

■ ■ ■

Vallás, identitás és rituális emlékezet

■ ■ ■

■

■ ■ ■

■

■ ■ ■

■■■ KÓSA LÁSZLÓ ■

FELEKEZETI ÉS NEMZETI AZONOSSÁGTUDAT KAPCSOLÓDÁSA ■

A magyar protestáns példa

A Vajdaság és a vele szomszédos történeti Bánság valamint Szerémség ma nem Szerbiához tartozó része csaknem három évszázada a több vallás és számos etnikum egymás mellett élésének földje. A kép időszakonként változott. Ma a halványodás látszik fő tendenciának, de a jelleg még meghatározó. Minthogy a legújabb kori Európa a sokféleséget, a multikulturalitást értéknek tartja (tartotta?), megőrzendő és óvásra érdemes. Jóllehet témám nem kapcsolódik konkrétan a Vajdasághoz, ezért választottam egy nagy múltú példát előadásom tárgyául.

Ismert, hogy az újkorban Magyarország (a Szent István-i korona országai) vallásilag-felekezetiileg földrészünk legösszetettebb államalakulata volt. Ez az állapot XVI. század második felében, a reformáció elterjedésével alakult ki, és változásokkal tartott az ország széthullásáig, 1918-ig. Magyarország államalapításkor sem volt vallásilag homogén, hiszen a kereszténység fölvetelében nyugati és keleti felének egyaránt szerepe volt. A XVI. században megalakultak a nagyobb protestáns egyházak, a XVII. században létre jött a bizánci rítusú katolikus egyház, közben mind népesebb csoporttá váltak az izraeliták. Így minden nagyobb európai felekezetet jelentősebb lakossági hányaddal volt jelen.

Egymáshoz viszonyított arányaik módosulásait azért nem lehet folyamatoságban bemutatni, mert a II. József-féle 1787-i összeírás előtti időből idevonatkozó számsorok egyáltalán nem ismeretesek, s ami 1869-ig, az első modern népszámlálásig rendelkezésre áll, komoly forráskritikára szorul. Ezért állításunk illusztrálására a történeti országban lezajlott utolsó, 1910. évi népszámlálás eredményeit használjuk föl, ami egyszersmind csaknem a teljes magyar népesség szintén utolsó számbavétele.

A vallási sokféleség és az etnikai-nyelvi sokféleség között már a kora újkor elején sajátos, az országot egyedien jellemző megfelelések alakultak ki. Előadásomban nem a részletekkel és nem a jelennel foglalkozom. Az etnikai-felekezeti megfeleléseket mint a modern nemzeti tudat formálódásának előzményeit történeti aspektusból tekintem át, majd kiválasztva közülük az evangélikus és a református egyházat, híveik összetartozásának alkotóelemeit, kissé részletesebben ugyancsak történetileg elemzem.

■■■

A közvélekedésben ma is jelen van, hogy a protestánsok, jelesen a reformátusok képviselik a nemzeti szempontból legmagyarabb vallást. Önmagában ez a megállapítás természetesen más felekezettűket jogosan sérthet, próbáljuk azonban most ennek az előadásnak keretébe illeszkedve semleges jelentésű előföltevésnek venni. Ígérem, hogy alább kritikai élelem elemzem.

A magyarországi protestánsoknak Európa vallási térképén az az egyik legszembevetőbb jellegzetessége, hogy a tömbprotestáns országoktól, a fontosabb protestáns központoktól viszonylag távol esve szigeteket alkotnak, illetőleg diaszpórában élnek. A Baltikum és a Balkán között, egyszersmind a nyugati és keleti kereszténység határa mellett az ellenreformáció után egyedül itt maradt meg és létezett folytonosan számottevő, jelentős kisebbségeket képviselő protestáns népesség.

A Magyar Korona országai népességének vallási megoszlása 1910-ben

Római katolikus	10 888	138	52,1%
Görög katolikus	2 025	508	9,7%
Evangélikus	1 340	143	6,4%
Református	2 621	329	12,6%
Görögkeleti	2 987	163	14,3%
Unitárius	74	296	0,3%
Izraelita	932	458	4,5%
Egyéb	17	452	0,1%
Összesen:	20 886	487	100,00%

A magyar népesség (Horvátország nélkül) vallási megoszlása 1910-ben

Római katolikus	58,7%
Görög katolikus	3,1%
Evangélikus	4,2%
Református	25,8%
Görögkeleti	0,4%
Unitárius	0,7%
Baptista	0,1%
Izraelita	0,7%



A magyarok aránya az egyes vallásokon belül 1910-ben

Római katolikus	64,8%
Görög katolikus	15,2%
Evangélikus	31,9%
Református	98,4%
Görögkeleti	1,8%
Unitárius	98,6%
Baptista	60,8%
Izraelita	76,9%

1910-ben a római katolikusok abszolút többségben vannak (52,1%), de a történelmi országrészek között jelentős különbségek mutatkoznak. Ugyanők a túlnyomólag katolikus Horvátország (Szlavónia) nélkül kevéssel alatta maradnak az 50%-nak (49,3%), sőt a történeti Erdélyben (egykori fejedelemség) nemcsak az ortodoxoknak, hanem a reformátusoknak is mögé kerülnek, nem sokkal haladva meg az evangélikusok arányát. A protestánsok a horvát-szlavón társország nélküli területen számban jelentéktelen töredéket képeznek (reformátusok 14,3%, evangélikusok 7,1%), viszont a maradéktalanul végrehajtott rekatolizáció miatt Horvátországban elhanyagolhatóan alacsony a számuk.

Eltér a kép, ha a magyar népesség vallási megoszlását és a vallások nemzetiségi tagoltságát vetjük össze. A magyar lakosság (Horvátország nélkül) döntően két nagy egyház, a római katolikus (58,7%) és a református (25,8%) között oszlik meg. Népesebb csoport még az evangélikusoké (4,2%) és az izraelitáké (7%), a többiek töredékek, ami azt jelenti, hogy a görög katolikusok közt a magyarok aránya csekély, a görögkeletiek között egészen alacsony. Megfordítva a nézőpontot: a római katolikusokon belül a magyarok aránya nem sokkal magasabb, mint az egész népességben (64,8%), majdnem kétharmadnyi. A nem magyarok vagy németek, vagy szlovákok, vagy horvátok, de nem románok, nem szerbek, nem ruszinok. Az evangélikusok nemzetiségi hovatartozása csaknem egyenlő harmadokban oszlik meg a magyarok (31,9%), a németek (31,5%) és a szlovákok (34,6%) között. Itt hívjuk föl a figyelmet a korabeli Magyarországon, a Vendvidéken található néhány evangélikus községre, lévén a déli szlávok között ők egyedül protestánsok. Az evangélikusok egy államon belüli négy nyelvűsége



Európában páratlan, elüt mind a német és skandináv evangélikus egyházakhoz tartozók nyelvi homogenitásától, mind attól, hogy a másik két történeti protestáns egyház hívei csaknem kizárólagosan magyar nemzetiségűek: a reformátusok 98,4%-a és az unitáriusok 98,6%-a. Az unitáriusoknál három megjegyzést kell tennünk. 1. Elterjedtségük regionális, erdélyi honosak; 2. számuk a teljes lakosságon belül alacsony (0,7%); 3. vallási besorolásuk vitatott: a reformáció családfájáról erednek, de teológiailag nem számítják őket a keresztények közé, mert azok alapvető hittételeit elutasítják. Mindenesetre, aki református vagy unitárius volt, az magyar volt (a néhány tizedes eltéréseket most nem vesszük figyelembe). Megfordítva természetesen nem érvényesek ezek a tételek.

Etnikum és vallás között hasonló összefüggés állt még fenn a ruszinok (kárpáti ukránok, rutének) esetében, akik mind görög katolikusok voltak, de korántsem volt minden görög katolikus ruszin, mert a románok voltak közöttük többségben. A szerbek mind görögkeletiek (pravoszlávok) voltak, de nem minden görögkeleti volt szerb, hanem nagyobb részük román ortodox. Megemlítjük még, hogy az erdélyi szászok csaknem teljesen evangélikusok, és viszont, az erdélyi evangélikusok csekély magyar kivétellel szászok voltak. Esetükben az 1918 előtti Magyarországon talán a legtisztábban valósult meg a felekezet és az etnikum összeforrása is. Más változatokra további hasonló példa, hogy a szerb az pravoszláv, a horvát az katolikus, persze, ha az 1918 előtti Magyarország határát áljuk, ez a tétel nem föltétlenül érvényes. Gondoljunk Bosznia lakosságának ellentmondásos besorolására vagy önbesorolására. A Kárpát-medencéből kelet felé kilépve ismert példa a moldvai magyaroké, akik mind katolikusok, ám Moldvában nem minden katolikus magyar anyanyelvű. Tőlünk távolabb eső párhuzam a német lutheránusok és a belorusz–ukrán–orosz pravoszlávok között elhelyezkedő lengyelek egységes római katolikus vallása. Távolabbi a hasonlóan az ortodoxokkal határos litvánoknál a katolikus, a letteknél, az észteknél és finneknél az evangélikus vallás etnikai hovatartozást is jelző szerepe.

Térjünk most vissza a magyarországi protestánsok közül a reformátusokhoz és az evangélikusokhoz, akiknek identitástörténete példaértékű arra nézvést, hogy a két felekezet sokrétű kapcsolódása ellenére miként következik be az egyiknél és hogyan marad el a másiknál a vallási és etnikai azonosság összetartozása.

A magyarországi reformáció indulásának fontos tényezője, hogy legelőször a német nyelvterülettel, egyetemekkel és városokkal



rendszeres kapcsolatot tartó német városok körében terjedt, főleg az ország nyugati és északi vidékein, valamint Erdélyben. Ezek után nem meglepő, hogy az evangélikus vallást sokáig „német vallás”-ként is emlegették. Erdélyben a szászok a reformáció befogadása után hamarosan középkori egyházi autonómiájukat alakítják át Landeskirchévé, ami máig (habár ma már csupán szimbolikusan) egyik fontos intézménye etnikai és felekezeti különállásuknak. A rendiségben, majd a polgári társadalomban folyamatosan sikerült társadalom- és kultúraszervező szerepkörét megőrizni és megújítani. Bár a német városi polgárság zöme a XVI–XVII. században az ország más vidékein kitarzott a lutheri irány mellett, az a rendi kötelék, ami az erdélyi szászokat védte és összetartotta, másutt kevésbé vagy nem érvényesült. Végül a középkorban bevándorolt magyarországi németség sem vált teljes számban a reformáció hívévé.

Mielőtt továbblépünk, szükséges megállapítani, hogy a felekezeti azonosságtudatnak két fő alapeleme van. Az egyik a hittani, ami akár századokon át keveset módosul, a másik a kulturális-társadalmi összetevő, ami viszont – bár változó mértékben – folyamatosan módosul és kapcsolódhat az etnikai tudathoz is. A reformáció századában, mivel a protestánsok eleinte nem törekedtek önálló egyházakat szervezni, különállásuk tartalma lassan alakult ki. Önazonosságukat túlnyomólag vallási tartalmak alkották. Kikristályosodtak a confessiók, megszilárdultak az egyházi törvények és szokások, de például hosszan ragaszkodtak a katolikus liturgia részeihez, a középkori énekekhez és ünnepekhez. Az utóbbiak megrostálása összefüggött az ókori és középkori szenthagyományt elvető reformátori programmal, de ez sem történt rövid idő alatt, ám az ünnepek és hétköznapi arányának megváltozása lényeges fordulatként már maga után vonta a munkával töltött napok számának növekedését. A szentkultusz tagadása a radikális helvét irányban a katolikus templomberendezés teljes eltávolításával, egyúttal a művészetekkel való kapcsolat hosszabb időre szóló megszakításával járt. Különben az időszakban viszonylag ritka az éles szakítás. Találón fogalmaz *Magyar ritmus* c. tanulmányában Németh László a kultúra folytonosságáról: reformáció százada a „katolikus középkor gyűjtött kincseiből gazdálkodott”, viszont „Pázmányék katolikus reformációja is nyilvánvalóan e protestáns kultúra javain élt”. Az iskola- és nyomdaalapítások a vallási és kulturális ismeretek térben és időben továbbadását szolgálták, egyszersmind nagy jövő elé néző hagyományát alapozták meg. Ennek az időszaknak a szellemi teljesítménye a



magyar nemzeti tudatot több, hosszabb időn át befolyásoló eszme, mint például az ország sorsa rosszra fordulásának, különösen a török veszedelemnek Isten büntetéseként való fölfogása, a kiválasztottság és küldetés tudata, a zsidó–magyar történelmi párhuzam, az alkotó értelmiség prófétai beállítottsága, a zsarnokkal szembeszállás gondolatának megerősödése, az anyanyelvűség és vele a magyar nyelv ápolásának ügye.

A XVII. század elején kezdődött Magyarországon a protestánsok hátrányos megkülönböztetése. Az udvar egyre határozottabb abszolutisztikus törekvéseiben szorosan összekapcsolódott a rendi jogok és a protestánsok elleni föllépés, aminek következményeként a nemesség a protestantizmussal együtt védte jogállását. A XVI. sz. vallási tárgyú törvényei évtizedeken át a reformáció hívei ellen irányultak, de végre nem hajtották őket. Az erdélyi fejedelemségben pedig megszülettek a nemzetközi viszonylatban is úttörő, a vallásbékét előíró és védő cikkelyek (1568, 1572). Az a tény, hogy Bocskaitól Rákóczi Ferencig, az 1606-i bécsitől az 1711-i szatmári békéig és közben számos országgyűlésen foglalkoztak a vallási viszonyokkal, a magyarországi protestantizmussal döntően összekapcsolta a vallás szabad gyakorlásának és az ország önállóságának ügyét. A hittani azonosság tételei és a mindikább körvonalazódó önálló kulturális hagyomány mellett a protestantizmusban megjelent a jogi-közjogi tartalom. Ekkor alakul ki a kuruc–labanc ellentétpár, amit sokszor pontatlanul, de nem mindig alaptalanul azonosítanak a protestáns–katolikus megosztottsággal. Itt keresendők a magyar nemzeti kultúra századokon át jellemző katolikus–protestáns kettősségének alapjai.

A politikai konfrontációk, a protestantizmus védekezésbe szorulása visszahatottak a vallásosságra. Fölerősödött a különbözőni akarás, a katolicizmussal szemben saját arculat tudatos igénye, amit a század második felében terjedő puritán eszmék, majd a pietizmus is tápláltak. Ez a két nagy jelentőségű, nyugat-európai eredetű szellemi irány a reformáció műve folytatásának és befejezésének igényével lépett föl nemcsak hittani kezdeményezésekkel, hanem társadalmi elképzeléseket és kulturális programot is hordozva. Nálunk azonban a nyugat-európaiktól nagymértékben eltérő viszonyok és az előretörő ellenreformáció miatt csak az első területen értek el maradandó hatásokat, ami azonban még inkább kiemelte a protestánsoknak a katolikusoktól eltérő vallási-kulturális karakterét.

A XVIII. század a protestánsok számára a nagy veszteségek kora. Azonosságtudatuk az üldözöttség, a jogfosztottság, a panaszok és



sérelmek körével bővül. A lipóti abszolutizmus brutális föllépései ugyan nem ismétlődnek meg, mert az udvar kénytelen belátni, hogy az örökös tartományokkal ellentétben Magyarországot nem tudja teljesen rekatolizálni. Erről a szándékról azonban végleg nem mond le. Azzal, hogy a vallásügyet 1715-ben leveszik az országgyűlések lehetséges napirendjéről, a protestánsok belső élete és vallásgyakorlata lényegében a magánszférába kerül. Visszaszorításuk változatos adminisztratív eszközökkel és korlátozásokkal sikeresen folyik. Nincs arra szellemi erejük, a társadalmi-politikai közeg pedig nem kedvez nekik, hogy a diadalmas, erőt sugárzó, a középkor teljesítményeit a jelennel összekapcsoló, katolikus, barokk Regnum Marianumhoz fogható állameszmét mutassanak föl. Sőt a XVI–XVII. században született protestáns gyökerű, Magyarország történetét értelmező gondolatok is egy időre vagy végleg háttérbe szorulnak.

Az újabb fontos változást a fölvilágosodás, konkrétan II. József 1781-ben kiadott, az akatolikusok (tehát nemcsak a protestánsok) vallásgyakorlatának tilalmait és korlátozásait nagymértékben könnyítő türelmi rendelete indítja el. A protestánsokat igencsak meggyengült helyzetben találják a megnyíló lehetőségek. Legfontosabb számukra, hogy ismét jogi-alkotmányos útra terelődjék a vallásügy, és erősen sérült egyházi autonómiájuk valamint kulturális-oktatási struktúrájuk helyre álljon. Az utóbbi már a fölvilágosodás eszméiből is táplálkozó modern nemzeti művelődés alakításának jegyében történik, körvonalazódnak a XIX–XX. századi tartalmak. A vallásügy az 1790/91. évi országgyűlésen nyer ismét polgárjogot. A korábbi, a vallásgyakorlás szabadságát biztosító törvények ismét érvényesek, jóllehet a római katolikus változatlanul religio praedomináns, tehát a polgári vallási egyenlőség még nem valósul meg. A XVII. századi rendi-vallási-függetlenségi küzdelmek törvényi szinten fölelendése immár a nemzeti függetlenség gondolatának új, modern értelmezését teszi lehetővé, egyszersmind bő száz esztendeig tartó jogfejlődést indít el, ami az 1890-es évek egyházpolitikai törvényeinek elfogadásával ér csúcspontra, és egyúttal le is zárul.

Az európai fölvilágosodás az általános emberi jogok kivívásának egyik előzményét látta a reformációban, ehhez járult és megerősítette ezt a romantika historizáló légköre. Nálunk ugyancsak táplálta e gondolatot, hogy a reformkorban a polgárosuló magyar nemzettudatban méginkább megelevenült az imént említett módon a rendi-függetlenségi küzdelmek emléke, sőt, egyértelműen az aktuális politikai függetlenség eszméjével telítődött. A reformkori országgyűléseken



a sokvallású ország régi problémája, a vallásilag vegyes házasságok és velük együtt a szabad felekezetválasztás került a vallásügyi viták középpontjába. A protestánsok joggal a szabadelvűektől várták a vallási egyenlőség kiharcolását, ami így is történt, a küzdelemben azonban egyházi hovatartozás nélkül vettek részt a közélet szereplői. Az 1848-i áprilisi törvények között a III. és XX. cikk teljesítette a célt a történelmi egyházak egyenjogúságának és állami támogatásának kimondásával.

Az utóbbi tényeket és a Habsburg-ellenes, protestáns vezetésű és súlyú XVII-XVIII. századi mozgalmak kultuszát tekintve nem meglepő, hogy a szabadságharcot a bukás után a magyarországi aulikusok és az udvari körök egyaránt protestáns kezdeményezésű lázadásnak igyekeztek föltüntetni, holott az a katolikus főpapság többségének orientációja ellenére is vitathatatlanul nemzeti ügy volt.

Az önkényuralmi rendszer nemcsak az idézett vád miatt, hanem „természetéből” adódóan is, kezdettől törekedett a protestáns egyházak autonómiáját korlátozni. Legdurvább megnyilvánulása volt az 1859-ben kiadott egyházügyi nyílt parancs („protestáns pá-tens”), ami azonban az egész rendszer elleni tiltakozás széles körű nemzeti egyetértését kovácsolta össze, beleértve római katolikusokat is. Mert nem tudták végrehajtani, sietette a rendszer rövidesen bekövetkező bukását. Másrészt különösen hozzájárult ahhoz, hogy a társadalom jelentős hányada felekezettől függetlenül úgy tekintsen a protestánsokra, mint minden szabadságküzdelem, természetesen a nemzeti függetlenségi harc letéteményeseire. A mára elfeledett, nem lényegtelen, de végső soron epizódesemény, korabeli nevén „pátens-harc” a liberális érában a dualizmus egész idejére a protestantizmus, elsősorban a reformátusság nemzeti jellegének kortársi közéleti toposzává vált. A minősítést a római katolicizmus évtizedeken át itthon és földrészünk nagy részén defenzív helyzete is erősítette. Ez az a kor, amikor a modern nemzeti kultúrát formáló írók, költők sorában meghatározó csoportnyi protestáns alkotóval találkozunk, akik legkevesbé vallási meggyőződésüket, annál inkább a protestantizmus műveltségteremtő és -hordozó szerepét hangsúlyozták jelenlétükkel és műveikkel egyaránt. Az utóbbi nézetrendszert szokták kultúrprotestantizmusnak nevezni, ami gyakran helyettesítette a transzcendenst a nemzettel.

Két dolgot kell még idevonatkozóan megjegyeznünk. Az etnikum és felekezet megfelelések közül a református = magyar összefüggés ekkor nyert új, korábbihoz képest más értelmet. A „magyar vallás”



már nem egyszerű etnikai azonosítást jelent, hanem nemzeti vallást is. Ez az a tétel, amit előadásom elején bírálандónak, más felekezetre sértőnek mondtam. Másfelől a közös protestáns függetlenségi hagyomány ebben a vetületben nem maradhatott a három evangélikus nemzetiség közös öröksége. Magyarországon ekkor már több nyelvi alapú nemzeti kultúra, köztük a szlovák, létezik. Ennek megfelelően a szlovákság meghatározó része kiválik a közös örökségből. Nemcsak az evangélikus, hanem több okból zömmel a magyarországi németiség (a változatlanul önálló regionális német öntudatot ápoló erdélyi százszok kivételével) viszont a magyar orientációt választotta.

1920 után változott a helyzet. A szabadelvűséggel kötött szövetség 1918/19 miatt, ha nem is teljesen, de több okból kompromittálódik, ami árnyékot vet a protestánsok, különösen a reformátusok a társadalmi megítélésére. Az olykor a kisajátítás mértékét súroló nemzeti azonosság nemcsak azért vált tarthatatlanná, mert végső soron a más vallású magyarokat sértette, hanem a katolicizmus Európa-szerte kibontakozó föllendülése miatt, beleértve az etnikailag homogénabbá vált magyarországi katolikusság nemzeti reneszánszát. Ugyanakkor az utódállamokba került reformátusok hangsúlyosan kisebbségi, nemzetiségi egyházakat alkottak, az anyaországi egyház támogatásával. Továbbá Magyarországon a reformátusok újabb nemzeti problémák képviselőit, a népi írókkal és a szociográfusokkal szoros kapcsolatot tartva az ekkortól számon tartott sorskérdéseket vállalták föl, például a dunántúli „egyke” dolgát, a szociális kérdéskörben a telepítést, a tehetséggondozást, az evangélikusok ugyanígy a népfőiskolát.

A kommunista diktatúra hatalomátvételek a magyar művelődés, gondolkodás, kulturális tájékozódás és történelemértelmezés felekezetiileg jellegzetesen tagolt volt. Ezúttal nem a szembenállásokra, hanem az egymás kiegészítő részekre gondolunk, ezeket emeljük ki. A nemzeti kultúra folytonosságát szelektálással és durva megszakításokkal zilálta szét a kommunizmus. Különösen nagy veszteséget szenvedtek az iskoláiktól, kulturális intézményeiktől, sajtójuktól, egyesületeiktől, tehát az identitás fontos intézményeitől megfosztott egyházak. Az etnikai-felekezeti megfelelések, azok tartalma jelentősen halványodott. Mint fentebb említettem, nyomaival lehet találkozni, de súlyát és hatását kellő kutatások híján becsülni is alig lehet. Nem tudjuk, vajon az egyházi intézményrendszer 1990 után bekövetkezett részleges rekonstrukciója ezidáig hozott-e változást és milyet. Más a helyzet a kisebbségi létben, különösen a nyugati és a keleti kereszténység határvonalán (Szerbia, Románia). Elemzése nem



feladata előadásomnak. Ezúttal a nagyobb távlatú történeti háttér fölvezetésére vállalkoztam a protestantizmus és magyar nemzeti tudat összefüggésében.

IRODALOMJEGYZÉK

- A kérdéskör szakirodalmi igen széles. Az előadás szerzője részben több korábbi tanulmányára támaszkodott. Például a népszámlálási adatok lelőhelye: Katolikus és protestáns magatartásformák az abszolútizmus korában. In Németh G. Béla szerk. 1988. *Forradalom után – kiegyezés előtt. A magyar polgárosulás az abszolútizmus korában*. Budapest, 350–365; Protestáns egyházas szokások és magatartásformák. In Dömötör Tekla szerk. 1990. *Magyar néprajz*. VII. köt. Budapest, 443–481.
- A Vajdaság mai területéről konkrét történeti eseményt földolgozó tanulmányunk: Maradék. Vallás és anyanyelv konfliktusa egy szerémségi közösségben a XIX–XX. század fordulóján. *Magyarságkutatás. A Magyarországi Intézet évkönyve*. Budapest, 1989. 7–22.
- A statisztikák forrása: A Magyar Szent Korona országainak 1910. évi népszámlálása. *Magyar Statisztikai Közlemények Új sorozat* 42. köt. Budapest, 1912.
- Arra, hogy ma a Bácskában mennyire mindennapos és fontos az etnikum és vallás összefüggése példa Papp Richárd nemrég megjelent tanulmánya, amely zentai és bácsfeketehegyi antropológiai vizsgálatokról számol be: Etnikus vallások a Vajdaságban? In Hajnal Virág – Papp Richárd 2004. „*Mint leveleket a vihar...*” *Kulturális antropológiai tanulmányok az ezredforduló délvidéki magyarjairól*. Újvidék, 162–208.

■■■ PETI LEHEL ■

A KULTURÁLIS EMLÉKEZET EGYHÁZI MONOPOLIZÁLÁSA EGY MOLDVAI CSÁNGÓ TELEPÜLÉSEN ■

BEVEZETÉS

E dolgozat azt a folyamatot értelmezi, ahogyan a román katolikus egyház egy közösségi vallásgyakorlatban kialakult kultuszt kisajátít és átértelmez.¹ Az egyházi kultuszeremtés kerete egy, a közösség közelmúltjában fontos társadalmi szerepeket betöltő személyre való emlékezés.² Alapja, a lokális társadalom határain átlépő, erős társadalmi integrációval bíró mítoszra való hivatkozás, az egyházi használat során a múlt „kimozdítását”, új emlékezési alakzatba szerveződését eredményezi.

Úgy tűnik, hogy a mára már egyháziilag koordinált megemlékezésekben a legfontosabb szerep az utóbbi két évben lezajlott szoborállításoknak jutott. A szoborállítások nyomán születő egyházi sajtóhíradások diskurzusz vizsgálata során kirajzolódik az a törekvés, ahogy az egyház egyre inkább saját felségvizeibe fogja fel a kultuszt, amely korábban több ezres tömeget vonzott Trunkba. Az egyházi kultuszeremtést a 2000 után történő szoborállítások vizsgálata révén, valamint egy emlékház tárgyi környezetének bemutatása során fogom értelmezni.

A dolgozat első felében azokat a motivációkat vázolom fel, amelyek közrejátszanak az egyes csángó falvak szakrális földrajzának tárgyi beépítettségében. Ezáltal a szoborállításoknak a közösségi mintáit, a közösségek életében játszott funkcióikat, felállításuknak kulturális környezetét igyekszem megragadni. Ezek vizsgálatát azért tartom fontosnak, mivel így módon kitűnnek azok a lényeges hasonlóságok, és nem kevésbé fontos különbségek, amelyek az egyházi szoborállításokat, szakrális térteremtéseket jellemzik. Úgy vélem, hogy ezek ismeretében érthető meg az egyházi emlékezési rítusoknak a tömeges támogatottsága a lokális társadalom részéről.

A dolgozat második felében az egyház által működtetett emlékezési rítusok bemutatására, közösségi funkcióinak felvázolására vállalkozom. A vizsgált folyamatokat a kulturális emlékezet paradigmájában helyezem el, így az elemzésbe néhány Jan Assmanntól kölcsönzött fogalmat is beillesztek, amelyeket külön nem magyarázok. Feltevésem, hogy a megfigyelt folyamatokban az egyház az emlékeztetőteremtés legfőbb ellenőrzője, beavatkozásával a közösség

¹ 1986-ban Trunk mozgalomszerű vallási megmozdulás színtere volt. A Securitate által kivégzett Benedek Márton rózsaillatú kútja körülbelül egy évig volt gyógyulások és csodák színhelye. Korábbi elemzéseimben a vallási megmozdulás kialakulásának körülményeit, lezajlását, Benedek Márton kultuszának kialakulását vizsgáltam. Következtetésem az volt, hogy a trunki események a csángó társadalomnak a kommunista hatalmi beavatkozásokra és modernizációs hatásokra adott irracionális jellegű, mély hagyománnyal rendelkező vallásos minták mentén szerveződő válaszadása volt. A mozgalom fokozatos lankadásával a mítosz funkcióbeli átértékelődésen ment keresztül, a csodakút mára a lokális búcsús helyek kodifikált szo-

■■■

életében sajátos funkciókkal rendelkező kultuszt új jelentések közvetítésére használja.

SZOBORÁLLÍTÁSOK A LOKÁLIS KÖZÖSSÉGI GYAKORLATBAN

A kommunista hatalom bukása után, a rendszerváltozással jelentősen megváltozott a moldvai csángók szakrális tereinek tárgyi beépítettsége. A falvak méretének függvényében jellegzetes utcaképet kialakító *sztátuják*, szenteket ábrázoló szobrok gyakorivá válása tulajdonképpen 1989 után kezdődött. A hatalom korábban tiltotta a tereknek vallásos tárgyakkal való beépítését, ahol ezt figyelmen kívül hagyták, „központi intézkedésre” a pártbürokrácia helyi képviselői maguk távolították el. Trunkban például emlékeznek arra az esetre, amikor korábban a falubeli építőtelep lett a temetője azoknak az út menti kereszteknek, amelyeket a csángó falvakból a hatalom rendelkezésére összeszedtek és megsemmisítettek.

kácsselekmény-rendszert jellegével rendelkezik (lásd Peti 2005). A kutatás számára egy újabb perspektívát kínált annak a felfedése, hogy hogyan integrálja az egyház Benedek Márton kultuszát.

² Egy korábbi írás lényegesen továbbgondolt és továbbfejlesztett változata.

³ Pozsony Ferenc egy moldvai csángó család vallásos tárgyairól írott munkájában tér ki a szoborállítások gyakorlatának néhány vonatkozására (Pozsony 1997).

⁴ Keményfi 2004, 38.

⁵ Vö. Eliade 1997, 50.

Adott esetben azért kerül vallásos tárgy egy bizonyos térbe, mivel az adott tér korábban valamilyen transzcendens történet helye volt. A tér szakralitásának kiemeléséért, illetve a szakrális jelleg folytonosságának biztosításáért emelik ilyenkor a sztátuját. A hierofánia révén válik tehát a tér a mitikus földrajz részévé, szent helyé.³ A „szent” a mentális térbeliség megjelenítésekor a folyamatra, a megszentelődésre utal, azaz azt a kérdést veti fel, hogy a hívő tudatában az adott szent tér milyen térélményként jelenik meg.⁴ Mircea Eliade szerint a hagyományos szimbolikus/mágikus gondolkodásban a szent tér a leginkább valóságos tér, hiszen az archaikus világ számára a mítosz valóságot jelent, mert az egyetlen igaz valóságról, a szentségről szól.⁵

Az építményekhez rendelt szimbolikus jelentés legfontosabb összetevője a csodára való emlékezés. Szobrot leggyakrabban akkor emelnek, amikor az egyén életében valamilyen hirtelen fordulat következik, amelyet csodás jelentéssel ruház fel. A nagy betegségből való hirtelen felépülés, a súlyos szerencsétlenség elhárulása (például nem végzetes kimenetelű villámcsapás) olyan momentumok, amelyek gyakran szolgálnak okot szentet ábrázoló szobor elhelyezésére. Az egyház által elhelyezett szobrok csak úgy illeszkedhetnek a falu szakrális földrajzába, hogyha egy korábban kialakult kultikus vonatkozású közösségi konszenzusra új jelentéseket telepítenek.

A közelmúltig hiányoztak a csángó falvakból a valamilyen profán történetre való emlékezést megjelenítő terek és tárgyi reprezentáci-



óik. A sztátuják, szobrok tömeges jelenléte a csángó falvakban azt bizonyítja, hogy az emlékezés alapvetően valamilyen vallási vonatkozású tapasztalattal, emlékekkel fonódik össze.

Az a tény, hogy a kegyhelyek néha a falu belakatlan tereiben is megjelennek, kapcsolatban állhat azzal, hogy a falu mint közösség fizikai megjelenésének, az összetartozás látható minőségének hiányát – szakadékokkal, dombokkal, belakhatatlan térrészekkel szabdalt falu – próbálják feloldani velük.

SZOBORÁLLÍTÁSOK AZ EGYHÁZI GYAKORLATBAN

Maurice Halbwachs szerint annak a gondolatnak a doktrínává emelése, hogy Krisztus mindenütt, minden pillanatban jelen van az egyházban, azt eredményezte, hogy az egyház látszólagos el-lentmondások nélkül engedélyezi az új kinyilatkoztatások érvényre jutását. Az egyház mindazonáltal megpróbálja ezeket az új elemeket a „klasszikus”, apostoli kinyilatkoztatásokhoz kötni és elhelyezni saját doktrínái, tradíciói között. Más szavakkal, az egyház nem ismeri el, hogy ezek az új elemek valóban újak; szereti azt feltételezni, hogy a korai kinyilatkoztatás teljes tartalmát nem mindjárt vették észre. „Ebben az értelemben az Egyház olyan ábrázolásokkal egészíti ki és világítja meg korábbi emlékeit, melyek, bár csak nemrég vonták magukra az egyház figyelmét, önmaguk is emlékek. Így hát annak ellenére, hogy a vallási emlékezet megpróbálja elszigetelni magát az időleges, világi társadalomtól, mégis ugyanazoknak a törvényeknek engedelmeskedik, mint a kollektív emlékezet: nem tárolja, hanem újraképezi a múltat, egyrészt anyagi nyomok (tárgyak), rítusok, szövegek és hagyományok, másrészt pedig új keletű pszichológiai és társadalmi adatok, azaz a jelen által”.⁶

Mircea Eliade szerint minden mikrokozmosznak, minden lakott területnek van egy „közepontja”, amely kiemelten szent hely.⁷ A szimbolikus középpont a rendet és a tér kozmizáltságát fejezi ki az archaikus gondolkodásban, valamint annak ismerős berendezettségét. A kaósszal szembeni rendteremtés térbeliesítése szimbolikus tartalmak kifejezőjévé válhat, ha utalni tud az objektívált teljesség létrehozóira. A hely, ha a falu szimbolikus középpontjában van, a hatalom eszköztárában alkalmas marad újabb funkciók betöltésére.⁸

Trunkban a legfontosabb szimbolikus erővel rendelkező tereket az egyház által emelt szobrok uralják. Az egyházi hatalom térgazdálkodási gyakorlata vagy térbeli megjelenítődése a moldvai csángó

■
⁶ Halwachs 1992, 119. Nyersfordítás tőlem – P. L. „Az evangéliumi történetnek” egyházi dogmák keretébe való helyezésétől, az egyház szerepéről a vallási kollektív emlékezet működtetésben lásd továbbá Halbwachs 2002.

⁷ Eliade 1997, 51.

⁸ Oláh 2000, 109.



falvakban a direkt politikai ráhatások mellett egy sokkalta nehezebben nyomon követhető beavatkozási módot, a szimbolikus uralom hatékony eszközrendszerét használja föl a közösségi terek kézben tartására és a társadalmi tér átélésének manipulálására,⁹ amelynek eredményességét csak növeli a közösségek alapvetően szimbolikus gondolkodásmódja. Az egyház szimbolikus uralmának kiterjesztése a közösségek fölött a szimbolikus térfoglalás¹⁰ mellett a népi mágikus büntetőrendszerben játszott szerepében is nyomon követhető.

A temető centrális részén az egyház által emelt Mária-szobornak a halottak napi kultuszban van szakrális jelentősége. A hozzátartozók sírjainak rituális meglátogatása a Mária-szobornál térden való imádkozással kezdődik. A temető egész területe szakrális tér, középpontjának megalkotása a halottak világával való szakrális kapcsolatteremtés előfeltétele. Az ebbe a térbe való belépés a kiemelt, nem hétköznapi időben fokozottan rituális viselkedést követel meg. Az egyházi jelentésteremtés ezáltal találkozhat a szakrális térhez való viszonyulás (belső) közösségi kulturális patterneivel. Az ilyen jellegű gyakorlat más falvakban is általános. A Trunk közvetlen szomszédságában lévő forrófalvi temetőben a profán és a temető szakrális tere közötti határt monumentális vaskerítés, valamint egy több méter magas festett vaskapu jelzi. A kapu legmagasabb pontján egy vasból hegesztett szem található, amely egyházi „rendelésre” készült. A szem az isteni hatalom jele, ítéletjelkép: a végső számonkérés, a legfelsőbb kontroll szimbolikus üzenetét közvetíti. Az archetipális szimbólum által kondicionált üzenet a tér szakrális átélésének emocionális intenzitását fokozza.

A falu középpontjában lévő térben 2003. augusztus 20-án az egyház egy Assisi Szent Ferencet ábrázoló grandiózus szobrot emeltetett, amely monumentalitását, térbeli beépítését, éjszakai megvilágítását tekintve inkább egy műemlékre hasonlít. A bronzszobor 195 cm magas, 300 kg a súlya, egy olasz szobrász műve. Az egyház által emelt szobor tárgyi, formai megkonstruálása hatalmi szimbólum funkciókkal rendelkezik. A teret és a szobrot a népi vallási gyakorlat részévé igyekszik tenni a népi vallásosságban létező rituális, szakrális terek kultuszához hasonlóan. A vallásos jelentésekkel felruházott tárgy ebben a kultúrában olyan erős szimbolikus értékkel rendelkezik, hogy ennek nyilvános helyen való „birtoklása” a társadalom befolyásolásának használható szimbóluma. Az életmódváltásnak megfelelően lehetséges, hogy ha az egyház meg akarja tartani befolyását, új arculatot kell építenie.¹¹ A ferences rend megalapítójának

■

⁹ Vö. A. Gergely 2001.

¹⁰ Bodó 2000.

¹¹ Fosztó 1999, 110.



szobrát a ferences rendi Benedek Márton szent emlékére hivatkozva helyezték el. A felavatásán már kanonikus formában adták elő a mítoszát. Az elhangzott hivatalos beszédek szerint a szobor őt is képviseli. Az eseményről hírt adó egyházi sajtó megjegyzi, hogy a településen „különleges módon emlékeznek meg Benedek Mártonról, aki ebben a faluban született, aki szentséggel és hősiességgel élte meg a ferences rendi felszentelést.”¹²

Az ünnepségen elhangzott diskurzusok mint a szentség modelljét állítják a trunki orvost a jelenlevők elé. Az ünnepi beszédek kézzelfogható magyarázatokkal szolgálnak a központ jelentéséről is: „A központban fogadják a püspököt és az újonnan felszentelt papokat, ugyanitt járja el az esküvő után a fiatal pár a tradicionális órát.”¹³ Nyilvánvaló, hogy ez esetben egy kitalált hagyományról van szó, amelynek célja a csángó falunak a román nemzetépítési gyakorlatba való bevonása. Ez esetben az egyház szimbolikus térfoglalása figyelhető meg, az ahogyan a tárgyiasított jelenlét végeredményeként lényegében egy vallási vonatkozású identitásmodelláló törekvés valósul meg. A kollektív emlékezet polaritásának társadalmi leképződése figyelhető meg, ahol – Assman szavaival élve – a kulturális emlékezetre szakosodott társadalmi tudás-elit és a „csoport” közrendű tagjai közötti polaritás nyilvánvaló. Jan Assmann szerint továbbá a kulturális emlékezet ilyenképpen való irányítása egyrészt kötelezettségeket támaszt, másrészt jogokat biztosít.¹⁴

Érdekes az a mód, ahogy az egyház megpróbálja a csángók mindennapi vallásgyakorlatának intimitásába beemelni a szobrot. A szobor jelképei között béka és hal is szerepel, amelyek az egyházi diskurzus szerint a trunkiak számára kedves állatok, lévén, hogy a trunki tóban gyakran halászgatnak a helybéliek. Az érzelmi ráhatás eszközével élő diskurzus a szobor elhelyezésének legitimitására mitológiai párhuzamokat is adaptál: „A trunki tó ökoszisztémája természetes rezervátum, amely egyes specialisták szerint valóságos mini Duna-delta, amely lehetőséget nyújt arra, hogy Assisi Szent Ferenc otthon érezze magát Trunkban.”¹⁵

Az állam által koordinált szimbolikus térfoglalás lényegében az elmúlt évtizedben kezdődött el. A központok kiépítése, románi nemzeti felségjegyekkel való ellátása máig is csupán néhány településen figyelhető meg (például Forrófalván).

A 2003-as gigantikus szobor építése után 2005. augusztus 20-án egy másfél méteres szobrot emeltek Benedek Mártonnak egy túlméretezett ünnepség keretében. A iași püspökség ugyanakkor közösségi

■
¹² *Mesagerul Sfântului Anton*, 2003. november-december

¹³ Uo.

¹⁴ Assmann 1999, 55.

¹⁵ *Mesagerul Sfântului Anton*, 2003. november-december.



házat nyitott az orvos szülőházában, amelynek vendégkönyvébe Petru Gherghel jászvárosi püspök jegyzett be elsőként. Az ünnepségen Benedek Márton fotóiból rendeztek kiállítást, hagyományos *lécserekre* függesztették ki fotóit, kísérőszövegekkel együtt. Kútja és sírja mellett így az orvos szülőháza és udvara is emlékezhellyé [*lieux de mémoire*] vált.¹⁶

Benedek Márton bronzszobrának súlya 70 kg, 85 cm magas. Elkészítőjének, az olasz Silvio Ameli szobrásznak korábbi munkái között egyebek mellett a 2001. szeptember 11-i terrortámadások áldozatainak emlékére emelt 10 méter magas, 14 méter széles, a *Feltámadás Napja* című emlékmű megvalósítása is szerepel. Benedek Mártont fiatalon, az egyházi sajtó tudni véli, hogy 24 évesen jeleníti meg szobrász orvosi ruhában, mivel – az egyházi média szerint – „sohasem volt lehetősége ferences rendi öltözetet viselni, annak ellenére, hogy felszentelt pap volt”.¹⁷ Emellett sztetoszkóppal és rózsafüzérrel ábrázolta a szobrász. A felavató ünnepségen elhangzott beszédekben az egyházi reprezentánsok a trunkiak emlékezetére hagyatkozva állítják, hogy „mindenki, aki ismerte, csak rózsafüzérrel a kezében látta”.¹⁸ A szobor érdekessége, hogy a szobrász aránytalanul nagy kezekkel ábrázolta, mintegy kifejezve adakozó tulajdonságát.

Mivel mindkét szobor leleplezése augusztus 20-án történt, úgy tűnik, hogy a román katolikus egyház a 20-i Szent István-ünnepségek egyfajta lokális ellenrendezvényeként működtette a szoboravató ünnepségeket. Ez azzal magyarázható, hogy a rendszerváltozás után beinduló úgynevezett csángómentő akciók során próbálkozások történtek a csángóság integrálására is az augusztus 20-i ünnepségekbe, a különféle ünnepi rendezvényeken elhangzott diskurzusok szintjén, vagy reprezentánsainak a magyarországi ünnepélyekre való kiutaztatása révén.

A kollektív emlékezetet vizsgáló munkák egyik közös kicsengése, hogy a kulturális emlékezet nem homogén, de vannak terek, ahol a közösségek emlékezete hasonló. Úgy tűnik, hogy a trunki szoborállítások, illetve a trunki orvos kultuszát intézményesítő emlékház révén kanonizálódik Benedek Márton emlékezete.

A Benedek Márton emlékház az első külső kezdeményezésre létrehozott közösségi ház, amely, mivel fontos közösségi funkciókra alapozó kultuszra épült rá, lényegében identitáskifejező funkcióval bír, általa a falvak sajátjának érzett emlékezete objektívalódik. Mivel Moldvában alapvetően hagyománya van a konfliktusok vallási alapon történő megoldásának, természetes folyamat, hogy a szent

■
¹⁶ Nora 1999.

¹⁷ Forrás: A iași-i katolikus püspökség honlapja.

¹⁸ Forrás: A iași-i katolikus püspökség honlapja.



életű orvosra való emlékezés egy vallási vonatkozású kontextusba helyeződik át. Mindemellett Benedek Márton emlékháza az első olyan kezdeményezés Moldvában, amely belső, közösen birtokolt reprezentációs funkciókkal rendelkezik.

Az emlékház társadalmi használatának sikerességét jelzik a gyakori vendégkönyvbejegyzések. Az emlékhely létrehozásának ötlete, tervezése, a kivitelezés módja a résztvevők számára közös élményösszefüggéseket, érzelmi érintettséget jelent.¹⁹

Az emlékház bejáratánál kifüggesztett nyomtatványban a következő áll: „Köszönet mindazoknak, akik tanúbizonyságukkal hozzájárultak Benedek doktor személyiségének felfedezéséhez. Természetesen sok minden mondanivaló van még eme különleges emberről. Rengeteg történet, levelek, fényképek... Benedek Mártonra vonatkozóan, felfedezésre vár. Segítsenek, hogy megtalálhassuk. Kérjük értesítsenek ezekről. Köszönjük.”²⁰ Az ónfalvi főorvossal valamilyen módon kapcsolatba kerülő tárgyak beszolgáltatására vonatkozó felhívás tükrözi, hogy az egyház mindinkább a kultusz kizárólagos adminisztrátorának tekinti magát. Egy mindenki által jól ismert mítosz tárgyi leképezése figyelhető meg az új emlékházban. A lokális közösség által kitermelt, ám annak határain messzemenően túlnövő kultuszban például a falra akasztott bocskornak is jól meghatározott jelentése van.²¹

Az orvos szülőházának berendezése személyi használatú tárgyival, fényképeivel, öltözédkarabjaival újabb kultikus tereket teremt. A ház belseje egyik beugrásszerű részének tárgyi berendezése oltárszerű térkiképzésre emlékeztet. A Benedek Mártont ábrázoló, az ajtónak támasztott létrán elhelyezett festmény előtt lévő vendégkönyv a szakrális kommunikáció eszköze. A vendégkönyv lapjain a látogatók nevét jelző aláírások mellett gyógyulástörténetek is szerepelnek. A csodás gyógyulást minden esetben az orvos szakrális vonatkozású beavatkozásának tulajdonítják. Vannak, akik imádsággal fordulnak az elhunyt orvoshoz, amely a szenttisztelet vonásait mutatja: *Părinte Benedict, ocrotește-ne familia!* [Benedek atya, óvd meg a családomat!]²² *Mijlocește pentru noi La Dumnezeu Dr. Benedict.* [Járj közben az Atyánál értünk, Benedek doktor!]²³ *Dr. Benedic să mijlocească la Dumnezeu pentru noi – să ne rugăm.* [Benedek doktor járjon közben az Istennél értünk – imádkozzunk!]²⁴ *Fie ca el să devine mijlocitorul nostru.* [Legyen ő a mi közbenjárónk!]²⁵

Van olyan bejegyzés is, amely verses formában emlékezik meg Benedek Mártonról:



¹⁹ Oláh 2000, 120.

²⁰ „Mulțumiri tuturor celor care prin mărturiile lor au ajutat la descoperirea personalității doctorului Benedict. Bineînțeles, multe mai sunt de spus despre acest om deosebit. Multe întâmplări, scirosoiri, fotografii... referitoare la Doctorul Benedict mai sunt de găsit. Ajutați-ne să le aflăm. Vă rugăm să ne contactați. Vă mulțumim.”

²¹ Halála előtt az ónfalvi főorvosnak ugyanis az volt a kívánsága, hogy lábbelik nélkül temessék el, arra hivatkozva, hogy Jézus is meztláb járt: *Mikor ő meghót, akkor aszanta, hogy őt ne māj temessék papucsakba. Mert aszangya, Jézusz meztláb járt mindenütt. Nincsen hogy papucsakban járjan. [...] Sz akkor őt úgy temették* (lásd Peti 2005).

²² Sr. M. Justina Rupî, *Benedic Monica*, 2005. 11. 09.

²³ Cochior Mihai, 2005. 08.21.

²⁴ Név és dátum nélküli bejegyzés.

²⁵ Bejan Veronica.



Așa cum doctorul vindecă bolnavi / Așa cum preotul se roagă / Așa și noi să ne rugăm / Pentru înaintașii noștri / Pentru aceia care au făcut / Ceva pentru noi. [Ahogy orvosként meggyógyította a betegeket / Ahogy papként imádkozott / Úgy imádkozunk mi is / Elődeinkért / Azokért, aki tettek / valamit érdekünkben.]²⁶

Mások mint a szentség modelljéről emlékeznek meg róla:

Ajută-mă Doamne să fiu o uncaltă docilă în mînnile tale așa cum a fost și Dr. Pr. Benedict Martin. [Taníts Uram engedelmességre, mint dr. Benedek Márton papot!]²⁷ Doamne fă din noi un instrument al păcii tale așa cum ai făcut și cu Dr. Pr. Benedict Martin. [Uram, tégy minket a béke eszközévé, amint dr. Benedek Márton papot!]²⁸ Ori de câte ori vedem vreo personalitate din trecut care a suferit pentru Dumnezeu mă încurajează de a-mi trăi misiunea mea cu bucurie oricât de grea ar fi ca Mărtura lui să fie un impuls pentru toți locuitorii țării noastre. [Amikor látunk egy személyiséget a múltból, aki az Istenért szenvedett, bátorít, hogy boldogan véghezvigyük küldetésünket, bármilyen nehéz is legyen az. Tanúbizonyága legyen ösztönző erejű az ország minden lakója számára!]²⁹ Multe amintiri ne leagă de această casă, ca și de Pr. Dr. Martin Benedict. Ne bucurăm că l-am cunoscut, ne-am întristat când l-am pierdut, ne bucurăm să-i cinstim amintirea. Dumnezeuul să ne ajută să-i urmăm exemplul. Îți mulțumesc, Doamne, că m-ai creat! Cu respect, Cătălina și Mihai Laslău etc. [Sok emlékünk kötődik ehhez a házhoz és dr. Benedek Márton paphoz. Örvendünk, hogy ismerhettük, szomorúak voltunk, amikor elvesztettük, boldogok vagyunk, hogy emléke előtt tiszteleghetünk. Az Úr segítsen, hogy követhessük példáját! Köszönjük Uram, hogy „megalkottál” bennünket! Megkülönböztetett tisztelettel, Cătălina és Mihai Laslău, valamint mások.

■
²⁶ Név és dátum nélküli bejegyzés.

²⁷ Bejan Clementina, 2005. 11. 09.

²⁸ Bejan Octavian Antonia, 2005. 08. 22.

²⁹ Pr. Gehial [?] Coasta de Fildeș-I misszionárius, 2005. 11. 09.

Az általános jellegű megemlékezések mellett, amelyek személyes élményvonatkozásokat is tartalmaznak, konkrét esetekről is említést tesznek, amikor kilátástalan helyzetben eredményezett csodás gyógyulást a trunki orvos közbenjárása:



Domnul doctor Benedic, mult ajutat de Dumnezeu pentru depărtarea bolilor pentru încrederea lui în Dumnezeu. În 1956 nevasta a fost bolnavă. M-am dus la specialist la Bacău. A spus că-i bolnavă de ficat. El era student la Iași, a venit acasă sâmbătă, l-am chemat la mine. Spunea că nevasta mea are apă la plămâni. Dacă mai așteptam 2 zile, era moartă. A fost internată la spital și i s-a scos 3 kg de apă de la plămâni. Și trăiește și azi. El pentru că era încredere în Dumnezeu, Dumnezeu l-a ajutat și de.... toate bolile bolnavilor. Pentru asta a fost omorât de comuniști.³⁰ [Benedek doktort az Úr sokat segítette hitéért a gyógyításban. 1956-ban a feleségem beteg volt. Egy bákói specialista-hoz vittem. Azt mondta, hogy a mája beteg. Ő Iași-ban volt egyetemista. Szombaton jött haza, magamhoz hívtam. Azt mondta, hogy a feleségem tüdejében víz van. Hogyha még vártunk volna két napot, meghalt volna. Kórházba került, ahol három kiló vizet szívtak le a tüdejéből. Ma is él. Amiért ő hitt Istenben, megsegítette, hogy minden betegséget meggyógyíthasson. Ezért ölték meg a kommunisták.]

A vendégkönyvi bejegyzések kivétel nélkül román nyelven történtek. Tudjuk, hogy a magyar oralitással rendelkező csángók írás-, de főként nyelvhasználatát lényegesen befolyásolja a privát, illetve a hivatalos tér. A vendégkönyv által felkínált államnyelvi íráshasználat az ellenőrzött, a hivatalos szféráé, amelyet az egyházi képviselők bejegyzései különleges szimbolikus megerősítéssel ruháznak fel.

Az emlékház gondozója Benedek Márton egyik testvére. Az emlékházhoz két kulcs szolgál, az egyik az idős férfi birtokában van, a másikat a trunki pap őrzi. A iași-i püspökség kezdeményezte Benedek Márton boldoggá avatását. A procedúra beindításának kapcsán 2007. április 14-én Ónfalván (Onești) rá emlékező misét tartottak, amely ugyancsak a püspök valamint több tíz pap részvételével zajlott.

Úgy tűnik, hogy az egyháznak feltett célja a mindmáig gazdag érzelmi tartalékkal, társadalmi kontextussal és intenzív szakrális jelentésekkel rendelkező kultusz továbbéltetése. Ily módon egy kollektív identitásteremtő folyamat fontos társadalmi szereplőjévé válik, amelynek egyik fontos funkciója kétségkívül a közösségi koherenciateremtés. Az egyház identitásmodelláló jelentésközvetítést segíti tehát a vallási vonatkozású tapasztalatok közötti affinitás, egy olyan közös kulturális örökség felmutatása, amely az élményanyagok vallási intimitása révén könnyen visszhangot talál a megszó-

■
³⁰ Pătrașcu Ion Negru.



lítottakban. Más szóval a kollektív identitások közös konvenciók és kritériumok csomópontjait jelenítik meg egy társadalmi térben.³¹

A kulturális emlékezet működésének társadalmi funkciói közül Assmann kiemeli az emlékezés társadalomszervező erejét. Az egyes individuumok közösségé váló kovácsolódásának folyamatát a közös tudás és önelképzelés konnektív struktúrájával azonosítja, amely egyfelől közös szabályokra és értékekre, másfelől a közösen lakott múlt értékeire támaszkodik.³² Assmann a rituális koherencia elvének megvalósulását látja ebben, lévén, hogy minden konnektív struktúra alapelve az ismétlés.

A moldvai katolikus egyház direkt módon képes befolyásolni olyan fontos területeket, mint a lokális politikai szféra, az oktatás, a kulturális élet, amely a csángó társadalom csekély mértékű differenciálódásával magyarázható. A helyi elitcsoportok tagjainak kevés kezdeményező lehetőségük van ezeken a területeken, legfeljebb reprezentálási alkalmat kapnak az egyház által koordinált kulturális és politikai vonzatokkal is rendelkező rendezvényeken. A szimbolikus térfoglalási gyakorlatokban is az egyházé a kezdeményező szerep, nemcsak a főterek hatalmi szimbólumokkal való beépítésében, de a történelmi vonatkozású emlékezet megkonstruálásban is kizárólagos pozíciókat élvez. Például a klézsei II. világháborús halottak emlékoszlopa is egyházi kezdeményezésre épült, a templom terében áll.

Az egyház Moldvában tehát nemcsak a halbwachsi értelemben vett „vallási kollektív emlékezet” (*religious collective memory*) egyedüli adminisztrátora,³³ de a társadalmi emlékezeté is. Erre engednek utalni a rituális eszköztárát tekintve modern politikai rítusok nyelvezetét használó egyházi kultuszteremtő gyakorlatok is. Míg a modern társadalmakban a szerepek differenciálódása következtében az ilyen jellegű gyakorlatokat a lokális (világi) elitcsoportok (főként a világi értelmiségi, valamint adminisztratív elit tagjai, kisebb mértékben a gazdasági elit) tagjai szervezik, addig Moldvában az egyháznak az elittel való összefonódása egyházi kezdeményezést biztosít a legfontosabb közösségi rendezvényeken.

ÖSSZEGEZÉS

■
³¹ Vö. Zentai 1997, 25.

³² Assmann 1999, 16.

³³ Lásd Halbwachs 1992, 84–119.

Moldva fejletlen szociális intézményhálózatával, egészségügyi ellátottságával, az itt élők megélhetési távlatatlanságával többszörösen hátrányos helyzetű régió. Az utóbbi évek moldvai csángó társadalomra irányuló kutatásai a modernizálódó csángó társadalom képével



összefonódva felvázolták az etnikai azonosságproblémákkal, súlyos megélhetési gondokkal küszködő, huzamos munkamigrációra kényszerült csonka családokkal terhelt, különféle betegségektől szenvedő társadalom képét is,³⁴ ahol az archaikus világkép integrációs mintái az élet egyre szűkebb területét ölelik fel. A modernizáció ezen hatásai „premodern rémületet” eredményezhetnek, egész közösségek érezhetik valamiképpen a „rituális koherencia” megbomlását, és az egyház által ismételten kínált nagyszabású közösségi alkalmakon a rítusok katartikus élményére vágnak. Talán abban rejlik az egyház kultuszteremtésének, szakrális térépítésének társadalmi sikere, hogy egy múltba exponált közösségi tapasztalatra hivatkozva, végletesen leegyszerűsítve magyarázza el, hogy a közös értékekre, szabályokra támaszkodó múlt, a csodák és a transzcendens történések ideje a frusztráló jelenhez képest csak jobb lehetett. Az egyház részéről a múlt szimbolikus birtokba vétele történik ily módon meg, amely autoritásának újrafogalmazását eredményezi. A múlt itt olyan szilárd ponttá alakul, olyan szimbolikus alakzattá olvad, amely normatív és formatív erővé válik.³⁵

Az irracionális elemek hangsúlyos jelenléte a megemlékezési szertartások alapját képező szoborállításokban (emlékezési szimbólumok) a társadalom szövetének megerősítéséhez vezet,³⁶ egyház és közösség közötti viszonyrendszer fenntartását és megerősítését segíti elő. A hagyományteremtés emóciók ébresztésével valósul meg, az egyházi diskurzusok a közösség tagjainak személyes tapasztalataira, vallási intimitására hatnak.

Az emlékezési rítusok ilyen körülmények között átjárást biztosítanak a múltból a jövőbe, ugyanis a közösség önelképzelésének új irányait jelölik ki, azt, hogy „a múltból mit kell megtartani a jövő számára”.³⁷ Az egyház ez esetben az emlékezetet felülvizsgáló, működtető intézményként tételeződik, amely az emlékezési eseményt szabályozva a társadalmi konszenzust biztosítja.³⁸ Az egyházi megemlékezési szertartásokon résztvevők a szakralizált múlt kontextusába kerülnek, az egyház beleegyező tekintetével felértékelt, külsőségeiben is nagyszerűnek beállított, nagyszabású mítosz közvetlen szereplőivé válhatnak. A közös tapasztalatokon nyugvó múltba való hivatkozás által az emberek a közösségiség élményét élhetik meg, a megemlékezési rítusok a többszörösen stigmatizált identitás helyett egy közös, szakrális természetű, szimbolikus síkba exponált kollektív identitás új azonosulási formáit kínálják.

■
³⁴ Lásd például Pozsony 1996; Pozsony 2003; Mohácsék-Vitos 2003; Peti 2006.

³⁵ Vö. Assmann 1999, 53.

³⁶ Vö. Hobsbawm 1987.

³⁷ Nora 1999, 142.

³⁸ Halbwachs 1925, VIII–IX.



■ ■ ■

■

■ ■ ■

■■■



A Benedek Márton szobrának felavatása alkalmával szervezett püspöki látogatás



Papi felvonulás a szülőház és a rózsailatú kút előtt

■■■

■



Várakozás a szobor leleplezésére



Hagyományos lécsereken függenek Benedek Márton fotói a szülőház kerítésén

■■■



A püspök Benedek Márton vatikáni látogatásáról készült fotója előtt



Benedek Antal testvére szobra mellett

■■■

■



Assisi Szent Ferenc szobra Trunk főterén (1)



Assisi Szent Ferenc szobra Trunk főterén (2)

■■■



Assisi Szent Ferenc szobra Trunk főterén (3)



Forrófalva főtere hatalmi felségjegyekkel ellátva

■■■

■



Oltárszerű térkiképzés az emlékházban



Az emlékház egyik szobája

■■■



Benedek Márton szobra



A püspök felmutatja Benedek Márton fotóját a boldoggá avatási
ceremónia alkalmával tartott ónfalvi misén

■■■

■

IRODALOMJEGYZÉK

- A. Gergely András 2001. *Tér, idő, határ és átmenet. Politikai antropológiai esettanulmányok*. Budapest, MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont. /Munkafüzetek, 86./
- Assmann, Jan 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- Bodó Julianna szerk. 2000. *Miénk a tér? Szimbolikus térhasználat a székelyföldi régióban*. Csíkszereda, KAM-Regionális és Antropológiai Kutatások Központja – Pro-Print Könyvkiadó.
- Eliade, Mircea 1997. *Képek és jelképek*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Fosztó László 1999. Csíksomlyó és Barát. In Pozsony Ferenc szerk.: *Csángósors. Moldvai csángók a változó időben*. Budapest, Teleki László Alapítvány, 103–112.
- Halbwachs, Maurice 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Librairie Félix Alcan.
- Halbwachs, Maurice 1992. *On Collective Memory*. The University of Chicago Press, Chicago and London, IL.
- Hobsbawm, Eric 1987. Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914. In Hofer Tamás – Niedermüller Péter szerk.: *Hagyomány és hagyományalkotás*. Budapest, 127–197.
- Keményfi Róbert 2004. *Földrajzi szemlélet a néprajztudományban. Etnikai és felekezeti terek, kontaktzónák elemzési lehetőségei*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.
- Mohácsék Magdolna – Vitos Katalin 2003. Fogyasztói szokások a magyarfalusi vendégmunkások körében. *Erdélyi Társadalom*, I. évf. 2. (2003) sz. 101–112.
- Nora, Pierre 1999. Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas*, 3. SZ. 142–157.
- Oláh Sándor 2000. Változatok rituális térteremtésre. In Bodó Julianna szerk.: *Miénk a tér? Szimbolikus térhasználat a székelyföldi régióban*. Csíkszereda, KAM-Regionális és Antropológiai Kutatások Központja – Pro-Print Könyvkiadás. 106–122.
- Peti Lehel 2005. Vallási mozgalom a Bákó környéki falvakban. In Kinda István – Pozsony Ferenc szerk.: *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 157–192.
- Peti Lehel 2006. Identitásmodelláló tényezők a moldvai csángó falvakban. *Tabula*, 8. (2005) 2. sz. 20–27.



Pozsony Ferenc 1997. Egy moldvai csángó család vallásos tárgyai. In uő szerk.: *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5.* Kolozsvár, 240–247.

Pozsony Ferenc 1996. Etnokulturális folyamatok a moldvai csángó falvakban. In Katona Judit – Viga Gyula szerk.: *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei.* Miskolc, Herman Ottó Múzeum, 173–179.

Pozsony Ferenc 2003. A moldvai csángó-magyar falvak társadalomszerkezete. *Pro Minoritate*, 2003. nyár, 142–165.

Zentai Violetta 1997. Politikai antropológia: a politika antropológiája. In uő szerk.: *Politikai antropológia.* Budapest, Osiris, 9–35.



■ ■ ■

■

■ ■ ■

■■■ TÓTH ÁGNES ■

FELEKEZETI FÜGGETLENSÉG VAGY ÁLLAMHATALMI MANIPULÁCIÓ? ■

A bácskai evangélikus németek törekvése 1941–1945¹

BEVEZETŐ

Az első világháború utáni évtizedekben a kelet-közép-európai országok német kisebbségi közösségei korábbi, eltérő gazdasági-társadalmi helyzetük, az adott országok nemzetiségi politikája, valamint Németország változó intenzitású és határfokú befolyásának következtében más-más utat jártak be.

A kisantant országok – Csehszlovákia, Románia, Jugoszlávia – kormányai már a '20-as évektől kezdődően támogatták a területükön élő német nemzeti közösségek erős kulturális, gazdasági, politikai szervezeteinek kiépítését. Nem akadályozták Németország azon törekvését sem, amely a kultúrnemzeti koncepcióra hivatkozva mind nagyobb figyelmet fordított a határain kívül élő német népcsoportok helyzetére, s fokozódó anyagi támogatással, anyaországi képzésekkel és hasonló vagy azonos szervezeti struktúrák kialakításával formálta e kisebbségi közösségeket.

Bár tény, hogy az utódállamok kormányait e közösségek támogatásában nem annyira a németiség igényeinek kielégítése, mint inkább a magyar kisebbségekkel való együttműködésük megakadályozása motiválta, az is bizonyos, hogy ezzel a magatartással elősegítették e német közösségek megerősödését.

A magyarországi németek vezetői a '30-as évek közepéig – látva, hogy Németország nem támogatja sem az utódállamok német közösségeinek törekvéseihez való csatlakozásukat, sem a magyar és német kisebbségek intenzív kapcsolatának kiépítését és közös föllépését – mindenekelőtt a magyar kormányokkal való megegyezés révén igyekeztek oktatási, anyanyelvhasználati jogaiknak és gazdasági törekvéseiknek érvényt szerezni. A közösségen belüli polarizációt azonban fölgyorsította az a tapasztalat, hogy a magyar kormányok a németiség mérsékeltebb szárnyával sem működtek együtt megbízhatóan. Előterjesztett igényeiket a kormányzat ugyan igyekezett figyelembe venni, de sok esetben csak látszólag teljesítette azokat. Így a magyarországi németek mérsékeltebb, kompromisszumra kész szárnyának a képviselői nem tudtak saját közösségük felé valóságos eredményeket fölmutatni. A kudarcok

■■■

tovább radikalizálták az elégedetlenkedőket, s a magyarországi németek mind nagyobb részét (is) Németország felé fordították. E folyamat eredményeként a '30-as évek végére Magyarországon is a Volksbund vált a német közösség egyetlen érdekképviselői szervezetévé, s részben nemzeti szocialista befolyás alá került.

Az egyes német közösségek és szervezeteik közötti különbségek élesen éppen Észak-Erdély és Bácska visszacsatolása után mutatkoztak meg. E német kisebbségi közösségek Volksbund szervezetei a trianoni Magyarország területén élő németekével ellentétben ekkor már két évtizedes független egyesületi múltra és náci – hiszen ezt Románia és Jugoszlávia Magyarországgal ellentétben egyáltalán nem akadályozta – szervezési és irányítási elvekre tekinthettek vissza. A már korábban is meglévő regionális gazdasági, kulturális és politikai különbségek ezekben az évtizedekben elmélyültek, ami e területek visszacsatolása után nemcsak megnehezítette, de kérdésessé is tette, hogy ezen német közösségek képviselői megvalósítható-e a korábbi keretek között, s kielégíti-e tagjait az egységes szervezeti modell, vagy a differenciált érdekek új szervezeti formákat is kikényszerítenek. Ez a kérdés a közösségi élet minden dimenziójában, így az egyháziban is fölvetődött. Legélesebben az evangélikus egyházon belül, ahol a bácskai német evangélikus gyülekezetek a terület visszacsatolása után nem kívántak betagozódni a Magyar Egyetemes Evangélikus Egyházba, s egyoldalúan kimondták elszakadásukat.

Tanulmányomban a bácskai német evangélikusok elszakadási törekvéseinek motivációit, érvelésüket, a magyar evangélikus egyház álláspontját, a magyar állam közvetítő szerepének korlátozott voltát mutatom be.

A DÉLVIDÉK DEMOGRÁFIAI JELLEMZŐI A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTT

A trianoni békeszerződés értelmében Magyarországtól 20 829 km²-nyi területet csatoltak el az újonnan alakult délszláv állam javára, nem számítva természetesen az addig Magyarországgal perszónálunióban álló Horvát-Szlavónország területét, így a később Vajdasághoz tartozó Kelet-Szerémséget sem.

Az ún. Délvidék a következő részekből állt:

1. Muraköz: a Dráva folyótól északra Magyarország újonnan kijelölt határáig;



2. Drávaszög: a Duna, a Dráva és az újonnan megállapított magyar államhatár közti terület;
3. Dél-Bácska: Bácska Vajdasághoz tartozó része;
4. Nyugat-Bánság: a vajdasági Bánát.

Az 1941. március 27-i belgrádi németellenes politikai fordulat után Hitler elhatározta Jugoszlávia lerohanását. Ebben az akcióban Bulgária és Olaszország mellett Magyarország részvételére is számított. A magyar politika számára két alternatíva kínálkozott: engedni Hitler követelésének és kiteljesíteni a területi revíziót, de ezáltal elveszíteni a Nyugat jóindulatának maradékát, vagy ellenállni, s ezzel kitenni az országot a német megszállásnak, viszont megőrizni a szövetségesek rokonszenvét. A magyar honvédség április 11-én – miután előző nap Zágrábban kikiáltották az önálló Horvátországot, s ezzel Jugoszlávia megszűnt létezni – lépte át a magyar határt.

A katonai részvételért cserébe 1941 tavaszán Magyarország összesen mintegy 11 és félezer km²-nyi területet kapott vissza.

A trianoni békeszerződés értelmében elcsatolt területen az 1910. évi népszámlálás során összesen 1 515 649 személyt írtak össze. A Szerb–Horvát–Szlovén Királyságban 1921-ben hajtották végre az első népszámlálást – ugyancsak a jelenlevő népesség elve alapján. Ekkor, négyévi háború és a magyar népesség egy jelentős részének távozása után a nevezett területen 1 530 119 személyt írtak össze, mindössze 14 470 fővel többet, mint 1910-ben.

1. táblázat. Délvidék népességének anyanyelve 1880–1941²

Év	A népesség száma összesen	Ebből			
		magyar	német	délszláv	egyéb
1880	1 210 415	278 136	267 333	436 266	228 680
1910	1 515 649	458 183	303 678	474 035	279 753
1921	1 530 119	392 078	319 431	673 286	145 324
1931 ³	1 618 000	387 000	311 000	760 000	160 000
1941 ⁴	1 027 217	399 109	177 030	393 158	57 920

Délvidék népessége a vizsgált időszakban viszonylag szerény mértékben növekedett. Az 1880-tól számított fél évszázad alatt – a XIX. század végi bevándorlás ellenére is – mindössze csak 34 százalékkal nőtt a lakosság száma, de 1910 és 1931 között csak mintegy 7 százalékkal. A fentebbi részletezés szerint 1910 és 1921 között valójában





nem – mindössze 14 ezer fővel – növekedett a lakosság száma, s a következő évtizedekben is alig 6%-kal.

Az elemzett öt évtizedben sem a Szerb–Horvát–Szlovén Királyság, sem pedig a Délvidék területén nem határozható meg folyamatosan külön-külön a szerb, a horvát, a szlovén, a bunyevác, sokác, illír, albán, dalmát nemzetiségűek száma, ugyanis az egyes népszámlálások során nem azonos kategorizációt alkalmaztak. Így éppen a többséget alkotó délszláv etnikum számára és arányára vonatkozó adatok több tekintetben fenntartással kezelendők. Ugyanakkor a két legnagyobb etnikai kisebbség – a magyar és német anyanyelvű népesség – száma és aránya tekintetében a rendelkezésre álló források reálisnak minősíthetők.⁵

A fentebbi adatok szerint 1881 és 1910 között legnagyobb arányban – 64,7 százalékkal – a magyar kisebbség létszáma növekedett, míg a németeké 13,6 százalékkal. Az 1911 és 1921 közötti időszakban, amikor a terület össznépességének száma gyakorlatilag nem változott, a magyar anyanyelvű lakosság száma 14,4 százalékkal csökkent, míg a délszláv népesség növekedése meghaladta a 40 százalékot. A korábbi évtizedekhez viszonyítva ugyan csökkenő mértékben, de még mindig 5,2 százalékos növekedést figyelhetünk meg a német anyanyelvűeknél. Az 1922 és 1931 közötti évtizedben Délvidék összlakossága 5,7 százalékkal nőtt, míg a magyar anyanyelvűek száma 1,3 százalékkal, a német anyanyelvűeké pedig 2,6 százalékkal csökkent. Ebben az évtizedben is jelentős mértékben, 12,9 százalékkal nőtt a délszláv népesség száma.

2. táblázat. Az 1920-ban Magyarországtól elcsatolt területen az 1921. évi népszámlálás során összeírt népesség anyanyelvi megoszlása⁶

Térség	Muraköz	Bácska és Drávaszög	Bánát	Együtt
Szerb vagy horvát	93623	262202	240213	596038
Szlovén	756	4993	2112	7861
Csehszlovák	73	31071	17595	48739
Ruszin	1	11040	7	11048
Lengyel	13	215	69	297
Orosz	5	3116	2321	5442
Magyar	1904	277636	98471	378011
Német	336	190049	126530	316915





Terület	Muraköz	Bácska és Drávaszög	Bánát	Együtt
Albán	24	391	370	785
Török	33	112	81	226
Román	5	1633	67897	69535
Olasz	20	131	52	203
Francia	1	38	26	65
Angol	0	12	8	20
Egyéb és ismeretlen	98	1930	6206	8234
Összesen	96892	784569	561958	1443419

Az 1921. évi jugoszláv népszámlálás Délvidékre vonatkozó anyanyelvi és felekezeti megoszlást tükröző adatai részletesebb bontásban állnak rendelkezésünkre. Összevetésükből megállapítható, hogy a szerbek esetében a nemzeti közösség és a vallási közösség „határai” gyakorlatilag egybeesnek, azaz túlnyomó többségük görögkeleti vallású.

A magyar, a német vagy a szlovák közösség azonban vallásilag jóval tagoltabb. A Bácska és a Drávaszög, valamint a Bánát területén lakó magyar, német és szlovák közösség tagjai túlnyomó többségükben római katolikus vallásúak, egy kisebb, de jelentős hányaduk viszont evangélikus.

3. táblázat. Az 1920-ban Magyarországtól elcsatolt területen az 1921. évi népszámlálás során összeírt népesség felekezeti megoszlása⁷

Terület	Muraköz	Bácska és Drávaszög	Bánát	Együtt
Pravoszláv	924	166698	306414	474036
Római katolikus	94628	484381	209370	788379
Görög katolikus	26	12218	961	13205
Evangélikus	485	105524	39226	145235
Muzulmán	73	974	684	1731
Izraelita	756	14427	4642	19825
Egyéb	0	71	72	143
Felekezet nélküli és ismeretlen	0	276	589	865
Összesen	96892	784569	561958	1443419



A Délvidék népességének vallási összetétele 1880 és 1931 között viszonylag kiegyensúlyozott volt. Az összevont vallási kategóriák szerint a katolikusok mindig többségben voltak, arányuk népszámlálásonként 54–57 százalék között változott. Mintegy minden harmadik megszámolt – 30-33 százalék – görögkeleti hitű volt, a protestánsok hányada pedig 11-12 százalék, míg az izraelitáké alig 1-2 % között mozgott.

4. táblázat. Délvidék népességének vallási megoszlása 1880–1931⁸

Év	Összesen	Katolikus	Görögkeleti	Protestáns	Izraelita	Egyéb
1880	1 210 415	651 165	394 310	140 636	22 075	2 229
1910	1 515 649	853 138	461 964	172 488	23 564	4495
1921	1 535 990	868 553	474 534	169 574	19 741	1580
1931	1 618 453	866 897	540 503	190 180	19 351	1522

Mint látható, a vizsgált időszak alatt minden hitfelekezet népessége körülbelül azonos mértékben, mintegy harmadával növekedett. Azonban ez a kiegyensúlyozottság és a vallási struktúra viszonylagos állandósága az idősazon belül igen jellemző változásokat, hullámzásokat mutat. Míg a katolikusok aránya 1880 és 1921 között kis mértékben, de folyamatosan nő, addig 1921 és 1931 között számuk valamelyest csökken. Ezzel ellentétben a görögkeletiek és a protestánsok hányada 1921 és 1931 között általában növekszik. Az is vélelmezhető, hogy az 1880 és 1910 közötti növekedési arányok a feltételezhető természetes szaporulatnál nagyobbak, ami egy, a Délvidékre irányuló belső vándorlási hullámmal magyarázható. „Délvidék 1941. évi területén a felekezeti arányok megváltoztak. A Tisza–Maros szögének vissza nem csatolása mintegy felére csökkentette az 1931. évi görögkeleti vallású népesség arányszámát (33,40-ről 16,14-re) és megnövelte a katolikus népesség hányadát (9,9 százalék). A protestáns és az izrealita vallású népesség hányada alig változott.”⁹

VISSZATÉRÉS: BETAGOZÓDÁS VAGY ÖNÁLLÓSÁG

A trianoni békeszerződés által Jugoszláviához csatolt déli területek elvesztése a magyarországi evangélikus egyház szervezetét is érintette. A korábbi bácsi egyházmegye – Baja gyülekezetének kivételével – a bányai egyházkerületből teljes egészében az új délszláv államba került át. A nemzetiségi szempontból vegyes – szlovák, német, magyar, horvát, szlovén – összetételű egyházmegyén belül a nemzetiségi alapú



elkülönülés az elcsatolást követően azonnal megindult. 1920 szeptemberében először a bácskai, majd 1921 tavaszáig a bánáti és szerémségi szlovák esperességek is kimondták különválásukat, és 1921. június 30-án Stara Pazován megalakították az Ágostai Hitvallású Szlovák Evangélikus Egyházat. Ezzel párhuzamosan a német, német–magyar és magyar egyházközségek, esperességek is létrehozták saját egyházi struktúrájukat, illetve a magyar egyházközségek a némethez csatlakoztak. Az 1921. december 7-én Belgrádban tanácskozó bácsi német–magyar, bánáti német–magyar, horvát és szlovén (és német) esperességek, a boszniai szinódus (német) valamint a belgrádi autonóm egyház (német) képviselői a szlovák püspökséggel való kapcsolattartás és saját esperességeik egyházi életének szervezési kérdéseit vitatták meg. Bár a vagyonomegosztásra és a tényleges elkülönülésre 1921–1923 között sor került, a jogi különválás folyamata – az új egyházi alkotmányok kidolgozását és állami megerősítését követően – csak 1930-ban fejeződött be. Az Ágostai Hitvallású Német Evangélikus Egyház zsinata 1930. november 10-én Újverbászon fogadta el az új egyházi alkotmányt. Ennek értelmében a püspöki székhely a Vajdaságból, Újverbászból Zágrábba került át, püspökké dr. Philip Poppot¹⁰, egyházkerületi felügyelővé pedig dr. Wilhelm Rothot választották meg Nagyikindáról. A püspökség 71 – köztük 34 bácskai német–magyar, és 10 muravidéki vend – egyházközséget, valamint 65 leánygyülekezetet foglalt magába. Philip Popp beiktatására 1931. szeptember 22-én Zágrábban került sor.¹¹

A bácskai katolikusok és reformátusok a visszacsatolás után betagozódtak az 1920 előtti egyházi szervezetbe. Ellenállás, illetve megosztottság a mintegy 70 ezer lelket számláló, korábban a dunántúli és a bányai egyházkerülethez tartozó evangélikusok körében bontakozott ki. Míg a szlovák egyházközségek hajlandónak mutatkoztak arra, hogy a Trianon előtti állapotnak megfelelően ismét betagozódjának az adott egyházkerületekbe, addig a német egyházközségek ellenállást tanúsítottak.

Starke Sámuel petrőci lelkész és egyben a szlovák evangélikusok püspöke 1941. május 12-én tárgyalt Raffay Sándorral a bányai kerület püspökével a visszatérés egyházszervezeti és technikai kérdéseiről. A megbeszélés eredményeként a volt jugoszláviai szlovák egyházmegye teljes egészében visszatért a régi bányai egyházkerület keretei közé. A települések lakosságának száma 1941-ben 200 012 fő volt, közülük 93 566 személy magyar anyanyelvű, 69 021 szlovák, horvát, szerb, szlovén, míg 8561 személy német, 28 864 személy pedig az egyéb





kategóriába tartozott. Az 1931-es népszámláláshoz viszonyítva ezen települések lakosságának összlétszámában nem történt változás. Ezen belül ugyanakkor gyakorlatilag duplájára nőtt – 49 531 főről 93 566 főre – a magyar anyanyelvűek száma. Különösen nagyarányú gyarapodást mutat Bajsa, Palánka, Óbecse, Szabadka, Zombor településeken a magyar anyanyelvű lakosság számának változása. A délszláv közösség mintegy harmadával – 105 932 főről 69 021 főre – csökkent. Ezeken a településeken a német anyanyelvűek esetében egy kisebb számú, de a csoport nagyságához viszonyítva jelentős mértékű csökkenést regisztrálnak az adatok.

Az evangélikusok összlélekszáma mintegy 27 000 fő volt, a korábbi népszámláláshoz viszonyítva gyakorlatilag nem változott. A

5. táblázat. A bányai egyházkerületbe visszatért szlovák

Település	1921	1931		Horvát, szerb, szlovén
	Összesen	Összesen	Magyar	
Bajsa	3971	4036	1692	1268
Bácsújfalu	3078	3390	7	46
Dunagálos	2863	2921	76	47
Kiszács	4717	4847	11	199
Kölpény	3220	3108	45	1079
Liliomos	2544	2399	34	995
Palánka	5576	5555	345	471
Petróc	7652	7482	51	314
Pinczéd	4866	5210	-	1428
Szilbács	3441	3449	18	2277
Óbecse	19663	20519	11996	7780
Szabadka	90961	100058	29730	67031
Zombor	31342	32334	5526	22997
Összesen	152 552	195 308	49 531	105 932





13 település vallási adatainak vizsgálatakor megállapíthatjuk, hogy összességében ezeken a településeken is a katolikusok (133 469) voltak többségben. Ugyanakkor az evangélikusok száma Dunagálos, Kiszács, Kölpény, Liliomos, Petrócz, Pinczéd településeken elérte vagy meghaladta az összlakosság 50 százalékát, és jelentős arányt képezett Bajsa, Bácsújfalu és Szilbács településeken is. A lelkészek közül hatan voltak olyanok, akik már az elszakítás előtt is az egyházkerülethez tartoztak: Starke Sámuel püspök, Sirka Sámuel esperes, Turcsán Pál alesperes, Klobusiczky Gusztáv, Heinlein Emil lelkészek és Rapos Mihály vallásitanító-lelkész. A különválás, 1920 után léptek szolgálatba: Veres Vladimir, Chalupka Károly, dr. Sulyán Pál, Makán Pál, Pagács György és Szlyuka Mihály segédlelkészek.

evangélikus egyházközségek településeinek anyanyelvi megoszlása¹²

		1941				
Német	Egyéb	Összesen	Magyar	Horvát, szerb, szlovén	Német	Egyéb
32	1044	5018	4004	560	50	404
24	3313	3482	13	12	11	3446
21	2777	2742	56	34	14	2638
49	4588	5018	99	90	22	4807
118	1866	3104	80	853	82	2089
57	1313	2503	84	988	16	1415
4405	334	5439	1029	401	3719	290
164	6953	7608	184	94	124	7206
292	3490	5342	290	1187	264	3601
37	1117	3709	68	2285	16	1340
583	160	21200	14576	6203	201	220
2502	795	102736	61581	38480	1787	888
3146	665	32111	11502	17834	2255	520
11 430	28 415	200 012	93 566	69 021	8561	28 864



6. táblázat. A bányai egyházkerületbe visszatért szlovák evangélikus

Település	1931					
	Összesen	Róm. k.	Görög kat.	Görögkel.	Evang.	Reform.
Bajsa	4036	1614	-	1218	-	1140
Bácsújfalú	3390	1650	-	32	-	1653
Dunagálos	2921	80	-	34	-	2722
Kiszács	4847	67	-	198	-	4528
Kölpény	3108	72	-	994	-	1854
Liliomos	2399	87	-	1026	-	1252
Palánka	5555	4692	-	427	-	214
Petrócz	7482	92	-	178	-	6941
Pinczéd	5210	58	-	1268	-	3738
Szilbács	3449	84	-	2137	-	1167
Óbecse	20519	12808	-	7066	-	158
Szabadka	100058	84268	-	9993	-	1274
Zombor	32334	16489	-	14011	-	456
Összesen	195 308	122 061	-	38582	-	27 097

*Protestáns, unitárius, baptista és egyéb keresztény, izraelita, muzulmán, egyéb felekezetű és ismeretlen kategóriák összevontan.

A bányai egyházkerület 1941 októberében megtartott közgyűlésén Raffay Sándor püspök a következőképpen exponálta a kialakult helyzetet: A bácsi egyházmegye „egyik része nagy örömmel viszonozta üdvözlésemet, a másik része azonban szakítani kíván az apák lelkével és hagyományaival, és mindjárt a visszacsatolás hónapjaiban felmondta a régi testvéri közösséget. Püspöki tisztemből folyó kötelezettségemnek tartottam, hogy őket e végzetes lépésről lebeszéljem. Szomorúan állapítom meg, hogy rideg elutasításban részesültem. Magyar ajkú gyülekezeteink, valamint szlovák nyelvű testvéreink magától értetődőnek találták, hogy az állam kötelékébe való visszatérés a régi egyház kötelékébe való visszatérést is természetesen maga után vonja”.¹⁴

Raffay vélhetően nem számolt az elszakadás lehetőségével. Április közepén húsvéti körlevelében üdvözölte az egyházkerülethez visszatért híveket, s leszögezte: a „felettük való örökdő tisztemet és a róluk való gondoskodás kötelességétátvettem”. Csak a *Deutsche Zeitung* április 29-i számában megjelent cikkből értesült, hogy ugyanezekben a napokban Philip Popp zágrábi püspök Meder Henrik újverbászi alesperest bízta meg, hogy „a bácskai és a volt délszláv baranyai



egyházközségek településeinek vallás szerinti megoszlása¹³

	1941						
Egyéb*	Összesen	Róm. k.	Görög kat.	Görögkel.	Evang.	Reform.	Egyéb*
64	5018	3258	4	552	1032	-	172
55	3482	1765	5	8	1703	-	1
85	2742	67	16	13	2577	-	69
54	5018	96	2	94	4769	-	57
188	3104	115	15	872	2057	-	45
34	2503	114	69	987	1326	-	7
222	5439	4536	4	367	301	-	231
271	7608	165	5	102	7187	-	149
146	5342	66	32	1235	3934	-	75
61	3709	79	2	2282	1308	-	38
487	21200	14273	73	6246	168	-	440
4524	102736	91176	378	5249	626	-	5307
1378	32111	17759	246	12106	253	-	1747
7569	200012	133469	851	30113	27241	-	8338

német evangélikus egyházközségek jövődő megszervezése ügyében más egyházakkal és a politikai hatóságokkal, nem különben a berlini Egyházi Külügyi Hivatallal tárgyalásokat folytasson, és olyan meg- egyezést létesítsen, amely a lelkészi és egyház közigazgatási munkát, valamint egy önálló evangélikus egyház megalakítását biztosítja”.¹⁵ Ezzel egy időben Meder Henriket a végleges rendezésig az egyházi körzet lelkészi vezetőjévé nevezte ki, s a lelkészi kart az új vezetőnek rendelte alá.¹⁶

Meder még azelőtt kívánt a megbízásnak érvényt szerezni, mi- előtt a magyar állam, illetve az evangélikus egyház képviselőivel a tárgyalásokat megkezdte. Annál is inkább, mert maga is tudta, hogy a lelkészi kar sem személyét, sem pedig az önállóság megőrzését illetően nem egységes. Az idősebb generáció tagjai – akik még magyarországi teológiai fakultásokon tanultak, és többen közülük magyar egyház- községekben is szolgáltak – nem elleneztek a bányai egyházkerületbe való betagozódást, s nem nézték jó szemmel Mederéknek a berlini Egyházi Külügyi Hivatallal való szoros kapcsolatát sem. Általában is elzárkóztak a napi politikai törekvéseknek a gyülekezetek életébe való bevonása elől. A Meder körül csoportosuló fiatal, már német-



országi egyetemeken tanult, az aktív politizálásba bekapcsolódott lelkészek viszont nemcsak egyházi, de politikai lehetőséget is láttak az önállóság megőrzésében.

Meder jogilag is kész helyzetet akart teremteni, ezért május 2-ra Újvidékre lelkészi gyűlést hívott össze. A gyűlésen viszont már nemcsak az önálló bácskai német evangélikus egyházmegye létrehozásának tervét terjesztette elő, de Bácska, Bánát, Erdély és a Délvidék német evangélikusaiból alakítandó új egyetemes egyház szervezését követelte. A határozattervezet tehát pontosan kifejezte a valódi célokat. Nevezetesen: A visszatért észak-erdélyi, bácskai és dél-dunántúli területek német evangélikusainak külön egyházba való tömörítését, a berlini egyháznak való alárendelését. Meder elképzelését ekkor annak ellenére sem tudta keresztülvinni, hogy a megbeszélésre nem hívták meg az összes lelkészt, illetve valamennyi egyházközség képviselőjét, csak akiknek a beleegyezésére biztosan számíthattak.¹⁷ Medert az ügyek ideiglenes vitelével, a magyar kormánnyal és az evangélikus egyház vezetőivel való tárgyalással bízták meg.¹⁸

Méderék 1941. május 15-én keresték föl Hóman Bálint vallás- és közoktatásügyi minisztert. Az önálló egyházi szervezetre vonatkozó elképzeléseiket írásban is benyújtották, és előterjesztették államsegély iránti igényüket is. Hóman a bejelentést tudomásul vette, ígéretet tett az államsegély lehetőségének megvizsgálására, de az egyházszervezeti kérdésben Raffay Sándor püspökhöz utasította őket. Arra az esetre, ha a tárgyalások folyamán nehézségek merülnének föl, „jóakarátú közbenjárását” ajánlotta.

A delegáció még ugyanezen a napon – bejelentés nélkül – megjelent Raffay püspöknél, akinél írásbeli előterjesztést nem tettek, csupán leszögezték, hogy öt püspöknek nem ismerik el. Raffay elszakadási szándékukat nem vette tudomásul. Azzal érvelt, hogy Meder Henrik nem képviselheti a bácskai német esperességet, hiszen a rangidős esperes ekkor még Binder Lajos kiskéri lelkész volt.¹⁹

Méderék a bányai kerület vezetőit, s a Magyarországi Evangélikus Egyetemes Egyház vezetőit később sem ismerték el partnernek, velük tárgyalásokat nem folytattak, ezek testületeihez beadványokkal nem fordultak.

Céljukat kész helyzetek előidézésével, a magyar kormánnyal való tárgyalásaikon elért eredményekkel, a berlini Külügyi Egyházi Hivatalnál kieszközölt támogatással és a sajtó segítségével kívánták elérni. A magyar kormányzat magatartását 1941 őszeig a háritás jellemezte. A kérdést az egyház belső ügyeként igyekezett megjeleníteni, és



mindenekelőtt a szemben álló feleket akarta megegyezésre kényszeríteni. Amikor nyilvánvalóvá vált, hogy sem a magyar evangélikus egyház, sem az elszakadni akarók nem hajlandók engedményekre, s amikor az ügy diplomáciai szempontból is kínossá vált, csak akkor avatkozott be. Ekkorra azonban már a bácsi egyházmegye különválása de facto megtörtént. Csak az volt a kérdés, hogy a már egyébként is túrt helyzetet a jogi lehetőségek szem előtt tartásával, s a magyar evangélikus egyház – erkölcsi és anyagi – veszteségeinek minimalizálásával hogyan lehet legalizálni. Az evangélikus egyház vezetői, különösen Raffay, lényegesen egyértelműbb és határozottabb segítséget és állásfoglalást vártak el a magyar kormánytól. Különösen nehezményezték, hogy a magyar kormány az államsegélyek utalását nem kötötte ahhoz a feltételhez, hogy Mederék Raffayékkal tárgyalóasztalhoz üljenek. A kialakult patthelyzetben a probléma megoldására vagy kezelésére viszonylag kevés eszköz állt Raffay rendelkezésére. Egyrészt a bácskai evangélikus híveket az általa kiadott körlevelekben folyamatosan tájékoztatta a történésekről és álláspontjáról, azt remélve, hogy a bizonytalankodók vagy szimpatizánsok valamilyen módon ott helyben befolyásolni tudják még az eseményeket. Másrészt az egyházi törvények betartásához mereven ragaszkodott, amivel kissé lassítani tudta a folyamatot.

Meder budapesti tárgyalásait követően május 19-én szintén körlevélben presszionálta a gyülekezeteket. Az elszakadás deklarálását követelte annak érdekében, hogy németek és evangélikusok maradhassanak. Az ideiglenes egyházvezetés nevében pedig utasítást adott a presbiteri gyűlések azonnali összehívására. Az utasítás azt is tartalmazta, hogy a presbiteri gyűlések milyen határozatot kötelesek elfogadni. E szerint elismerik, hogy a bácskai területnek a volt jugoszláv királyságtól való elszakadása következtében az ágostai hitvallású német evangélikus egyház Jugoszláviához való tartozása megszűnt. De a német evangélikus egyházközségek Bácska területi hovatartozását figyelmen kívül hagyva önálló német evangélikus egyházzá szerveződnek. Ez az egyházi közösség más területek evangélikus gyülekezeteit is magába fogadhatja. S az ideiglenes vezetőséget a Délmagyarországi Német Evangélikus Egyház új alkotmányának kidolgozásával bízzák meg.²⁰ Meder ezzel egy időben arról is tájékoztatta a gyülekezeteket, hogy a birodalmi német egyházi vezetőkkel, a bányai kerületi püspökkel és a kultuszminiszterrel is fölvetta a kapcsolatot, s mindannyian törekvéseik támogatásáról biztosították őt. Valóban ezekben a napokban érkezett meg dr. Theodor Heckel²¹



berlini püspök egyértelmű támogató levele, amelyben leszögezte, hogy az „Egyházi Külügyi Hivatal az önök törekvését tanácsal és cselekedettel nyomatékosan támogatni fogja. Kérem, hogy a jogi felépítés érdekében is maradjanak velem további érintkezésben. Az ön által kért támogatás a javasolt módon mielőbb át lesz utalva”.²² Raffay természetesen nehezményezte, hogy „a bácskai német nyelvű magyar állampolgárok Berlinből kapják az utasításokat, a biztatásokat, a pénzbeli segítséget és a bátorítást” az elszakadáshoz. S bár levélben Heckellel ő maga is fölveszi a kapcsolatot, eredményt nem ért el.²³

Raffay ekkor szintén a hívekhez és a még bizonytalanokodó lelkészekhez fordult. Körleveleiben cáfolta Meder állításait, a lelkészekhez írt leveleiben pedig pontos tájékoztatást kért. Figyelemre méltó azonban, hogy pünkösdi körlevelét kibocsátása előtt a kormánynak és a miniszternek is jóváhagyólag bemutatta. A „hivatalos jóváhagyást az tette szükségessé – írja –, hogy a német atyafiak részéről a hírlapi vitatkozás már nagyon elmérgesedett és így a kormányzat nem tartotta helyénvalónak, hogy a bácskai ügy továbbra is foglalkoztassa a napi sajtót”.²⁴

1941. június 4-én tárgyalásokat folytatott Binder Lajos bácsi egyházmegyei esperessel, aki egyértelművé tette, hogy bár viseli még az esperesi címet, de az ezzel járó közigazgatási jogokat már nem ő, hanem Meder gyakorolja. Megítélése szerint a gyülekezetek 80%-a Meder pártján áll. Akik a régi állapot visszaállítását kívánják, nem mernek nyíltan föllépni, mert üldözésnek vagy felmondásnak tennék ki magukat. Raffay azt kéri, hogy Binder esperességi gyűlésen az egyházi szabályoknak megfelelően mondjon le, és ott foglaljanak állást a hovatartozás kérdésében is.²⁵ A Mederek által június 24-re összehívott esperességi gyűlést azonban a katonai hatóságok a külön szervezkedésre hivatkozva nem engedélyezték. Franz Hamm²⁶ járt közben a magyar kormánynál. Az engedélykérésből elhagyták a különválásra való törekvést mint napirendi pontot, és csak a megüresedett tisztviselői állások betöltését jelölték meg a gyűlés céljának. A minisztertanács június 25-én döntött Hamm képviselő kéréséről, amit teljesíthetőnek ítélt, sőt a külön szervezkedés ügyében is engedelményeket ígért. Raffay június 27-én Hómannal, 28-án pedig Bárdossy miniszterelnökkel is tárgyalt, akik elismerték a püspök eljárásának jogosságát és törvényességét, de világossá tették számára azt is, hogy a kormánytól a probléma megoldásához nem várhat támogatást.²⁷

Az elszakadást kimondó esperesi közgyűlésre Újvidéken 1941. augusztus 21-én került sor. Az ülésen Meder Henrik és Zimmermann András elnökölt. Utóbbi megnyitóbeszédében azt hangsúlyozta, hogy



kényszerből cselekednek, mert: „Ne mondja nekünk senki, hogy a magyarhoni evangélikus egyház keretei között biztosítva volna számunkra a lehetőség, hogy népi törekvéseinket kielégíthetjük. A múlt az ellenkezőt tanítja. Mi nagyon jól tudjuk, hogy ez az egyház soha a legcsekélyebb kísérletet sem tette a németiség elnemzetlenedésének megakadályozására. ...Földről támadt-e valaha csak egyetlen indítás is a jogos cél érdekében? Nem fojtottak-e el csírájában inkább minden megmozdulást, amely ez irányban alulról jött, vagy jönni akart?”²⁸

Raffay püspök a gyűlést követően azt sérelmezte, hogy neki „sem jelentést, sem levelet nem küldöttek, s az esperességi közgyűlésről felvett jegyzőkönyvet is csak magánkézből kaptam meg. Pedig azt hiszem, hogy a gyűlésről és annak határozatáról elsősorban engem kellett volna értesíteniök. A teljesség kedvéért meg kell jegyeznem azt is, hogy az új szervezethez való csatlakozás határidejűl szeptember 7-ét állapították meg.a gyűlés után ismét több levelet kaptam, amelyben az elszakadást sokan elítélik.” Raffay a gyűlést követően adta ki utolsó körlevelét a bácskai német gyülekezeteknek.²⁹

Míg a szóban forgó településeken a népesség összlétszáma 1921 és 1931 között mintegy egyharmaddal növekedett, addig 1931 és 1941 között változatlan maradt. Ezen belül viszont a lakosság nemzetiségi összetétele lényegesen megváltozott. A délszláv anyanyelvűek aránya csaknem annyival, mintegy 10%-al csökkent, mint amennyivel a magyarok aránya nőtt. A magyar anyanyelvűek aránya 23,2%-ról 34,7%-ra változott. Kisebb mértékben de csökkent – 25,6%-ról 22,5%-ra – a németek aránya is. Ennek megfelelően – ha nem is azonos mértékben – megváltozott ezen települések vallási összetétele is. Míg 1931-ben a római katolikusok aránya 30,8% volt, addig 1941-re ez az arány 35,6%-ra változott. A görögkeletiek aránya 6 %-kal (40,2 %-ról 34,6 %-ra) csökkent, s hasonló mértékű csökkenést jeleznek a protestánsok adatai is.

FÜGGETLENSÉG: DE MILYEN KERETBEN?

A bácskai német evangélikusok által – magyar állami engedéllyel – egyoldalúan kimondott elszakadás de facto új helyzetet teremtett. Az önállósodás tényéről hónapokon keresztül folytatott vita lezárult. A vita immár akörül folyt, hogy milyen keretek között és hogyan lehet ezt az önállóságot megteremteni. Előtérbe kerültek a jogi szempontok és a gyakorlati problémák: lelkészek, vallásitanítók fizetése, nyugdíja, az egyházközösségek államsegélyezése. Mindez



7. táblázat. A bányai egyházkerületbe vissza nem tért német

Település	1921	1931		Horvát, szerb, szlovén
	Összlak.	Összlak.	Magyar	
Alsókabol	2342	2555	146	2329
Bulkeszi	2837	2814	6	95
Csúrog	10500	10483	2861	7388
Káty	4307	4191	211	3038
Kiskér	3676	3663	19	28
Kölpény	3220	3108	45	1079
Kúla	9801	10314	3423	3492
Nádalj	2918	2920	306	2435
Óverbász	4971	5585	606	2026
Pincéd	4866	5210	-	1428
Szeghegy	5136	4838	345	53
Szenttamás	15274	15543	6103	8612
Tiszaistvánfalva	2311	2056	69	5
Torzsa	3806	3886	297	242
Újverbász	7559	8361	1115	577
Újvidék	39122	63985	20362	28678
Űrszentiván	2395	2594	21	2006
Zsablya	8114	8169	1373	5704
Összesen	133 055	160 275	37 308	69 215

pragmatikusabb érvelést és eljárási módot követelt meg a tárgyaló felektől. A magyar kormány továbbra is kettős szerepben vett részt a tárgyalásokon. Egyrészt a vitázó felek közötti közvetítőként, másrészt a konfliktus részeseként. Hiszen mint az egyházi alkotmány jóváhagyója és ellenőrzője, az államsegélyek folyósítója, maga is érdekelt volt az elszakadás jogi kereteinek kialakításában és az evangélikus egyházhoz való viszonyának rendezésében. De érdekelt volt abban is, hogy ez a konfliktus semmilyen módon ne terhelje meg a német–magyar viszonyt.

Az egyetemes magyar evangélikus egyház az elszakadás tényét – természetesen – kudarcként élte meg, a kormány engedményeit elvtelennek tartotta. Úgy ítélte meg, hogy magyar állami érdekeket is védett, amikor a történetileg kialakult eljárás szerint ragaszkodott ahhoz, hogy az egyház határa az állam területével essen egybe. Ebből az elvből kiindulva nem fogadta el Popp zágrábi püspök Medernek adott kinevezését sem.³² Ugyanakkor nem volt érdeke, hogy to-



evangélikus egyházközségek településeinek anyanyelvi megoszlása³⁰

		1941						
Német	Egyéb	Összlak	Magyar	Horvát, szerb, szlovén	Német	Egyéb		
58	22	2674	265	2338	61	10		
2648	65	2693	11	34	2556	92		
172	62	10830	3606	6954	116	154		
933	9	4431	413	2982	967	69		
3573	43	3558	49	5	3433	71		
118	1866	3104	80	853	82	2089		
2646	753	11518	5620	2849	2373	676		
139	40	2897	354	2368	108	67		
2034	919	5822	1134	1836	1775	1077		
292	3490	5342	290	1187	264	3601		
4435	5	4454	473	16	3959	6		
515	313	13938	6915	6591	296	136		
1955	27	2002	129	6	1866	1		
2912	435	3871	438	93	2983	357		
6253	416	9344	2517	291	6135	401		
10993	3952	61731	31130	19212	7662	3727		
416	151	2805	77	2195	332	201		
1002	90	8516	1942	5354	994	226		
41 094	12 658	159 530	55 443	55 164	35 962	12 961		

vább élezze viszonyát a magyar kormánnyal, s a „befejezett tények kényszere” a helyzet rendezésére ösztönözte. De nem mindenáron. Legfőbb veszteséget számára nem az elszakadás ténye okozta, hanem az eljárási mód. Az, ahogyan a bácskaiak nem tekintették tárgyaló partnernek, s az, hogy a magyar kormány ennek érdekében még nyomást sem gyakorolt rájuk.

A bácskai evangélikusok vezetői felismerve a magyar kormány – külpolitikai kényszerek miatti – engedékenységét és kompromisszumkészségét, érvényesíteni tudták követeléseik jó részét. Számukra az önállóság jogi kereteinek kialakítása kevésbé volt fontos, mint az egyetemes magyar evangélikus egyháznak vagy a kormánynak.

1941. szeptember 28-án Radvánszky Albert egyetemes egyházi felügyelő, Kapi Béla és Raffay Sándor püspökök az elszakadás deklarálását követő új helyzetről tárgyaltak a miniszterelnökkel. Raffay ugyan megismételte korábbi álláspontját, miszerint egyházjogi, történelmi szempontok és az egyház alkotmánya értelmében is a bácskai egyház-



8. táblázat. A bányai egyházkerületbe vissza nem tért

Település	1931					
	Összesen	Róm. k.	Görög kat.	Görögkel.	Evang.	Reform
Alsókabol	2555	205	-	2313	-	30
Bulkeszi	2814	85	-	51	-	2664
Csúrog	10483	2839	-	7353	-	79
Káty	4191	186	-	3080	-	871
Kiskér	3663	43	-	30	-	3566
Kölpény	3108	72	-	994	-	1854
Kúla	10314	5740	-	3429	-	355
Nádalj	2920	259	-	2467	-	69
Óverbász	5585	860	-	2006	-	1707
Pinced	5210	58	-	1268	-	3738
Szeghegy	4838	447	-	47	-	4317
Szenttamás	15543	6753	-	8133	-	498
Tiszaistvánf.	2056	132	-	21	-	1902
Torzsa	3886	289	-	236	-	3120
Újverbász	8361	1893	-	547	-	5406
Újvidék	63985					
Úrszentiván	2594	41	-	2016	-	387
Zsablya	8169	2267	-	5635	-	182
Összesen	160 275	49521	-	64455	-	37 626

* Protestáns, unitárius, baptista és egyéb keresztény, izraelita, muzulmán, egyéb felekezetű és ismeretlen kategóriák összevontan.

községeknek a bányai egyházkerületbe való beilleszkedését tartaná helyesnek, de kifejezte tárgyalókészségét is. Ragaszkodott azonban ahhoz, hogy az elszakadás és szervezés ügyében a bejelentést neki tegyék meg, elismerve ezzel őt a kiválást megelőző időre „az adatartozandó hívek törvényes püspökének”. Radvánszky Albert és Kapi Béla az evangélikus egyház történelmi egységének biztosítása érdekében fontosnak tartotta, hogy olyan megoldás szülessék, amellyel az elszakadt német egyházi egységet a magyarországi evangélikus egyházhoz kapcsolják. Mivel az egyházmegyék nem közvetlenül kapcsolódnak az egyházegyetembe, ezért egy önálló egyházkerület szervezését javasolták. Élén a püspök állna, felavatását azonban magyarországi püspöknek kellene végeznie. Hangsúlyozták azt is, hogy mindazon gyülekezetek, amelyek az adott területen elszakadásukat nem deklarálták, magától



német evangélikus egyházközségek településeinek felekezeti megoszlása³¹

Egyéb*	1941						
	Összesen	Róm. k.	Görög kat.	Görögkel.	Evang.	Reform.	Egyéb*
6	2674	290	7	2316	54	-	7
12	2693	63	5	10	2609	-	5
140	10830	3558	43	7072	77	-	24
12	4431	388	4	3023	954	-	52
24	3558	47	25	14	3466	-	6
170	3104	115	15	872	2057	-	16
700	11518	7484	584	2776	323	-	248
123	2897	387	23	2401	75	-	9
990	5822	1163	949	1914	1345	-	433
141	5342	66	32	1235	3934	-	74
27	4454	467	-	8	3905	-	71
105	13938	6757	57	6609	265	-	194
1	2002	172	1	6	1822	-	1
239	3871	636	126	46	1896	-	1167
323	9344	2873	224	288	4132	-	1508
	61731						
128	2805	168	6	2193	291	-	141
39	8516	2668	62	5472	228	-	56
8673	159 530	56 888	2957	55 284	31718	-	12 683

értetődően továbbra is a bányai egyházkerülethez tartoznak. Annak érdekében, „nehogy később magyar egyházi és nemzeti szempontból hátrányosabb” megoldás születhessen, azt kérték, hogy a gyülekezetek az elszakadás bejelentésével egyidejűleg nyilatkozzanak arról is, hogy az új, önálló német egyházkerület szervezését a magyarországi egyházegyetem keretében akarják megvalósítani. Bárdossy László miniszterelnök az egyházi vezetők kéréseit elfogadhatónak, s a maga részéről is képviselhetőnek tartotta.³³

Hómann Bálint 1941. október 3-án tárgyalt Meder Henrikkel és Franz Hammal, akik szóban elfogadták a feltételeket, de a néhány nappal később benyújtott dokumentumokban csak az elszakadást konstatálják, az egyetemes egyházhoz tartozást nem. Egyidejűleg Hómann az egyház segélyezésére kéri. Hómann október 14-én levél-



ben figyelmezteti Mederéket, hogy „ a beadványok tartalma nem felel meg a megállapodásnak”. November végén újabb személyes tárgyalásra került sor Hómann és Meder között, aki a gyülekezetek ellenállására hivatkozott, amikor kijelentette: szervezetenként önálló egyházkerületként sem kívánnak a magyarországi egyházegyetemhez kapcsolódni. Csak – mint fogalmazott – lelkiekben kívánnak kooperálni.³⁴

Az ősz folyamán csupán a gyakorlati kérdések megoldásában született előrelépés. Nevezetesen: Hómann kérésére Radvánszky Albert jelentést tett a Délvidék visszacsatolásával hazatért összes aktív és nyugdíjas lelkészek, segédlelkészek, vallástanárok és vallástanító-lelkészek számáról. E szerint: a bányai egyházkerületbe 14 lelkész, 2 vallástanító, 1 püspöki titkár, 4 segédlelkész, míg a dunántúli egyházkerületbe 9 lelkész, 2 helyettes lelkész, 2 vallástanító lelkész, 1 segédlelkész tért vissza. „A bányai egyházkerületbe tértek haza a bácskai német egyházközségek lelkészei is, akiknek pontos kimutatása azonban jelentkezésük elmaradása következtében nem áll rendelkezésre”³⁵ – írta.

Bárdossy László miniszterelnöknél 1942. február 24-én újabb tárgyalásra került sor.³⁶ Hómann a kérdést a következőképpen exponálta: „A feladott penzumunk tulajdonképpen az, hogy mit csináljunk annak következtében, hogy a bácskai német evangélikusok nem akarják elismerni az egyetemes evangélikus egyházat, és abból ki akarnak válni. Ehelyett azonban arról tárgyalunk, hogy mit kívánjunk tőlük, és milyen feltételek mellett maradhassanak bent a magyar evangélikus egyházegyetemben, holott ők erre semmiféle hajlandóságot nem mutatnak, és már eleve kijelentették, hogy nem akarnak idetartozni.”

A tárgyalás során nyilvánvalóvá vált, hogy a kormányzat korábbi, a bácskaiakkal konszenzust kereső, de a magyarországi evangélikus egyház szempontjait is figyelembe vevő álláspontjában változás történt. Az egyházi vezetők felvetett aggodalmait – miszerint a bácskai németek a szászokhoz fognak csatlakozni, és magukhoz fogják vonzani Tolna, Somogy, Baranya németjeit, vagy a német precedens hatására a bácskai szlovákok is megváltoztatják korábbi álláspontjukat – a miniszterelnök és a kultuszminiszter is jogosnak ítélte, ugyanakkor leszögezte, államközi viszonylatban nemcsak nem tudnak, de nem is akarnak lépéseket tenni. Nemcsak azt tették egyértelművé, hogy a magyarországi evangélikus egyház érdekének védelmében semmilyen konfliktus vállalására nem hajlandók, de figyelmeztették az egyházi vezetőket arra is, hogy merev álláspontjuk a Bécsben megkötött népcsoportegyezmény szellemével ellentétes.



„Viszonyunk a német állammal olyan, hogy egy ilyen álláspontnak a konzekvens keresztülvitele semmi kilátást nem nyújt. ... Német részről egyszerűen azt fogják mondani, hogy ezek jogi konstrukciók, amelyekkel mi nem operálunk. A mi számunkra az a szempont, hogy a németség a maga életnyilvánulásának egyetlen formájában, tehát egyházi vonalon se gátoltassék a maga életformái szabad kiélésében.”³⁷ Végül maradt a dodonai megállapítás: „jogfeladás nélkül haladjunk el a dolog felett, és egyelőre ne foglaljunk benne állást”. Vagy ahogyan Mikler Károly egyházjogász fogalmazott: „az adott helyzetet kényszerűségből túrnünk kell, de egyházi részről sem vesszük azt jogérvényesen tudomásul, s általában érdemi elismerést vagy határozatot a kérdésben nem hozunk, ellenben amit a gyakorlati követelmények megkívánnak, azt lehetőség szerint meg tesszük”.³⁸

Meder Henrik a Délvidéki Német Evangélikus Tartományi Egyház elszakadását 1942. február 24-én jelentette be a Vallás- és Közoktatási Minisztériumnak, valamint az egyetemes felügyelő útján a bányai egyházkerület elnökségének is.³⁹ A beadványt a bányai egyházkerület presbitériuma, közgyűlése, majd az egyház egyetemes presbitériuma is hasonló érveléssel utasította el. „A Magyarországi Evangélikus Egyház köztörvényerejű alkotmánya a területi elv alapján áll, miből pedig az következik, hogy a visszatért evangélikus egyházközségek a Magyarországi Evangélikus Egyház jogi testéhez tartoznak. Jogi testéhez tartozónak tekinti tehát a visszatért bácskai német nyelvű evangélikus egyházközségeket is...” Őket el nem bocsáthatja, „mert ilyen jogok gyakorlására egyedül csak a zsinat illetékes, amely törvényeket hozhat és változtathat is”.⁴⁰ A megfogalmazás még mindig lehetőséget biztosított a jogi rendezésre, hiszen a zsinat jóváhagyásával a kiválást lehetségesnek tartották.

A háború végéig azonban a helyzet megoldását célzó tárgyalások folytatására nem került sor. A magyarországi evangélikus egyház tartotta magát a kialakult állapot kényszerű tűréséhez. A Bácskában a gyakorlati problémák megoldására korlátozta tevékenységét. Különösen nagy gondot a vegyes, német–magyar gyülekezetekben a magyar hívek anyanyelvhasználatának biztosítására fordított.⁴¹

Az evangélikus bácskai németek törekvéseit ugyan egyházszervezeti, hitéleti kérdésként vetették föl, de nyilvánvalóan nem erre, vagy nem csak erre korlátozódtak követeléseik.

A bácskai németek – s köztük az evangélikusok is – a ’40-es évek elejére képzett, gazdaságilag erős, nemzeti identitásában pedig a német birodalmi eszmék által megerősített közösséggé váltak. A mindenkori



államhatalommal szembeni föllépésüknek ezekben az években önnön súlyuknál nagyobb erőt kölcsönzött az, hogy Kelet-Közép-Európa államainak érdekérvényesítése jórészt a német birodalmi törekvésektől, illetve azoknak a sikerétől függött. S bár e német közösségek maguk is sok tekintetben kedvezményezettjei – állam az államban – lettek ezeknek a törekvéseknek, ezzel egyidejűleg megfosztották őket a saját út, az önrendelkezés, a szabad tájékozódás és választás jogától. A közösség életének minden szegmense, így az egyházi, hitbéli vonatkozások is a politikai törekvéseknek rendelődtek alá. A bácskai evangélikus németek ’40-es évekbeli törekvésének paradoxona éppen abban nyilvánul meg, hogy miközben a közösség látszólag lelki, hitbéli autonómiájáért, egyházszervezete önállóságáért szállt síkra, valójában államhatalmi célokat szolgált ki, és éppen identitása szabad megválasztásához való jogát veszítette el, illetve adta fel.

JEGYZETEK

- ¹ A tanulmány az OTKA T047393 számú, „A magyarországi egyházak és a nemzetiségek 1920-1950” című kutatási projekt keretében készült.
- ² A Központi Statisztikai Hivatal az elcsatolt Délvidék – a horvát-szlavónországi területeket nem számítva – demográfiai adatait az 1880–1941 közötti időszakra vonatkozóan közreadta. A demográfiai folyamatok rekonstruálását, illetve a lakosság nemzetiségi összetételének megállapítását nehezítette, helyenként pedig nem tette lehetővé, hogy a Magyarországon, illetve a Szerb–Horvát–Szlóven Királyságban végrehajtott népszámlálásokat nem azonos időpontban, illetve nem azonos tematika szerint hajtották végre. További nehézséget okozott, hogy a szomszéd országban az adatok közzétételére nem, vagy csak részlegesen került sor, így az azokhoz való hozzáférés nem volt biztosított. Bővebben lásd Kepecs József szerk. 1998. *Délvidék településeinek nemzetiségi (anyanyelvi) adatai (1880–1941)*. Budapest, 11–16.
- ³ Becslés a Kéziratos Közlemények alapján. In Kepecs József szerk. 1998, 16.
- ⁴ Tisza–Maros szövege nélkül. In Kepecs József 1998, 16.
- ⁵ A Központi Statisztikai Hivatal Délvidék települé-

seinek az 1880–1941 közötti időszakra vonatkozó nemzetiségi (anyanyelvi) adatainak közlésekor arra törekedett, hogy a részben eltérő módszerrel végzett, eltérő kérdéseket tartalmazó népszámlálások adatait összehasonlítható módon közölje, ezért több esetben az egyes kategóriákat összevontan tették közzé. A probléma részletes kifejtését lásd Kepecs József szerk. 1998, 11–15.

- ⁶ *Definitivni rezultati popisa stanovništva od 31. januara 1921. godine*. A KSH által az összlakosság számára vonatkozó adatok némileg eltérnek a jugoszláv adatoktól. Lásd 1. számú táblázatot.
- ⁷ *Definitivni rezultati popisa stanovništva od 31. januara 1921. godine*. Sarajevo, 1922. A Központi Statisztikai Hivatal *A Délvidék településeinek vallási adatai (1880–1941)* című kötetében némileg eltérő bontásban közli a felekezeti adatokat. A római katolikus, a görög katolikus, a görögkeleti, evangélikus, református, protestáns, unitárius, baptista és egyéb keresztény, izraelita, muzulmán, egyéb felekezetű és ismeretlen vallású személyek településenkénti és közigazgatási egységenkénti számát és arányát közlik. Összevonták viszont a többi keresztény



felekezetűeket, és nagy ingadozást mutat a református-evangélikus kategória használata is, ezért a településszintű idősorok felekezetenként olykor igen eltérő vallási struktúrát mutatnak. In Kepecs József szerk. 1999. *A Délvidék településeinek vallási adatai (1880–1941)*. Budapest, 9–11.

⁸ Kepecs József szerk. 1999, 12.

⁹ Kepecs József szerk. 1999, 12.

¹⁰ Philip Popp (Beschania/Szerémség, 1893 – 1945. június 28.) A partizánok statáriális bírósága halálra ítélte, és kivégezték.

¹¹ Az avatáson Kapi Béla püspök képviselte a Magyarországi Egyetemes Evangélikus Egyházat: „Mindenképpen el kellett mennem, mert a jugoszláviai egyház jórészt Dunántúl testéből szakadt ki, maga Zágráb is hozzám tartozott azelőtt. [...] Valamikor én helyeztem segédlelkésznek Zágrábba az öreg Bayer György lelkész mellé, s ő állandóan úgy játszotta a maga érvényesülési sakkpartiját, hogy a parasztot, a futárt, bástyát, mindent feláldozzon, csak ő maga, a király maradjon győztesen a porondon. Ezt persze nem szerettem nála. Aztán nem szerettem a külpolitikai játékait sem. Az önálló jugoszláv evangélikus egyházat, nem törődve sokat a hozzácsatolt magyarországi vendekkel és szlovénnel, német evangélikus egyházzá akarta tenni, mert Németországtól várta az anyagi, szellemi és erkölcsi erősítést.” In Kapi Béla 2004. *Lámpás az oltár zsámolyán*. Szerk. és a jegyzeteket összeállította Mirák Katalin. Sopron, 495.

¹² Kepecs József 1988. szerk. *Délvidék településeinek nemzetiségi (anyanyelvi) adatai (1880–1941)*. Budapest.

¹³ Kepecs József 1999. szerk. *A Délvidék településeinek vallási adatai (1880–1941)*. Budapest.

¹⁴ Starke Sámuellel kapcsolatban – aki az elmúlt évtizedekben a szlovák egyház püspöke volt – a közgyűlés kimondta, hogy „őt mindig és mindenki előtt a püspököt megillető megkülönböztetett eljárásban fogja részesíteni”. Evangélikus Országos Levéltár (a továbbiakban EOL Bányai Egyházkerület 1941. évi

jegyzőkönyve és EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irattár 2986./1941.

A dunántúli egyházkerületbe 9 egyházközség – Battyánd, Bodóhegy, Domonkosfa, Muraszombat, Őrihodos, Péterhegy, Tótkeresztúr, Légrád, Alsólendva – tért vissza. A települések lakóinak száma: 14 706, ebből római katolikus 9012, evangélikus 5125 fő. Battyánd, Bodóhegy, Domonkosfa, Őrihodos, Péterhegy, Tótkeresztúr településeken az evangélikusok összlakosságához viszonyított aránya 62 és 94 % között mozgott. In Kepecs József szerk. 1999.

¹⁵ EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irattár 2986./1941.

¹⁶ Raffay püspök 1941. május 12-én levélben fordult Philip Popp-hoz, amit az *Evangélikus Élet* című lapban is leközzöltetett. Ebben nem ismeri el Popp illetékeségét Meder megbízását illetően, s nehezményezi beavatkozását. Leszögezte: „Kénytelen vagyok tehát Főtitelendőségem tudomására hozni, hogy a bácskai gyülekezetek felett az egyházhatósági jogot átvettem és egyházi, valamint országos törvényeink szerint gyakorolni is fogom...” A következő hónapokban a két vezető között több levélváltásra is sor került, a zágrábi püspök június 12-én és július 22-én írt Raffay-nak, aki június 25-én, illetve augusztus elején válaszolt. Az álláspontok azonban nem közeledtek. Popp fenntartotta kinevezési jogát, a bácskai németeknek a jugoszláv állami kereteken belül elért egyházi önállóság megtartását alapvető jognak és szükségnek nevezte, mert népi német szellemiségüket csak így őrizhetik meg. „Inkább elfordulnak majd egyházuktól, minthogy belekényszeríttessék magukat egy olyan egyházi szervezetbe, melyben német népességük ápolását és zavartalan gyakorlását nem látják biztosítottnak.” Leszögezi azt is, hogy „az egész világ tudja, hogy ezen területeknek Magyarországhoz való visszatérése elsősorban és főleg a német nemzeti szocialista eszme hatalmának s az általa létesített német hadsereg győzelmének az eredménye”. EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irattár 2986./1941.



A *Wehr und Waffe* a Dunántúli Luther Szövetség lapja május 18-án közölte Popp püspöknek a külön szervezkedésre való megbízását, azt helyeselte, de „az országos és egyházi törvények védelmében nem volt szava”- nehezményezi Raffay. EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irattár 2986./1941.

A Bécsben megjelenő *Völkischer Beobachter* is reagált a kialakult helyzetre. Az 1941. május 29-i számában, *Ein Kirchenstreit* címmel közölt cikket, amelyben Raffay eljárását kifogásolta, és kioktatta, hogy a „szerb elnyomás kulturális vívmányai nem törölhetők el csak egyszerűen azon a címen, hogy a Délvidék visszafoglalása a 20 év előtti állapotokhoz való visszatérést jelent”. MOL K63 47. tétel. 3555. (442. csomó).

- ¹⁷ Raffay a gyűlésről hivatalosan nem, csak néhány lelkész beszámolójából, illetve a *Werbasser Zeitung* cikkéből értesült. A lelkészek Mederek erőszakos föllépését panaszolják. EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irattár 2986./1941.
- ¹⁸ Az egyházi alkotmány megszövegezése céljából alkotmányozó bizottságot választottak. Tagjai: elnök Meder Henrik esperes, egyházi tanácsadó Mornau Frigyes újvidéki lelkész, világi tanácsadó Hamm Ferenc képviselő, pénztáros Achatz Adalbert lelkész, egyházi nyugdíjügyek tanácsosa Elicker Károly lelkész, a sajtó egyházi tanácsosa Morgenthaler Ferenc lelkész, belső egyházi missziós megbízott Göhring Gotthold lelkész, hitoktatás Meder Henrik, világi tanácsadó dr. Zimmermann András, jogi tanácsadó dr. Scholz Vilmos. *Reggeli Újság*, 1941. június 12. 3.
- ¹⁹ A delegáció tagjai Meder Henrik újverbászi, Mornau Frigyes újvidéki lelkészek, dr. Meder Henrik újverbászi vallástanár és dr. Molitorisz szász főesperes voltak. EOL Bányai Egyházkerület 1942. évi közgyűlésének jegyzőkönyve és EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irattár 2986./1941. A tárgyalásról hírt adott az *Evangélikus Élet* 1941. június 7-i száma is. 4. Raffay május 17-én tárgyalta a vallás- és közoktatásügyi minisztériumban. A Mederek által benyújtott

írásos memorandumot kérte, hogy arra megjegyzéseket tehesen, de nem adták oda neki. Néhány nappal később levélben tiltakozott a miniszternél, hogy az a bácskaiak külön szervezkedését támogatta, s számára pedig a megfelelő információkat nem adta át. Levelére választ nem kap, de a napilapokban a minisztérium megjelentetett egy közleményt, amelyben a tárgyalás tényét elismerték, de megismélték, hogy a kiválást egyházszervezeti kérdésnek tekintik, amit az érintett feleknek kell tárgyalásos úton rendezni. EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irattár 2986./1941.

- ²⁰ EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irattár 2986./1941.
- ²¹ Theodor Heckel (1894–1967). 1934 februárjától a két évvel korábban létrehozott Külügyi Egyházi Hivatal vezetője.
- ²² EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irattár 2986./1941.
- ²³ Raffay június 12-én írt levelében fejtette ki részletesen véleményét, Heckel június 18-án írt levelében foglalt álláspontot az ügyben, amire Raffay augusztus elején válaszolt. EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irattár 2986./1941.
- ²⁴ EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irattár 2986./1941. A pünkösdi pásztorlevelet közli a *Harangszó* 1941. június 29-i száma. 208-209. Tény, a német nyelvű hazai és külföldi sajtó is folyamatosan foglalkozik a kérdéssel. Általában Raffayt bírálva és Medereket támogatva. Lásd a *Deutsche Zeitung* 1941. június 6-i, a *Völkischer Beobachter* 1947. június 27-i számát, vagy a *Werbasser Zeitung* 1941. június 7-i számát.
- ²⁵ A *Werbasser Zeitung* június 7-i számában *Der Buchstabe tötet* címmel közölt cikket. Raffay egyházjogi hivatkozását elvetik ugyan, mondván, ezek rájuk nézve nem döntő jelentőségűek, ugyanakkor leszögezik: „A német evangélikus egyház Délmagyarországon való megszervezésével senki



sem akar a magyarhoni evangélikus egyetemes egyháztól elszakadni.” Raffay erre a kijelentésre hivatkozva június 9-én újabb levelet írt a vallás- és közoktatási miniszternek, kérve, hogy „az elszakadás megakadályozásában legyen segítségemre.” Választ nem kapott. EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irattár 2986./1941.

- ²⁶ Franz Hamm (1899, Újverbász –1988, Bad Boderndorf bei Bonn) újságíró és kisebbségi politikus. 1928–1929-ben a jugoszláviai Német Párt főtitkára. 1938-ban parlamenti képviselőnek választják. Bácska visszacsatolása után, 1942–1945 között a kormány delegáltjaként, mint a német kisebbség képviselője, tagja a magyar parlamentnek is.
- ²⁷ EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irattár 2986/1941.
- ²⁸ A gyűlésen nem jelent meg Alsókabol, Csúrog, Kölpény, Kúla, Nádalj, Pincéd, Szenttamás, Úrszentiván, Zsablya egyházközségek képviselője. Vendégként jelen volt Belgrádból Tulek Teofil esperes, szarajevéből Hamm Károly esperes, Budapestről dr. Weidlein János gimnáziumi igazgató, Kácsfaluból Hotschewar Walter lelkész. A családlátogatáson Torzsán tartózkodó Ordass Lajos ceglédi esperes-lelkésznek a részvételére vonatkozó kérését viszont Meder azzal hátrította el, hogy a gyűlés zártkörű lesz. A gyűlésről levelet intéztek Philip Popp zágrábi, és Theodor Heckel berlini püspökhöz is. EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irattár 2986/1941. 1941. augusztus 2-től Torzsán, szülőfalujában tartózkodott Ordass Lajos ceglédi esperes-lelkész, aki testvéreit meglátogatni utazott haza, s Raffayt hosszú levélben tájékoztatja benyomásairól. Ordass először a *Kirche und Volk* című lap számainak átnézésével tájékozódott Binder Lajos lemondásáról, Heckel püspök leveléről, amelyben jóváhagyja az eddig történeteket, a *Kirche und Volk* új szerkesztőinek személyéről, a lap tulajdonjogának az egyházkerületől Morgenthaler Ferenc tisztaistvánfalvai lelkészhez kerüléséről. Augusztus 9-én találkozott

Ordass Morgenthaler lelkéssel, aki kifakadt Raffay erőszakos eljárása ellen, s „lángoló gyűlölet szólt minden szavából Magyarország ellen és minden ellen, aki és ami magyar. Ezt különben határozott formában meg is kérdeztem tőle, mire ő habozás nélkül vallotta meg, hogy gyűlöli a magyarságot”. Ordass látogatást tesz Kátyon Klein Ferencnél is, aki „régébbi időből való ember”, s aki még Újverbázon, a gimnáziumban tanította. „Teljes bizalommal mentem tehát hozzá. Annál nagyobb volt a meglepetésem, amikor kezdett főtisztelendőséged erőszakos természetéről, belátáshiányáról és zaklatásairól beszélni. Sérelmesnek tartotta, hogy főtisztelendőséged még aznap – a gyűlés előtti napon – is expressz levéllel zaklatta. Ugyanazokat a mondatokat mondta el, mint Morgenthaler, ugyanaz a sértő magatartás a magyarsággal szemben. Csodálkozó kérdésemre, hogy honnan van benne ...ez a nagy változás, azt hiszem, megkaptam a mindent megvilágosító választ ebben a mondatában: »Itt minden megváltozott! Ha egy német gyülekezet lelkésze nem tart együtt az új mozgalommal, úgy utolsó szálig elveszti híveit.«” Ordass ezt követően döntött úgy, hogy nem is próbál részt venni az Újvidékre összehívott egyházmegyei közgyűlésen. Ordass véleménye szerint az önálló német evangélikus egyházszervezés kifejezetten politikai célok kergetése, hiszen a két-háromszor annyi lélekszámmal bíró német katolikusok visszatértek Kalocsához. Az öt fiatal lelkészt – Meder Henrik alesperes, dr. Meder Henrik vallásanítói, Morgenthaler Ferenc tisztaistvánfalvai, Mornau Frigyes újvidéki, Elicker Károly bulkeszi lelkész – egyházi téren egyéni érvényesülés vágya kergeti. Eljárásukban pedig az új egyházi vezetők terrort alkalmaznak mindenkivel szemben, aki a papság köréből esetleg más véleményen volna. Erről győzte meg őt Binder lemondatása és Klein Ferenc kifakadása is. Mert olyan „erős politikai hatalom áll az egyháza új vezetők rendelkezésére, hogy egy másként gondolkozó



lelkésznek a helyzetét tűrhetlenné, tarthatatlanná tudják tenni és menekülésre kényszeríteni”. De nem tartja célravezetőnek az engedékenységet sem, mely lehetővé tenné az önálló egyházszervezést, mert második lépésként valójában a magyarországi német egyházközségek odacsatolását akarják. Bírálja a Németország részéről folyó propagandát is, amely nem csak egy szövetségeshez méltatlan, de „visszariadva kellene szemlélni” egy ellenséges állam részéről is. „Fájóbb és döntőbb ebben a propagandában az, hogy nemcsak Főtisztelendőséged egyházi vonatkozású jogait nem hajlandók elismerni, de kereken elutasítják azt, hogy ez a föld Magyarországhoz tartozó földnek tekintessék.Klein szava ... »Ha a mi jó svábunk a saját pénzén földet vesz itt, ezt maga munkálja meg, úgy azt nem lehet magyar földnek mondani, a rajta termett kenyéret pedig nem lehet magyar kenyérnek nevezni.«” EOL Benczúr László hagyatéka. Német-kérdés. sz. n.

²⁹ EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irrattár 2986/1941.

³⁰ Kepecs József szerk. 1998.

³¹ Kepecs József szerk. 1999.

³² Ezt az elvet a protestáns egyházak a korábbi évtizedekben is konzekvensen alkalmazták. Ezért szüntették meg a csehszlovák impérium alá került felvidéki református és evangélikus egyházközségek magasabb egységét, holott azokkal együtt püspökök is átkerültek, beosztották őket az illetékes egyházkerületbe. Ebből az elvből kiindulva nem fogadta el a magyar állam a magyarországi görögkeleti szerb egyház függését sem a belgrádi patriarchátustól. Kivételt mind az egyház, mind az állam az erdélyi szászok esetében tett, amikor történeti előzményekre hivatkozva elismerte a szebeni szász püspök által megbízott beszercei szász vezéresperes megbízatásának törvényességét.

³³ EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irrattár 2987/1941.

³⁴ 1941. november 26-án Hómann kérésére Kapi Béla és Radvánszky Albert is fogadja Mederéket, de a

beszélgetést mindkét fél csupán ismerkedési látogatásnak minősítette. Mederek nem tudtak választ adni arra, hogy a létrehozandó spirituális szervnek mi lenne a célja, feladata. EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irrattár 575/1942.

³⁵ Raffay püspök a következőkről tud: Reppert Frigyes, Szegegy; Mornau Frigyes, Újvidék; Hübehen Dániel, Zsablya; Binder Lajos, Kisbér; Meder Henrik, Újverbász; Heib István, Óverbász; Staudt Péter, Torzsa; Morgenthaler Ferenc, Tiszaistvánfalva; Klein Ferenc, Káty; Elicker Károly, Bulkesz. EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irrattár 2737/1941.

³⁶ A megbeszélésen Raffay betegsége miatt nem vett részt. Az értekezlet résztvevői: Bárdossy László, Hómann Bálint, Pataký Tibor és Fáy államtitkárok, Radvánszky Albert egyetemes felügyelő, Mesterházy Ernő, Pesthy Pál és Lichtenstein László egyházkerületi felügyelők, Kapi Béla és Túróczy Zoltán püspökök, Rásó Lajos egyetemes főügyész, valamint Vladár Gábor és Mikler Károly jogi szakértők. EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irrattár 575/1942.

³⁷ Bárdossy már-már kioktató módon viselkedik, amikor föl hívja az egyházi vezetők figyelmét arra, hogy: „Az egyházi élet szellemi élet. Ebből a szempontból semmiképpen sem lehet olyan elemeket, akik valamely keretbe nem kívánkoznak bele vagy abból kikívánkoznak, oda beerőszakolni”. EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irrattár 575/1942.

³⁸ EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irrattár 575/1942.

³⁹ A bejelentő levél így hangzik: „Délmagyarország német evangélikus egyháza egyházi fótanácsának megbízásából van szerencsénk legtisztelteletjesebben tudatni a nagyméltóságú Elnökséggel, hogy a magyar hazába immár ismét visszatért déli területek német evangélikus egyházközségei önállóan szervezkedtek Délmagyarország Német Evangélikus Egyházává. Ez a döntő lépés annak a ténynek alapján történt, hogy ezek a gyülekezetek a volt délszláv államban 23 év alatt alkotmányosan szabályozott



teljes egyházi-, nemzeti önállóságot vívtak ki. Egyházunk megszervezése teljes jogszerűséggel ment végbe, s az illetékes állami hatóságoknak tudomásul adatott. A bányai egyházkerület nagyméltóságú elnökségét is megkeressük e tény tudomásul vétele végett. Bizonyosak vagyunk abban, hogy csak a kölcsönös megértés és a még függőben lévő kérdések gyors szabályozása lesz áldására drága evangélikus egyházunknak. Hamm Ferenc világi elnök, Meder Henrik egyházi elnök". EOL Bányai Egyházkerület 1942. évi közgyűlésének jegyzőkönyve.

⁴⁰ EOL Egyetemes Felügyelői (Egyházi) Irattár 1469/1942. és 1677/1942.

A bányai egyházkerület presbitériuma 1942. május 20-án tárgyalta Mederék beadványát, és elutasította azt. Raffay beismerte, hogy az elszakadási törekvés személyesen is igen fájdalmasan érinti. „Tudom, hogy mozgolódásukban nagy része van az idegen befolyásnak. Többször is kértem a zágrábi és berlini evangélikus püspököket, hogy ne avatkozzanak bele egyházunk ügyeibe. Minden kérésem és minden tiltakozásom eredménytelen volt. Nagy részben azért, mert itthon is olyan emberek ragadták kezükbe a sokszor egészen erőszakos hatalmat, akik a magyarsággal sem polgári, sem egyházi téren testvérként együttműködni nem akarnak.” Raffay nehezményezte azt is, hogy a magyar állam nem tesz semmit,

sőt, hagyja, engedi, bátorítja ezeket a törekvéseket. Elvárta volna azt is, hogy a németiség azon része, amely e törekvéseket nem támogatja, határozottabban lépjen fel ellene. EOL bányai egyházkerület 1942. évi közgyűlésének jegyzőkönyve.

⁴¹ Ezért örömmel üdvözölték, hogy Újvidéken 1942. december 13-án az 500 lelket számláló magyar evangélikus közösség lelkészévé beiktatták Endreffy Zoltán lelképásztort, a zombori egyházközösségben pedig Sztovicsek Gusztáv lelkészt. De ezen a területen is kiéleződtek a konfliktusok. Meder Henrik 1943 tavaszán megtiltotta Konráth Frigyes újsóvi lelkésznek, aki a kúlai és újverbázi magyar nyelvű evangélikusok lelki gondozását is ellátta, hogy ezt folytassa. Raffay megbízásából Ordass Lajos Újverbászra és Kúlára utazott, ahol az állami iskolában és a községházán magyar nyelvű istentiszteletet tartott. Mederrel is tárgyalt, aki kijelentette, most tanul magyarul, majd ő fogja ellátni ezt a szolgálatot. De nem hajlandó olyan papnak átadni a szolgálatot, aki a magyar nyelvű híveknek a német gyülekezetből való kiválását szorgalmazza. Ordass azt javasolta Raffaynak, hogy egy missziós lelkészség létrehozásával oldja föl a helyzetet. In Ordass Lajos 1985. *Önéletrajzi írások*. Válogatta, sajtó alá rendezte és az utószót írta Szépfalusi István. Bern, 135–36.



■ ■ ■

■

■ ■ ■

■■■ SILLING ISTVÁN ■

A NYUGAT-BÁCSKAI SZAKRÁLIS KISEMLÉKEK IDENTITÁSJELLEGE ■

A tér szakralizálása a mindenkori új lakosság és vallási vezetőinek elsődleges céljai közé tartozott. A már meghódított terület nemzeti jelleggel való felruházása hasonló folyamat volt s maradt az etnikailag mindvégig heterogén Nyugat-Bácskában. Az ott élő entitások épített szakrális emlékeinek létrejötte, élete és sokszor hányatott sora (megsemmisítése, újjáélesztése, tengődése) a régió embereinek sorsával sokszor, mondhatni legtöbbször azonos.

A régió, amelyben néprajzi kutatásaimat végzem, sem földrajzilag, sem közigazgatásilag nem kompakt és nem körülhatárolt. Számos falu, három város, több község – régen járás – területét képezi. Egyetlen biztos fogódzóm mindig a Duna. A folyó bal partjának a bácskai részén kutatom a népelet sajátosságait. De az én szülőföldemnek a határai csupán ezzel a folyóval nem határozhatók meg pontosan. A Zombor központú régió megnevezés is ráillik, de több is ennél, mert például a jóval délebbre élő gombosiak ugyanúgy testvéreim, mint ahogy a Telecskán/Bácsgyulafalván, azaz a már-már a Közép-Bácskában élők is. Tehát maradjon csak a Nyugat-Bácska földrajzi meghatározás arra a földre, amelyen magyarok, szerbek, németek, horvátok, sokácok, bunyevácok, szlovákok, cigányok évszázada együtt, egymással vagy egymás mellett élnek. Megjegyzem, hogy a Dunatáj (így, egybeírva!) megnevezés is ráillene erre a sajátos vajdasági régióra.

Nyugat-Bácska a török uralom vége felé már etnikailag teljesen vegyes lakossággal bírt. Egy etnikai kontaktzóna alakult ki itt, a Dunához közel, s lehetséges, hogy éppen a folyónak köszönhetően. A Boszniából, Hercegovinából érkező, a török elől menekülő katolikus szláv lakosok megtelepedését a ferences barátok segítették¹, akiknek jelenlétét a török eltúrta a maga korában. Ezek a barátok gondozták a vészterhes időket esetleg itt átvészelt kisszámú korábbi magyar katolikus lakosság vallási életét is. A XVII. század végén Zombor és Baja között megjelenő sokác és bunyevác lakosok mind katolikusok voltak. Ugyanakkor a Balkánról menekülő szerbek, fegyverviselők és civilek, katonák és papok egyaránt itt is megjelentek, s meg is telepedtek a gyéren lakott vidéken. Az ő vallásuk görögkeleti, pravoszláv, s lelki gondozásukat a velük együtt menekülő papjaik látták el. Ezért a század vége felé a korábbi zombori iszlám imaházak

■

¹ Silling 1994, 10.

■■■

helyett, avagy éppen azok helyén új, immár keresztény templomok, kápolnák épültek, békésen megférve egymás mellett a pravoszlávok és a római katolikusok.

Az imádkozás helyéül kijelölt terek szakralizálása így mindkét új felekezet részéről megtörtént. S bár keresztény vallásokról van szó, mindegyik megjelölte magának a török után oppidum militare, azaz katonai erődítmény rangot kapott városkában a maga szakrális tereit. A korábbi városi dzsámik és minaretek helyét ma már nehéz kideríteni – bár bizonyára nem lehetetlen –, de az új templomok sem épülhettek messzebb, hiszen a település magja mindvégig megmaradt, az épületek és a terek nem semmisülhettek meg teljesen, mert nem volt elég idő, meg valószínűleg ok sem azok megsemmisítésére, eltüntetésére az élet újjászervezése során. A régiek helyén és azok anyagából épülhetett fel több lakóház és szentély is. Csak a kereszt szimbólumai váltották fel a korábbi félhold jeleit. A Zombor városában megtelepedő ferences barátok naplói, feljegyzései ezt sorra igazolják².

Az új lakosság szerte a vidékre a XVIII. század folyamán kezd érkezni. Apatinba szervezeten telepítik a római katolikus németeket az 1740-es években. Ugyanakkor jönnek a bezdáni németek és magyarok is, akik immár egy nagyon egyszerű keresztény kápolnát találnak a betelepítésre kijelölt pusztán³. Ez az első keresztény szakrális emléke Nyugat-Bácskának, s talán a legelső ökumenikus szakrális építmény, ugyanis a Bezdán pusztán és környékén élő pravoszláv és katolikus pásztorok egyaránt használták, építését 1710–1720 közötti évekre datálják. Azóta kiderítették, hogy fogadalmi templomcskáról van szó, melyet ma a Szentháromság titulussal ellátva immár csak a római katolikusok használnak. A nagyobb lélekszámú felekezet sajátította ki ezt a kápolnát, de a katolikusok között etnikai felhangja nem volt ennek a kisajátításnak. A katolikus egyház összetartásigénye ennél sokkal erősebb fegyelmű volt.

Az apatini betelepítés nagyon szervezeten zajlott, s kimondottan csak katolikus németek érkeztek a városba. Hogy itt létük s megmaradásuk könnyebb legyen, már eredeti lakhelyükről magukkal hozták a templomi kegytárgyakat és egy fából faragott, fekete színű Szűzanya-szobrot, amelyet azóta is Fekete Madonna néven tisztelnek az apatini Nagyboldogasszony-templomban. De olyan kultusza ennek a szobornak, mint a szabadkai ferences templom Fekete Madonna-képének, nem alakult ki, és ma sem létezik.⁴

■

² Például a zombori Ferenc-rendi fra Bona Mihalović naplója, illetve Szlatkovics Máté plébános ezen alapuló emlékirata.

³ Silling 2002, 168.

⁴ Boris Mašić szerint ezt a szobrot Magdalena Gerber hozta magával, amikor német földről az új városba települt. A szobor, állítólag, a svájci Maria Einsidel településen található kegyszobor mása. Az apatini templomban kezdetben a főoltáron állt, s csak később helyezték el az egyik jobb oldali mellékoltárra. (Vö. Mašić 1998, 19).



Az időtálló anyagból készült szabadtéri szakrális kisemlékek közül a Nyugat-Bácskában legrégebbi a Zombor városában álló Gfeller-kereszt. A Megyeháza előtti, egykor Erzsébet-ligetnek nevezett parkban álló homokkő kereszt dedikációja:

ZUR EHRE GOTTES
GEWIDMETH
VON
ANNA GFELLER
AM 26.ten JULY 1829.

Az állíttatás okát ma már nem nagyon ismeri a zombori köztudat, de a történelmi emlékezet őrzi. A zombori Szentháromság-plébániatemplom, az egykori ferences templom mellé a megyeszékhely katolikus közönsége még egy szép, impozáns római katolikus templomot kívánt építeni a XIX. század első harmadában, még hozzá a Megyeháza díszes épületének közelében, az egykori Pandúr-szigeten. Az elhatározás 1826-ban született meg. A szándéknyilatkozat után a városatyák Karl Gfeller építésszt bízták meg a tervek elkészítésével. Az építész apja, Franz Gfeller az egész vidék jó nevű vállalkozó kőműves-nagymestere volt, akinek neje, Anna a nemes szándékot is megjelölendő állíttatta fel 1829. július 26-án, Szent Anna, azaz a maga névnapján a feszületet. A hely kiválasztásával nem sok gondja volt a jámbor asszonynak, ugyanis a majdan megépítendő templom elé tétette a feszületet. A kor köztéri római katolikus keresztjeinek stílusában kialakított feszület több magyarázattal szolgálhat: 1. tiszteletadás az épülő istenháza előtt; 2. hálaadás a családnak nagy jövedelmet ígérő munkamegbízatasért; 3. a dedikáció nyelve az asszony anyanyelve, s nemzetiségi hovatartozását ezzel jelölve, esetleg nem is szándékosan, de jelölte azt is, hogy a városban tekintélyes német lakosok élnek; 4. a maga létének, létjogosultságának, önmegvalósításának is felfogható a dedikáció szövegében jóval nagyobb betűkkel vésett személynév, még hozzá a maga névnapjának megörökítésével; 5. pusztán istenfélő jámborság is szülhette a szakrális kisemléket, ám hogy ehhez a család anyagi tehetősége is kellett, az sem kétséges. Mai szemmel nézve mondható el mindez. És ma valóban jóleső érzés tölti el az ugyanahhoz a felekezethez tartozót a már szépen felújított régi kereszt láttán. Valójában erősödik benne a tudat, hogy az innen jogtalanul elüldözött elődeinek nyomai még mutatják az immár hatalmas számúra duzzadt, többséggé vált másik zombori etnikumnak, hogy kikkel is osztotta meg a létezés terét a várossá válás idejében.



A fenti sorokban említett templom építésének engedélyét 1833-ban adták meg, az építés 1860-ban kezdődött meg, s a templomavatás 1902-ben történt meg. Az új templom titulusa, a kor eszmei áramlatainak, mondhatni uralkodó ideológiájának is megfelelően, Szent István magyar király lett. Ebben a választásban pedig etnikai és felekezeti jelleg avagy tudat, akarat egyaránt hangsúlyosan van jelen.

A másik felekezet szakrális emlékeit, vagy egyáltalán a szakrális emlékeket sokszor, felénk nagyon is sokszor tüntették el, akár a föld színéről is, például a XX. század közepén. Az elkövetők cselekedete, megfontolása, netán megbízatása más beszámoló tárgya lehetne. Épp ezért kell az éberség, és kell az emlékezet. Mert nemcsak a török dzsámik helyének ismerete halványulhat el, hanem például a zombori és az apatini zsinagógaé is, és hiába vannak még jelen a régió minden településén a zsidó temetők, sok helyütt nagyon elhanyagoltan, lepusztult állapotban. A más célokra használt, kívülről valamelyest, belülről teljesen átalakított zombori zsinagógáról már csak az öregek emlékezete tudja, hogy mi is volt hajdanán, s mekkora erőfeszítésbe került ennek felépítése a XIX. században a város alig megtűrt óhitű polgárainak. Apatinban legalább ma is egyházi célokat szolgál, bár más felekezetű kisegyháznak.

A magunkét megbecsülő, jó szándékú ragaszkodás eredményezte a korábban darabjaira tört, deszakralizált Szent Flórián-szobor újraállítását, és a talapzat négy oldalát az itteni katolikus népesség 3 nyelven: német, magyar, horvát és a liturgiák egykori nyelvén, latin nyelven jelölték meg, s hirdetik Szent Flóriánnak, a tűzvésztlő oltalmazó szentnek a tiszteletét:

1. Despiceres viles ut
Christicis citius miles
Haec statua est erigata
Anno Domini
MCMXIX

2. A végtelen imádandó
Isten nagyobb
dicsőségére s szent
Flórián tiszteletére
emelte Zombor város
áldozatkész közönsége
1919



3. Gewidmet zu Ehren
des hl. Florian von
den dankbaren und
miswilligen Gläubigen
der Stadt Zombor
1919

4. Zdravo sveti Florijane
slavni Kristov mučeniče.
Od požara nas obrani
I gromove ti odstrani.

Maga a szabadtéri szentábrázolás a megjelölt időben – 1919-ben – már nem a tér szakralizálását, sem krisztianizálását szolgálta. Inkább a Flórián-kultusz továbbélését igazolja. Megjegyezzük, hogy a városban már állt egy Szent Flórián-szobor, melyet a város német lakossága emeltetett 1781. március 4-én, mint ahogy erről szoltam is már a *Zombor katolikus vallási életének megújhodása a XVIII. században* című tanulmányomban⁵. És másutt is volt már látható egy kisebb Szent Flórián-ábrázolás, melynek stílusjegyei ugyancsak korábbi keletkezést valószínűsítene. Ha a most felújított szobor dedikációszövegeinek nyelvét tekintjük, azaz a szakrális kommunikációt, akkor identitást jelölő konnotációját is jócskán észlelhetjük. A térfoglalás, mint mondtuk, nem volt lényeges, s a szoborfelújítás éve, az 1919. esztendő politikailag egy még meg nem húzott, meg nem erősített határú, bizonytalan kimenetelű vízvázlatzó év volt. Zomborba már bevonult ugyan a szerb hadsereg 1918 őszén, de amint látjuk, a közállapot még nem tiltotta a nagyszámú katolikus lakosság szakrális kultúrájának hagyományos tisztelését, annak jól látható hirdetését. Különbben is az adakozás erre a szoborújításra már korábban megkezdődött. Az emlékmű körüli ájtatosságok egészen a II. világháborúig megtartottak. Csak a német lakosság zömének elüldözése és a helyükbe érkező, más vallású, de jobbára vallás nélküli új lakosok, és az uralkodóvá válni akaró ateista világnézet évei alatt történt a Flórián-szobor deszakralizálása. Ennek nyomait tüntette most el a hatékony kulturális emlékezet és a külső nyomásra változó általános társadalmi légkör.

Zombor főutcájának elején, a régi Városházával szembeni téren állt 1795-től a pravoszláv hívők nagy, rózsaszín márványból faragott keresztje egyházi szláv nyelvű cirill betűs felirattal:



⁵ Silling I. 1994, 20.



СЕТИ КРЕСТЈ
 БОСТАБЈ ВОЖНО ВОДЗИЖЕВЈ
 ПРАВОСЛАВНО-ВОСТОНШЈ ЦЕРКВЕ
 ОБШЕСТВОМЈ СОМБОРСКИМЈ
 1795.

Még ma is sokan nevezik Pravoszláv térnek ezt a teret az ortodox Szent György-templom mellett, amelynek udvarába került később az említett márványkereszt, s talapzatán egyéb felújítási dátumjelölés között a következő is, amely Zombor nagy költőjének, Laza Kosticának özvegyének, a jó módú zombori Palanacski Juliannának bőkezű adakozását hirdeti:

ЧАСНИ КРСТ ОВАЈ
 ОБНОВИЛА ПЛЕМЕНИТА Гђа
 ЈУЛИАНА Дра ЛАЗЕ КОСТИЋА
 рођ. ПАЛАНАЧКИ
 јуна месеца 1904. год.

Ez a feszület pedig éppen a városban a legnagyobb és a legszebb, s az itt élő görögkeleti vallású szerbek jelenlétéről tesz jól látható tanúbizonyságot. Az a tény, hogy ez a szép emlékmű immár nem köztéren áll, egy XX. századi – az állítatás idejében még meg sem született – ateista ideológia térhódításának az eredménye.

Az 1990-es évek délszláv háborúi nyomán a Vajdaságba érkező szerb menekült lakosság lelki igényeit kielégítendő egy pravoszláv templomépítési hullám kezdődött meg vidékünkön is. Az eddig meglévő, régi ortodox templomok a zömében szerbek lakta falvakban, városokban állnak (Zomborban, Szivácson és Sztapáron), s kimondottan a közép-európai barokk templomok építészeti jellegzetességeit viselik magukon. Az újonnan épülő pravoszláv szentélyek sorra a bizánci templomépítészet sajátos stílusát hordozzák, s jócskán változtatnak az általánosan elterjedt nyugat-bácskai településképen. Ez történt vagy történik például Apatinban, Szontán, Gomboson, Bajmokon. Ez a folyamat is az etnikai identitásjegyek kiemelésével jár.

Amint a kutatott terület falvainak szakrális kisémlékei közül azok, melyek az újratelepítés kétszázötven éves jubileumára kerülnek a falvak köztereire. Ilyen például a legújabb kupuszínai szabadtéri kereszt, amelyen a katolikus keresztekre jellemző korpusz alatti ma-



gyar nyelvű dedikáció hirdeti, hogy a falu lakosainak zöme 2001-ben magyar nemzetiségű római katolikus:

A 250 ÉVES
KUPUSZINA
BÁCSKERTES
1751 – 2001
JUBILEUMI
EMLÉKKERESZTJE.

ÁLLITATTA
A FALU
LAKOSSÁGA
2001. V. 14.

Ugyancsak ilyen alkalomból állítottak a doroszlóiak is emlékeresztet falujuk központjában a következő felajánlással:

DOROSLOVO
1752 – 2002
DOROSZLÓ.
EMLÉKÜL
A FALU ÚJRATELEPÍTÉSÉNEK
250 ÉVES ÉVFORDULÓJÁRA
EMELTETTÉK:
KONC FERENC ÉS ANNA

Egy másik nyugat-bácskai új fészület, a béregi (Bački Breg) fogadalmi kereszt a maga *Svim majkama sveta* (A világ minden édesanyjának) latin betűs felajánlásával 1995-ben egy szép példáját adta a vallási ökumenizmusnak.





IRODALOMJEGYZÉK

- Mašić, Boris 1998. *Kratka istorija apatinske crkve i grada Apatina*. Apatin, Rimokatolički župni ured Apatin.
- Mihalović, Bona 1717–1785. *Dnevnik*. A latin nyelvű kézirat fordítása a Zombori Történelmi Levéltárban.
- Silling István 1994. *Templomok, szentek, imádságok. Tanulmányok a vajdasági népi vallásosság tárgyköréből*. Újvidék–Tóthfalu, Jugoszláviai Magyar Művelődési Társaság – Logos.
- Silling István 2002. *Vallási néphagyomány. Írások a vajdasági népi vallásosság köréből*. Újvidék, Forum Könyvkiadó.
- Szlatkovics Máté 1894. Szlatkovics Máté zombori róm. Kath. plébános emlékirata. Latinból szabadon fordította és közli Grosschmid Gábor. In *Bács-Bodrog vármegyei Történelmi Társulat Évkönyve. X. évf.* Zombor, 97–112.
- Vasić, Pavle 1984. *Umetnička topografija Sombora*. Novi Sad, Matica srpska.



■■■ PAPP RICHÁRD ■

MÁRCIUS 15-E KONTRA DECEMBER 5-E? ■

A nemzettudat változásai és a rituális emlékezet a zentai magyarok körében

NEMZETTUDAT, RITUÁLIS GYAKORLAT ÉS EMLÉKEZET

„Másfajta magyarok vagyunk mi itt, a Délvidéken, erre kicsit hivalkodunk is, de pontosan ezért van szükségünk a többi magyarra is, a biztonság miatt, amiért legalábbis remélhetőleg nekik is szükségük lehet miránk. Na, most jön megint egy ezer év, ha már az előzőt kibírtuk, ezt is ki kéne, de csak ezt együtt tudjuk megint végigcsinálni, úgyhogy kell a nemzeti tartalom, tudod, amibe benne van a Szent István, meg a honfoglalás, meg a negyvennyolc, szóval az egész magyar történelem, meg irodalom, művelődés meg minden, a jelképek, énekek, anyanyelv, a kereszténység, egyszóval a nemzettudat, minek soroljam, érted, nem? Voltál most az ünnepen? Akkor érted” – foglalta össze egyik zentai beszélgetőtársam azt a kérdéskört, amelyet tanulmányom is megkísérel körüljárni.

Idézett beszélgetőtársam mindazokat a tartalmakat, amelyeket a nemzettudat fogalmához kapcsolt, az „ünnep” szóval összegezte. Az *ünnep* elnevezés konkrétan a március 15-ei nemzeti ünnepünkre utalt, rámutatva a nemzeti ünnepek átfogó, integráló jelentőségére a délvidéki magyarság életében. Ezek az ünnepek olyan – általában – több rítusból felépülő közösségi cselekvéssorok, amelyekben a saját kultúrához való tartozás jelentései válnak átélhetővé. E rítusok során azonosul a közösség a rítusokban megjelenő jelentéstartalmakkal évről évre folyamatosan.

Rítusokat, rítussorozatokat elemezve nem elégedhetünk meg a látható-hallható cselekmények pusztá leírásával, hiszen egy közösség életében a rítus e társadalom kultúrájának élő „lennyomata”, a közösség által birtokolt kognitív jelentések megjelenítője, összetartozásának és etnikus jellemzőinek reprezentációja is egyben.

Korábbi publikációimban bemutattam a vallási rítusok jelentőségét a vajdasági magyar kultúra életében (Papp 2003; Hajnal–Papp 2004). A közösségi rítusok azonban a szakralitás jelenségkörén kívül is meghatározó szerepet tölthetnek be egy közösség életében (Boglár 2002, 21; Geertz 1994, 168; Voigt 2004a, 142). A rítus a kultúra életében olyan „szokáscselekmény”, amely a kultúra által

■■■

„előírt módon”, a társadalom normarendszerének megfelelően zajlik le. Ezért – bár a néprajz a vallás köréből vette át a rítus fogalmát – más, társadalmilag megszabott hagyományos „szokáscselekményt” (Dömötör 1977, 356) is rítusnak nevezünk és értelmezzük. Látnunk kell azonban, hogy az ilyen esetek legtöbbszörében is felfedezhetjük a vallási tartalmak jelenlétét a rituális gyakorlat során (Turner 1969; 1997; 2002).

A rítus fogalma tehát olyan összetett jelentéstartalmakat (biztonságkeresés, lelki-pszichikai motivációk, a normarendszer elmélyülése, a kulturális tudás megalapozása, etnikus-nemzeti identitáselemek tudatosulása, közösségi szerepek reprezentációja stb.) foglal magában, amelyeknek feltárásához elengedhetetlen az etnográfiai és antropológiai megfigyelés, azaz a jelenségkör gyakorlatban való kutatása és értelmezése (Dömötör 1977, 356–357).

A rituális gyakorlat így a társadalmi és politikai folyamatoknak sem „pusztán járulékos, mintegy díszítő eleme, nem csupán ruha a valóság testén, hanem a valóság cselekvő módja, az a közeg, amelyben a történelem történik” (Hofer 1992, 48). A rítusoknak ennek megfelelően meghatározó jelentőségük van a közösség összetartozásának szempontjából is: „A rítusok arra valók, hogy elevenen tartsák a csoport identitásrendszerét, az önazonosság tekintetében releváns tudásból juttassanak a részt vevőknek. Lendületben tartják a »világot«, így teremtik meg és reprodukálják a csoport identitását” (Assmann 1999, 142).

A rítusok során a közösségi emlékezet felidézi és átélhetővé teszi azokat a mitikus és/vagy történelmi eseményeket, amelyek során a közösséghez való tartozás, a „mi” tudat állandó tartalmi mélyülnek el úgy, hogy összekötik a múltbeli jelentéstartalmakat az aktuális jelen valóságtartalmaival (Assmann 1999, 130–132; vö. Boglár 1997). A történelmi események így olyan „konstruált múltként” jelennek meg a rítusok során, amelyek adaptálódhatnak a rítusokat átélő közösség mindennapi élethelyzeteihez, értékrendszeréhez és identitásához, valamint – estünkben – kisebbségi stratégiáihoz.

A rítusok „performatív megnyilatkozásai”, amelyeket a „mi” és „azok” kifejezések jelölnek, a jelenlévők „egyesített személyiségét” alkotják meg, amelynek révén létrejön egy alpozíció a rituális közösség tagjai között (Connerton 1997, 68–73).

Tanulmányom kérdései ennek megfelelően elsősorban arra irányulnak, hogy milyen közösség konstruálódik meg a március 15-éhez kapcsolódó rítusok során Zentán, milyen a „mi” tudat, amely elmé-



lyül ezeken az alkalmakon, s mindez hogyan kapcsolódik a bennük megjelenített „nemzeti történelem” eseményeihez.¹

Izgalmas kérdésnek látszik mindez a bevezetésként idézett interjúrészt kapcsán is, ahol beszélgetőtársam „másfajta magyarokként” identifikálta a vajdasági magyarságot. Felmerül ennek kapcsán a kérdés, megnyilvánul-e a nemzeti történelmen és identitáson „belül” (és ha igen, hogyan) ez a „másfajta magyarság”? Ehhez kapcsolódva további kérdésként fogalmazódhat meg, hogy a nemzeti történelmi, politikai makroesemények hogyan hatnak ennek a kisebbségben élő magyar közösségnek az életére és identitástudatára?

A leírtak fényében tanulmányom két év március 15-éhez kapcsolódó rítusait mutatja be, ahogy azok a zentai magyarság körében történtek meg 2004-ben és 2005-ben. Mindkét rítus tehát ugyanarra a történelmi eseményre, az 1848–49-es forradalom és szabadságharcra emlékezett, de a két időpont között egy „nemzetpolitikai” esemény, a 2004. december 5-ei külföldön élő magyarok kettős állampolgárságáról szóló eredménytelen népszavazás is megtörtént, amely jelentős hatással bírt a vajdasági magyarság közösségi tudatára.

A két rítussorozat részletes bemutatása kapcsán többek között arra kerestem a választ, hogyan jelent meg december 5-e a március 15-éhez kapcsolódó rituális emlékezet jelentéshálójában, történt-e valamilyen „fordulópont” vagy „törés” a magyar nemzeti közösséghez való tartozás megfogalmazásában, újraértékelődött-e a saját „másfajta” magyar identitás reprezentációja a zentai magyarok kultúrájában. Ezek mélyebb megértése nem merülhet ki pusztán a rítusok elemzésében, ezért tanulmányom utolsó szakaszában interjúk segítségével próbáltam együtt gondolkodni beszélgetőtársaimmal március 15-e és december 5-e vajdasági jelentéseiről.

ZENTA, 2004. MÁRCIUS 13.

A vajdasági magyar központi ünnepek miatt a korábbi évek gyakorlatának megfelelően 2004-ben sem március 15-én, hanem két nappal előtte emlékeztek meg Zentán a szabadságharcról. Az ünnep úgy, mint korábban, ismét több rítusból állt, a hagyományossá váló délutáni „kegyeletadó koszorúzás” és az esti színháztermi ünnepség mellett ebben az évben egy további rítussal bővült az „ünnepi sorozat”, ahogy a városban emlegették. Az utóbbi rítus a szeptemberben elindult zentai Tehetséggondozó Gimnázium, valamint a Kertészettudományi Főiskola tanári és kollégiumi lakásainak avatóünnepsége



volt. A város életének, illetve a vajdasági magyar oktatásügynek egyaránt kiemelkedő fontosságú eseménye, hogy az említett oktatási intézmények működhetnek Szerbiában.

Ehhez kapcsolódott a rítus terében elsőként mindenki számára feltűnő jelzés is, az állami zászló megjelenése a Tehetséggondozó Gimnázium épületének homlokzatán. Az állami zászlónak a gimnázium elindulása óta ki kellett volna lennie, a vezetőség azonban e pillanatot nevezte meg „alkalmasnak” a zászló kitételére.

Az „alkalmasságot” két tényező határozta meg, egyrészt az „állam”, azaz a többség felé való „kötelező” stratégia alkalmazása, másrészt a saját kultúra biztonságos-belső átélésének szimbolikus védelme. Hogy mindezt jobban megérthessük, lássunk néhány interpretációt kutatott közösségem tagjaitól:

„Ezt a szerb zászlót már hivatalosan rég ki kellett volna tenni, mert ez állami intézmény, de épp ez a legjobb alkalom rá, mert most nagyon jól jön, mert védettséget ad, mert ez egy olyan gesztus, hogy a többség is láthatja: nem állunk szembe’ az állammal, meg elismerjük. Ezért nyugodtan ünnepeketjük, szabadon a sajátunkat.”

„Nézd meg, van azért változás. Az állami zászló ki van, de ha megnézed: az államtól, a tartománytól is magyar küldött jön. Most az állam is mi lehetünk, most a többséget is mi képviseljük. Lehet, hogy a szerb zászló fog lengeni az ablakban, amíg ünnepeink, de bent csak magyar dolgok történnek. Tisztán magyar lesz az ünnep.”

Az idézetekből megtudhatjuk, hogy az állami zászlót „szerb zászlónak” nevezték meg beszélgetőtársaim, tehát annak többségi, „kívülálló” jelentését fogalmazták meg, amelyhez „alkalmazkodni kell”.

Ezen alkalmazkodás viszont lehetővé teszi a saját kultúra belső, biztonságos és ezáltal „szabad” megélését. Mindez szintén az elmúlt évtizedek tapasztalataiból származó kisebbségi gyakorlathoz kötődik, amelynek során a nyilvános társadalmi térből a rejtett-belső kulturális környezetbe szorultak a saját etnikus-nemzeti ünnepek.

A „szerb zászló” azonban legitimálja a „saját ünnepet”, sőt azt a változást is elmélyíti a résztvevők számára, amely a kedvezőbb politikai változások reményére utal, ahogy azt az előző interjúrészletben olvashattuk. Amire beszélgetőtársam ott utalt („a többséget



is mi képviseljük”), a többségi politikai háttér kedvező folyamataira is rámutat, hiszen e rítus során a legnagyobb vajdasági magyar párt vezetői mellett a vajdasági Magyar Nemzeti Tanács és számos magyarországi képviselő is részt vett.

Az „állami” zászló tehát elsősorban egyik szimbolikus megjelenítője és reprezentálója volt a „balkáni kompromisszumok törvényeinek” – ahogy egyik interjúalanyom fogalmazott.²

Az említett varakozásoknak „megfelelően” alakult a kollégiumi avatőnnepség is, amely az elmúlt évek során elengedhetlenné vált rituális mozzanattal, az átadásra váró épület megáldásával zárult a Tisza menti regionális főesperes, zentai plébános által. A nemzeti rítusok szakrális megerősítései napjainkra a délvidéki magyarság körében evidenciává váltak, a kultúra ritualizált gyakorlatától elválaszthatatlanok lettek.

Az épület szentelését elvégző regionális egyházi vezető szavai szerint is elengedhetetlen a saját kultúra és identitás, valamint a vallás kapcsolata:

„Az áldás és a szentelés szent dolog, Isten áldó kegyelme lesz a házon, de csak akkor, ha a benne élők e szerint is élnek. Az áldás azért fontos tehát, hogy akik itt vannak, meg akik itt fognak dolgozni, lakni, tudják, hogy itt Isten is benne van a pakliban. Nélküle magyarság sincsen. Az áldás nem az épületnek szól, hanem az embereknek, akik az áldást betöltik.”

A bemutatott rituális mozzanatok tehát az eddig többször elemzett és bemutatott jelenségkörök mindegyikét tartalmazták, amelyek által a közösség „autentikus”, „valódi” nemzeti tartalmakat élt át a kisebbségi-közösségi norma- és értékrendszernek megfelelően. Mindennek biztonságos környezetét ugyanakkor a „szerb zászló” nyilvános, interetnikus környezet felé irányuló megjelenése biztosította.

E szimbolikus önvédelmi jelenség azonban nem pusztán a rítus idejére szólt, hanem a további, mindennapi élet kisebbségi stratégiaiájának is alapvető jelentéseit tartalmazza:

„Jó, hogy ez a zászló kint volt, és ezután is ott marad, ezért van értelme az egésznek, látod” – mutatott rá egyik beszélgetőtársam a tantermek és a folyosók történelmi magyar térképeire, királyok portréira, illetve a *Himnusz* és a *Szózat* díszes keretbe foglalt szövegeire. A magyar oktatás és a kisebbségi szocializáció újfajta nyílt és hangsúlyos nemzeti stratégiáinak színtere is az eddigi kisebbségi



magatartásformák és kulturális gyakorlat rendszerének megfelelően a nyilvános, interetnikus környezet felé szimbolikusan – ahogy előbb idézett beszélgetőtársam jellemezte – „levédett” saját kultúra rejtett (és ezért) biztonságos környezetében történik.

A következő ünnepi eseményt a „kegyeletadó koszorúzás” jelentette délután a Felsővárosi köztemetőben, az 1848–49-es magyar forradalom és szabadságharc áldozatainak emléksírhelyénél. A temető nyilvános rituális terében minden évben negyven-ötven résztvevő jelenlétével zajlik e megemlékezés. Ebben az évben sem volt ez másképp, azonban néhány elemében változásokat tapasztalhattam. A koszorúzás ünnepi műsorát a budapesti Krónikásének Zeneiskola hallgatói szolgáltatták, s fellépésük előtt az emléksírhelyhez kivitt hangszerőből szóltak magyarországi, „igazi nemzeti” – ahogy a résztvevők közül többen minősítették – dalok. A nemzeti tartalmú énekelt versek, énekek után az ünnepi beszéd is tartalmazott eddig általam nem hallott elemeket. Az 1849-es magyar áldozatok összekapcsolása az első és második világháború áldozataival kiegészült egy további gondolattal, a lokális szülőföld mint lakóterület „nemzeti területhez” való hozzákapcsolásával. „Az áldozatok sírhelyei felett élők, mi véreinkkel töltjük be területeinket” – fogalmazott az önkormányzatot képviselő ünnepi szónok. Nyilvános rituális térben újszerűen és – ahogy a résztvevők közül egyesek fogalmaztak – „igen bátran” hangzott mindez, hiszen itt a lokális-zentai jelentéstartalmakat nem szimbolikusan kapcsolta az egyetemes magyar nemzet világához, hanem konkrét kisebbségi stratégiát fogalmazott meg a szülőföld demográfiai „betöltéséről”.

Ezt az eddig nyilvános téren szokatlan és új elemet egészítette ki a koszorúzás során közösen elénekelt *Himnusz* is. Két éve Zentán még a saját kultúra biztonságos-rejtett környezetében sem hangzott el a *Himnusz*. Ezen a délutánon is, a Magyarországról érkezett zeneiskola növendékei kezdték el az éneket, s a résztvevők őket követve énekelték el a *Himnusz*t. Ennek hatása azonban a következő intenzív érzéseket generálta a résztvevőkben:

„Hát ez gyönyörű volt, ahogy végre elsóhajtottuk a *Himnusz*t.”

„Először, láttad, bátortalanok voltunk, majd egyre jobban belejöttünk.”

„Fejlődünk, na, tényleg szép volt, jövőre már talán kokárdát is tűzünk.”



A két évvel ezelőtti rítuson még a nyilvános rituális térben a kokárda viselése (ahogy a *Himnusz* vagy a nemzeti jelképek alkalmazása) „túlzott magyarkodásnak” minősült ugyanilyen környezetben (Papp 2002). Utolsóként idézett interjúalanyom az ezen belül elindult változásokra utalt, „megelőlegezve” a kulturális gyakorlat, a nemzeti identitásreprezentáció további változásait is.

Az elmondottak mellett azonban elégedetlenségüknek is hangot adtak a résztvevők:

„A *Himnusz* tényleg szép pillanat volt, ahogy koszorúztunk, aztán megálltunk csöndben, áhítatban, és elénekeltük a nemzeti imádságot, de azért nem kell elájulni. Nézz körül, alig vagyunk ötvenen, és kokárda is vagy három emberen van.”

Beszélgetőtársam rámutatott, hogy míg délelőtt a saját kultúra rejtett-biztonságos környezetében megtartott rítuson több száz ember vett részt, addig a temető nyilvános terében csupán néhány tucat. Ennek megfogalmazói mindezt türelmetlenül és izgatottan jellemezték. A kisebbségi közösség mindennapi kultúrájának s az annak megfelelő interetnikus stratégiáknak, valamint az ezek mögött álló s mindezeket kontextualizáló saját kollektív vajdasági magyar identitásnak legfontosabb jellemzői a nemzeti hagyományokhoz való kapcsolódások közösségen belüli törésvonalai és konfliktusai (Hajnal–Papp 2004). Olyan rítusok során azonban, ahol a nemzeti jelentéstartalmak fejlődnek ki és mélyülnek el, a rítusok résztvevői különösen hangsúlyos kritikával illetik e törésvonalak „másik oldalán álló” tagjait.

E konfliktusok elsősorban a nyilvános rituális térben lezajló eseményekhez kapcsolódnak, hiszen az itt zajló történések láthatóan-hallhatóan reprezentálják a kisebbségi kultúra saját-belső jelentésvilágait. Ugyanezen jelentésvilágok azonban a törésvonalak különböző oldalait is összekapcsolják a kisebbségi kultúra nem nyilvános, saját-rejtett tereiben. Ilyen tér és esemény a zentai Művelődési Ház színháztermében történő és évről évre folytatódó, március 15-éhez kapcsolódó „éjszakai ünnep” – ahogy egyik beszélgetőtársam nevezte. Ezen ünnep zárt terében az elmúlt évek során mindig a negyvennyolcas eseményekre való megemlékezésül szolgált. Az ünnepi esemény mindig nyilvános és ingyenes volt, mégsem vált mindenki számára evidenssé mindez, érzékeltetve ezzel a rítus rejtettségének színtjeit. A nyilvános, temetői rítus egyik résztvevője kérdezte meg ugyanis az esti ünnepségek egyik szervezőjét, hogy van-e még hely, és ingyenes-e



a „színháztermi rendezvény”. Igaz, ezt a tájékozatlanságot a kérdést hallók igen negatívan értékelték kifejtve, hogy ezt minden „normális” itt élő tudja. Hogy e kommentár hitelességét elbírálhassam, megígérték velem, legyek ott az „éjszakai ünnepen”, és „lásd meg, hogy azért ott majdnem az egész város ott lesz, legalábbis akinek valamit is számít, hogy magyar.”

A 2004. március 13-án 19 órakor kezdődő *Krónikás tavasz* című ünnepi műsort a zentai Művelődési Ház színháztermében rendezték meg. A több száz résztvevő – az ott lévők elmondása szerint – azok köréből szerveződött, akik minden ünnepi alkalommal képviselik magukat. Az ünnepi műsoron úgy értékelték mindezt, hogy „mi vagyunk, akiknek ez fontos, és ha ez nekünk érték, akkor a mi kötelességünk, hogy ezt továbbadjuk a többieknek is” – ahogy az egyik résztvevő fogalmazott. Olyan tudatos identitásvállalás kifejeződésének tekinthetjük tehát az említett rítuson való részvételt is, amelynek lényege a saját, kisebbségi identitás nemzeti tartalmainak kifejezése, elmélyítése és ennek továbbadása a helyi társadalom többi tagjának a mindennapok során.

A nemzeti tartalmak ilyenét felvállalása nyílt és kimondott stratégia, de mindennek színtere továbbra is a saját, rejtett terekben történik. Az ünnep helyszínét így ezen az estén sem jelezte semmilyen nemzeti szimbólum. Azt, hogy mégis nagyszabású esemény történik a városban, csupán a színházterembe igyekvők tömege adta tudtul, akik azonban kifelé ekkor sem demonstrálták nemzeti jelképekkel, kokárdákkal az adott rítus jelentéseit. Ennek ellenére, illetve mindezt a viselkedésmódot megerősítve a színházterem előtt több, az érkezők által „szélsőséges nacionalistaként” megnevezett szerb fiatalember várakozott, hangosan énekelve a szerb népzenei alapokon nyugvó narodnjakokat, és azt kiabálva a rítusra érkező látogatóknak, hogy „ovo je Srbija” [ez Szerbia]. Az érezhető feszültség ezáltal csak tovább erősítette, fokozott jelentéssel mélyítette el a saját kultúra környezetének biztonságát mint a nemzeti rítusok optimális helyszínét.

Ebben a környezetben mondott ünnepi köszöntőt a város magyar polgármestere, aki negyvennyolc emlékének aktualitására utalva erősítette meg az ünnep legitimitációját a mindennapok további hatására utalva abból a célból, hogy az itt lévők merítsenek erőt ahhoz a munkához, amelynek segítségével „saját országunkban nem engedjük, hogy letapoSSanak”. Ehhez az „erőhöz” járult hozzá az ünnepi műsor, amelynek résztvevői Dévai Nagy Kamilla és a Krónikásének Zeneiskola hallgatói voltak Budapestről. Az ő jelenlétük kiemelten



fontos volt a rítus résztvevőinek, mert – ahogy fogalmaztak – „kívlről jöttek, és mutatták, hogy lehet meg kell igazából felvállalni a nemzetet, meg hogy végre érezhettük, nem vagyunk egyedül, azért vannak mögöttünk a Kárpát-medencéből.” Az utóbbi kijelentésnek alapját az szolgáltatta, hogy a műsor legelején a zeneiskola növendékei bemutatkozásukkor azt is elmondták, honnan származnak, s ekkor kiderült, hogy többségük erdélyi magyar.

Más zentai rítuselemzéseim során bemutattam, hogy az erdélyi magyarság mintaértékűnek számít a zentai magyarok számára mint az „autentikus és hiteles” kisebbségi magyar mentalitás és etnikus-nemzeti stratégia megvalósítója (Hajnal–Papp 2004). Így a fellépők egyszerre mint magyarországiak és erdélyiek valósították meg az egyetemes magyar nemzeti összetartozás biztonságát a résztvevőkben.

A fellépők ezt a műsor elején konkrétan tovább erősítették a közönségben kijelentve, hogy „mi 15 millió magyar zenekara vagyunk”. Az ünnepi műsor is mindennek jegyében zajlott le. Az előadás vizs-zatató motívumát adta a Márai Sándor Mennyből az angyal (amely vers szintén előadásra került) című verséből kiemelt sor a magyar nemzetről mint a „népek Krisztusáról”. Az énekelt versek és népdalok mindegyike – ahogy az előadók megfogalmazták – a „magyar nemzeti hagyományvilágból és kultúrából” merített.

Így többek között elhangzott a *Nemzeti dal* és több negyvennyolchoz kötődő Kossuth-nóta is. A *Kossuth Lajos azt üzenté...* kezdetű népszerű dalt a közönséggel együtt énekelték az előadók. Az utóbbi momentumnak azért van sajátos jelentősége, mert ezt a dalt – tapasztalataim szerint – kutatott közösségem tagjai csupán családi vagy baráti körben énekelték „szabadon”. Egy korábbi eset során magam is tanúja voltam egy lakodalom konfliktushelyzetének, amely e dal éneklése nyomán alakult ki: magyarországi vendégek a multság hajnali szakaszában zendítettek rá erre a nótára, mire az otthoni résztvevők megkérték őket, fejezzék be az éneklést. E dal kontextusa a mindennapok során a „kiegyenlítődé” kisebbségi normarendszerének megfelelően a legbelső saját környezetek tere. A magyarországi–erdélyi előadók kezdeményezésére azonban ezek a „gátak” felszabadultak a kisebbségi lét szabályrendszerének megfelelő „pszichés nyomások” alól – ahogy mindezt beszélgetőtársaim jellemezték –, és amely „nyomást” a saját kultúra terének bejáratánál demonstrálók kiabálásai felerősítve aktualizálták.

Az előadás további hangulata is e „lelki szelep” jegyében fokozódott. Az egy évvel ezelőtt zentai fiatalok által előadott „*Szállj, dalom,*



szállj...” kezdetű ének is elhangzott az előadóktól, ezáltal legitimálva, tovább mélyítve ezen ének népszerűvé vált mondanivalóját, a kisebbségi identitás nemzeti tartalmainak nyíltabb, erőteljesebb felvállalását és továbbadását a következő generációk számára.³

A *Himnusz* és a *Szózat* szintén részét képezte az ünnepnek, amelyet immár – ellentétben a korábbi rítusokkal – a közönség is „evidensnek”, „természetesnek” minősített és együtt énekelt az előadókkal. A korábbi rítusokhoz képest további változást hozott a Délvidék kifejezés evidenssé válása. „Volt idő, amikor szokatlan volt, de már egyáltalán nem tűnik különösnek.” „Nincs ebben semmi újszerű, déli magyarok vagyunk, hát Délvidék a nevünk” – mondták erről beszélgetőtársaim.

A műsor végén felállva tapsolt a közönség, amelynek tagjai később így értékelték az ünnepséget:

„Fellélegzés. Ez volt a lényeg. Láttad azokat a nacionalistákat, féltünk, hogy baj lesz, aztán ezek az erdélyi gyerekek rákezdték, és végre nem érdekelt, kijöhetett a feszültség.”

„Azért ez az igazi, ez hiányzik nekünk, hogy végre feloldódjunk meg feltöltődjünk, legyen erőnk a pszichés nyomások alatt is magunk lenni.”

„A Kossuth-nóta, meg hogy a Hargitát is emlegették, meg a nemzeti imádságok az erő, ami itt éltet minket, hogy ne csak teher legyen, hogy legyen még elég magyar, ahogy ezek abban a délvidéki himnuszban énekelték.”⁴

Az ünnepi eseményeket összegző interjúrészletek tehát úgy értékelték a rituális alkalmakat és élményeket, mint olyan „fellélegzést”, amely enyhíti a hétköznapi kisebbségi interakcióiból fakadó feszültségeket. Más beszélgetőtársam is ezt húzta alá, amikor összegezte számomra az átélt ünnepi rítusokat:

„Az ünnepek szerepe, hogy magunkban vagyunk, oda szerb véletlenül se jön be, és ott egy kicsit kitomboljuk magunkat. Tapsolunk, sírunk, örülünk, érted? És úgy felszabadulunk, elengedjük magunkat. Egy kis drog.”



Olvashattuk azt is, hogy ehhez a „felszabaduláshoz” tartozik a nemzeti történelemhez való kapcsolódás és a magyarországi meghívottak előadása is. A történelmi események részletes felidézése helyett ezért a hangsúly elsősorban a magyar nemzet összetartozására és ezzel együtt a saját közösség határainak térben és időben egyaránt megvalósuló szimbolikus kitégítésére és ennek átélésére helyeződött a 2004. évi március 15-éhez kapcsolódó zentai rítusok során.

ZENTA, 2005. MÁRCIUS 14.

2005. évi kutatásaim fő motívumát a 2004. évi december 5-i, a határon túl élő magyarok kettős állampolgárságára vonatkozó, eredménytelenül végződő magyarországi népszavazás határozta meg mind interjúimat, mind rítuselemzéseimet tekintve. Bár az említett népszavazáson az igen szavazatok aránya 3 százalékkal több volt, mint a nem szavazatoké, a szavazás eredménytelen volt, mivel a résztvevők lélekszáma nem haladta meg a szavazásra jogosult lakosság 25 százalékát. Mindezt az anyaország felől megfogalmazódó elutasításnak, „nem”-nek értékelte a vajdasági közvélemény, ahogy azt a december 5-ére közvetlenül reagáló két újságcikk-részlet is mutatja: „A kettős állampolgárság kérdésében szíven ütő, lélekbe markoló adat: mindössze 51,1 százaléknyi IGEN, 48,5 százaléknyi NEM: a hön óhajtott 2 millió szavazat helyett mindössze 1,5 millió bebocsátó szép üzenet... A többi néma csend és elutasítás... Halálos ítélet tehát” – írta Dudás Károly a *Hét Nap* című vajdasági magyar hetilapban december 8-án. Ugyanígy értékelte a népszavazást néhány nappal később a *Magyar Szó* december 11–12-i, hétfői számában Laták István: „Mert akárhogyan is forgatjuk az eredményt, a lényeg mégis a NEM. Nemmel szavaztak azok a magyarok, akikkel talán egy csapatnak szurkolunk, s nemmel szavaztak azok a kisvendéglősök, akik évtizedekig belőlünk éltek a Pannon-tengeren.” A leírtak mellett a népszavazást kísérő kampány miatt ez a feszültség elsősorban a nemek mellett kiálló magyarországi kormány, illetve az e mögött álló politikai irányzatok felé fogalmazódott meg.

2004. december 5-e emellett olyan folklórtényezővé vált a vajdasági magyarok mindennapi kultúrájában és rituális gyakorlatában, amelynek mélyebb megismerése nélkül immár a nemzeti identitás aktuális összetevőit, így a következő évi március 15-éhez kapcsolódó rítusokat sem tanulmányozhattam.



2005-ben Zentán március 14-én tartották meg az 1848–49-es magyar forradalomra és szabadságharcra emlékező ünnepeket, hogy a másnapi, Bácskossuthfalván tartandó központi ünnepségre is el tudjanak jutni a résztvevők. A zentai ünnepségek is a köztemetőben kezdődtek kegyeletadó koszorúzással a szabadságharc áldozatainak emléksírhelyénél. Az egy évvel ezelőtti rítushoz képest változást jelentett, hogy a tavalyi, Budapestről érkező zenészek helyett az – ahogy fogalmaztak – „itthoni”, zentai vegyes kórus szerepelt. A kokárda viselése ebben az évben sem vált általánossá, a magyar *Himnusz* nyilvános téren való eléneklése viszont „már természetes” volt – ahogy az egyik résztvevő megfogalmazta számomra.

A helyi önkormányzat által delegált szónok ünnepi beszédében érintette december 5-ét utalva az anyaország felől érkező „kirekesztésre”, de kitérve az igenek nagy számának pozitív jelentőségére is. Az elmondottak fogadtatása vegyes volt a hallgatóság körében. „Minek kellett ez?” „Na, és hol van Petőfi, Kossuth, azokat valahogy kifelejtette.” „Ez mindenről szólt, csak a negyvennyolcra nem.” „Alapvetően igaza van amúgy, csak ahogy csinálja...” – hangzott el több vélemény. Mindez az adott helyi politikus megítélésétől is függ, akinek politikai irányultságát (amelyet a beszéd közben külön ki is hangsúlyozott azáltal, hogy szónoklatát egy nagy kokárdával díszített bocskáiban adta elő) sokan „túlzónak”, „túl magyarkodónak” tartják, amely eltér a vajdasági magyar kultúra kisebbségi normarendszerétől és interetnikus stratégiáitól (vö. Papp 2003).

Mások azonban egyértelműen pozitívnak, „bátornak”, „egyenesnek”, „tisztának” értékelték a beszédet, mivel „december 5-e után minden magyar ünnepen beszélni kell már erről, hogy vissza lehessen állítani, ami elveszett ott” – fogalmazott egyikük. Ez, mint láttuk, a kritikus észrevételekben is alátámasztást nyert: „alapvetően igaza van” – olvashattuk korábban, amely megállapítással a résztvevők mindegyike egyetértett.

„Ez most végre tényleg a mi ünnepünk” – mondta egyik beszélgetőtársam, miközben az esti negyvennyolcas rítusra, a színházteremben megtartott *A Déli végeken* című ünnepi műsorra igyekeztünk. A műsort az tette már láthatatlanban is különösen értékessé, a „mi ünnepünk” beszélgetőtársam számára, hogy a tavalyi, budapestiek által tartott egyébként nagy sikerű előadáshoz képest az idén két „itthoni”, vajdasági csoport lépett föl: a péterrévei Tisza táncegyüttes és a topolyai Kodály Zoltán Magyar Művelődési Központ néptáncosai. A péterréveiek és a topolyaiak zentai fellépése a lokális identitás



önértékelését is növelte, amely az utóbbi években is erősödött a város interlokális szerepe folytán a nemzeti kultúra és politikum terén.

Orbán Viktor 2004 szeptemberében tett zentai látogatása és beszéde is, amelyet a vajdasági települések közül egyedül itt tartott meg, Zentán, a városnak mint a délvidéki magyarság saját, biztonságos környezetének a jelentőségét legitimálta. Az említett politikus (a városban egyöntetűen pozitívan értékelt) beszédét és az elemzendő ünnepi műsort a topolyai néptáncosok is összekapcsolták a résztvevők számára, hiszen mindkét alkalmon szerepeltek. A topolyai táncosok egyébként is visszatérő résztvevői a zentai nemzeti rítusoknak, ők szerepeltek a 2001. évi millenniumi rítuson is, amely a nemzettudat rituális elmélyítésének egyik jelentős mozzanata volt a zentai magyarság életében.

Az ez évi műsorban a Délvidék megnevezés, a *Himnusz* közös eléneklése, a *Kossuth-nóta* előadása teljesen „magától értetődő” volt. Ennek fontos előzménye – ahogy korábban olvashattuk – volt a tavalyi március 14-i ünnep, amikor a budapesti Krónikásének Zeneiskola lépett fel ugyanitt, és segítségükkel számos olyan rituális mozzanat vált hangsúlyossá a közönségben, amelyet korábban nem gyakoroltak nyíltan a zentai magyarok. Az idén azonban mindez természetessé vált, „már magától ment” – ahogy egyik interjúalanyom fogalmazott, rámutatva arra, hogy „magunk is simán elboldogulunk”.

A *Déli végeken* című műsor is az említett tartalmakat húzta alá, miközben 1848–49 eseményeiből a délvidéki történeteket emelte ki. A műsorban maga a Vajdaság szó is csak – ahogy később az egyik résztvevő fogalmazott – „szerb értelemben” szerepelt mint a Magyarországtól elszakadni kívánó Szerb Vajdaság megnevezése.

Az etnikus távolság történeti gyökereire, a konfliktusok múltbeli realitásaira világított rá a „ne féljete magyar lányok, / nem jönnek a szerbiánok” dalsor éneklése is. A „szerbián” szó, amely a Szerbia belső vidékein élő szerbek (Srbijanac) megnevezéséből származik, valamint a felidézett korban használatos – mára viszont pejoratív jelentéssel telítődött – „rác” megnevezés szintén a két nemzeti közösség konfliktusokkal terhelt távolságára mutatott rá.

A fiatal katonák harcba indulását, a menyecskék, anyák szomorúságát felidéző koreográfia egyúttal a közelmúlt délszláv háborús eseményeit is felidézte, összekötve ezáltal többekben a közelmúltbeli tapasztalatokat a nemzeti történelem drámai eseményeivel.

Nem véletlen, hogy az előadás után a közönség tagjai elragadtatással szóltak az előadásról: „Még most se jutok szóhoz.” „Csodálatos



volt.” „Ezek a fiatalok most tisztán elmondtak mindent.” „Most már érted, mi az, itt magyarnak lenni, mert ha ebből se jöttél rá, nem is fogsz soha!” – mondták nekem a műsor kapcsán beszélgetőtársaim.

Az előadás jelentéstartalmait december 5-ével a polgármester záróbeszéde fűzte egybe:

„Hálátlan időszakban élünk itt, a Délvidéken – mondta –, mert devalválódnak az emberi értékek, és általános a kulturális és a szociális lecsúszás. Az ideálok keresésében sajnos ritkán nyúlunk vissza 1848-hoz, pedig erőt meríthetnénk eleink kitartásából és emberségéből. Az anyaország is gyakran csak mostoha. December 5-e után március idusa is másként esik. A '48-as események sorában a délvidéki városok közül városunk, Zenta szenvedte el a legnagyobb veszteséget. Most pedig ezektől a magyaroktól, tőlünk fél Magyarország?”

A továbbiakban a beszéd aláhúzta, hogy a „megoldás” ebben a helyzetben csak a „kitartás”, a nemzet „megtartása és építése” lehet „itt, a déli végeken”. 1848. március 15-e tehát egyértelmű ellentéte december 5-ének. A korábbi fejezetben olvashattuk, hogy március 15-éhez kapcsolódó rítus egyik meghatározó mozzanata a nemzeti egység és összetartozás megerősítése volt, amely egyaránt merített az 1848–49-es események emlékezetéből és az anyaországi háttér biztonsgtudatának átéléséből. December 5-e után azonban a március 15-éhez kapcsolódó jelentések, Zenta kiállása a „déli végek” nemzetet védő áldozataival együtt, viszont a helyi lokális és regionális identitás minőségét értékelték fel a negyvennyolcas örökséggel és az anyaországi státus felelősségével egyaránt szembeforduló Magyarországhoz képest. A „nemzet itthoni megtartása” a délvidéki nemzetrez és azonosságtudat presztízsértékét növelte meg az elmondottak szerint.

A rítus során a március 15-éhez kapcsolódó jelentéstartalmak december 5-e után így váltak „sajáttá”, és így maga az ünnep is „saját ünnepé”, amelyben így ugyancsak létrejöhetett az egyetemes magyar nemzet és a saját közösség azonosulásának, eggyé válásának átélése, a negatívan értékelt nemzetpolitikai események ellenére is.

Ennek sajátosságát 2005-ben szolgáltatta, hogy a korábbi fejezetben is idézett identitáskategóriák, öndefiníciók szerint a saját közösség értékelése sokszor negatívabbnak, a magyarság kifejezése és megélése – ahogy az előző fejezetben említették beszélgetőtársaim – „bátortalanabbnak”, „fejletlenebbnek” minősült a nemzettudat



„minőségi” megítélését illetően. December 5-e tükrében viszont ezek a negatív identitáselemek kiegyenlítődték. „Már egyenrangúak lettünk.” „Minden rosszban van valami jó, már nem kell szégyenkez-nünk, hogy nem tudjuk a Szózatot, meg nem tesszük ki a kokárdát, mert mi legalább azt éljük, ami benne van.” „Van jó is ebben a de-cember 5-ében, legalább jobban egymásra szorulunk, meg láthatjuk, hogy mi többet érünk, felemelhetjük a fejünket” – mondták erről zentai interjúalanyaim az ünnepség után.

A „déli végek” ebben az összefüggésben a délvidéki nemzetrés-zudatot úgy jelenítette meg, mint a hiteles, a negyvennyolcas nemzeti értékeket megőrző közösség jellemzőjét, amelyben a délvidékiek ma újra a magyarság védőbástyájává váltak. Ugyanezt húzta alá és emelte általános vajdasági kontextusba a másnapi, március 15-ére megjelenő *Magyar Szó* első oldalán olvasható beszédrészlet is, ame-lyet a vajdasági magyar politikai elit egyik tagja fogalmazott meg ünnepi szónoklatában Szabadkán. A köztisztelőben álló személyiség egyenlőségjelet húzott 1920. június 4-e, a trianoni döntés, 1944 „véres ősze”, a szerb megtorlások és 2004. december 5-e „gyászfüggönye” közé. December 5-e ennek megfelelően a vajdasági magyarságot különösen érintő nemzeti tragédiák sorába illeszkedik.⁵ Ehhez kap-csolódik a zentai rítus az ünnep szónokának az a kijelentése, hogy a nemzeti érzés „itt él szívünkben elevenebben talán, mint bármikor. A szabadság és együvé tartozás igénye nemkülönben. Ez tart meg, ez emel fel bennünket. A legjobbaknak, a legkitartóbbaknak ez ad erőt a cselekvésre”. A napi sajtó első oldalán olvasottak tehát az előző esti ünnepen résztvevőkben az ott átélt és utána megfogalmazott élményeket, gondolatokat mélyítették tovább.

DECEMBER 5-E ÉS MÁRCIUS 15-E A MINDENNAPOK KULTÚRÁJÁBAN

Mint láhattuk, a rítusok során közös jelentések mélyültek el a résztvevőkben december 5-e és március 15-e kontextusában, azonos egymást megerősítő és tudatosító mintákat teremtve ezáltal a közös-ségek mindennapi élete számára is. Felmerül azonban a kérdés, nem csupán alkalmi reakciókat jelenítettek meg, nem csupán a december 5-éhez kapcsolódó feszültségek feloldásának szerepét látták el a leírt rituális mozzanatok, hiszen (mint láhattuk a 2004. évi példák során) a rítusok egyik legfontosabb jellemzője a kisebbségi létből fakadó feszültségek feloldása. Felmerül tehát a kérdés, hogy megjelenik-e a



rítusokon tapasztalt március 15-e és december 5-e szembeállítására a mindennapok kultúrájában, a közösségi tudásban és identitás-megfogalmazásokban is. December 5-e hatására a bemutatott rítusokon részt vevő egyik beszélgetőtársam így fogalmazta meg az ünnepek után: „Én sem hittem volna, hogy ennyi idő után, hónapokkal később is ilyen jelentősége lesz, hogy így fog még fájni nekem is meg mindenkinek, hogy újra meg újra elő fog jönni, hogy nem tudunk tőle szabadulni.”

Másik beszélgetőtársam a következőket tette hozzá ehhez: „Ez már folklór lett nálunk, láttad, ilyen gyorsan, ha ez el is múlik, akkor sem tudom, mikor lesz ez elfelejtve, szerintem ez tovább fog élni velünk egy jó darabig, az biztos.” Az elmondottakhoz tartozik, hogy december 5-e már a népszavazás előtt is meghatározta a vajdasági magyar közélet diskurzusát, nem beszélve a szavazás eredménytelenségének hatásáról. Mindezt érzékletesen mutatta be a *Magyar Szó* 2004. november 4. számának *Magyarverés Budapesten* című vezércikke Németh István tollából. A cikk a magyarországi miniszterelnök „nemre” való voksolásra biztató szavaira reagál. A miniszterelnök lépését az anyaországtól kapott olyan „pofonnak” értékeli, amely egyenértékű a szerbek oldaláról a magyarokat ért atrocitásokkal, magyarverésekkel. A szimbolikus határok így tovább szélesednek a magyarországiak felé, és megerősítik azt a negatív érzést, léthelyzet-érzetet, amelyet a cikk írója „sem fű, sem fa” állapotnak nevez. A népszavazás eredménytelensége és a „nemek” magas aránya tovább mélyítette mindezt. Beszélgetőtársaim a következőképp fogalmazták meg mindezt:

„Ez van. Most legalább ki lett mondva, amit amúgy is tudunk, hogy a nemzetben belül is kisebbség vagyunk, halmozott kisebbségek vagyunk.” „Ami nekem a legjobban fáj az egészben, hogy ott szavaztak ránk a legkevesebben, ahonnan származunk mi, feketicsiek. Kunhegyes és környéke leszerepelt; jó is, hogy eljöttünk onnan annak idején.” „Nekem ez nem volt meglepetés. Tudtam én mindig, hogy ez a helyzet. Sokat járok én át a határon, és mindig van valami bajuk velem, mert a magyarországiak fajgyűlölők, gyűlölnek minket, mert vajdaságiak vagyunk.”

Az idézett kommentárok a népszavazás által kiváltott indulattól fűtöttek. Ezzel együtt azonban több mindenre következtethetünk belőlük. Az „eddig is tudtuk” kijelentés a múltból és a közelmúltból öröklött negatív magyarországi tapasztalatokra utal, amelyek



a két nemzetrész közötti távolságot tartják fenn évtizedek óta. Bácsfeketehegyi kötődésű beszélgetőtársam pedig e különbség sajátos elmélyülésére utal, amely Kunhegyes és Bácsfeketehegy magyarsága között áll fenn. Véleménye legitimálja és felértékeli a bácsfeketehegyi magyarok saját identitását és mentalitását is, amely azért „jobb”, mint a kunhegyesieké, mert sok mindent átvett a „balkáni mentalitásból” (vö. Hajnal 2003). A „balkáni” jelző pozitív alkalmazása ebben az esetben is az „összetartozásra” utal, amelynek hiányát a népszavazás is tudatosította a magyarországiak értékelésében. Az utolsó interjúrészlet pedig egyenesen a magyarországiak „fajgyűlöletét” hozza fel a népszavazás eredményének okaként, amely „fajgyűlölet” a vajdaságiak felé irányul, más néppé, „fajjá” minősítve a vajdasági magyarokat, kirekesztve őket a magyar nemzet közösségéből. Beszélgetőtársam ráadásul mindezt saját tapasztalataira hivatkozva állapította meg.

Ugyanakkor a népszavazásnak pozitív hatásairól is beszéltek nekem beszélgetőtársaim: „Láttad, Zentán megint sokakon nem volt kokárda, de már olyanok is eljöttek az ünnepre, akik eddig azt se tudták, hogy van negyvennyolc.” „Van hatása ezeknek az ünnepeknek, lassan, de van, március 15-e lassan újra elér hozzánk.” „Fontos ez a negyvennyolc, meg március 15-e. Ezek olyan dolgok, amik nélkül itt nem megy, mert ezzel győzzük le ezt a december 5-ét is, majd meglátod.” December 5-e tehát a március 15-éhez való mélyebb kapcsolódás igényét is létrehozta interjúalanyaim számára.

A március 15-éhez kapcsolódó értékek alapjai az 1848–49-es forradalom és szabadságharcra a mai napig is létrejövő személyes azonosulás lehetőségeiből fakadnak. A rítusokon részt vevő idősebb beszélgetőtársaim úgy említették ugyanis a „negyvennyolcas meséket”, mint amelyeket gyerekkorukban többször is átélhettek nagyapáik elbeszélései alkalmával. A „negyvennyolcas” történetek délvidéki eseményeiről szóló elbeszélések átöröklődtek a családokban. Fiatal beszélgetőtársaim közül is többen ismernek ilyeneket. Interjúalanyaim ráadásul ezeket a nemzeti hőskről, példamutató őskről szóló történeteket a szocialista rendszer előtt élő szintén „tisztának” értékelt generáció tagjaitól hallhatták. E történetek tehát átélhetőségük mellett kettős autentikussággal is bírnak számukra:

„’48-ról még meséket hallgattunk, mert a nagyapáinkat ez még érintette, hogy mi volt az ő nagyapáikkal, ezt még így mesélték nekik a nagyapáik, akik ott voltak. No, nem a történelem érdekelte őket, inkább hogy mi volt, mi történt a családjukkal, a



nagyapjkkal. Én is hallgattam, és tudom is, hogy a nagyapám nagyapjának a testvére hogy menekült a Jelasics elől át a folyón, hogy fagyott le a lába és halt meg utána.”

„Nagyapámék sokat meséltek itt a délvidéki szaladásokról, úgy vette ő is az öregapjától, úgyhogy ez valódi most is.” „Perczel Mór meg Damjanich, aki ráadásként szerb volt, a Guyon Richárd, az mind a mi ismerősünk.” „Negyvennyolcban még meg tudtuk mutatni, milyen a magyar a valóságban. Gyerekkoromban nagyapám mindig mesélte, hol volt, meg hogy voltak a csaták itt, a déli végen, én meg ezt játszottam a barátaimmal. Voltak a szerbek, meg az áruló magyarok, a labancok, meg mi, a szabadságharcosok. Na, ezt most játszhatjuk ma is.”

A fenti interjúrészetek idősebb férfi beszélgetőtársaimtól valók, azonban ezek további hatását mutatja meg a következő interjúrészet, amely egyik huszonéves nő adatközlőmtől származik:

„Nagyapám sokat mesél nekem is a szabadságharcról, és ezért nekem nagy csalódás volt, amikor Szegeden az ottani iskolatársaimmal először ünnepeltem március 15-ét, mint otthon, ahol meg szinte mindent jelentett. Ez volt az egyik első élményem Magyarországon, és ez az érzés valahogy azóta is megmaradt, most december 5-e után meg végképp. Mert lehet, hogy mi itthon nem tesszük ki a kokárdát, mint a magyarországiak, de a lelkünkben mi megéljük azt, amit ők csak a mellükön hordanak dísznek.”⁶

A „negyvennyolcas” jelentéseknek megfelelő, „lélekben megélt” magyarságtudat, s az ezzel ellentétben álló december 5-i eredmény valósága között fennálló feszültség mélységét érzékletesen foglalta össze számomra az előző interjúrészetben megemlített nagyapa, akivel magam is készítettem interjút:

„Az embert úgy alkotta a természet, Isten, hogy valakinek valahova tartozni kell. Tartozni kell elsősorban az embernek az anyjához, a szüleikhez, a helységhez, ahol él, a hazájához, amit hazának tart. Nagy baj, ha valaki elveszti azt, akihez tartozni kell. Nagy baj, ha valaki elveszti az anyját, és mostoha kerül helyébe, aki soha nem helyettesítheti az anyját. Mi, akik nyolcvan éve itt élünk, így, idegenben, úgy néztünk



Magyarországra, hogy anyaország, hogy odatartozunk. Nem akartunk mi semmit tőlük, csak úgy háttérben, hogy valahova mi is tartozunk. Ezt elvették tőlünk december 5-én. Mivé lettél, ötvenhat magyar népe, hogy ide jutottál? Mit csináltak belőled? Miért kellett megtagadni bennünket? Egy anya sohasem neveli a gyerekét Káinnak. Miért csináltak Káint belőled magyar nép? Mert nem akartunk mi semmit az anyaországtól, csak akartuk érezni, hogy van egy ország, amelyik a miénk is, amelyik anyaország, de nem mostoha anyaország. Most azzá csinálták. Csodálkozok. Nem a vezéreken, hanem a magyar népen. Ennyire szűk látókörűek lettek zömmel? Tisztelet annak az egymilliónak, akit nem tudtak elbutítani. Mert végeredményben nem akartunk mi rohanni Magyarországra. Nem akartunk odarohanni, hogy elvegyük a szerencsétlen magyar nyugdíjasok kenyerét. Sőt, az elvtársak becsülettel megszerzett milliárdjait sem akartuk megenni. Nekünk nem kell az. Mi már megszoktuk, hogy hol nyakon, hol pofon, nem is olyan nehezünkre esik elviselni, de ez nehezünkre esik, mert a mieinktől kaptuk. Szokták mondani, hogy veszett már több is Mohácsnál. Hát most miért kellett hárommillió magyart kitagadni? Ez is Mohács, második Mohács. Ez is egy nagy kudarc, ez is Trianonnak a része. Akik ezt csinálták a magyar néppel, nem mondom, hogy mit kívánok nekik, mert jobb nem mondani. Különben ennyit december 5-éről. Máskülönben mi, ha akármit ígérték volna is, akik már megszoktuk itt mostoha körülményeinket, nem mentünk volna oda. Aki akart, ügyis odament.”

A saját kisebbségi áldozatokkal terhelt magyar identitás így válik egyenértékűvé a magyar nemzeti történelem dicsőségével, szemben az azt eláruló „többség” közösségével.⁷

Az interjúrészletből végül az eddig elmondottakból származó feszültség megélt drámai mélységeit is megérezhetjük.

ÖSSZEFOGLALÁS

A bemutatott rövid esettanulmányok illusztrációi is rámutattak, a zentai magyarok kultúrája és identitása is olyan rugalmas, dinamikus jellemzőket rejt magában, amelyet egyrészt a kisebbségi léthelyzetből fakadó szituációk, alkalmazkodási kényszerhelyzetek formáltak



ilyenre, másrészt viszont képessé tették ezt a közösséget a különböző negatív tapasztalatok és folyamatok adaptációjára is. A két év rítusai más-más nemzeti kontextusban jelentek meg, és eltérő „mi-tudatot” is közvetítettek, fogalmaztak meg a közösség tagjai felé. A „mi-tudat” ebben a sajátos-kisebbségi magyar identitást úgy jelenítette meg, mint aki „más”, mint a többi magyar kultúra, s ennek a másságnak összetevője a szerbséggel való kulturális kapcsolat pozitív elemei mellett a többségnek való kiszolgáltatottság is. Ebből a léhelyzetből fakad a rítusok feszültségfeloldó jellemzője, amelyhez segítséget nyújtott a magyarországi részvétel is a 2004. évi rítusok során. Ez a magyarországi (ráadásul erdélyi kötődésű) előadócsoport segítette a zentai magyar közösségnek nyíltabban, felszabadultabban átélni a ’48-hoz kapcsolódó események megjelenített „üzeneteit”.

Mint láthattuk, igen kevés volt ezekből az „üzenetekből” a konkrét történeti eseményekre való emlékezés, a március 15-ei események inkább alkalmát és kontextusát adták a saját kisebbségi kultúra határainak szimbolikus kiterjesztésére. A rituális átélésben ezt a momentumot a magyarországi meghívottak segítették elő mint a kisebbségi közösség biztonságos háttérét biztosító anyaország képviselői.

December 5-e ebben a biztonságos háttértdatban hozott törest, mivel éppen ez a háttér lett okozója egy negatívan értékelt makropolitikai eseménynek és folyamatnak. Ennek megfelelően a rituális mozzanatok és a rituális retorika is megváltozott, a rítus kulturális szerepe és tartalma a „mi-tudat” kifejezésének és átélésének reprezentációja azonban ugyanaz maradt.

A „mi-tudat” tartalma egy év alatt adaptálódott az új nemzeti-makropolitikai helyzethez, előhívta a saját identitásból azokat az eddig is meglévő elemeket, amelyeket azonban a közösség egyaránt értékelt pozitívnak és negatívnak is. Így vált a „másfajta magyarság” egy felértékelt identitáselemmé, s amíg eddig a kisebbségi létből fakadó sajátosságok alulértékelték a vajdasági magyarságot a magyarországiakkal szemben a magyarság nyilvános „szabad” felvállalása és a magyarságról való tudás esetében, addig december 5-e után éppen ez a kisebbségi lét, a „magyarságért való mindennapi küzdelem” értékelt a magyarországiak fölé a „déli végek népét”. A „déli végek” magyarságtudatának rituális átéléséhez pedig 2005-ben már sokkal intenzívebben nyúltak a konkrét történelmi eseményekhez a rítus előadói, akik immár nem magyarországiak, hanem „ithoni” meghívottak voltak. A felidézett és megjelenített történelmi események pedig lehetővé tették az azonosulást a „hiteles-tiszta” nemzettudat



felvállalásával, „történelmi küldetésével” a résztvevők számára. A ’48-as események így az egy évvel azelőtti rítushoz képest nem csupán alkalmát, hanem meghatározó részét képezték a rítusnak. Beszélgetőtársaim számára is megnőtt a vizsgált évben a ’48-as események iránti érdeklődés, amely viszont olyan élményközeli történelmi esemény a fiatalok számára is a családi elbeszélések miatt, hogy ’48 eseményeinek átélése könnyen dinamizálható a zentai magyarok rituális alkalmain. Március 15-e jelentőségének felértékelődésével együtt jár a ’48-as „nemzeti összetartozást” kifejező történelmi események szembeállítására december 5-ével, amely viszont éppen ennek ellenkezőjét reprezentálja beszélgetőtársaim számára. A december 5-ei népszavazás így negatívnak értékelt hatásai mellett kijelölte azokat a határpontokat is, amelyek között a kisebbségi adaptációk mozgathatnak immár a szerbség mellett a magyarországi magyarok felé is.⁸ A nemzeti történelem „egységét” hirdető ünnep pedig így vált a „másfajta magyarság” etnikus tudatának legitimálójává a magyar kultúrák és nemzeti kötődések világában.

IRODALOMJEGYZÉK

- Anderson, Benedict 1983. *Imagined communities. Reflection on the origin and spread of nationalism*. London–New York, Routledge.
- Assmann, Jan 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- Bárdi Nándor 2005. Stratégiai törésvonalak a budapesti magyarságpolitikában. In Tamás Pál – Erőss Gábor – Tibori Tímea szerk. *Nemzetfelfogások. Kisebbség–többség*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó – MTA Szociológiai Kutatóintézet, 123–143.
- Boglár Lajos 1997. *Mítosz és kultúra*. Budapest, Szimbíózis.
- Boglár Lajos 2002. Rítusok sokrétűsége: a wayana példa. In Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor: *„Jelbeszéd az életünk” 2*. Budapest, Osiris, 19–26.
- Connerton, Paul 1997. Megemlékezési szertartások. In Zentai Violetta szerk.: *Politikai antropológia*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 64–83.
- Csepeli György 1987. *Csoporttudat–nemzettudat*. Budapest, Magvető.
- Dolinszky Árpád 2000. Evangéliumi üzenet. In Keszthelyi Gyula szerk.: *Egyház és magyarság. Hét egyház és felekezet határon túli és hazai lelkipásztorainak, világi előljáróinak tanácskozása. 2000. január 27–28*. Budapest, Custos Kiadó, 171–173.



- Dömötör Tekla 1977. Rítus. In *Magyar Néprajzi Lexikon IV.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 356–357.
- Geertz, Clifford 1994. *Az értelmezés hatalma.* Budapest, Századvég.
- Gereben Ferenc 1999. *Identitás, kultúra, kisebbség.* Budapest, Osiris.
- Gereben Ferenc 2002. A vajdasági magyarok nemzeti és kulturális identitása. In Hódi Sándor szerk.: *Nemzet és haladás. A magyarság helyzete a XXI. században.* Tóthfalu, Logosz.
- Hajnal Virág 2003. „Mint leveleket a vihar” – Egy kétnyelvű vajdasági falu. In Bakó Boglárka szerk.: *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében.* Budapest, MTA Társadalomkutató Központ, 283–321.
- Hajnal Virág 2003. Nyelv és kultúra egy szerémségi magyar szórványközösség életében. In Gábrityné Molnár Irén – Mirnics Zsuzsa szerk.: *Kisebbségi létjelenségek.* Szabadka, Magyarságkutató Tudományos Társaság, 124–162.
- Hajnal Virág 2004a. Egy szerémségi magyar szórványközösség világa. In Kovács Nóra – Szarka László szerk.: *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és identitás kérdésköréből II.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 23–43.
- Hajnal Virág 2004b. „Majd kiszeditek belőle, ami nektek köll...” Egy szerémségi magyar szórványközösség kutatásának módszertani tapasztalatairól. *Kisebbségkutatás*, 3. sz. 395–404.
- Hajnal Virág – Papp Richárd 2008. *Közelből is távol. Magyar világok a Vajdaságban.* Budapest–Zenta, Timp Kiadó – Vajdasági Magyar Művelődési Intézet.
- Hofer Tamás 1992. Harc a rendszerváltásért szimbolikus mezőben. 1989. március 15-e Budapesten. *Politikatudományi Szemle*, 1. sz. 29–51.
- Ljubičić, Dragoljub Mićko 2002. *Nacionalni park Srbija.* Beograd, Kreativni centar.
- Mirnics Károly 2003. A magyarok aránya községek és települések szerint. In Gábrityné Molnár Irén – Mirnics Zsuzsa szerk.: *Kisebbségi létjelenségek. Szórvány- és szociolingvisztikai kutatások.* Szabadka, Magyarságkutató Tudományos Társaság, 338–358.
- Molnár Gusztáv 2003. A „nemzet” és az „ország”. In Sebestyén Imre szerk.: *Sorskérdéseink. Válogatás a Magyar Szó vasárnapi rovatában megjelent írásokból 2001–2002.* Újvidék, Magyar Szó, 212–217.
- Papp Richárd 2002. Rítus és nemzet. *Létünk*, 1–2. sz. 37–51.
- Papp Richárd 2003a. Balkán és nemzet. A vajdasági magyarok „mentálisáról”. *Pro Minoritate*, 3. sz. 37–66.
- Papp Richárd 2003b. „Mindennapi kenyerünk”. A Millennium és a „megszentelt hagyományok” jelentései Zentán. In Kozma István – Papp



- Richárd szerk.: *Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében*. Budapest, Gondolat Kiadói Kör – MTA Kisebbségkutató Intézet, 280–296.
- Papp Richárd 2003c. *Etnikus vallások a Vajdaságban? Kisebbségi léthelyzetek kulturális antropológiai értelmezései*. Budapest, Gondolat Kiadói Kör – MTA Kisebbségkutató Intézet.
- Papp Richárd 2004a. „Visszatér még a fény”. *Pro Minoritate*, 3–4. sz. 86–122.
- Papp Richárd 2004b. Reformátusság és kisebbség a Délvidéken. *Protestáns Szemle*, 1. sz. 18–40.
- 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.
- Turner, Victor 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. London.
- Turner, Victor 1997. Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In Bohannon, Paul – Glazer, Mark szerk.: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, Panem – McGraw-Hill, 673–712.
- Turner, Victor 2002. *A rituális folyamat*. Budapest, Osiris.
- Ujváry Zoltán 1991. Identitás és etnikum. In Eperjessy Ernő – Krupa András – Ujváry Zoltán szerk.: *Nemzetiség–identitás*. Békéscsaba–Debrecen, Ethnica.

JEGYZETEK

¹ A zentai magyarok lokális történelme a honfoglalás óta összekapcsolódik a magyarság makrotörténelmével. A középkori Zenta a honfoglaló magyarok egyik téli szálláshelyéből formálódott állandó településsé a XII. század folyamán a Szentemágyocs nemzetség birtokaként. Valószínűleg első hűbéruraira emlékezik a város a maga elnevezésében is, melynek első írásos említése 1216-ban fordul elő. A XIV. század második felében már a budai káptalan tulajdonaként szerepel az okmányokban. Ennek köszönhetően Zenta a XV. század közepéig virágzó mezővárossá fejlődött. 1506-ban kapta meg Zenta II. Ulászlótól a szabad királyi város rangját. 1542

végén azonban – Szeged elfoglalása után – a szegedi szandzsák, illetve náhije egyik helyőrségeként bevonták a török közigazgatásba. A túlélőknek csupán töredéke maradt itt. Ugyanekkor kezdődött meg a szerb migráció, a beköltöző szerbek kíséretében katonai szolgálatba szegődnek. A következő évtizedekben a bácskai Tisza-vidék az újabb török hadjáratok felvonulási-visszavonulási területévé vált, ami bizonytalanná tette a megélhetést, így Zenta gazdasági-társadalmi élete is stagnált a másfél évszázados török hódoltság alatt. Ennek az állapotnak éppen Zenta mellett vetett véget a vegyes nemzetiségi összetételű osztrák had 1697-ben. A karlócai béke (1699)



megkötése után Zenta is az újonnan megszervezett Tiszai határőrvidék része lett. Ekkor túlnyomórészt szerb határőrök lakták. A XVIII. század közepén került sor a határőrvidék átszervezésére, amely során a szerbek tömegesen vándoroltak el, és helyükre nagy számban érkeztek magyarok és szlovákok, így a XVIII. század végéig teljesen megváltozott a település lakosságának etnikus-vallási összetétele is. 1751-ben Mária Terézia rendeletének köszönhetően Zenta kiváltságos mezőváros lett. Az 1848–49-es magyar forradalom és szabadságharc véres zentai eseményei pedig az anyagi károk mellett hosszan tartó, traumákkal telített bizalmatlanságot is váltott ki az itt élő magyarok és szerbek között. A forradalmat követően viszont 1861-ben (véglegesen 1873-ban) Zenta rendezett tanácsot kapott, és így a Tisza-vidék legjelentősebb központjai közé számított. Zenta városiasodását és polgárosodását az első világháború, majd az azt követő általános gazdasági-társadalmi depresszió, valamint az új állam, az SZHSZ Királyság kedvezőtlen nemzetiségi és agrárpolitikája szakította meg. A 30-as évek derekán ennek ellenére gazdasági fellendülés volt tapasztalható. A második világháború idején lejátszódó tragikus események azonban Zentát sem hagyták érintetlenül: áldozatul esett a zentai zsidóság, majd a háború utáni megtorlásban jelentős számú magyar is kivégzés áldozata lett. A háború utáni Jugoszlávia szocialista-autoritárius visszásságai alapvetően meghatározzák ma is a zentaiak életét. Mindezt tovább traumatizálta, rontotta az 1990-es évek háborús légköre, sok család elvándorlása. Mindennek ellenére Zenta a vajdasági magyarság egyik művelődési központja maradt, és az etnikai arányok sem változtak meg jelentősen (www.kapocs.org; vö. *Zenta monográfiája* 2000). A 2002-es népszámlálás szerint a városnak 20 302 lakosa van, ennek 78,12 százaléka magyar. (Mirnic 2003, 351)

² Hasonló „szimbolikus kompromisszumként” említettek beszélgetőtársaim azokat az „egyre gyakoribb-

nak” minősített eseteket, amikor vajdasági magyar közösségek kérnek egymástól segítséget, meg tudnák-e szerezni egymástól a „jugoszláv himnusz” (ahogy nevezték), hogy a magyar *Himnusz*t is nyugodtan elénekelhessék az adott ünnepen. A 2002. március 15-én Bácskossuthfalván tartott ünnepség során a zentai lokális rítusoktól eltérően elhangzott a magyar *Himnusz*, amit akkor fel is róttak a zentai ünnepségek szervezőinek. Két évvel ezután már azt tapasztalhattam, hogy a zentai nemzeti-rituális események részévé vált a *Himnusz*.

³ „Szállj, dalom, szállj, gyöngye kismadár, / Határokon túl, a Hargitáig szállj, / Bátorítsd a csüggedőt, / vigasztald a szenvedőt, / Krisztus soha el nem hagyja őt.”

⁴ A „délvidéki himnusz”, amelyet beszélgetőtársam említett, az előadás legpozitívabban értékelt momentuma volt. Amikor az előadók felkonferálták Mártonffy Miklós *Piros szív, fehér hó, zöld levél* című művét mint azt az éneket, amely „lassan délvidéki himnusszá kezd válni”, a nézők többsége kíváncsian várta a folytatást, hiszen most hallottak először erről a szerzeményről. Az ének ennek ellenére nagy sikert aratott, a műsor után hosszú sor állt a színpad előtt, hogy megvásárolhassa az éneket tartalmazó hanghordozókat. (Vö. Papp 2004.)

„Piros szív, fehér hó, zöld levél. / Piros hajnal, fehér álmom, zöld remény. / Új tavasz jön, új remény, / Hogy visszatér még a fény. // Piros szív, fehér hó, zöld levél. / Új tavasz jön, új remény, / Hogy visszatér még a fény. / Piros szív, fehér hó, zöld levél. // Zenta és szép Magyarkanizsa, / Zombori rózsafák illata, / Szabadkáról zeng a dal. / Jaj, lesz-e még elég magyar? // Száll a dal, zeng a dal, hív a dal. / Szabadkáról zeng a dal. / Jaj, lesz-e még elég magyar? / Száll a dal, zeng a dal, hív a dal. // Esküvők, katonák, ünnepek, / Ősi föld, sok vidám kisgyerek, / Szabadkáról zeng a dal. / Jaj, lesz-e még elég magyar? // Száll a dal, zeng a dal, hív a dal. / Szabadkáról zeng a dal. / Jaj, lesz-e még elég magyar? / Száll a dal, zeng a dal, hív a dal. // Piros szív, fehér hó, zöld levél, /



Piros hajnal, fehér álom, zöld remény. / Új tavasz jön, új remény, / Hogy visszatér még a fény. // Piros szív, fehér hó, zöld levél. / Ne sárgulj, maradj zöld, fűzfaág! / Jó anyám kertjében sok virág. / Muskátlík, tulipán, violák, szarkaláb. // Ne sárgulj, maradj zöld, fűzfaág! / Muskátlík, tulipán, violák, szarkaláb. / Ne sárgulj, maradj zöld, fűzfaág! // Hogyha kell, megesküszöm, ott leszek, / Hogyha kell, megesküszöm, elmegyek, / Nyílik majd még sok virág a zombori rózsafán. / Ne sárgulj, maradj zöld, fűzfaág! / Nyílik majd még sok virág a zombori rózsafán. / Ne sárgulj, maradj zöld, fűzfaág!”

- ⁵ December 5-ét és a trianoni döntést zentai beszélgetőtársaim közül is többen párhuzamba állították. Ennek egyik oka Koltay Gábor *Trianon* című filmjének hatása is. A filmet Zentán 2005 márciusában vetítették le. Beszélgetőtársaim pozitív közösségi élményként értékelték a film megtekintését. A Vajdaság több településén hasonló környezetben és hatással került a film levetítésre. Érzékletes példa erre többek között Temerin, ahol szintén beépült a film levetítése a rituális gyakorlat folyamatába, mivel az említett település tradicionális, Illés-napi ünnepségorozatának keretében mutatták be nagy sikerrel az említett művet.
- ⁶ A leírtak tágabb vajdasági összefüggéseire mutatnak rá Gereben Ferenc az 1990-es évek első felében és 2000-ben végzett szociológiai kutatásai – többek

között – a vajdasági magyarok történeti tudatáról. A felmérés alapján mind a kilencvenes évek első felében, mind a 2000. évben az 1848–49-es forradalom és szabadságharc jelentette az elsődleges „vonatkoztatási pontot” a magyarság történeti tudatában. 2000-ben közel háromszor annyian nevezték meg a szabadságharcot a „legpozitívabb” történelmi események, mint a második helyen következő honfoglalást (Gereben 2002, 67–70).

- ⁷ Különösen izgalmas 1956 megemlézése, amely korábban nem jelentett a Vajdaságban kapcsolódási pontot a nemzetrészek között mint közösen átéltető egységes nemzeti esemény. A fenti interjúrészlet azonban 1956-ot hiteles magyar nemzeti tettként értékeli a magyarországiak részéről, még ha szembe is állítja ugyanezzel december 5-ével. 1956 jelentéseit a vajdasági rituális és kulturális emlékezetben külön tanulmányban dolgoztam fel (Hajnal–Papp 2008, 95–111).
- ⁸ Az azóta eltelt évek természetesen tompították a december 5-éhez kapcsolódó indulatok és rituális reprezentációk élességét, azonban az említett határok kijelölése, megjelenítése és az ezek mögött álló kulturális gyakorlat jellemzői azóta is tovább mélyülnek a zentai magyarság életében, ahogy azt – a 2007. évtől a Bolyai János Kutatói Ösztöndíj támogatásával végzett – további kutatásaim során is tapasztalhattam. (Vö. Hajnal–Papp 2008.)



■ ■ ■

■

■ ■ ■