

**SEMMELWEIS EGYETEM
DOKTORI ISKOLA**

Ph.D. értekezések

2040.

GYETVAI GELLÉRT LÁSZLÓ

**Egyének és közösségek erőforrásainak szociológiai és mentálhigiénés megközelítése
című program**

Programvezető: Dr. Pethesné Dávid Beáta, egyetemi tanár

Témavezető: Dr. Török Péter, egyetemi docens

**A cigányok/romák vallásossága –
a „mimikri vallásosságtól” a cigány evangéliumi
mozgalomig, különös tekintettel az új vallási entitások
vallási attitűdjére**

Doktori értekezés

Gyetvai Gellért László

Semmelweis Egyetem

Mentális Egészségtudományok Doktori Iskola



Témavezető: Dr. Török Péter, Ph.D., egyetemi docens

Hivatalos bírálók: Dr. Kovács Eszter, Ph.D., egyetemi adjunktus

Dr. Szabó-Tóth Kinga, Ph.D., egyetemi docens

Dr. Hegedűs Rita, Ph.D., egyetemi docens

Szigorlati bizottság elnöke: Dr. Túry Ferenc, Ph.D., egyetemi tanár

Szigorlati bizottság tagjai: Dr. Hidas Zoltán, Ph.D., egyetemi docens

Dr. Nyitrai Ágnes, Ph.D., főiskolai tanár

Dr. Susánszky Éva, Ph.D., egyetemi docens

Budapest, 2017

TARTALOMJEGYZÉK

1. RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE	6.
2. BEVEZETÉS	7.
2.1 Előzmények	7.
2.2 A szóhasználatról – roma vagy cigány?	12.
2.3 A cigányok vallásosságáról	12.
2.4 A korábbi források hiánya és megbízhatósága	14.
2.5 A romák eredeti vallásossága az ismert források alapján	18.
2.5.1 <i>A vallás hiánya</i>	19.
2.5.2 <i>Mára nem beazonosítható kultuszok</i>	22.
2.5.3 <i>Távolkeleti gyökerek</i>	26.
2.5.4 <i>Muzulmán hitű cigányok</i>	27.
2.5.5 <i>Zsidósággal való „hasonlóság”</i>	27.
2.5.6 <i>Egyéb, ismert kultuszok</i>	29.
2.5.7 <i>Keresztény gyökerek</i>	30.
2.6 A mimikri vallásosság	33.
2.7 Vallásos cigányság	36.
2.8 Összefoglalás	38.
3. CÉLKITŰZÉSEK	40.
3.1 Hipotézisek	41.
4. MÓDSZEREK	43.
4.1 A módszerek tagolása	43.
4.2 A módszert befolyásoló jellegzetességek a populációban	44.
4.2.1 <i>Módszertani problémák a gyülekezetek azonosításában</i>	44.
4.2.2 <i>A gyülekezetként és annak tagjaként definiálhatóság problémája</i>	45.
4.2.3 <i>A gyülekezetek létszámproblémái</i>	47.
4.2.4 <i>Cigányok/romák-e a vizsgált közösségekbe járók?</i>	48.

4.3 A vizsgálat módszerei	49.
4.3.1 <i>Vallási források feltárása</i>	49.
4.3.2 <i>A romamisszióban érintett felekezetek és gyülekezetek megkeresése</i>	50.
4.3.3 <i>Mintavétel</i>	52.
5. EREDMÉNYEK	55.
5.1 Korai források	55.
5.2 Huszadik századi források az 1970-es évekig	66.
5.3 1970 után – Új vallási mozgalmak a romamisszióban	76.
5.3.1. <i>1970 után – a karizmatikus misszió kezdetei</i>	77.
5.4 Az empirikus kutatás eredményei	83.
5.4.1 <i>A felekezetek/entitások vallási típus szerinti megoszlása</i>	84.
5.4.2 <i>A tagság néhány általános jellemzője</i>	88.
5.4.3 <i>A gyülekezethez csatlakozás oka</i>	89.
5.4.4 <i>Első kapcsolat a gyülekezettel</i>	93.
5.4.5 <i>Missziós aktivitás, kapcsolatok</i>	96.
5.4.6 <i>Milyen gyakran imádkozik</i>	98.
5.4.7 <i>Milyen gyakran olvas Bibliát?</i>	99.
5.4.8 <i>Milyen gyakran olvas egyéb vallásos irodalmat?</i>	99.
5.4.9 <i>Zenehallgatás</i>	102.
5.4.10 <i>Vallási „távolság”</i>	105.
5.4.11, <i>Milyen mértékben szólhat bele vallása/egyháza az életébe</i>	107.
5.4.12 <i>A hit és vallásosság egyes elemeinek fontossága</i>	108.
5.4.13 <i>Változás a megtérők életében</i>	111.
5.5 Összefoglalás az empirikus kutatáshoz	113.
6. MEGBESZÉLÉS	115.
6.1 A romák korai vallásosságáról	115.
6.2 A romamisszió vallásosságáról	117.
6.3 Lehet-e más a vallásosság etnikai alapon?	119.
7. KÖVETKEZTETÉSEK	122.
7.1 Az adatokból leszűrhető következtetések	122.
7.2 A kutatás által nyitott utak	124.

8. ÖSSZEFOGLALÁS	126.
9. SUMMARY	127.
10. IRODALOMJEGYZÉK	128.
11. SAJÁT PUBLIKÁCIÓK JEGYZÉKE	141.
12. KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS	143.
MELLÉKLET 1.	144.
MELLÉKLET 2.	146.

1. RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

- 1Kor – Korinthusiaknak írott első levél (Biblia)
- 1Móz – Mózes első könyve (Biblia)
- CIMOK – Cigány Módszertani és Kutató Központ
- Cramer's V – asszociációs mérőszám (az összefüggés erősségét mutatja)
- csz. – címszó
- ELTE – Eötvös Lóránd Tudományegyetem
- én. – évszám nélkül
- Eta-négyzet – asszociációs mérőszám (a kapcsolat erősségét mutatja)
- EVS – European Value Study (Európai értékrend vizsgálat)
- ffi. – férfi
- GYED – Gyermekgondozási díj
- GYES – Gyermekgondozási segély
- KGRE – Károli Gáspár Református Egyetem
- KSH – Központi Statisztikai Hivatal
- MPE OCM vagy OCM – Magyar Pünkösdi Egyház Országos Cigány Misszió
- mtsi. – munkatársai
- na. – nincs adat
- NN/nn. – név nélkül
- PPKE – Pázmány Péter Katolikus Egyetem
- szerk. – a szerkesztő, szerkesztette
- SzIE – Szent István Egyetem
- Szign. – szignifikanciaszint
- TÁRKI – Társadalomkutatási Intézet
- vs. – ezzel szemben (latin: versus)

2. BEVEZETÉS

2.1 Előzmények

Amikor 1952-ben¹ a Madame Duvil nevű manush² asszony fia „csodásan” meggyógyult Clément Le Cossec, a normandiai Lisieux-ben (Franciaország) élő és dolgozó lelkész által,³ még senki sem sejtette, milyen ébredési hullám⁴ veszi kezdetét a cigányságban. Amikor világossá vált, hogy a gyógyítás szikrává lett a cigányság körében, Cossec és társai Bretagne-ban kezdtek el prédikálni a cigányok között. Ezek után a mozgalom futótűzként kezdett terjedni, és hamar eljutott Párizsba, majd Bordeaux-ba, bejárva egész Franciaországot. Onnan az 1960-as években tovább gyűrűzött Spanyolországba, majd Angliába, Görögországba, illetve más észak- és nyugat-európai területekre. Az óceánon átkelve eljutott az Egyesült Államokba, és a világ más tájaira is, terjesztve a jelenséget mindenhol, ahol romák laknak. Kelet-Európában az 1960-as évek végén kezdte éreztetni hatását.

A mozgalom Franciaországban (és általában a nemzetközi szóhasználatban) a Cigányok Evangéliumi Egyháza⁵ néven vált ismertté, Magyarországon jelenleg a cigány-misszió, romamisszió, cigány/roma evangéliumi mozgalom a legismertebb elnevezése, illetve ahogy a gyülekezetekben gyakran hallottam, roma ébredés (ebből származik az általam használt egyik megfogalmazás: roma ébredési mozgalom). Az első három évtizedben a becslések szerint 70 000 cigány tért és kereszttelkedett meg csak Franciaországban. 1600 cigány férfi vált igehirdetővé és 400 cigány lelkészt állítottak munkába

¹ Jellemzően ezt az évet adják meg a mozgalom kiindulási pontjaként (Atanasov 2008), Thomas Acton ugyanakkor az 1951-es évre teszi az indulást (Acton 1997).

² A manouche (magyarul manush) a francia nyelvben az egyik szó a cigányok jelölésére. Jelentése ember. Csoportmegjelölésre is használják, többek között a franciaországi szintók egyik elnevezése (Courthiades 1998).

³ A fiú neve Zino, tuberkulózissal ápolták kórházban, ekkorra már csak napjai voltak hátra a történet szerint. A gyógyulás története megtalálható: Atanasov 2008:128–131.

⁴ A kifejezés a vizsgált mozgalom önmeghatározásainak egyike, amely az érintett cigányok megtérésére utal, ennek megfelelően használom.

⁵ Gypsy/Romani Evangelical Movement/Church. Az evangéliumi szót az angol *evangelical* szó fordításaként használom, Fabiny Tibor mértékadó munkája szerint (Fabiny 2008). Ennek megfelelően megkülönböztetem a magyarban evangélikusként (angolban Lutheran, azaz lutheránus) használt elnevezéstől, ezzel az Evangélikus Egyháztól és evangélikus közösségektől.

ez idő alatt.⁶ A *Charisma Magazine* adatai alapján Atanasov mintegy egymillióra becsüli a roma ébredési mozgalomban megtértek számát a kezdetektől 2008-ig (Atanasov 2008:133). Atanasov kutatásai szerint ekkorra 44 országban voltak roma gyülekezetek. Egy 2002-es közleményre hivatkozva azt írja, hogy a megtértek létszáma ekkor 130 000 fő volt csak Franciaországban, ami az itt élő cigány populációnak közel a fele. Eközben 210 roma gyülekezetet hoztak létre és 1300 lelkészt képeztek ki a misszióra ugyanitt. Spanyolországban 500 gyülekezet jött létre és 2000 pásztor (lelkész) állt szolgálatba; összességében a spanyol *gitanók*⁷ 15%-a csatlakozott a mozgalomhoz. Atanasov pontos számadatot nem közöl, a spanyol népszámlálási adatok alapján azonban mintegy 100 ezer főről lehet szó.⁸ Angliában az ott lakó körülbelül 25 000 cigány 7%-a tért meg, ami 1750 főt jelent, míg Finnországban 1000 főről beszélhetünk, ami egynegyede az ottani cigányoknak. Bulgáriában 50 000 főben határozza meg az érintettek számát (Atanasov 2008:133 és 174). Sorin Gog nem közöl pontos adatokat Romániából, de az alapján, hogy van olyan vezető a pünkösdi misszióban, akire 150 roma gyülekezet felügyelete van bízva, több tízezres létszámra kell gondolnunk itt is (Gog 2008:63). Mára nemigen tudunk olyan országról a világon, ahol valamilyen módon ne érte volna el a romákat a misszió.

Tanulmányom fontos mozgatórugója volt, hogy bár az 1970-es évek óta hazánkban is létezik a jelenség, mára pedig országossá fejlődött, kutatásunk kezdetéig csupán részeredményekről tudott számot adni a társadalomtudomány vele kapcsolatban. 2013 előtt, vagyis a kutatás előtt, amelyet jelen dolgozatom is feldolgoz, nem ismertük a mozgalomban érintett gyülekezetek számát, a gyülekezetek megoszlását, tagságának alapvető ismérveit stb. Eközben már korábban sejteni lehetett, hogy a mozgalom közben országossá vált, az elért romák száma pedig akár több tízezer is lehet.

Hasonlóan kevés összegyűjtött és rendezett információ állt rendelkezésre arról, milyen lehetett a romák és a keresztény egyházak viszonya, mit tudhatunk a romák kereszténységéről, vallásosságáról az elmúlt évszázadokban. A cigánysággal foglalkozó össze-

⁶ Adatok: Fraser 2006:290.

⁷ A spanyol cigányok egyik elnevezése.

⁸ 2005-ben 650–800 000 között becsülték a romák számát az országban.

Forrás: <http://www.minorityrights.org/1532/spain/gypsies.html> (2014. 10. 10.). A *Charisma Magazine* egy írása 2002-ben 100 és 500 ezer között becsüli a megtértek létszámát (Dixon–Dixon 2002).

foglalók e téren többnyire sommásak és pejoratívek voltak. A nemzetközi és honi irodalom fősodrában megjelent publikációkból, ami ez idáig kiolvasható volt, hogy sem országunkban, sem nemzetközi szinten sem tapasztalhattunk jelentős *formális missziós érdeklődést*⁹ az egyházak részéről a cigányság irányában a 18. század közepéig, végéig.¹⁰ Sőt – állapítja meg Thomas Acton – a cigányság és az egyházak elhidegült viszonyáért nem kis részben maguk az egyházak voltak felelősek (Acton 1997). William A. Duna számos esetet sorol fel, amelyből kiderül, hogy az egyházak nemhogy nem fogadták be a romákat, de általában kifejezetten ellenségesen viseltettek feléjük. Így például 1560-ban Péter, svéd érsek¹¹ megtiltotta a papoknak, hogy eltemessék a cigányok halottait (Duna 1985). Máskor nem engedték a papoknak, hogy megkereszteljék a romák gyerekeit (Kenrick–Puxon 1972:22). Az egyházak szemében veszélyes egyedeknek tűntek, a római inkvizíció pápai rendeletre lépett fel ellenük (Dúl 2014/2). Ugyanezt tapasztalhatták a vándorcigányok Magdeburgban, Bulgáriában és számos helyen egész Európában. Megesett, hogy ha bebocsátást is nyertek egy-egy templomba, a padosorokban nem engedték leülni őket, állva kellett részt venniük az istentiszteleten. Máskor csak kintről, a nyitott ablakon keresztül követhették a bent folyó eseményeket (Atanasov 2008:99). A Német-Római Birodalomban 1497 és 1774 között összesen 146 rendeletet hoztak a cigányok ellen. 1568-ban V. Pius pápa egyszerűen száműzte őket az egész Német-római Birodalomból (Atanasov 2008:99). A Luther Márton az 1528-ban kiadott *Von den fal-*

⁹ Az ekkor kialakult érdeklődés és „cselekvés” is gyakran betű maradt évtizedeken keresztül, és kimerült olyan lapok hasábjain folytatott vitákban, mint az angliai *Christian Observer* (Mayall 2009).

¹⁰ Mindez nem azt jelenti, hogy egyáltalán nem volt az egyházakban missziós érdeklődés a cigányok felé. Tanulmányomban a *Korai források* részben több esetet is említek a 18. század második feléből, amely egyfajta egyházi érdeklődést mutat. Azonban ezek nem voltak meghatározóak a felekezetek és a cigányok viszonyában, nem az egyházak fő attitűdjét képezték le, inkább kivételnek tekinthetők. Az ismert missziók többsége alulról jövő kezdeményezés, *informális misszió volt* (értve ez alatt, hogy magának az egyháznak a hivatalos programjában gyakran nem kaptak helyet), szűkebb területekre korlátozódtak, mint Néri Szent Fülöp, Kalazanci Szent József tevékenysége (16–17. század), vagy az 1680-as palermói cigánytemplom (Santa Mariava in Egitto) adományozása. A 20. század előtti egyházi „missziókon” Mayall kutatásai szerint főleg paternalisztikus, átnevelő célzatú tevékenységet kell értenünk, céljuk többnyire a jó polgárrá (jó katolikkussá, anglikánná stb.) való nevelés volt, a tényleges hitre juttatás másodlagos szerepet játszott (Mayall 2009).

¹¹ Laurentius Petri (tulajdonképpen Lars Persson, 1499–1573).

*schen Bettlern und ihrer Büberei*¹² című könyv előszavában képmutatóknak és gazembereknek címkézi őket. Az 1543-ban írt *Von den Juden und Ihren Lügen* című pamfletjében mérhetetlen ellenérzéssel ír a zsidókról, a rosszban, gonoszságban, megátalkodottságban, istentelenségben éppen olyanoknak látja őket, mint amilyenek a cigányok.¹³

Országunkban ilyen ellenállást és szembenállást nem jegyzett fel a történelem a cigányság felé az egyházak részéről, de az egyházak és cigányság viszonya Magyarországon is ambivalens volt. Az ismert irodalmi hivatkozások láncolatán át visszatekintve a múltba, keresve, milyen lehetett az egyházak és a roma/cigány¹⁴ csoportok kapcsolata, vagy az ismert degradáló, elítélő következtetésekre juthatnánk, vagy bizonytalan állításokat, hipotéziseket fogalmazhatnánk meg, mivel a cigányok vallástalanságát, vallásellenességét cáfoló források vagy nem, vagy csak szűk körben váltak ismertté ez idáig, összegyűjtve és rendszerezve pedig egyáltalán nem léteztek 2014-ig.¹⁵

A szétszórtan meglévő források áttekintése után kétség ébredt bennem a cigányság vallásosságáról megfogalmazott negatív tézisek igazságtartalmát illetően. Különösen, miután szembesültem azzal, hogy vizsgálatunk kezdetéig (2012) egyetlen monográfia, kutatás sem tűzte még ki célul a téma mélyebb feltárását és kifejtését.¹⁶ Gyanúmat, hogy a tézis túlzó, nem megalapozott, tovább erősítette, amikor egy városi kutatásunkban találkoztam a cigánymissziós mozgalom pozitív hatásaival a cigányok életére.¹⁷ Sejtésemet a romákkal kapcsolatos (és szélesebb körben ismert, használt) vonatkozó irodalom átolvasása is megerősítette. Mindez arra indított, hogy 1) a meglévő, de nem vagy alig

¹² Általam használt fordítás: *Book of Vagabonds and Beggars*, 1860. Magát a könyvet nem Luther írta, de ő adta ki és írta az előszót, ezért a nevéhez kötődik.

¹³ Az általam használt fordítás: *Jews and their lies*, 1948.

¹⁴ A kettős névhasználat magyarázatát lásd később.

¹⁵ Ekkor jelent meg a forrásokat nagyrészt összegyűjtő, rendszerező könyvünk a cigányság vallási életéről (Gyetzvai–Rajki 2014). 2016-ban pedig Landauer Attila szerkesztésében látott napvilágot az a forráskiadvány, amely az eddig feltárt források többségét igyekszik egy helyre gyűjteni (Landauer 2016).

¹⁶ Amely pedig címében (legalább részben) a cigányság vallásos életének feltárását ígerte (Leland 2006, Trigg 1973 stb.), inkább csak a cigányság babonás hitvilágát tárgyalta, a keresztény egyházak viszonyáról vagy nem szólt, vagy csak nagyon érintőlegesen.

¹⁷ 2008-ban, egy Békés városi kutatás kapcsán figyeltük meg, hogy nagyban eltérnek a magukat gyakorló vallásosként definiálók (akik egyébiránt éppen a roma ébredési mozgalomhoz tartoztak) jellemzői a cigányságra jellemző általános csoportismérvektől. Másként gondolkodnak, másként élnek stb.

ismert adatokat (de a közismertebbeket is) összegyűjtsem és rendszerezsem, hogy általuk jobban láthatóvá, érthetőbbé váljék a cigányok és a keresztény egyházak viszonya. Másrészt 2), hogy éljek a lehetőséggel,¹⁸ tudniillik, hogy növekedése, fejlődése közben figyelhessem és vizsgálhassam a cigány ébredési mozgalom tagságának vallásosságát, feltárva – többek között – vallásos attitűdjeik jellemzőit. A kutatást meghatározó legfontosabb kérdéseim a következők voltak: Minden esetben álca volt csupán a cigányság esetleges vallásos kapcsolata az egyházakkal a korábbi évszázadokban? Minden esetben igaz, hogy nem jártak a cigányok vallási közösségekbe, vagy ha mégis, nem kötődtek soha a keresztény valláshoz belső hittel? Létezik-e olyan feljegyzés, irat, amely az álvallásosság általánosan elterjedt nézetét cáfolja? Esetleg a meglévő iratanyagok újraértelmezése alkalmas-e arra, hogy legalább részben árnyalja az általános nézetet a cigányság álvallásosságáról? Illetve – legyen bármi a válasz az előző kérdésekre –, vajon milyen a vizsgált mozgalom gyülekezeteihez csatlakozó romák vallási élete? Ha a korábbi korokban a mimikri vallásosság¹⁹ volt a meghatározó, vajon ma is az? Kimutatható-e a tényleges hitre épülő vallásosság a tagság viselkedésében, gondolkodásában?

Dolgozatom célja ugyanakkor nem az, hogy a romák vallásosságát általánosságban tárgyaljam (bár egyelőre ez is fehér foltként éktelenkedik a roma történeti kutatások palettáján).²⁰ Kutatásomban a cigányság keresztény egyházakhoz való korábbi viszonyát és a roma evangéliumi mozgalomban kimutatható vallási tartalmakat állítottam a célkeresztbe. Adataim által cáfolni szeretném a korábbi, általánosító, negatív állításokat, amelyek szerint a romák vallásossága kizárólag színlelt volt, inkább csak álcaként szolgált (mimikri). Illetőleg a 2012–2013-ban folytatott empirikus kutatás vallási tartalmat vizsgáló adatain szeretném bemutatni, hogy a hittel azonosuló vallásosság kimutatható a mozgalomban érintett cigányságban is.

¹⁸ 2011 végén a Cigány Módszertani és Kutató Központ kért meg a dolgozatomban felhasznált kutatás megszervezésére, vezetésére.

¹⁹ Meghatározást lásd később.

²⁰ Két könyv ismeretes a nemzetközi szakirodalomban, amely e csöppet sem könnyű feladatot tűzte ki maga elé. Trigg, Elwood B. (1973) *Gypsy Demons and Divinities* című könyve, és Leland, Charles G. *A cigányok mágiája és jövendőmondó eljárása* című kiadványa (2006 – eredeti kiadás angol nyelven 1891). Azonban mindkettő esetén igaz, hogy inkább a cigányok mágiájára helyezik a hangsúlyt, talán éppen azért, mert egyéb forrásoknak híján voltak.

2.2 A szóhasználatról – roma vagy cigány?

Az 1971 áprilisában megrendezett első cigány világkongresszuson (London, Oprington kerület) a roma szót fogadták el a 14 országból²¹ érkezett delegáltak népük hivatalos nevének.²² A névhasználat ekként való „szabályozása” azt hozta magával, hogy az elnevezés használata – habár nem kötelező – sokak szemében elvárt, ezt tartják egyesek a „politikailag korrekt” megjelölésnek. Én mégis felváltva, szinonimaként használom a cigány és a roma szót a tanulmányban. Ennek egyrészt stilisztikai okai vannak, másrészt egy ilyen típusú elvárás ellentmond a vizsgált csoportban szerzett személyes tapasztalataimnak. Munkám során úgy találtam, hogy a gyülekezeti tagok többsége inkább a cigány szót használja és fogadja el önmagára és a népére vonatkozóan. Egyes gyülekezetekben értetlenségüknek adtak hangot a tagok, miért vonatkoztatják nem roma emberek (pl. kutatók) a roma szót az egész cigányságra, mivel – szerintük – az elnevezés csak az oláh cigányokkal kapcsolatban helyes (Szuhay 2002:9–31, Szabóné 2012:15, Székely 2010:15). Az OCM romák között dolgozó munkatársai is azt jelezték, hogy a cigány szó általában elfogadottabb az általuk látogatott közösségekben. Ennek okán dolgozatomban szinonimaként használom a két elnevezést, tartalmi megkülönböztetés nélkül.

2.3 A cigányok vallásosságáról

Egyes írások úgy mutatják be a cigányság „vallásosságát”, mint amely minden cigányra általánosan érvényes, amolyan nemzeti babona vagy nemzeti vallás (például Rostás-Farkas 2006, Leland 2006, Náday 2000). Eközben mára nehezen vitatható, hogy a cigányság ilyen értelemben vett nemzeti homogenitása nem több fikciónál, esetleg bizonyos cigány rétegek vágyakozásának kivetülése, egy sajátos nemzetépítő törekvés része (Fraser 2006:295). Nincs közös cigány nemzettudat, mindegyik csoportra jellemző történelem, közös nemzeti identitás. Ha valaha egy nép is volt a cigányság, mára a csoportok különböző történelmi útja, eltérő életkörülményei és lakhelye, az általuk felvett több-

²¹ A források nem egységesek a delegáló országok számában. Tanulmányomban a roma szakirodalomban meghatározó Angus Fraser és Donald Kenrick adataira támaszkodom (Fraser 2006, Kenrick 2010).

²² A második roma világkongresszuson (1978, Genf) már 26 ország vett részt, azaz majdnem a korábbi kétszerese. Vagyis a névhasználatot közel sem a teljes roma népesség fogadta el. A névhasználat ilyen szabályozása mögött inkább nyelvi (a rom szó embert, cigány embert, férfit jelent cigány – azaz romani – nyelven) és érzelmi motívumok állnak, illetve néha politikai elvárások.

féle kultúra, a befogadó nemzetekkel történt keveredés következtében a sokféleségük oly mértékű, hogy nem feltételezhető egyetlen közös, minden cigányra/romára érvényes értékrend, tudat, így vallás, hitvilág sem (Tóth 2006; Nagy 1998, 2004).

Felmerül a kérdés, hogy ha a cigányságról nem lehet egyetlen népként beszélni, miként lehetséges a közöttük lévő vallásos ébredésről ekképpen szót ejteni? A válasz: leginkább azért, mert a roma evangéliumi mozgalom és a benne érintettek több értelemben homogén egységként tekintenek önmagukra. A vallásosság (mint közös tudat) erodálja a cigányságon belüli, néha antagonisztikus ellentéteket, ahogy a nem cigányok és a romák közötti határokat is gyengíti, néha el is mossa. Ezáltal korábban nem tapasztalt egységet hoz létre egy máskülönben sokféle módon töredezett népcsoportban (Gyetzvai–Désfalvi 2016). A misszió hatására a hasonlóságok (akár a hit miatt kialakuló hasonlóságok) fontosabbá kezdenek válni, mint a különbségek (pl. törzsi, nemzetségi, származási különbségek). A közös hit hatásaként új gondolkodási keret jön létre, gyengítve a családi, vérségi, hagyomány által épített kereteket, újfajta kettős identitást hozva létre (cigány és keresztény).²³ Talán éppen erre vezethető vissza, hogy bár weboldalak százai, gyülekezetek ezrei foglalkoznak a romamisszióval, egyetlen esetet sem találtam, amely ne egységes vallási és etnikai mozgalomként tekintene a jelenségre. Az elmúlt években gyülekezeteket látogattam, találkozókra vettem részt, számos érintettel beszéltem, interjúkat készítettem, de egyszer sem merült fel, hogy a cigánymisszió mint (az egyik) ernyőelnevezés kérdéses lenne a mozgalomban. Ez az oka, hogy magam is egységes etnikai-vallási jelenségként tekintek rá, nem feledve eközben, hogy mindez nem egységes etnikai jegyekre vezethető vissza, hanem egy ernyő, az új vallási tudat által ácsolt boltozat, amely sokféle módon elmosza a régi, elválasztó határokat (Gyetzvai–Désfalvi 2016).

A cigányok vallásosságával kapcsolatban három jellemző megállapítással találkoztam a vonatkozó szakirodalom átolvasásakor:

1) A cigányoknak nincs saját, rájuk jellemző vallása. Ezt egyes írók, kutatók cáfolni vélik, később látni fogjuk, hogy eddig elfogadható cáfolat még nem látott napvilágot.

2) Ha bizonyos vallásos gyakorlat meg is figyelhető náluk, az csak álca, tényleges belső hittartalma nincs. Még a 20. század második felében is ez az állítás uralta a romák vallásosságáról szóló közbeszédet. Többnyire csak az 1900-as évek végén kezdtek szá-

²³ Gyetzvai–Désfalvi 2016, Blasco 2008, Péterfi–Szűcs 2004 stb.

molni a cigánysággal foglalkozó (magyar) kutatók²⁴ a harmadik lehetőséggel, nevezetesen azzal, hogy

3) a cigányság is élhet egyházi rendhez illeszkedő, hittel, belső tartalommal, azonos-sággal bíró vallásos életet. Hazánkban a 20. század végéig csak kivételesen van nyoma, hogy kutatók, szakírók magukévá tettek volna ilyen opciót.²⁵ Ez az egyik oka annak, hogy egészen a legutóbbi időkig kutatói figyelmet és publicitást is csak minimális mértékben kapott a cigány vallásosság, a kutatások fősodrából pedig teljesen hiányzott.²⁶

Tanulmányomban megvizsgálom mindhárom eshetőséget, majd számba veszem, hogy az elmúlt évek forrásfeltárásai és empirikus kutatásai miként befolyásolják a korábbi publikációkból megismert következtetéseket.

2.4 A korábbi források hiánya és megbízhatósága

A probléma a cigányság hitbéli, vallási múltjának a feltárása és megértése kapcsán job-bára abból fakad(t), hogy a cigányság – jelenlegi ismereteink szerint – nem hozott létre egyetlen olyan dokumentumot sem, amely forrásként szolgálhatna történelmük, korábbi életük, ezzel vallásosságuk megismeréséhez. Nagy Pál állapítja meg: „A róluk szóló for-rásokat nem ők, hanem értetlen, érdektelen vagy előítéletes környezet hozta létre” (Nagy 1998:26). A cigányság vallásosságával kapcsolatban mindez fokozottan igaz (Nagy 1998:20, Dupcsik 2009:48). Ugyan ez nem teszi lehetetlenné a cigányság történeti és vallástörténeti vizsgálatát, de óvatosságra kell, hogy intsen. Szinte minden, amit a kora-beli életükről, gondolkodásukról tudunk, nem cigány adatközlőktől, hanem külső meg-figyelőktől, nagyrészt hivatalos feljegyzésekből származik (statútumok, rendeletek, tör-vények, menlevelek, adóívek, utazók feljegyzései, peres iratok stb.). Ezek a források rendre valamilyen speciális probléma, közigazgatási kérdés, az érintettekkel kapcsolatos (időnként sürgető) feladat miatt születtek. Nem meglepő ezért, hogy gyakran előítélete-

²⁴ Mivel az angolszász világban Rodney „Gypsy” Smith cigány misszionárius miatt a felismerés már a 19. század végén bekerült a köztudatba. Korábban itt sem jellemző (Mayall 2009).

²⁵ Az első – fősodorba sorolható – monográfia, amely tényleges vallási azonosulást ír le a cigányság egy csoportjában Diósi Ágnes *Cigányút* című könyve, amely egy teljes fejezetet szentel a témának.

²⁶ Ugyan – különösen 2000 után – kisebb-nagyobb tanulmányok, szakdolgozatok kezdtek foglalkozni a kérdéssel, sem átfogó kutatás nem zajlott, sem átfogó írás nem látott napvilágot 2014-ig a témában (Gyety-vai–Rajki 2014).

sek, sokszor inkább arról vallanak, hogyan gondolkodtak akkoriban a (helyi, adott területen lévő) cigányságról a nem cigányok.

Dupcsik Csaba, kérésre, hogy ajánljon forrásokat a roma vallásosság kutatási előzményeivel kapcsolatban, a következőt írta:²⁷

„Levelét olvasva magam is meglepődve szembesültem azzal, hogy mennyire mellékes kérdésként merült fel a romák kutatásában a vallásosság kérdése. Nem állítom persze, hogy mindent feldolgoztam, de azért elég hosszú az irodalomjegyzékem, s nem találok »komolyan vehető« forrásokkal – legalábbis az 1990-es éveket megelőzően.”

Tóth Péter így foglalja össze, amit a romák vallásosságáról az elmúlt időszakig tudtunk:

„A cigányok vallása, hiedelemvilága azok közé a területek közé tartozik, amelyek szinte egyáltalán nem érdekelték a történész által használandó források létrehozóit: már csak azért sem, *mert sem a vallás, sem a hiedelmek nem okoztak súlyos konfliktusokat a cigányság és a környezete között*, s mint már annyiszor láttuk az eddigiek során is, a források leginkább a konfliktusok miatt jöttek létre. Ebből viszont az következik, hogy a tudásunk is nagyon hiányos ezen a területen” (Tóth 2006:127 – kiemelés tőlem).

Jól mutatja az így született ismeret kérdéses voltát ugyanezen szerző által ismertetett példa, amely egy ún. „történelmi tény karrierjét” írja le:

„A XIX. század első feléig cigány történet címén nem is igen tettek mást a szerzők, mint egymást ismételve terjesztették azt a közhelyet, amely szerint a cigányok Egyiptomból származnak, megtévezve az onnét való elköltözésüket indokoló mesékkel...” (Tóth 2006:5).

Mindez fokozottan igaz (és kísértetiesen hasonlít) a romák vallásosságával kapcsolatos megállapításokra, tézisekre is. Ezért figyelmeztet Dupcsik Csaba mindenkit, hogy az ún. „ősi hagyományok”, archaikus roma vallás, sajátosan cigány hiedelemvilág gyakran nem több szintiszta spekulációnál (Dupcsik 2009:48).

Valószínűleg a forráshiány az oka, hogy a romákkal foglalkozó írások többsége egyszerűen megkerüli a témát. Romológiai alapkönyvek sokáig nem vették napirendre a kér-

²⁷ 2013. június 8.

dést (például Forray 2000, Hancock 2004). A Zalaegerszegi Deák Ferenc Megyei Könyvtár 2006-ban közzétett, cigánysággal kapcsolatos művekről összeállított katalógusának²⁸ első, „szakirodalmi művek” szekciójában 221 cím található, vallással kapcsolatos azonban csupán öt (2,26%). Ezek között három bibliafordítás (Máté evangéliuma és két Újszövetség), egy teológiai írásmagyarázat és egy indiai legendakincseket közlő szöveggyűjtemény. A Roma Elektronikus Könyvtárban²⁹ 543 publikációt találtam, amelyből hét foglalkozik valamilyen szinten vallásos kérdéssel (1,38%). Bódi Zsuzsanna ajánló (roma) bibliográfiája³⁰ 456 címet sorol fel, ezek között azonban egy sincs, amelyik valamiféle roma vallásosságot tárgyalna. Mindez azt mutatja, mennyire marginális volt sokáig a fősodorbéli publikációk között a cigányság vallásosságának a témája,³¹ miközben – ahogy később látjuk majd – a cigány ébredési mozgalom az 1900-as évek derekától egyre nagyobb társadalmi befolyással bír a roma közösségekben, és a hatása egyre kiterjedtebb, nyilvánvalóbb a nem roma közösségekben is.

Az egyházak és romák viszonyának feltárásához a korábbi vizsgálatok csak keveset tettek hozzá. Az 1800-as évek végétől számos kutatás foglalkozott a romák családi viszonyaival, életkörülményeikkel, folklórukkal, szokásaikkal, babonás hitükkel, később egészségi viszonyaikkal stb., de egyetlen olyan gyűjtést sem ismerünk, amely azt a célt tűzte volna maga elé, hogy a romák (vagy legalább egy csoport) vallásosságát tárja fel. A romológiaiban szélesebben ismert cigánykutatások közös ismertetőjegye, hogy a vallást – ha egyáltalán felmerült – önálló témaként nem vették napirendre. Ha mégis hollóktérbe került valamilyen formában, szinte biztos, hogy nem jutott túl a babonás, népies hit, hagyományvilág tárgyalásán. Jellemzően néprajzi, antropológiai jellegű gyűjtés-

²⁸ Forrás: <http://uccualapitvany.hu/wp-content/uploads/2014/06/fontos-cig%C3%A1nygy%C5%B1jtem%C3%A9ny.pdf> (2016. 12. 22.)

²⁹ Forrás: http://www.mmi.hu/romaoszt/tars_tud.htm (2016. 07. 08.)

³⁰ Forrás: <http://mek.oszk.hu/00000/00035/00035.htm> (2016. 07. 08.)

³¹ A hiány, amit részben az utóbbi időben megjelent művek már igyekeznek betölteni (Fleck–Szuhaay 2013, Szabóné 2016) azért is különös, mert eközben egyes romológiai képzéseken már évek óta felvehetőek olyan tárgyak, amelyek e témával foglalkoznak (a cigányság hitvilága, pasztorációs munka a cigányok/romák között stb. – Szabóné Kármán Judit közlése alapján 2017). Az elmúlt években pedig egyes teológiai képzéseken, mint a Pünkösdi Teológiai Főiskola, Evangélikus Hittudományi Egyetem stb. egyre inkább meghonosodik a cigánymisszióval kapcsolatos oktatás is.

sek ezek, és legfeljebb érintőlegesen beszélnek a vallási, kultikus kérdésekről, legalábbis, ami a cigányok és egyházak viszonyát illeti (pl. Szapu 1984, Stewart 1994b). E vizsgálatok egyik fontos korai példája a Wlislócki Henrik és Herrmann Antal által készített nagyobb terjedelmű írás, amely a Pallas Nagy Lexikona IV. kötetének mellékleteként jelent meg 1893-ban, 48 oldalon, és viszonylag nagy terjedelemben a cigányok vallási szokásait is igyekszik bemutatni. Az írás ugyanakkor nem csak vallási kérdésekkel foglalkozik,³² a cigány vallásosság tárgyalásakor pedig inkább a cigányság babonás szokásait veszi számba (vagy inkább sorolja fel).

A demográfiai adatgyűjtések esetén viszont rendre felmerült egy-egy vallási kérdés, legalábbis a korai összeírásokban. Tudakolták például a kérdezettek vallási hovatartozását. Az első ilyen felmérést III. Károly rendelete nyomán hajtották végre (Mezey 1986, Váradi 2014), aki 1724-ben kötelezte a földesurakat, a szabad királyi városokat, ill. egyéb kiváltságos kerületeket és helyeket, hogy írják össze a vándorcigányokat a birtokaikon, határaikban. A legnagyobb adatgyűjtésre azonban csak később, a 18. században került sor Mária Terézia rendeletei, rendelkezései nyomán.³³ Az általa elrendelt összeírásokban mindig szerepelt a cigányok vallási hovatartozására vonatkozó kérdés is. Nem volt ez idegen a népszámlálásokban sem korábban. 1949-ig találunk vallási hovatartozásra irányuló kérdést az összeíró íveken.³⁴ Ezek az adatok azonban (gyakorlatilag), miközben értékes adatokat közölnek a cigányság egy részének felekezeti hovatartozásáról, semmit sem árulnak el a cigányok tényleges vallásos viselkedéséről, vallási életéről, vallási attitűdjéről.

Milyen következtetésekre juthatunk egy ennyire marginális, forráshiányos téma tárgyalásakor? Vagy semmilyen, vagy csak hipotetikus téziseket állíthatunk fel nagyon óva-

³² Cigány nyelv grammatikája, életmód, szokások, népköltészetük, zene, illetve a cigány kutatások addigi válogatott szakirodalmát (magyar és nemzetközi) is sorra veszi.

³³ 1758-tól 1779-ig számos rendelet, rendelkezés (az egymást gyakran csak megerősítő, kiegészítő rendelkezéseket külön számolva 18-ról adhatunk számot Tóth 2005 alapján) látott napvilágot a cigányok asszimilációja ügyében. II. József folytatta, sőt ki is terjesztette a rendelkezéseket.

³⁴ A censusok etnikai és vallásos ismérveket is tudakoltak, mégsem tarthatjuk őket megbízhatónak. Ennek oka, hogy a kérdőíveken 1910-ig csak nyelvi alapon lehetett (bizonyos értelemben) etnikai jelölést tenni, miközben a romungro cigányok már ekkor sem beszéltek semmilyen roma dialektust, így az etnikai besorolásra elvileg lehetőséget adó változónk problémás (Váradi 2014).

tosan. Bizonyos következtetések mégis születtek, sokkal bátrabbak, mint várhatnánk, szinte minden esetben azt a két állítást továbbörökítve, miszerint a cigányságnak nincs saját vallása, és hogy az egyházi élethez való viszonyukban a színlelés meghatározó vagy kizárólagos attitűd. A cigányságról publikáló szerzők aztán ezeket az állításokat újra és újra átvették egymástól, nem boncolgatva annak valóságtartalmát, átörökítve ezzel a cigányok vallásellenességének (sőt a vallásosságra képtelen állapotának) mindent átító mítoszát. Ennek ellenhatásaként a 20. század végétől egyes cigány írók kötelességüknek érezték, hogy leszögezzék, igenis létezik (létezett) autentikus cigány vallás³⁵ (habár ennek bizonyítása egyelőre még nem történt meg).

A most következő irodalmi áttekintésben megvizsgálom a romák vallásosságáról korábban kialakított három álláspontból az első kettőt, bemutatva, hogy az ismert (és citált) források alapján mit tudhatunk a romák esetlegesen létező saját, rájuk jellemző vallásáról (ha volt ilyen), illetve az ún. mimikri vallásosságról, mint a legerjedtebb vallással kapcsolatos általánosításról. Eközben nem törekedhettem a teljességre, mivel a dolgozatban tárgyalt témák egyike-másika önmagában is szétfeszíteni képes a tanulmány kereteit. Ugyanakkor célom volt, hogy egy relatíve széles merítésből szemezgessek, bemutatva azt, mennyire sokféle kapcsolat, hiedelem merült fel a cigányok vélt vagy valós vallási élete kapcsán. A felsorakoztatott források, adatok ezzel együtt alkalmasak arra, hogy átfogó képet kapjunk a romák vallásosságával kapcsolatos hiedelmekről, esetleges tényekről.

2.5 A romák eredeti vallásossága az ismert források alapján

Forrásaim szerint Wlislöcki Henrikben vetődik fel legkorábban, hogy a hagyományok fonalát „helyesen követve, kétségtelenül ősrégi vallásos eszmék nyomaihoz jutunk” (Wlislöcki 1890:277). Ugyan Wlislöcki nem intézményesült vallási rendszert lát maga előtt a cigánysággal kapcsolatban, ő az, aki először fogalmazza meg programként a cigány vallásosság *ősi nyomai* feltárásának, ezáltal megőrzésének szükségességét. A 19-20. században aztán több olyan kezdeményezés is ismert, amely a cigányok „régii” hitének felgöngyölítését (vagy inkább a tézis megfogalmazását) tűzték ki célul (többnyire részcelul), valamilyen univerzális, ősi cigány vallás nyomait, fragmentumait feltételez-

³⁵ Például: Karsai 1994, Náday 2000, Hancock 2001, Rostás-Farkas 2006.

ve. Mintha létezne a közös múlt közös hagyománya, speciális hitvilága, amelyben minden cigány osztozott valaha. Amolyan nemzeti babona vagy nemzeti vallás. Közöttük egyesek explicit módon adnak hangot ebbéli hitüknek (mint pl. Wlislöck 1893, Leland 1891 – magyar kiadás 2006, Karsai 1994, Náday 2000, Hancock 2001, Rostás-Farkas 2006), mások csak utalnak rá (mint pl. Trigg 1973). Közös ismertetőjegyük, hogy vagy a cigányság népi babonáit, babonás hitvilágát tekintik cigány vallásnak, vagy bizonyítékok híján, spekulációkon át jutnak el következtetéseikre, ily módon túlmennek a forrásaik adta lehetőségeken.

A kérdés tehát, mit tudhatunk a források alapján egy korábban létező cigány vallási rendszerről, és arról, milyen vallásúak voltak (lehetek) a romák, amikor hazánkba, illetőleg Európába érkeztek?³⁶ Továbbá, ezek ismeretében milyen következtetések vonhatóak le a cigányság vallási életéről, és milyenek nem?

2.5.1 A vallás hiánya

Időrendben az első, a vallás hiányát taxatív említő forrásunk Tollius Jakob, aki az 1687-es budai látogatása után megírt úti levelében a következőket jegyzi le: „...egyéb-ként pedig pogányok, vagy – ahogyan mondani szokták – vallás nélküliek: nincsenek ugyanis istenszobraik” (Tóth 2006:39). Ugyanakkor, mint később látni fogjuk, itt olvasható kijelentése ellenére a szerző az egyik első megfigyelő, akiben felvetődik a gyanú, hogy valamilyen – mára nem azonosítható – kultusz, vallás mégis létezhetett a cigányságban.

Augustini mint az első, cigány vallásossággal mélyebben is foglalkozó kutató így ír: „...különálló vallásuk nincs, errefelé az ország szokásait követik, illetve azokét a népet, akik között élnek...” (Augustini 2009:245, eredeti megjelenés 1775–76). Az Augustini több tekintetben követő, a cigánykutatásokban sokáig legmeghatározóbb Gottlieb Grellmann elődjéhez hasonlóan foglal állást:

³⁶ Az Európába érkezés vizsgálatánál nem a kontinensre való első megérkezést tekintem a kiinduló pontnak, mivel annak meghatározása gyakorlatilag lehetetlen a jelenleg ismert források alapján, hanem azt a 14–15. századdal kezdődő időszakot, amikor Európa belső és északi, nyugati területeire kezdett beáramlani (vagy inkább beszivárogni) a cigányság. A döntésem oka leginkább az, hogy míg az ez időszak előtti források vagy bizonytalanok, vagy nincsenek, addig ettől az időszaktól folyamatosan egyre több adat áll a rendelkezésünkre.

„Ezek az emberek nem hoztak magukkal a hazájukból semmilyen rájuk jellemző vallást, amely alapján meg lehetne különböztetni őket egyéb emberektől, mint a zsidókat; azonban alkalmazkodnak vallásos ügyekben ahhoz az országhoz, amelyben élnek” (Grellmann 1807:58).

Más szerzők hasonlóan nyilatkoznak: „Sosem találkoztam senkivel, aki bármit is mondhatott volna a cigányok saját vallásáról, hitéről” (Hoyland 1816:25).

„Mint népnek, nincs saját vallásuk” (Roberts 1836:xvii).

Gr. Fay István máltai vitéz 1842-ből elszomorodva közli: „Istenről, religiorol nem is álmodnak” (Mezey 1986:136).

Igen elítélő Ballagi Aladár megállapítása 1877-ből:

„Saját kutatásaink alapján vegyük csak szemügyre a cigányok múltját: abból megtanulhatjuk, hogy közöttük még a hit torzképe, a babona sem tudott gyökeret verni. (...) Vallásuk soha nem volt. Se hitviláguk, se vallásos szertartásuk” (Ballagi 1877:1169).

„A vallási eszmék, egy saját és rájuk jellemző istentiszteleti rendszer igényének a hiánya alapvető jellemzője e furcsa nép históriájának” – állapítja meg Morwood (Morwood 1885:281–282).

Vekerdi ezt írja (részben Ballagit idézve):

„Az mindenestre bizonyos, hogy önálló cigány vallás nincs, és nem is volt. (...) A vallás nem játszik jelentős szerepet a gondolkodásukban; gyakorlatilag kimerül a látványos egyházi szertartásokon (keresztelő, búcsú) való részvételben” (Vekerdi 1974:30–31).

Greenfield is erre a következtetésre jut: „Nem mondhatjuk, hogy saját vallásuk lenne” (Greenfield 1977:52).

A cigány vallásossággal valamilyen szinten foglalkozó korábbi szerzők álláspontja egybehangzó. Jelenleg nincsenek megbízható adataink (sőt egyáltalán nincsenek adataink), ami alapján az itt idézett szerzőkkel ellentétes álláspontra helyezkedhetnék egy autentikus cigány vallás melletti érvelésben (miközben a cigány vallásosság minőségével kapcsolatos megállapításaikkal nem értek egyet). Ha találunk is korábban létező, feltételezhetően vallási rendszerre, hiedelemvilágra visszavezethető elemeket a cigány kultúrában (mint például a tiszta-tisztátalan megkülönböztetése), források nélkül nem

állapítható meg azok pontos eredete, így a kultusz egészére sem tudunk egyértelműen következtetni, amelyből származhat az adott tevékenység. A túl sok bizonytalanság miatt így nem tudjuk időben visszafelé felépíteni vagy legalább körvonalazni azt a feltételezhető vallási rendszert, amely, ha létezett, a cigányságé lehetett. A néprajzi gyűjtések, mesék, énekek eredetmondák többsége, amely valamilyen vallási, hitbeli utalással él, jobbra keresztény gyökerekkel rendelkezik vagy a babonás néphitből fakad (az eleddig ismert legnagyobb ilyen típusú gyűjtemény: Bari 2013), és többségét minden bizonnyal a cigányság környezetével folytatott interakciója termelte ki. Amelyeknél pedig a keresztény háttér kérdéses, a források teljes hiánya miatt nem azonosítható az a hatás, amely biztos következtetéseket engedne meg. A cigányság eredeti vallása mellett kardoskodó szerzők egyike sem tudta mindezidáig felsorolni azokat a forrásokat, amelyek az általuk cigány vallásnak mondott kultuszt igazolnák.

Dellal felhívja a figyelmünket, hogy „A roma hagyományok... elég összetettek ahhoz, hogy összetéveszthetőek legyenek egy olyan vallással, amely a sajátjuk” (Dellal 1999 – idézi Hancock 2001:1). A tévedés lehetősége tehát fennáll. Még hosszabb ideje roma folklórral foglalkozó kutatónál³⁷ is találkoztam a jelenséggel, hogy a magyarságban már kihalt, de a romáknál még élő, ugyanakkor nem specifikusan cigány vallásos szokásokat a roma vallási hagyományok közé sorolt (mint pl. a virrasztás).

Ian Hancock igyekszik magyarázattal szolgálni a „vallástalanság látszata” tézisének vélelmére. Azt írja, hogy amiért a vallás hiányát látták, vélték felfedezni a cigányok hitvilágában az etnográfusok, annak oka, hogy a vallást kifejezetten szent szövegekkel, templomokkal és papokkal, ezek meglétével azonosították, számukra ezek nélkül nem létezett tényleges vallás,³⁸ miközben ilyet a cigányok között nem találtak. Amit pedig találtak, számukra érthetetlen és felfoghatatlan volt vallásként (Hancock 2001).³⁹ Majd igyekszik bizonyítani egy esetleges autentikus roma kultusz korábbi létezését, azonban a probléma ugyanaz, tisztán spekulációval jut el a következtetéseihez. Ahogy a *Távolkeleti gyökerek* című fejezetben később még kitérek rá, bizonyos vallási jegyek, szavak, jelentések hasonlóságából (segítségül hívva az indiai származás téziséét) próbál vissza-

³⁷ NN. A Magyar Tudományos Akadémia egyik kutatójával folytatott beszélgetés alapján.

³⁸ Vagy másképp mondva, hivatalos vallás (McGuire 2008).

³⁹ Hancock ezzel tulajdonképpen szintén érvelni igyekszik egy autentikus cigány vallás mellett.

következtetni egy eredeti kultuszra, eltekintve attól az alapvető tényről, hogy semmilyen megerősítő adat, bizonyíték nem áll a rendelkezésére.

Trigg is küzd a látszólagos vallástalanság tézisével. Szerinte az egyik lehetséges megoldást Evans-Pritchard kínálja, aki szerint ugyan nincs dogmatikájuk, szervezett vallásuk, ennek ellenére a vallási közömbösségük valójában látszat, aminek oka tulajdonképpen az a titokzatosság, amely őket körülvette az évszázadok alatt (Trigg 1973:xi). Ugyanerre a logikára építi fel állásfoglalását a Vekerdi által idézett Schwicker (1883), amikor azt írja a vallásukkal kapcsolatban, hogy nehéz a valóságot megállapítani a titokzatosság miatt, ami körülvette e népet. Ennek talaján pedig óv attól, hogy saját kategóriáinkban gondolkodva tegyünk távolra mutató következtetéseket (Vekerdi 1982:8). A titkolózó, ezért a tényleges valóságot az illetéktelen szemek elől elfedő, a kívülállók felé hamis képet kreáló cigány romantikus képe a vallásosság igazolásának időnként felbukkanó eszköze. Ugyanakkor nehezen hihető, hogy a feltételezett roma kettős élet olyan hatékonyan volt képes elfedni a valóságot, hogy évszázadokon át a tények teljesen rejtve maradjanak, források ne kerüljenek nyilvánosságra, amelyre alapozva egzakt megállapításokat tehetnénk. Tudományosan elfogadhatatlan egy mítosz mögé rejtett vallásos tér bizonyosságként való elfogadása. A gond továbbra is az, hogy még ha a kétes homály, e „kettős játékban” gyökerező történelmi csend a vallásosság esetleges létét meg is támogatná, forráshiány miatt nem bizonyítható egy néhai cigány vallásos rendszer létezése.

2.5.2 Mára nem beazonosítható kultuszok

Az idők folyamán igen sokféle vallással, kultusszal hozták összefüggésbe a cigányságot. Ezek két részre oszthatók: olyanokra, amelyeket jelenleg nem tudunk egyértelműen beazonosítani, és akár egy autentikus cigány vallási rendszer lenyomatait is őrizhetik, illetőleg egy olyan csoportra, amelyet ma is ismerünk.

Egyik legkorábbi, nem azonosítható kultuszra utaló adatunk Temesvári Pelbárt obszerváns barát megjegyzése 1499-ből, aki nem látván egyéb magyarázatot a cigányok negatív viselkedésére, azt feltételezi, hogy „e nép valamilyen ősi gonosz és sötét erő hatása alatt áll” (Nagy 1998:61–62). Azonban nem nevez meg semmilyen konkrét istensé-

get vagy kultuszt, amelyre a cigányok viselkedése visszavezethető lenne.⁴⁰ A gonosszal, rosszal, az elátkozott származással való rokonítás később is gyakori volt a cigányságról író szerzők részéről,⁴¹ és többnyire bibliai eredetre vezették vissza a cigány nép gonosszal való szövetségét (Enessei 2002⁴² – első megjelenés 1798 és következő évek).⁴³

Temesvári másfélszáz évvel korábban élt rendtársa, Szümón Szimeonisz konkrétabb: szerinte a cigányok Kám leszármazottai,⁴⁴ vagyis nem az Istennel való szövetséges, hanem az istentelen származási ág örökösei, ezért a sok rossz tulajdonságuk (Nagy 1998:61–62).

Tollius Jakob is úgy látja (1687), hogy „különleges szokásokkal, erkölcsökkel” rendelkeznek, ám tovább ő sem megy a magyarázattal (Nagy 1998:217).

Mindezek ebben a formában persze csak igen tágan értelmezve utalhatnak cigány kultuszra, sokkal valószínűbb, hogy a cigányság környezete vallásos előítéleteinek, értetlenségének a termékei. Kicsit több adalékkal szolgálnak a következő szerzők.

Egy beszámoló az 1660-as évekből egy Daniel Speer nevű, Breslau-i származású ember magyarországi kalandjait rögzíti. Az írás azért fontos, mert a szerző nem csak útutazóban szerzett tapasztalatokat, de sokáig együtt is kóborolt egy cigány emberrel, így a tapasztalatai közvetlen élményeken alapulnak (ami persze nem mindig perdöntő, amint majd látjuk). Azt írja: „Senki se kereszteltessen nekik gyereket, mert ezt csak

⁴⁰ Gyakran hozzák összefüggésbe korabeli források a gonosszal, gonoszsággal a cigányságot, azonban nem, mint egy gonosz kultusz képviselőit, hanem tulajdonképpen, mint Krisztus ellenségeit, a káini átkozott leszármazási vonal örököseit (a legekleatásabb példa: Enessei 2002).

⁴¹ Mindez olyan vallásalapítókra is hatással volt, mint Luther (Luther 1528, 1543).

⁴² Az írásmódjában mindvégig vallásos megközelítést fenntartó szerző a cigányok származását egészen Noéig vezeti vissza, egész történelmüket, társadalmi problémáikat is a Bibliából következteti ki (1798–1800 között).

⁴³ Eredetileg három kis pamfletben jelentek meg az írások, dátum csak az elsőt találhatók.

⁴⁴ Kám: Noé három fiából az egyik, aki átvészelte az özönvizet. Az özönvíz után Noé egyik nap túl sokat ivott, és meztelenül feküdt sátrában. Kám, amikor meglátta, ahelyett hogy segített volna apjának, hogy a szégyenét eltakarja, a másik két testvérenek vitte el (mintegy meggyalázva apját) a hírt. Ettől kezdve a kámi származás negatív megítélésű a Bibliában (1Móz 9:20-27). Egyes szerzők egészen Káinig vezetik vissza a cigányság „bűnös” vallásosságának eredetét. Meg is jegyzi Augustini, hogy bár vannak, akik egészen Káinig vezetik vissza a családfájukat, azonban ezt csak arra alapozzák, hogy a cigányok álhatatlanok és kóborlók (Augustini 2009:63, Enessei 2002).

színből teszik, hogy pénzt kapjanak.⁴⁵ Valójában a gyerekeiket éjszaka, valaminő ke-
nőccsel tűz felett keresztelik” (Tóth 2010:220–221). Az idézett beszámoló később nem
kevés túlzással beszél a cigányok mágikus hatalmáról, ami mindenképpen óvatosságra int.
Például:

„...micsoda boszorkánykenőcsöt (tudnak – a szerző) készíteni. Ha va-
lamit bekent vele, fazék, szék, pad, bunda, barom vagy ember akarata
ellenére táncolt tőle... Ha egy különös cigányigét kiejtett, minden ra-
kásra dült...” (Tóth 2010:221).

Az eset első része utalhat egy mára feledésbe merült vallási szertartásra, de a mágia, a
babonás hit egyik példajaként is értékelhető. A forrást bizonytalanná teszi azonban a
hírt adó babonás elfogultsága.

Tollius Jakob a korábban idézett úti levelében a következőket jegyzi le, miután meg-
állapítja a cigányok általánosan jellemző vallástalanságát: „Tisztelnék azonban egy is-
tenséget, de pogány szertartás szerint” (Tóth 2006:39). Tollius sajnos egyéb információ-
val nem szolgál, így semmi többet nem tudunk arról, milyen kultusról, vallásról lehet szó,
azonban ez az első olyan konkrét megjegyzés, amely akár egy tényleg létező cigány vallásra
utalhat (bár a levél egésze inkább valamilyen babonás szertartás feltételezését erősíti).

Nagy Pálban is felvetődik, hogy a 17. század végén még léteztek tipikusan roma
archaikus vallási jegyek (Nagy 2000:89, Tóth 2006:39). Ezt írja:

„Autochton cigány hitvilág meglétére utal Eduard Brown angol utazó
1669. évi útleírása is. Szerinte a cigányok *lábukat, kezüket az alkanna*⁴⁶
nevű növényvel vörösre festik, mivel hideg és zord időjárás ellen hatá-
sosnak képzelik. Az asszonyok némelyike még a haját is befestí” (kiemel-
lés az eredetiben). Majd ezek után arra a következtetésre jut, hogy „a 18.
században Magyarországra érkező cigány csoportok némelyikénél még

⁴⁵ A komapénzre utal, illetve annak egyik formájára, mivel a komapénz jobbágyteher is volt. Ebben az
esetben ajándékról van szó: „A keresztelők résztvevők *ajándékot* is vittek magukkal. Ez lehetett tészta,
bor, babakelengye, *komapénz*, az utóbbit a gyermek párnája alá dugták. A keresztszülők értékesebb aján-
dékot adtak: aranyfülbevalót, hogy szerencsés legyen a gyermek, malacot, ami bőséget hozott” (Szalay-
Szatmári 1981:490 – kiemelés tőlem).

⁴⁶ Homoki báránypirosító (latin: *Alkanna tinctoria*).

»eleven lehetett« az itt említett (de számunkra immár ismeretlen), nem keresztény istenhit” (Nagy 2000:89).

A forrás vallásosságra utaló volta ugyanakkor kérdéses. Az eredeti forrás ugyanis egyértelműen utal a báránypirosító használatának okára: „...sokan közülük befestik a kezeiket és lábaikat egy vöröses festéssel, azt gondolva, hogy azok a részek kevésbé szenvednek a hidegtől. Néhány asszony a haja végét is befesti” (Nagy 1998:217 – kiemelés az eredetiben, lásd még Szabóné 2016:94).

A 17. századtól ismertek olyan, a cigányokat gúnyoló történetek, versek, imák, amelyek Jupitert nevezik meg a cigányok isteneként. Nagy Pál azt írja, hogy „A 17. század végéről való Miskolczi Zsigmond két iskoladrámája, ahol fagyoskodó és éhező cigányok Jupiter (= Jó Péter) segédelmével a tél ellen küzdenek, és lelkes vágyálmokat szőnek”. A zárójeles rész értelmében Nagy Pál Jupitert Jó Péterként⁴⁷ azonosítja, azonban további magyarázatot nem ad a következtetésére (Nagy 2004:55; lásd még Sötér 1964/2:262–263). Feltételezem, hogy Küllős Imola 1993-ban tett megállapítását veszi át, aki korabeli darabokat, mondókákat, verseket elemezve arra jut, hogy a cigányok 17–18. századi beilleszkedését tükrözi, hogy bekerülnek az irodalmi darabokba, amelyek nem egyszer a cigányok és a magyarok közötti nyelvi félreértésekre alapozva mutatnak be humoros történeteket. Úgy tűnik, Küllős a Jó Péter = Jupiter formációt ilyen „szövegromlásként” értelmezi. Majd elmondja, hogy a szövegek között több „cigány” temetési prédikációt is találhatunk, amely „rendszerint Jupiterhez való fohászzkodással kezdődött”. Ennek alátámasztásként idéz (többek között) egy temetési imádságot, amelyben a következőket olvashatjuk:

„...Ó! Uram Jupiter aki vagy a te Szép fekete Népednek Királya Ó!
Uram Jupiter, aki vagy a Szentelen tzigányságnak Fejedelme; Könyörgünk tenéked, mint mi Királyunknak, hogy őrizd meg a te szép fekete Népedet...” (Küllős 1993:141).

Jupiter mint istenség folklorisztikus említése a nem cigányoknál is előfordult. Az *Ethnographia* folyóirat több forrást is közölt ezekből az elmúlt száz évben (pl. Takáts 1956, Liszt 1908). Az általam ismert szövegek azonban a játékos népi költészet részeinek tekinthetők, a népi vagy közköltészet darabjaiként pedig – elvileg – nem hordoznak valóságos vallási tartalmat. Miért említem meg mégis a mára nem azonosítható kultuszok között? Harry

⁴⁷ Szabóné Kármán Judit közlése nyomán (2017. február) tulajdonképpen Szent Péter.

E. Wedeck azt írja a *Dictionary of Gypsy Life and Lore* című könyvében, hogy Dr. Kounavine, orosz orvos és filológus a 19. században figyelt fel rá, hogy az oroszországi cigányság több népi legendát is megőrzött Brahma, Vishnu, Lakshmi és Indra istenséggel kapcsolatban (Wedeck 1973). A mitológiatörténet szerint a védikus Indra istenség megfelel a római Jupiternek (a görögben pedig Zeusznak). Ez a kapocs pedig felkelti a gyanút, hogy nem csak az áthallás, a szándékos ferdtítés, a népi játék játszhatott szerepet Jupiter és a cigányok összekapcsolásában. További vizsgálatok cáfolhatnának vagy erősíthetnének meg egy ilyen irányú korábbi kötődést, a gyanút addig is érdemes fenntartani.

2.5.3 Távolveleti gyökerek

Ian Hancock logikusan arra a következtetésre jut, hogy ha a cigányok Indiából származnak, akkor a hinduizmusban kell keresnünk a vallásuk gyökereit. Ugyanakkor beismeri, hogy ha volt is korábban létező saját hitrendszerük, az elveszett az eltelt évszázadok alatt. Ezek után hindu istenségekre utaló jeleket vél felfedezni a cigány nyelvben, amelyek hindu vallásosságra, eredetre utalnak: Sara-Kali vagy Kali Sara, Vayu és Maruthi. Hipotézise szerint az eredetileg hindu vallási istenségek bizonyos hasonlóságok következtében, mint egy név vagy szín, elkeresztényiesültek. Így lett például Kali Sara, azaz Fekete Sara, Szent Sára (vagy Fekete Sára). Más esetben olyan jellemzők, mint Shiva hármassága a szentháromsággal való párhuzam miatt átlényegült (Hancock 2001, lásd még Rostás-Farkas 2001:65–67). Hancock az ajurvédikus tanból ismert tiszta-tisztátalan megkülönböztetése és a cigányság hasonló gyakorlata között is párhuzamot von, azonban bizonyítani nem tudja az eredetet (Hancock 2001).

A probléma, hogy mindez nem több hipotézisnél, hiszen következtetései spekuláció útján kreált megállapítások. A jelenséget így a Kovalcsik–Réger szerzőpáros által naiv tudományként definiált⁴⁸ gondolkodás egyik eklatáns példajaként kell értelmezni (Kovalcsik–Réger 1995, Nagy 2004:7–11).

⁴⁸ Jellegzetessége, hogy egy-egy szerző úgy jut el távoli következtetésekre, hogy eközben mondandóját forrásokkal, amelyre alapozhatna, nem tudja alátámasztani, erre időnként nem is tesz kísérletet. Az eképpen érvelők megfordítják a következtetés menetét. Nem a létező forrásokból vonnak le következtetéseket, hanem a meglévő hitükhöz igyekeznek bizonyítékokat kreálni. Mindez tipikus része az 1980-as évek után megerősödő roma identitáskereső (identitáscsináló?) törekvéseknek (Fraser 2006:295).

2.5.4 *Muzulmán hitű cigányok*

Nagy Pál kutatásai szerint az ország egyes területeire a törökökkel érkeztek a cigányok (pl. Szeged, Kecskemét). Számos feljegyzés utal arra, hogy az irreguláris csapattesteket kísérték, és gyakran a hadsereg vagy a közigazgatás szolgálatában álltak. Hitük sok esetben már ekkor mohamedán volt (lehetett). Az 1500-as évek közepén sok helyütt (pl. Budán) már saját városrészeket laktak. A nem muzulmánok közül sokan a kopt vallást követték, később gyakori lehetett, hogy áttértek a mohamedán hitre, és ennek hatására a nevüket is megváltoztatták (törökre), miközben a lakhelyük továbbra is például a kopt mahalléban maradt. Így történhetett, hogy az 1546-os budai összeírásakor az említett négy görögkeleti mellett két mohamedán szandzsát is alkottak (Nagy 1998:139).

A mohamedán hitre való áttérés egy részüknél meggyőződésből is bekövetkezhetett. Erre is utalhat, hogy 1686 után sokan elhagyták az országot a török csapatok visszavonulásával. Más részük viszont bizonyosan érdekből vallotta a mohamedán hitet, miáltal a hadseregben vagy másutt jutott jó pozícióhoz, így a boldogulás reményében vált a hit követőjévé (Nagy 1998:222).

2.5.5 *Zsidósággal való „hasonlóság”*

Hancock több írásában is párhuzamot von a zsidóság (judaizmus, Haszid zsidóság) és a romák között. Olyan hasonlóságokból indul ki, mint a sajátos étkezési törvények, a zene bizonyos elemeinek és egyes szokásoknak a hasonlósága (Hancock 2001, 2004, Harris 2006). Végül arra a következtetésre jut, hogy a romák gyakran az így keletkező közös pontok (hasonlóságok) miatt szenvedtek el üldözéseket a történelmük során.

A zsidó-cigány összehasonlításra már az 1700-as évekből is találunk példát. Augustini szerint Dr. Wagenseil azon a véleményen van, hogy a cigányok azoktól a zsidókból származnak, akik a 12–13. században Németországban és máshol súlyos üldöztetéseket szenvedtek. Amiért pedig ilyen megvetett nép lettek, annak oka, hogy a bujdosó zsidókhöz idővel mindenféle szedett-vedett nép csatlakozott (vö. Tóth 2004), akik ezzel sokat rontottak a csoport megítélésén is. Augustini ugyan idézi ezt az elméletet, de nem tartja bizonyíthatónak, hitelesnek (Augustini 2009:65). Mások nem egyszer Mózesig és az egyiptomi zsidó tartózkodásig vezették vissza a cigányok származását és ezzel zsidó eredetű vallását, vélt vallási hasonlóságát (Augustini 2009:73, Avraham 2010).

Avraham Sándor három bizonyítékot lát a zsidó-roma „hitközösségben”: az athinganoi néppel való keveredés, azonosság (amelyet a Zsidó enciklopédia szerint zsidónak lehet tekinteni), a papi kaszt hiánya, amely csak az északi izraelitáknál figyelhető meg, és a tarokk-kártya elterjedése a cigányok között, amely a zsidóknál tűnik fel először (Avraham 2010). Mindhárom feltételezés kétes lábakon áll. Az athinganoi néppel való keveredés nem bizonyított, egyelőre nem is bizonyítható. A papi „kaszt” hiánya, mint vélhető párhuzam szintén kérdőjeles. A zsidóságban erősen él a származási hagyomány, amelyben a papi származás (lévitai, azon belül a papi csoport) kiemelkedő jelentőségű. Amiért jelenleg nem működik a papi rendszer, annak nem a „papi kaszt” hiánya az oka, hanem az, hogy a zsidó hagyományok szerint az áldozatot csak a jeruzsálemi templomban lehet bemutatni, ami jelenleg lehetetlen. Problémás a tarokk-kártya és a zsidóság-cigányság kapcsolata is, ugyanis Zsoldos Benő e témában írt irányadó műve szerint nem a zsidók, hanem vélhetően keresztes lovagok közvetítésével került Európába, és eredetileg valahol a Távols-Keleten, Kínában vagy Indiában alakulhatott ki (Zsoldos 1980).

A cigányság szokásrendszerének egyik jellegzetessége a tiszta-tisztátalan megkülönböztetése, amely bizonyos vonásaiban hasonlít a zsidó vallási előírásokhoz (pl. míg magát tisztának, a nem saját csoportot tisztátalannak tartja), amire alapozva egyesek összefüggést látnak a két „hitvilág” között. Ács Gedeon ugyanakkor felhívja a figyelmünket arra, hogy a különbségek ebben az esetben fontosabbak, mint a hasonlóságok. A cigányság ugyanis nem tesz különbséget a tiszta és tisztátalan állatok (és ezzel ételek) között, miközben ez az egyik legfontosabb pontja a zsidók tiszta-tisztátalan rendszerének. A rituális tisztaság a zsidó vallási gondolkodás egyik sarokköve (és lényegesen többet jelent, mint ételek vagy emberek közötti szimpla különbségtételt). E tanítások összessége ráadásul a zsidó Biblia legszentebb részéből, a Tórából származik,⁴⁹ így elképzelhetetlen annak olyan értelmű változása, mint ahogy azt a cigányságban látjuk (Mezey 2001:64). Mindez inkább cáfolja a zsidó hatást, hiszen a zsidóságban ez az egyik legalapvetőbb életviteli és vallási kérdés. Ian Hancock (talán éppen ezért) a gyakorlatot az ajurvédikus tanból ismert tiszta-tisztátalan megkülönböztetésre vezeti vissza, és nem a judaizmusra (Hancock 2001).

Részben a zsidósággal való bizonyos hasonlóságra reflektálva mondja Peter T. Leeson a cigány népet etnikai-vallási népnek, mivel szerinte egy sajátos, jellegzetes hitet

⁴⁹ Mózes öt könyve, a Biblia első öt könyve, amely minden egyéb írást és tanítást megalapoz.

tartanak. Később annyiban pontosít, hogy a romák kultusza technikailag nem egyértelműen vallási, inkább olyan hitrendszerként kell tekinteni rá, amelynek vallásos aspektusai is vannak, és talán ősi. Így – érvel – valamiféle népi vallásossággént foghatjuk fel, amely valahol a „hivatalos vallások” határmezsgyéjén ragadt (Leeson 2012:275).

2.5.6 Egyéb, ismert kultuszok

Több szerzőben felmerült a zoroasztrizmus is, mint felvett vagy vegyített hit (Hancock 2001, Clebert 1963, Rishi 1976, Wood 1973). Azonban csupán olyan homályos hasonlóságokra tudják alapozni ezt a feltevést, mint a dualizmus és a tűz fontossága a nép hagyományában (tűzimádat?). A zoroasztrizmus mint kultusz korábban is felmerült a cigánysággal kapcsolatban. A *Pesti Hírlap* 1843-ban beszámolt egy Wilson nevű hittérítőről és egy Bombay-i, eredetileg parzi vallású, de áttért fiúról, és ebben a cikkben azt állítja, hogy a parzi (tűzimádó) vallás lehetett a cigányok („saját párducos őseink”) vallása (*Pesti Hírlap* 1943). Ha az indiai eredet igaz, ⁵⁰ akkor is legfeljebb valamilyen vallási keveredésről beszélhetnénk, vagy vallási átvételről, ugyanis a zoroasztrizmus területeit (Perzsia) elvileg érintenie kellett egy Indiából kiinduló „roma exodusnak”.

Margaret Brearley a zsidók mellett a második legrégebbi nem-keresztény kisebbségként határozza meg őket, és úgy látja, hogy kezdetben azért nem üldözték a cigányokat, mert alapvetően animisták⁵¹ voltak (Brearley 1996:5). Sajnos nem bontja ki pontosabban, miért lehetett mindez előnyös a vándorló cigányságnak egy alapvetően nem animista (mint például a keresztény) környezetben.

Rostás-Farkas György veti fel a totemizmust mint lehetséges korábbi kultuszt, amire az utal a szerző szerint, hogy egyes csoportok állatokról kapták a nevüket: shoshojeshtyi a nyúlról, kanraleshtyi a sünről, ruveshtyi a farkasról és khanyeshtyi a tyúkról (Rostás-Farkas 2006:28). Nem zárhatjuk ki, hogy lehetnek összefüggések az állatnevek és a totemizmus között, azonban önmagában az állatnevek nem bizonyítják (legfeljebb valószínűsíthetik) egy ilyen kultusz korábbi létezését.

⁵⁰ Az indiai eredetet leginkább nyelvi kutatásokra vezetik vissza, mára genetikai hasonlóságokat is sikerült elvileg kimutatni (*National Geographic* 2004); bár egyesek megkérdőjelezték ezt (Hancock 2004:51).

⁵¹ A természeti vallások összefoglaló neve. Hit, amely szerint az anyagvilág minden részének lelke van. Lélekhitet, szellemhitet jelent.

Trigg hivatkozik Voltaire-re, aki úgy gondolja, nem kizárt, hogy a cigányok Izisz papjainak leszármazottai, akik időközben a szíriai Astarte kultusz híveivel keveredtek (Trigg 1973:5). Szintén ő említ egy másik érdekes lehetőséget, hogy tulajdonképpen az elpusztult Atlantisz utolsó ivadékaival állunk szemben (Trigg 1973:5).

Igen széleskörű tehát az a vélt vallási spektrum, amellyel ez idáig kapcsolatba hozták a cigányságot. A nép első csoportjainak az érkezése utáni évszázadokban sok vallási színezetű elképzelés látott napvilágot velük kapcsolatban. Ezek egy részét maguk a cigányok gerjesztették (és terjesztették), másik részüket a befogadó társadalom ötlötte ki. Jelenlegi ismeretünk szerint az itt említettek inkább a folklór, a naiv tudomány, ill. a romák identitását kreáló törekvések részét képezik, valódi vallási háttérük nem bizonyítható. Tudományos szempontból kétségesek.

2.5.7 Keresztény gyökerek

A legtöbb vallásosságra utaló nyom, forrás a kereszténységhez kapcsolódik. A belső európai területekre, ill. nyugatra és északra érkezés időszakára főleg a cigányok vezeklését, zarándoklását említő beszámolók jellemzőek. Jellegzetesek az ilyen feljegyzések: 1427. augusztus 27-én érkeztek Párizsba bűnbánó zarándokként, „jó keresztényeknek” mondták magukat és adományért folyamodtak a városhoz (Hoyland 1816:17). A módszer, amivel az első időben kivívták a befogadó területek jóindulatát a vándorló cigány csoportok, bibliai és a gyakorlati vallásosságban is szerzett ismeretre épít. Gyakran megjelenik az Egyiptomból való menekülés toposza, mítosza (keresztény hitük miatt elüldözték őket). Máskor a bizonyos ideig tartandó (vezeklő) zarándoklat is bekerül a vándorlásukat indokoló történeteik közé. Hogy érvényesülési technikaként is alkalmazták a vallásosságról szerzett ismereteiket, arra jó példa az a tudatos használat, ahogy a befogadó országok vallási elvárásaihoz szabták az aktuális vándorlásmítoszt. Nagy Pál írja: „Feltűnő az erdélyi forrásokban, hogy hiányoznak belőlük a nyugati krónikákban visszatérő toposzok, amelyek alapján megállapítható, hogy egy-egy leírásban cigányokról van-e szó. Erdélyben nem kerül szóba hitehagyás, vezeklés, hét évig tartó zarándoklat” (Nagy 2004:5). Így a zarándoklat kerettörténete a kereszténységet elég jól ismerő (de nem feltétlenül tartó) csoportok azt minden bizonnyal álcaként használó, adott helyzetre alkalmazó érvényesülési technikája.

Ezen történetek mindegyike a vallásos környezetük ismeretére építő előnyszerző kísérleteik újra és újra felbukkanó példája. Ezekhez kapcsolódóan számos menlevél, korabeli utalás ismert vándor, zarándok cigány csapatokkal kapcsolatban, amelyekből kiderül, hogy egyik-másik terület, város miként, mivel segítette a vándorokat a továbbhaladásban; vagy másképp mondva, hogyan érték el a céljukat egyes cigány csoportok a kereszténységről szóló ismeretük fel- és kihasználásával. A történetek azt mutatják, hogy a cigányok, ha esetleg nem is voltak egy-egy felekezet elkötelezett hívei, viszonylag széleskörű ismeretekkel rendelkeztek a vallással, az egyházak működésével kapcsolatban, amikor hazánkba és Európa egyéb országaiba érkeztek. Ennek hiányában nem tudták volna ilyen jól pozicionálni magukat a társadalomban – egy ideig, amíg ki nem derültek a tényleges szándékaik.⁵²

A legkorábbi, vélhetően hiteles források a cigányságról a 14. század második feléből származnak (Szerbia 1362, Bulgária 1378, Havasalföld 1385 – Nagy 2004:4), Magyarországról pedig a 15. század elejéről, és ezek mindegyike már európai, keresztény országokban élő vándorló cigányokat említ. Így később, a 16. században, vagy még később, amikor a róluk szóló feljegyzések megszorodtak, már semmi rendkívüli nincs a kereszténységet jól ismerő cigány csoportok jelenlétében (lévén, ekkorra akár évszázadok óta közöttünk éltek). Így ha a kezdetek kezdetén nem is ismerték volna elég mélyen a keresztény egyházak felépítését, a vallásgyakorlás filozófiáját, ekkorra volt idejük megtanulni a szokásokat, felismerni azokat a réseket, amelyeket fel- és kihasználva bizonyos előnyökhöz juthattak. Ismereteik ekkorra segítették beépülésüket, érvényesülésüket, ahogy arra is volt lehetőségük, hogy vallásilag bizonyos mértékben integrálódjanak, identifikált hitre juthassanak egyesek közülük.

Számos forrás utal arra, hogy a kisebb-nagyobb csoportokban érkező cigányság többnyire keresztény gyökerekkel rendelkez(het)ett (vagy valamiért ezt feltételezték róluk). Augustini azt írja, hogy Magyarországra eredetileg „bizonyára” görögkeletiként érkeztek, habár cikksorozata megjelenésének idejére (1775–76) a többség a római katolikus

⁵² Az itt említett sajátosságokkal, amelyek a vándorláshoz kapcsolódtak, bővebben Tóth 2006, Mezey 1986, Nagy 1998, 2004, Fraser 2006 műveiben tájékozódhat.

vallást követi, kisebb részük pedig valamelyik protestáns felekezet híve (Augustini 2009:244–245).

Toppeltinus és Tollius is úgy tudja, hogy görögkeletiként érkeztek Európába, mert-hogy náluk ezzel kérkednek is a cigányok (Tóth 2006:39, Augustini 2009:244–245). Legtöbben görögkeletiként azonosítják az Európába érkező cigányokat. Azonban mivel Augustiniben is van némi bizonytalanság az állítása megfogalmazásakor, arra kell gondolnom, hogy a forrásai nem elég biztosak (úgy vélem, az általa is idézett Toppeltinusra és Tolliusra támaszkodik leginkább, és nem saját forrásokra). Toppeltinus és Tollius állításában is megjelenik némi kétség ahhoz, hogy kritika nélkül magunkévá tegyük; hiszen amikor a cigányok az adott vallással kérkedtek, azt inkább lehet a mimikri, álca kategóriájába sorolni, főleg egyéb vallási jellemzők ismeretében.

A görögkeleti szál téziséét erősítendő másik fontos érv ugyanakkor a történeti kutatások alapján fogalmazódik meg. Gyakran említik történeti művekben, hogy a Peloponnészoszi-félsziget Modon nevű kikötővárosa mellett nagy számban éltek cigányok a 13–14. században, főleg a város mellett magasodó Gyppé nevű helyen, amelyet Kis-Egyiptomként emlegettek a környék lakói (amely miatt néhányan arra következtetnek, hogy innen is jöhet az egyiptomi elnevezés). Ezt a területet a cigányok egyik hosszabb tartózkodási helyeként nevesítik. Bár a történetekben van némi bizonytalanság, ha igazak, további adalékkal szolgálhatnak ahhoz, miként lehetett alkalma, ideje, lehetősége a cigányságnak a kereszténység megismerésére, ha esetleg korábról nem is lett volna szorosabb kapcsolatuk az európai vallással (lásd még Tóth 2006:16–17, Fraser 2006:56–58).

Nagy Pál írja: „Zsinati jegyzőkönyvek bizonyítják, hogy a 17. század elején Itáliába tengeri úton kerültek ortodox vallású cigány csoportok” (Nagy 2004:10). Az ismert források alapján tehát a görögkeleti gyökerek tűnnek a legvalószínűbbnek a kereszténység irányzatai közül, vagy a leggyakoribbnak, de nem az egyetlennek.

1578-ban elsőként találunk feljegyzést Szegedi cigányokról egy török defterben, amely 77 cigányt nevez meg, közöttük 12 koptot (a koptok dzseámetjében), akiknek török neveik vannak. Valószínűleg olyan ortodox cigányokról van szó, akik még nem tértek át a mohamedán hitre, állapítja meg Nagy Pál (Nagy 1998:134). A török összeírás-

sokban a cigányok gyakran úgy szerepelnek, mint koptok.⁵³ Az 1500-as évek közepén már sok helyütt (pl. Budán) saját mahalléjuk van (koptok mahalléja), amit egyiptomi, azaz cigány mahallénak is neveztek. 1546-ban a budai szandzsák összeírásakor a cigányok hat dzseámetet alkottak, négy ebből görögkeleti volt (Nagy 1998).

Összefoglalásként elmondható, hogy számos vallási eredetű és nem egy vélt vallási, kultikus kapcsolattal hozták összefüggésbe a cigányságot az elmúlt évszázadok alatt. Úgy tűnik, mindezek mozgatórugója annak kényszere volt, hogy a cigányság részére valamilyen vallási gyökeret teremtsenek, találjanak. A legtöbb esetben a bizonyítékok hiánya vagy bizonytalansága kérdéssé teszi a tényleges eredetet, máskor (mint pl. a görögkeleti kapcsolat esetén) pedig csupán valószínűsíti.

A vallásokkal való találkozás egy másik, dolgozatom szempontjából fontosabb kérdést is felvet: Mi történt akkor, amikor a cigányság a vallással – jelen esetben a keresztény egyházakkal – találkozott? A válasz egészen napjainkig gyakran megkérdőjelezhetetlen volt: színlelt. Mindez egy másik kérdést generál: Lehetséges-e, hogy ennyire homogén volt a cigányság valláshoz való viszonya?

2.6 A mimikri vallásosság

A fogalmat Herrmann Antal használja először 1895-ben, „mimicri-szerű” formában, és találóan írja le vele azt, ahogy a cigányok valláshoz való hozzáállását látták a korabeli kutatók (Herrmann 1895:48). Olyan szélesen elterjedt ez a nézet, hogy még ma is találkozhatunk vele.⁵⁴ Milyen vallásosságra utal az elnevezés? Arra a jelenségre, amikor valaki (itt egy népcsoport) a beilleszkedés, a tényleges életvitel elfedése érdekében felvesz egy szokásrendszert, ezzel védve magát az esetleges bántástól, kiközösítéstől, miközben annak belső tartalmával nem azonosul (esetleg nem is akar). Vagyis rejtő, önvédelmi szándékkal lesz vallásos, külső vallási jegyek magára aggatásával, belső azonosulás nélkül.

⁵³ A kopt név az Egyiptomban élő keresztényekre az arab hódítás után alkalmazott görög *aegyptos* (egyiptomi) elnevezésből származik, amely a cigányok egyik gyakori elnevezése volt a korábbi időkben (lásd még Hasznos 2007, Tadros 1993). Ez jelentheti azt is, hogy a korabeli *egyiptomi* elnevezés – legalább egyes esetekben – a kopt vallásosságra utal.

⁵⁴ Még roma kutatásokkal foglalkozók között – nevek említése nélkül – is gyakran hallottam az elmúlt években konferenciák és értekezések megbeszélésekor, hogy a cigányokra a fellángolás vagy a színlelés a

A legkorábbi általam ismert adat, amely ilyen vallásosságra tesz említést a cigányokra vonatkozóan, a már idézett Daniel Speer nevű, breslauer származású ember tollából származik (1660-as évek). A szöveg első részét idézem újra: „Senki se kereszteltessen nekik gyereket, mert ezt csak színből teszik, hogy pénzt kapjanak” (Tóth 2010:220, lásd még Ballagi 1877:1171). Az itt említett pénz a tulajdonképpeni komapénz, illetve annak az egyik formája, amit a cigányok kaptak akkor, ha megkereszteltették a gyermeküket. Speer szerint a cigányok keresztségi törekvése nem a hitre, hanem a jövedelemre irányul, azaz mimikri.

A következő forrás a már szintén hivatkozott Tollius Jakob 1687-es budai látogatása után megírt úti leveléből való:

„Görög vallásúaknak állítják magukat, amikor a keresztények uralma alatt vannak; egyébként pedig pogányok, vagy – ahogyan mondani szokták – vallás nélküliek...” (Tóth 2006:39).

Augustinut idézhetjük ismét, aki ekként nyilatkozik e témában:

„...különálló vallásuk nincs, errefelé az ország szokásait követik, illetve azokét a népeket, akik között élnek. (...) azonban, ami a belsőt illeti, a tudomány és a tudatosság éppúgy hiányzik belőle, mint az isteni tanok és előírások igaz átértékelése és átélése” (Augustini 2009:245).

Augustini az első szerző, aki összefoglaló művet írt a cigányságról, ezzel mintát tett a későbbi szerzők elé, akik nem egyszer bevallottan követték elődjüket, cigánysággal kapcsolatos megállapításait pedig többször átvették.⁵⁵

Grellmann megállapítja, hogy minden esetben csupán a helyi vallási szokásokat követik. Vagyis mindig olyan vallásban élnek, amit a hely (az ország, a település stb.)

leggyakoribb jellemző, ha vallásosságról van szó. Állításukat néhány „saját tapasztalattal” tudták csak alátámasztani, vagy egyszerűen feltételezés volt, források nélkül.

⁵⁵ Augustini 18. század második felében megjelent összefoglaló munkája (eredetileg a bécsi *Allergnädigst privilegierte Anzeigen aus sämtlich kaiserlich-königlichen Erbländern* című folyóiratban fejezetenként jelent meg) a 20. századig archetípusává vált a cigányokkal foglalkozót tanulmányoknak. Grellmann, könyve (1807) előszavában kiemeli, hogy Augustininek jutott eszébe először, hogy átfogó ismertetést szenteljen ennek a népnek (Grellmann, 1807, Preface I.). Könyvében újra és újra hivatkozik Augustinire, azonban nevét egyszer sem említi, mivel vélhetően ezzel nem volt tisztában, miután az eredeti cikkeknel nem szerepel a szerző neve egyszer sem.

megkíván. Megállapítása szerint a cigányok állhatatlanok vallási kérdésekben, és annyira nincs elképzelésük arról, mit jelent a hit, hogy akár minden faluban képesek vallást váltani, ha az érdekeik azt kívánják. Nekik annyi vallást váltani, „mint másnak a kabát-csere”. Görögök között görögök, katolikus helyen katolikusok, és protestánsok lesznek protestáns környezetben (Grellmann 1807:58–60).

1877-ben Ballagi ekképpen foglalja össze, ami a cigányság vallásosságáról tudható:

„Keresztyén országokban megkereszteltetik magukat, valamint a kolosma (komapénz) kedvéért gyermekeiket többször is, ép oly könnyű lelkiismerettel, mint a hogy mohammedánok közt alávetik magokat a főpap késének.⁵⁶ Görögök közt görög, katolikusok közt kath., protestánsok közt protestáns hitet vallanak. Ez állhatatlanságból következtethetjük, minő fogalmaik lehetnek a vallásról? Vagy tán sokkal helyesebben mondhatjuk, hogy mennyire nincs képzetük sem a vallásról. Nincs az a szent kötelesség, melyet el ne mulasztanának, nincs oly ima mely elhagyná ajkukat, nincs az a templom, melynek küszöbét Istenhez vágyó szízzel, átlépnék” (Ballagi 1877:1171).

Az idézetben talán az egyik legfontosabb elem, amikor a szerző azt állítja, hogy nincs olyan templom, amelynek a kapuját valódi hittel („Istenhez vágyó szízzel”) lépnék át.

Wlislöcki Henrik ezt írja:

„Ami nekünk a vallás vagy tudomány vigasza, az nekik a babona, mivel közülük egy sem tudja fejét a nyomorúság árjából annyira felemelni, hogy absztrakt dolgokkal, pl. a vallással foglalkozzék” (Wlislöcki 1890:277).

Wlislöcki szerint egyenesen képtelenek arra, hogy olyan absztrakciókat felfogjanak, megértsenek és kövessenek, mint a vallás.

Herrmann így foglalja össze, ami szerinte a cigány vallásosságról mondható:

„Külsőségekre nézve a cigány rendszeren alkalmazkodik környezőinek vallási formáihoz, de nem belső szükségéretből, hanem külső kényszerből s talán azon mimicri-szerű jelenséghez hasonlóan, mely szerint

⁵⁶ Körülmételés miatt.

némely állat a környezet színéhez illeszkedik... így ösztönszerűleg elkerülve a vallási türelmetlenség zaklatásait” (Herrmann 1895:48).

Még 1974-ben is ekként nyilatkozik Vekerdi József:

„A vallás nem játszik jelentős szerepet a gondolkodásukban; gyakorlatilag kimerül a látványos egyházi szertartásokon (keresztelő, búcsú) való részvételben” (Vekerdi 1974:30–31).

A cigányság „hírhedten rossz hozzáállását”, ahogy a korabeliek sokasága látta (vagy látni vélte) számára vette a köznép. Több változata ismert annak az egész Európában elterjedt történetnek, amely szerint a cigányok sajtóból, más feldolgozásokban szalonnából és mindenféle egyéb jóból (vaj, tej, kolbász stb.) építettek templomot, de azt a kutyák, más variációk szerint maguk a cigányok falták fel nem sokkal később (Peyster 1887:58 – idézi Taylor 2008:1415; Dömötör 1932).⁵⁷ A történetek csattanója, hogy a népi legendárium vagy közbeszéd szerint azóta, illetve ez miatt nincs templomuk a cigányoknak (Dömötör 1932, Taylor 2008:1415, Acton 2014).

2.7 Vallásos cigányság

Az opció, hogy a cigányok belső azonossággal bíró vallási életet is élhetnek, egyházi rendszerben, általában nem merült fel a tanulmányok szerzőiben a 20. század utolsó harmadáig, legalábbis a cigányságról szélesebb körben publikáló kutatók, írók között nem. Bár léteztek források, amelyek az előbbiekkal ellentétes irányú megállapításokat generálhattak volna, vagy legalább árnyalhatták volna az elterjedt konklúziókat, vélhetően az előbb idézett írók, kutatók ezeket nem ismerték (vagy nem vették figyelembe). Ugyan a megállapításokat árnyalni képes források többsége a 20. század második felében még nehezen hozzáférhető levéltárak mélyén pihent, a szélesebb körben ismert írások, feljegyzések között is találunk olyan utalásokat, amelyeket újragondolva, értelmezve a korábbiaktól eltérő megállapításra jutunk. Azonban, mivel a források közlői rendszerint nem foglalkoztak vallási kérdésekkel (vagy csak marginálisan), a források vallási szempontú értékelése többnyire elmaradt. Másrészt a forrásművek ritka és szétszórt volta miatt a szerzők nem láthatták együtt a vallásosságra vonatkozó esetleg fellelhető adatok

⁵⁷ Más szövegvariációkban, nem ők építettek ilyen kívánatos templomot, hanem a románok vagy éppen a szerbek, de valamilyen okból később elcsérítették azt a cigányokkal, amit aztán azok megették.

összességét, e források összegyűjtésére, rendszerezésére korábban nem került sor, így nem találhattak elég bizonyítékot arra, hogy az elterjedt megállapításokat általuk cáfolják. A szocialista rendszerben pedig, az állami berendezkedés sajátosságai miatt még az olyan nagy, reprezentatív kutatások, mint az 1973-as Kemény-féle vizsgálat sem tehette fel a vallásra vonatkozó kérdést.⁵⁸ Ekképpen a napvilágra került források vallási értelmezése elmaradt, a folyó kutatások pedig egyszerűen megkerülték a témát.

Diósi Ágnes az első, aki relatíve nagyobb terjedelemben számol be már a rendszer-váltás előtt egy roma gyülekezet életéről (amely már a cigány ébredési mozgalomhoz tartozott, annak gyökerét képezte). *Szeret az én Istenem* címmel önálló fejezetet írt a romák megtéréséről a *Cigányút* című könyvében (Diósi 1988). A fejezet az akkoriban ismert általánosításoktól teljesen eltérő képet mutat be a cigányság vizsgált csoportjáról. Az általa bemutatott romák mély hittel bíró vallásosságot gyakorolnak, egyházi rendszerben. Ebben az értelemben a hivatkozott munka úttörő jellegű volt a maga idejében.

Az 1990-es évektől kezdenek megszorodni a területen a kutatások, és ennek megfelelően az írások is. Ezek túlnyomó többsége azonban szakdolgozat, ritkábban rövidebb tanulmány, amelyeket gyakran nem is publikáltak, vagy ha igen, nem a fősodort képező tudományos folyóiratokban. Ezek a munkák már azt tűzik ki célul, hogy a cigányok vallásosságának egyes részeit, részleteit mutassák be, értelmezzék, helyezték el valamilyen egyéb tudományos diskurzuson belül. Ennek ellenére egyetlen egy olyan kutatás sem ismert 2012-ig (és 2014-es monográfiánk megjelenéséig – Gyetvai–Rajki 2014), amelynek célja, hogy a roma vallásosságot, az etnikum kereszténységhez fűződő viszonyát, vagy éppen annak egy nagyobb szegmensét, mint például a cigány evangéliumi mozgalmat vizsgálja. A tanulmányok mindegyike egy-egy kisebb részlet bemutatására vállalkozik csupán. Egyre több írás foglalkozik a roma vallásosság kialakulása nyomán érdekessé váló identitáskérdésekkel (Lukács 2008, Péceli–Lukács 2009, Báthory 2011, Bokrétás–Bigazzi 2013, Péceli 2013 stb.). Más kutatások országrészek vagy csak gyülekezetek életét dolgozzák fel (pl. Gog 2008, Blasco 2000, Rózsahegyiné 2003).

Az első átfogó tudományos mű a témában világviszonylatban is csak 2008-ban jelent meg Amerikában. Atanasov tollából *Gypsy Pentecostalism: The Growth of the Pentecostal*

⁵⁸ Az 1946-os népszámlálás után gyakorlatilag csak 2001-ben és 2011-ben tett fel újra a KSH vallásra vonatkozó kérdést.

Movement Among the Roma in Bulgaria and its Revitalization of Their Communities címmel készült disszertáció, amely a bulgáriai karizmatikus roma ébredést vizsgálja, írja le.

Ennek ellenére, ha ma valaki az internetes keresőbe beírja a cigánymisszió, roma evangélium, cigány ébredés stb. (vagy Roma pentecostal, Gypsy mission stb.) szavakat, weboldalak és írások százait találja. Azonban ezek döntő többsége nem tudományos vizsgálatot, nem empirikus kutatást takar. A cigánymisszió megítélése ugyanis a mai napig kettős. A túlzott lelkesedéstől az elhallgatásig vagy akár elítélésig mindent megtalálhatunk a palettán. A semleges és tudományos leíró, feltáró munkák száma, amely egy társadalmi jelenséget, vagy annak egyik-másik szegmensét igyekszik feltárni a tudomány eszköztárával, elenyésző az elvileg fellelhető információ mennyiségéhez képest.

2.8 Összefoglalás

Összefoglalásként álljon itt Ballagi Aladár vonatkozó cikkének rövid kivonata, amely gyakorlatilag mindent magába épít, amit az imént ismertetett művek szerzői, ezzel maga a romákkal foglalkozó tudomány (gyakran) képviselt a huszadik századik második feléig.

„Görögök közt görög, katolikusok közt kath., protestánsok közt protestáns hitet vallanak. (...) Nincs az a szent kötelesség, melyet el ne mulasztanának, nincs oly ima mely elhagyná ajkukat, nincs az a templom, melynek küszöbét Istenhez vágyó szívvvel, átlépnék. (...) ...közönyösen vagy épen haragosan hallgat mindent, a mi jövő sorsukra, Istenre vagy általában elvont fogalmakra vonatkozik. A jámbor térítő is alighanem falra hányják a borsót, evangéliomról szólva a pusztá vadvirágai előtt.

(...) Az egyházi szertartást sem ismerik a magok körében. (...) Papjuk azonban itt sem jelenik meg, azon egyszerű okból, mert nincs, sohasem is volt (Ballagi 1877).

Nem állítom, hogy a Ballagi és a korábban idézett szerzők által közvetített jelenségek nem léteztek. Bizonyára tapasztalatok (is) megalapozták e kijelentéseket. Azonban mára biztosan tudjuk, hogy az általánosítás nem épült széles alapra, és a romák egyházakhoz való viszonya, bár ambivalens lehetett, ennyire nem volt homogén. Egyes szerzők később jól ismerték fel a források hiányának és az ebből fakadó problémáknak a korlátozó

voltát, és felvállalták azt a bizonytalanságot, amelyet az adatok hiánya teremt. Ekképpen vívódik Dupcsik Csaba, amikor valamit mondania kell a cigány vallásosságról, mivel jól tudja, hogy források és feldolgozottság terén komoly hiányok vannak e téren. Idézi Nagy Pált (Dupcsik 2009:48), aki találóan így fogalmaz:

„Ez az a pont, ahol a történetkutató megáll, és a fejét vakarja... (...) a rendelkezésre álló források nem segítenek, mert a forrásokat létrehozó nem cigányok nem értették vagy fel sem ismerték a cigány közösségen belüli rituális szabályokat és erkölcsi előírásokat, úgy tűnik, hogy nem is érdekelte őket” (Nagy 1998:20).

Célkitűzésem ezek után nem más, minthogy a hiátust csökkentsem.

3. CÉLKITŰZÉSEK

A legújabb kutatások fényében megállapítható, hogy csak korlátozott forrásismeret, adat állt rendelkezésére a cigányság vallásosságának egészéről azoknak a kutatóknak, akik az imént említett sommás megállapításokat tették, és azt, mint általánost fogadták el, ill. terjesztették. Az ismertetett forrásokkal és a belőlük levonható következtetésekkel kapcsolatos figyelmeztetésként kell értelmeznem, amit Vekerdí József lejegyez Wlislocki Henrikről, az egyik legfontosabb korai tudósról, az ún. első nagy ciganológiai triászként emlegetett hármas kiemelkedő tagjáról:

„Talán nem tévedünk, ha feltételezzük, hogy adatai gyökerükben valóban cigány adatközlőktől származnak, csupán az adatok közlésében engedett meg magának túlzott szabadságot. Maga Herrmann munkatársa és jó barátja jegyezte meg róla: mi sem állt távolabb tőle, mint a tudós pontosság. Mitológiai rendszerét talán a mesékben vagy alkalmi beszélgetésekben előforduló töredékekből építette fel, amivel nem állt egyedül... A ráolvasásokat és kuruzslásokat esetleg alkalmi rögtönzésekből jegyezte fel, általánosnak véve az alkalmat, és készpénznek a kitalálást...” (Vekerdí 1982:12).

Az ilyen és hasonló „nagyvonalúság” mellett számolnunk kell az érzelmi hatásokkal és előítéletekkel, amelyek időnként még korunkban is tényferdítésekhez, túlkapasokhoz vezettek. Michael Stewart mutat rá, hogyan hagytak figyelmen kívül a szocialista rendszer „cigányfüröszteinek” kiötlői tudományos tényeket a tetvekről, az általuk terjesztett betegségekről, és hoztak e téren döntéseket funkcionáriusok és szakemberek a cigányokról, akiket soha közlelről nem láttak, csoportokról, akiket nem is ismertek, csupán azért, hogy előítéletüket utólag igazolhassák (Stewart 1994a). Thomas Acton ezért arra hívja fel a figyelmünket, hogy amikor a cigányok vallástalanságáról és vallásellenességétől az előbb említett, bevett és általános állásfoglalást tesszük magunkévá, vélekedésünk nem több a klasszikus gádzsó akadémiai álláspontnál, és nem fedí a valóságot (Acton 1997:38, Gyetvai–Rajki 2016, Gyetvai–Désfalvi 2016).

Két ok miatt is indokolt volt a vonatkozó alapvizsgálat elvégzése:

- 1) Az eddig fel nem tárt, nem publikált, néha csak töredékesen közzétett adatokat időszerű volt összegyűjteni (levéltári anyagok, publikációk), hogy rendszerezésükkel és elemzésükkel közelebb kerüljünk a kérdés megválaszolásához: milyen is lehetett a romák vallási hozzáállás a keresztény tanokhoz, egyházakhoz? Ez a múlt.
- 2) Időszerű volt megvizsgálni a jelenben, hogy az egyre terjedő roma evangéliumi mozgalom milyen vallási tartalmat generál, fejleszt a tagságban. Ez a jelen.

Ennek megfelelően kutatási céljaim:

- Céлом, hogy megvizsgáljam, fenntartható-e a vallástalanság (mint a vallásra való *képtelenség*), ill. a mimikri vallásosság tézise mint homogén csoportjellemző a cigányság múltjában és jelenében.
- Amennyiben nem, alátámasztható-e forrásokkal az egyházi és azon belül az identifikált vallásosság létezése a cigányságban a 20. század előtt.
- Kimutatható-e a cigány evangéliumi mozgalomhoz csatlakozó tagságban a vallási tanításokkal való hitbéli azonosulás, a vallási identifikáció.

3.1 Hipotézisek

1. tézis – A 20. század utolsó harmadáig meghatározó, a cigányok vallástalanságáról (mint vallásra való *képtelenség*) nem, az álvallásosságáról (mimikri vallásosság) alkotott tézis csak részben állja meg a helyét. Új források birtokában a homogén csoportjellemzőként elterjedt állítások módosítása a cigányok vallásosságáról elengedhetetlen.

2. tézis – A cigányság egy része már a korai időkben integrálódott a keresztény egyházakba, és folyamatosan feltételezhető olyan réteg, csoport a cigányságon belül, amely egyháziasan vallásos életet élt.

3. tézis – Az egyházi elvárások szerinti vallásosság időnként tényleges hittel telített kellett, hogy legyen (identifikált vallásosság). Ilyen módon a cigány evangéliumi mozgalom nem előzmények nélküli, történelmi kontinuitásról beszélhetünk.

4. tézis – A cigány evangéliumi mozgalomban számos vallási elem alapján arra következtethetünk (mint az élet változása, a bibliaolvasási és imádkozási szokások, a transzcendenshez való viszony stb.), hogy a tagság jelentős része hitben, tartalmában is azonosult vallásának előírásaival, teológiájával. Ennek alapján pedig igazolható az identifikált vallásosság közöttük.

Hipotézisem ellenőrzéséhez a következő két alapfogalmat használtam.

1) A mimikri vallásosság

Amikor a cigányok a tényleges életvitel elfedése és a környezeti elvárások miatt csak színből vették/veszik fel a vallásosság jegyeit, miközben annak tartalmával nem azonosulnak (esetleg nem is akartak). Ezzel védték magukat a környezet rosszállásával szemben. Több szerző egybehangzó megállapítása szerint a cigányok nem is képesek azonosulni a hittel, vagyis az ismérv homogén csoportjellemző.

2) Identifikált (hittel azonosuló, belső) vallásosság

Amikor a vallásosság meghatározó motiváció, ún. mestermotívum. Ilyenkor az érintett úgy tekint vallására, mint az életét meghatározó gondolkodási, döntési és viselkedési keretre, következetesen a vallásos hite szerint igyekszik élni: életét dominánsan a követett vallási tanítások határozzák meg (Masters 2013).

Ennek megfelelően a két fogalomhoz való viszony, az ezek valamelyikének való megfeleltetés volt az a kritérium, amely alapján egy forrás vagy adatsor tekintetében állást foglaltam. Ha felismerhető egy forrásból a belső vallásos kötődés,⁵⁹ elfogadtam identifikált vallásosságra utaló forrásnak. Ahogy azt is, amikor a roma evangéliumi mozgalom vizsgált tagjainak többsége naponta imádkozik, holott ezt vallása taxatívénem írja neki elő.

⁵⁹ Például identifikált vallásosságként értelmezem, ha az illető meghaladja az ún. kötelező kereszteselés vagy vasárnapi misére járás gyakorlatát, és puritán eszméket kezd vallani, ilyen csoporthoz csatlakozik egy katolikus faluban. Mindezt egy olyan korban, amikor ez komoly egzisztenciális hátrányt jelenthetett.

4. MÓDSZEREK

4.1 A módszerek tagolása

A fenti hipotézisek igazolására két területen folytattam(tunk)⁶⁰ kutatásokat. A kutatás első részében a vonatkozó források feltárását folytattam (1). A célom az volt, hogy a lehető legtöbb adatot gyűjtssem és rendezzem össze a romák vallásosságáról.

1/A A témára jellemző forráshiány miatt olyan adatok, feljegyzések összegyűjtésére törekedtem, amelyek eddig nem (vagy csak részben) váltak ismertté, és forrásként szolgálhatnak a romák vallásos életével kapcsolatos állítások újragondolásához. A fókuszba a levéltári anyagok, újságok, missziós lapok stb. kerültek, de igyekeztem eddig nem publikált anyagokat (pl. szakdolgozatokat, disszertációkat) is összegyűjteni.

1/B Újraolvastam a vonatkozó roma szakirodalmat (nem csak a fősodorból), és eddig nem vagy csak egyéb szempontból értelmezett forrásokat igyekeztem találni, amelyeknek vallási vonatkozásai vannak, lehetnek. A lehető legszélesebb körű magyar és angol nyelvű irodalom elolvasására törekedtem.

A vizsgálat második szakaszában (2) empirikus adatgyűjtést végeztünk, amely szintén két részből állt.

2/A Megkerestünk minden Magyarországon elérhető felekezetet/entitást, hogy felmérjük, hány felekezet érintett a misszióban, illetve hány gyülekezetéről beszélhetünk (*vegyes és etnikailag homogén*). Mivel eddig semmilyen adatgyűjtés nem zajlott e téren, azt vártuk, hogy adataink alapján képet kapunk a mozgalom elterjedtségéről, gyülekezeti és létszámadatairól. Másrészt az itt gyűjtött adatok adták a kiindulópontját a második fázisban zajló kérdőíves lekérdésnek.

2/B A második fázisban az első lépcsőben fellelt felekezeteket és gyülekezeteket szólítottuk meg, hogy vegyenek részt a kérdőíves⁶¹ kutatásban, amelyben az érintett *gyüle-*

⁶⁰ A vizsgálatot magam vezettem, legfontosabb munkatársam pedig Rajki Zoltán, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem docense volt. A kutatás a Cigány Módszertani és Kutató Központ támogatásával folyt 2012–2013-ban. A kutatócsoport tagjai voltak: Csepeli György (ELTE), Prazsák Gergő (ELTE – a módszertani előkészítés végéig), Homoki Andrea (SzIE – a módszertani előkészítés végéig), Rajki Zoltán (PPKE), Szentesi Zoltán (OCM akkori igazgatója). Szaktudományos konzulensek: Szuhay Péter (Néprajzi Múzeum), Landauer Attila (KGRE).

⁶¹ Kérdőívet lásd a mellékletben.

kezetek roma tagságát kérdeztük meg – demográfiai, szociális és kapcsolatháló, ill. vallási attitűd, vallásos viselkedés területeken.

4.2 A módszert befolyásoló jellegzetességek a populációban

Mielőtt a kutatás módszertani részleteit leírnám, néhány, a mozgalomra jellemző jellegzetességet tárgyalok, amely olyan sajátosságokra derít fényt, amely megnehezítette a feladat elvégzését, ugyanakkor ezek ismeretében a vizsgált populáció vallásos viselkedése érthetőbbé válik.

4.2.1 Módszertani problémák a gyülekezetek azonosításában

A kutatás elején semmilyen információnk nem volt a misszióban érintett gyülekezetek számáról, földrajzi eloszlásáról, ahogy arról sem, mely egyházak lehetnek érintettek a mozgalomban. Gyakran a részes felekezetek sem voltak tisztában a saját gyülekezeteik jellemzőivel (pl. hogy hány roma jár a közösségeikbe). Hamar kiderült, a gyülekezetek sokszínűek, az érintett felekezetek száma relatíve magas. Ennek egyik fő oka, hogy a felekezetekből, közösségekből gyakran kiszakad egy-egy csoport, amely aztán – ha nem csatlakozik egy meglévő közösségbe – új gyülekezetet hoz létre. Mindez nem zárja ki, hogy esetleg később mégis csatlakoznak egy meglévő felekezethez/entitáshoz. Így a roma misszió felekezeti megoszlása, határai nem állandóak, a felekezetek közötti megoszlás is variábilis. A kiszakadások és becsatlakozások, az esetlegesen kialakuló alternatív,⁶² önálló közösségek létrejötte vagy megszűnése állandó mozgásban tartja a képletet. Nyilvánvalóvá vált az is, hogy a mozgalom gyors növekedésben lévő társadalmi jelenség, folyamatosan újabb és újabb gyülekezetek jönnek létre. Így az érintett vallási entitások és gyülekezeteik számáról, megoszlásáról nyert ismereteink csak az adott időpontra érvényesek (vagyis esetünkben 2012 végére).

⁶² Általában a 19–20. században létrejött vallási csoportok, vallási entitások (Török 2007). Alternatív felekezetként utalok tehát az új vallási entitásokra, amelyek gyakran egyháztól függetlenül, laikus szerveződéseként, kifejezetten vallási céllal jöttek létre, megkülönböztetve a saját vallási egységüket egyéb vallási közösségektől – váltófogalomként használva az entitás, felekezet, vallási közösség kifejezéseket. Bővebben az *Új vallási mozgalmak a romamisszióban* fejezetnél térek ki rájuk.

Nehezítette a kutatást, hogy a vizsgált gyülekezetek egy része kifejezetten rejtőzködő. Ennek oka leginkább a nem romák előítéletessége miatti félelem, a hatóságokkal szembeni bizalmatlanság, és időnként más egyházak vélt vagy valós rosszállása (például, mert közöttük egyes entitások egyházi-vallási jogi státusszal nem bíró egyházi közösségek). A vizsgálat idején erős indulatokat kiváltó új egyházi törvény⁶³ pedig kritikus szintre emelte sok közösségben az e nélkül is magas bizalmatlansági szintet. Egyes felekezetek illetéktelenként kezelnek mindenkit, aki nem másik cigánygyülekezetből vagy hasonló közösségből érkezett és érdeklődött. Néha kifejezetten ellenséges csoportokat is találtunk. Voltak, akik a megkeresésre először segítőkészen reagáltak, később mégis elutasítóak lettek, a kezdeti bizalom után minden előzmény nélkül elzárkóztak, megszüntettek minden együttműködést – a változás pontos oka többnyire nem nyilvánvaló. Ezekben az esetekben olyan adatközlők, gyülekezeti reprezentánsok véleményére támaszkodtunk az azonosításban, akik ismerték az adott közösséget, és képesek voltak információkkal ellátni bennünket. Az ilyen gyülekezetek tagságát nem tudtuk bevonni a kérdőíves vizsgálatba.

4.2.2 A gyülekezetként és annak tagjaként definiálhatóság problémája

Fontos volt tisztázni, mely csoportokat tekinthetünk gyülekezetnek, és melyeket nem. Hogy mennyire megalapozott a dilemma, hadd illusztráljam egy példával:

„Az Isten Egyháza mozgalomhoz tartozó helyi gyülekezetekben nincsen tagfelvétel vagy tagnyilvántartás, mert hisszük, hogy minden újjászületett ember automatikusan Isten Anyaszentegyházához⁶⁴ tartozik. Így a gyülekezeteinkbe tartozók nem felekezeti módon kapcsolódnak egybe, hanem azon közös felfogás alapján, hogy Isten már megteremtette minden újjászületett ember lelki egységét”

(www.istenegyhaza.hu – 2016. 11. 16.).

⁶³ 2011. évi CCVI. törvény a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról.

⁶⁴ A görög *eklézsia* szó értelmében, amelynek jelentése: kihívottak, mármint a világból Isten által kihívottak közössége (mindenki, aki Krisztushoz tartozik). A jelentése eltér a Katolikus Egyház öndefiníciójában ismert használatától, amelyben az Egyház önmagát érti kizárólag anyaszentegyház alatt (ehhez lásd *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai című művet* – Diós 2000).

Hol vannak egy ilyen gyülekezetnek vagy felekezetnek a határai? Fontos tudnunk az összkép megértéséhez, hogy a cigánymissziós mozgalom közösségi szerveződésének gyakran ez az esszenciája. A közösségek a hagyományos egyházi kereteket többnyire átírják, és nem feltétlenül veszik figyelembe azokat a formális szervezeti elveket, amelyek az egyházak intézményesülésére vezethetőek vissza; különösen, ha megítélésük szerint nem bibliai fundamentumon jöttek létre az adott „elvárások”. A vizsgálatba bevont gyülekezetek tagságának vallásos gondolkodása a *Sola Scriptura* (egyedül a Szentírás) lutheri filozófiájában gyökerezik. Eszerint – elvben – a Szentírásnak van joga egyedül meghatározni, hogyan éljen az ember, hogyan cselekedjen, gondolkodjon, vagy, hogy mitől gyülekezet egy gyülekezet, mitől egyház az egyház, és ki számítható tagnak. Különösen meghatározó séma egyes újprotestáns felekezeteknél a keresztyén szabadsághoz való viszatérés vágya, olyan működési modell, amelyet nem kötnek meg a hagyományok.

Ugyanide vezethető vissza, hogy bár a vizsgált közösségek egy része csupán egy gyülekezeti csoport, egyben – bizonyos értelemben – kvázi felekezet is (mint például a Potyamo Romani Kaangeri). Az ilyen közösségek úgy hoznak létre vallási csoportokat, hogy közben semmilyen ismert felekezethez nem tartoznak, önmagukra önálló, független vallási egységként tekintenek, önértelmezésükben eklézsiaként⁶⁵ eleget tesznek a bibliai elvárásoknak. Később (mint pl. a Tüzes szívek közösség) az első gyülekezet új gyülekezeteket hozhat létre, akár 8–10 másikat is. Ezek miatt az egyház/felekezet/entitás, ill. az alatta lévő szinten a gyülekezet/közösség (tkp. gyülekezeti közösség) meghatározásokat – a dolgozat keretei között – váltófogalmakként használom. A hagyományos kétszintű besorolás (egyház/felekezet, amely alatt elhelyezkednek a gyülekezetek, közösségek) gyakran problémás, mivel csak részben fejezi ki a vizsgált felekezetek/entitások lényegét.

Ugyanez a szabadságelv és bibliaértelmezés az oka annak is, hogy a gyülekezetek egy része nem bejegyzett felekezetként, hanem – általam autonómként meghatározott – önszerveződő csoportként működik. Autonóm, hiszen törekvésük az, hogy mindenkitől és mindentől függetlenül, egyedül a Szentírás talaján állva építsék fel önmagukat, hitüket és közösségüket. Az ekképpen szerveződő közösségekben semmilyen adminisztratív tag- és gyülekezeti nyilvántartás sincs.

⁶⁵ Eredeti bibliai szóhasználatában nem utal semmilyen jogilag, hivatalosan formált szervezetre.

Gyakran találkoztam azzal, hogy a felekezetek által gyülekezetként meghatározott közösségek inkább missziói csoportnak vagy házi csoportnak tekinthetők. Ezek olyan közösségek, amelyek általában kis létszámúak, többnyire nem megkeresztelt tagok alkotják őket, céljuk a hit terjesztése, új emberek bevonása (leggyakrabban házaknál gyűlnek össze, innen az egyik elnevezés, házi csoport), közelebbi-távolabbi céljuk pedig, hogy egyszer megkeresztelt emberekből álló gyülekezetté formálódjanak. A szétválasztásuk a gyülekezetektől legtöbbször tagsági alapon volt lehetséges. A „hivatalos” gyülekezetet megkeresztelt tagok, míg az egyéb csoportokat többnyire inkább „barátkozók”,⁶⁶ érdeklődők alkotják, és *formálisan*⁶⁷ még nem vették fel az egyház hivatalos gyülekezeti közé. Ilyen kisebb, gyülekezeti kezdeményekként is felfogható csoportokból több százat hozott létre a mozgalom országosan. Ezek kevésbé formálisak, igen gyorsan változhat az összetételük, nehéz a nyomon követésük, kérdéses, hogy gyülekezetté válnak-e, vagy idővel megszűnnek. Ezért kihagytuk őket a vizsgálatból. A döntés azért volt célszerű, mert a kevésbé elkötelezett érintettek vizsgálata (akik a házi vagy missziós csoportokat többnyire alkotják) körvonalazatlanabb adatokat eredményezhetett volna, lévén a „barátkozók, ismerkedők” hite még – elvileg – bizonytalanabb.

4.2.3 A gyülekezetek létszámproblémái

Ahogy időnként problémás a közösségek pontos körülhatárolása, a gyülekezetek létszámát is lehetetlen minden esetben egészen pontosan meghatározni. Az ok itt is ugyanaz: az antiformális gondolkodás. Sok gyülekezetnek hivatalos névsora sincs. Arra a kérdésre, hogy hány tagú a közösség és pontosan hogyan oszlik meg (például nemileg vagy etnikailag), az érintettek többnyire nem tudtak egyértelmű választ adni. Inkább becslésekre hagyatkoztak, és rendre túlbecsülték a tényleges létszámot – az utólagos ellenőrzéseink szerint.

Nehézséget jelentett, hogy a gyülekezetek vezetői nem feltétlenül különböztetik meg a már megkereszteltet és a lelkesen járó, de még meg nem keresztelt barátokat, ismerkedőket tagsági szempontból. Érdeklődésünkre először sokszor azoknak a becsült létszámát adták meg, akik időről időre részt vesznek az istentiszteleteken. Csakhogy a

⁶⁶ Az egyik elnevezés azokra, akik ismerkednek a hittel.

⁶⁷ Ahol van formális felvétel, felszentelés, avatás stb. Sok helyen ugyanis nincs ilyen.

tényleges tagok és az istentiszteletre járók száma és halmaza nem egyezik. Ez viszont egy másik jellemzőre világított rá: rendre többen vesznek részt egy-egy istentiszteleten, mint ahányan tagok. Akár az is előfordulhat, hogy a barátkozók, érdeklődők száma meghaladja a tagok számát. Bár az istentiszteleten részt vevő barátkozók és megkeresztelt tagok vallási szokásai sok hasonlóságot mutathatnak, a különbségek fontosabbak esetünkben. A legfontosabb különbség, hogy a barátkozók gyakran még nem mentek át azokon a változásokon (életmód és gondolkodás radikális változása stb.), amelyek a tagság esetében már elvártak, és amelyek kutatásunk szempontjából a legfontosabb indikátorokat jelentették. Mindezek miatt szigorú elfogadási keretet kellett meghatározunk arra, ki vehető be a lekérdezésbe, kizárva a valláshoz közeli, de még tagsági státusszal nem rendelkező személyeket.

4.2.4 *Cigányok/romák-e a vizsgált közösségekbe járók?*

A módszertani leírás bevezetőjében azt az állítást tettem, hogy a roma evangéliumi mozgalomhoz sorolható vegyes vagy teljesen roma gyülekezetek *cigány tagságát* vontuk be az empirikus kutatás második részében a lekérdezésbe. Eközben a Kritika 1997. decemberi számában Ladányi János és Szelényi Iván azt a meghökkentő kijelentést tették, hogy értelmetlen a cigányság (vagy bármely etnikum) lélekszámára, részarányára és társadalmi összetételére vonatkozóan kutatásokat folytatni, hiszen a cigány népesség (vagy bármely más etnikai csoport) körülhatárolására rendelkezésünkre álló ismérvek elkerülhetetlenül önkényesek (Ladányi–Szelényi 1997:3–6). Ráadásul a cigányság (vagy romák) elnevezés számos aspektus szerint gyűjtőfogalom, a cigányság több okból sem tekinthető egységes népnek, ami csak még bonyolultabbá teszi a helyzetet. Több tekintetben egyetértek a szerzőpárossal, érzékelem a korrekt meghatározás nehézségeit. Ennek ellenére elfogadhatónak tartom a kutatásban a cigány/roma elnevezést. Ennek legfőbb oka, hogy azok, akiket vizsgáltunk minden esetben ekként definiálták önmagukat. Ahogy a felekezetek, amelyekben a „cigánygyülekezetek” létrejöttek, is ekképpen reflektálnak rájuk (a tagokra, de gyakran a vegyes gyülekezetekre is!) szinte minden esetben.⁶⁸ Ugyanígy jártak

⁶⁸ Egyetlen esetben merült fel, hogy egy adott gyülekezet azért nem hajlandó részt venni a lekérdezésben, mert nem akarja etnikai alapon megkülönböztetni a tagjait. Az elutasítás oka: „Isten szemében nincsenek ilyen különbségek.”

el az általam alternatívnak definiált entitások is. A vizsgált mozgalom elnevezése ebben a tekintetben egységes (Magyarországon és nemzetközileg is). A misszióban érintettek számára elfogadott meghatározásról van tehát szó. Így az általam használt kritérium és etnikai jelző nem etnikai jegyek alapján csoportosít, hanem a vizsgált populáció önjelmezését veszi át és alkalmazza csoportképző ismérvként a kutatásban. Előfordultak esetek (habár ritkán), amelyekben olyanok is a csoport részének mondták magukat, akik etnikailag nyilvánvalóan nem voltak azok. Ezekben az esetekben meghagytuk az önbesorolás szabadságát.⁶⁹

4.3 A vizsgálat módszerei

4.3.1 Vallási források feltárása

Az eddig kevésbé ismert, esetleg levéltárakban megbúvó forrásokat igyekeztem találni, amelyek információval szolgálhatnak a romák és az egyház viszonyáról. Korabeli egyházi kiadványokra, feljegyzésekre, missziós jelentésekre, egyházi missziós és iskolai lapokra stb. koncentráltam. Bevontam például a forrásfeltárásba az *Ethnographia* című folyóiratot (1890–2014), feltételezve, hogy található benne olyan anyag, forrás, amely bővíti ismereteimet a cigányok vallásosságáról. Digitális levéltárak (pl. MOL ARCANUM egyes szekciói) iratanyagának a szisztematikus (bár nem minden tekintetben teljes) átvizsgálására is sor került.

Ezzel párhuzamosan újraolvastam az ismert romákkal foglalkozó könyveket, kiadványokat, forrásanyagokat, hogy megtaláljam, ill. vallási megközelítésben újraértelmezem (vagy mint gyakran, először értelmezem így) a vallással kapcsolatba hozható utalásokat, feljegyzéseket, adatokat. Kiderült, hogy számos forrás vált ismertté széles körben az elmúlt kétszáz évben, amely vallási utalással bír, de sokak vallási jellegű feldolgozása mostanáig elmaradt. Mivel a források értelmezése lehetetlen abban a szétszórtságban,

⁶⁹ Több nem roma, de identitásában magát romának valló emberrel beszéltem a terepen tett látogatások során. A származás megkérdőjelezésekor maguk is bevallották, hogy nem romák, miközben romaként élnek; az általam ismert esetekben telepen, és identitásuk közelebb állt a romákéhoz, mint a nem romákéhoz. A kérdezettek között 10 eset fordul elő, amikor a válaszadók nem voltak romák, identitásukban és életvitelükben ugyanakkor inkább romaként éltek. További vizsgálatra érdemes a jelenség, különösen azért, mert e közösségek gyakran vonzanak be *nem romákat* (pl. a hódászi görögkatolikus gyülekezet is).

amelyben fellelhetőek voltak, az elérhető információk összegyűjtésére, rendszerezésére helyeztem a hangsúlyt, lehetővé téve, hogy új kontextusban legyenek értelmezhetőek.

Ezek mellett átolvastam a vonatkozó angol nyelvű szakirodalmat, felkutattam olyan, Magyarországon még meg nem jelent írásokat, amelyek korabeli egyházi vonatkozásai eligazítást nyújtottak az európai helyzetről (például Luther hivatkozott művei).

Mindezt kiegészítendő, levelezést/és diskurzust folytattam romákat kutató, esetleg vallási téren is publikáló szakértőkkel (pl. Thomas Acton – Nagy Britannia, vagy éppen Magyarországról Landauer Attila, Szuhay Péter). Számos információ ezekből a kapcsolatokból származik. Terepkutatással, résztvevő megfigyeléssel és a gyülekezetek látogatásával szereztem további adatokat, jegyzetek százait készítve. Azon igyekeztem, hogy a saját szememmel lássam, „a bőrömnön érezzem”, mit jelent a vizsgált populációnak a vallásosság, a hit. Misszionáriusokkal, lelkészekkel és tagokkal egyaránt folytattam beszélgetéseket az ország minden pontján.

4.3.2 A romamisszióban érintett felekezetek és gyülekezetek megkeresése

A forráskutatással párhuzamosan országos empirikus adatfelvételt vezettem, amely az 1970-es évektől létező, napjainkra az egész országban jelen lévő roma ébredési mozgalom elterjedtségéről és belső világáról igyekezett képet nyújtani; a munkát alap kutatás-ként értelmeztük, mivel korábban hasonló jellegű adatfelvételre nem került sor.

A vizsgálat első szakaszában a roma misszióban érintett felekezetek és gyülekezeteik alapadatainak összegyűjtésére került sor. Ehhez az Oktatási és Kulturális Minisztérium 2007-ben kiadott *Magyarországi Egyházak, felekezetek, vallási közösségek* című kiadványa és Török Péter *Magyarországi vallási kalauz* (Török 2004), ill. a NAV 2011 *1%-os lista az egyházakról* dokumentuma szolgált kiinduló pontként. Az adatok alapján megkerestünk minden egyházat, felekezetet telefonon és/vagy e-mailben, postai cím esetén levélben, és felvilágosítást kértünk az *esetleges roma tagsággal rendelkező egyes vagy teljesen roma gyülekezeteikről*.

Továbbá az OCM szervezésében 2012-ben tartott négy regionális cigánygyülekezeti találkozót használtam fel arra, hogy megismerjem az érintett közösségeket. Ezekre az alkalmakra meghívták az adott régióból, térségekből az ismert cigánymissziós gyülekezeteket. A közösségek itt bemutatkoztak, beszéltek magukról. A helyszíneken interjúkat

készítettem, adatokat pontosítottam, és volt lehetőségem arra is, hogy a kutatásról beszéljek az összegyűltelek előtt. Ezzel a módszerrel további információkhoz jutottunk roma vallási csoportokról, akik esetleg a mi figyelmünket eddig elkerülték. Az internetet is folyamatosan böngésztek, további adatok után kutatva.

Összesen 102 felekezet bizonyult elérhetőnek. A kevésbé segítőkész felekezetéről (vagy el nem érhetőkről) másoktól, más forrásból sikerült információkhoz jutnunk. Így adatgyűjtésünk teljes körűnek mondható.

A szóba jöhető felekezetek/entitások⁷⁰ közül 51-et találtunk, amelyben cigány tagsággal (is) rendelkező *etnikailag vegyes vagy homogén* gyülekezetek jöttek létre.⁷¹ Ezek egy része sosem volt bejegyzett felekezet (erre többször igénye sem volt). Van, amelyik csupán egyetlen gyülekezetet alapított, míg mások akár tucatnyit is létrehoztak, és jelenleg újabbak szervezésén dolgoznak, közöttük vannak a nagy történelmi egyházak, a Katolikus és Református Egyházak is.

Az elfogadáshoz vegyes gyülekezet esetén legalább 10%-os etnikai tagsággal (amely legalább 10 fő)⁷² kellett rendelkeznie az adott közösségnek, és az adott felekezet formális⁷³ gyülekezeti közössége kellett, hogy legyen. Mivel a gyülekezet definíciója nem feltétlenül azonos minden felekezetben, hagytuk, hogy mindenki a saját meghatározása szerint értelmezze a közösségeit. Így a saját kategóriáinkon belül azt fogadtuk el gyülekezeti közösségnek, amelyről az adott felekezet reprezentánsa (egyházvezető, hivatásos lelkész stb.) cigány vagy etnikailag vegyes gyülekezetként nyilatkozott (ezzel megkülönböztette az általuk formálisnak elismert gyülekezetet a nem formális csoportjaiktól).

⁷⁰ Török 2007:25. Részletesebben lásd az *Új vallási mozgalmak a romamisszióban* részénél.

⁷¹ Gyülekezetek megnevezését és típusos besorolását lásd a mellékletben.

⁷² A vegyes gyülekezetek beszámolhatóságának alsó küszöbértékeként határoztuk meg az értéket, abból a célból, hogy ezzel is kizárjuk a házi és/vagy missziós csoportokat az adatgyűjtésből (amelyből több száz van). Tapasztalataink és a misszióban dolgozók elmondása szerint szinte biztos, hogy e létszám alatt házi vagy missziós csoportokról van szó. A beérkező adatok ellenőrzésénél a döntésünk igazolódott, több közösséget ki kellett zárni a vizsgálatból, miután kiderült, hogy nem teljesítik a belépési kritériumokat, házi csoportok, nem formális közösségek.

⁷³ A felekezetek jelentős részében a *formális* jelző nem jegyzőkönyvi, egyházi jogi kategória. Ugyanakkor minden felekezet megkülönböztette a már tagokból álló gyülekezeteit a házi csoportoktól, missziós sejtéktől (ha másként nem, felkérésre). Egy-egy gyülekezet elfogadásánál az adott felekezet/entitás döntésére, nyilatkozatára hagyatkoztunk, meghagyva a szabadságot saját értelmezésükre.

Az 51 felekezetben/entitásban összesen 169 gyülekezet felelt meg az előbbi kritériumoknak 2012-ben. Ők alapozták meg a vizsgálat második részét, amelyben az *e gyülekezeti közösségekben található roma tagság* megkérdezését tűztük ki célul.

A felekezetek egy része azonban kimaradt a vizsgálatból. A Katolikus és Református Egyház módszertani problémák miatt,⁷⁴ két felekezet a lekérdezés idején volt megszü-
nően és/vagy nem volt elérhető (Sekina Gyülekezet és Ópályi Gyülekezet egy-egy gyülekezettel), egy a lekérdezés után került csak a homlokterünkbe (Unitárius Egyház egy gyülekezete). Az így maradt 46 felekezetből sem mindegyik bizonyult együttműködőnek. Végül 27 felekezet/entitás gyülekezeteinek a *roma tagságát* kérdeztük meg az empirikus vizsgálat második szakaszában.⁷⁵

4.3.3 Mintavétel

A roma tagságra koncentrálva a célunk az volt, hogy a mozgalomban megkeresztelkedett cigányok viselkedését és gondolkodását írjuk le. A vallási viselkedésükre vonatkozó változók mellett demográfiájukról, szociális helyzetükről, társadalmi és közösségi beágyazottságukról és kapcsolataikról gyűjtöttünk adatokat. A 16 év feletti korosztályt céloztuk meg (16+), tudván, hogy a vizsgált felekezetek szinte mindegyikében felnőttkorban keresztelnek, az ettől fiatalabbak száma elenyésző a gyülekezetekben (a tagsággal rendelkezőket számolva). Felső életkori határt nem húztunk, ismervén egyéb kutatásokból,

⁷⁴ A legnagyobb probléma a gyülekezetek értelmezéséből adódott. A népegyházi modellben a gyülekezet akár több település megkeresztelt tagsága is lehet (miközben ezeknek csak töredéke jár templomba). Egy-egy ilyen gyülekezet szinte meghatározhatatlan közösségként (hacsak nem virtuális közösségként), mivel a többség legfeljebb statisztikailag része a gyülekezetnek, egyéb kapcsolódási pont nélkül. Ezzel szemben a kiségyházak gyülekezeteinél a gyülekezet egy relatíve könnyen körülhatárolható csoport. A két típus összevethetőségének problémáját úgy tűnt, nem tudjuk áthidalni, és mivel az említett egyházakban a romamisszió kevésbé terjedt el, kevésbé karakteres, végül úgy döntöttünk, hogy a gyülekezeteiket nem vesszük be a kutatás második fázisába, a kérdőíves lekérdezésbe. Dúl Géza katolikus cigánymissziós referens és munkatársai, illetve a református cigánymisszióban dolgozó több lelkész is megerősítette döntésünket, lévén egyházaikban az a fajta cigánymisszió (térítési és gyülekezetalapítási törekvés), amely a kisebb felekezeteknél (és a világ tájain a cigány evangéliumi mozgalom egyik fő ismérveként) jellemző, jelenleg nem létezik. Kivételt képez az Evangélikus Egyház, amelyben viszont találtunk az általunk kívántaknak megfelelő közösségeket.

⁷⁵ Felekezetek neveit lásd az *I. Mellékletben*.

hogy a 60–65 év feletti életkori rétegben a roma népesség alig 2–4%-a található;⁷⁶ az idős korosztály pedig éppen azokat reprezentálhatja, akik már a gyülekezetek alakulásának első hullámában megtértek.

További kritérium volt, hogy a gyülekezet reprezentánsa (pl. lelkész, presbiter) az illető tagot romaként tartsa számon, és ezt az érintett elfogadja magára nézve. Aktív (legalább kéthetente istentiszteletre járó) és megkeresztelt⁷⁷ tag kellett, hogy legyen minden listába vehető roma tag ahhoz, hogy a populációba beszámítsuk. A tereptapasztalatok azt mutatták, hogy ezekkel a kritériumokkal rajzolható körbe leginkább a mozgalom aktív magja, ma már nagyban rájuk épül a közösségek dinamikája, vallásosságuk jól reprezentálja az identifikált vallási gondolkodás és cselekvés folyamatát; másodsorban pedig a mag létezése bizonyítékul szolgál arra, hogy nem csak kérészéletű megtérések jellemzőek a cigánymisszióban, létezik a hitet az élet gondolkodási és döntési kereteként megélő identifikált vallási attitűd.

6500 roma tagot számoltunk össze, akik belefértek az általunk elfogadott tagsági definícióba a romamisszióban érintett 51 felekezetben. A módszertani okból kiejtett és a nem együttműködő felekezetek létszámadatai és az egész sokaság becsült kormegoszlása⁷⁸ alapján úgy becsültük, hogy ebből 2000–2100 fő nem lekérdezhető. Ezért a maradék mintegy 4400 főre készítettünk mintavételi tervet (1100 kérdőív). Egylépcsős, véletlen, szisztematikus mintát vettünk. Mivel a populáció szinte teljesen ismeretlen volt egyéb tulajdonságaiban, nem voltak rétegeképző tényezőink, így rétegzés nélkül vettünk mintát. A random módon felsorolt gyülekezeti tagok közül minden negyedik ember került a mintába, a lépések kezdőpontját a mintavételi intervallum (4 lépés) alapján, sorossal határoztuk meg minden gyülekezetben.

⁷⁶ Kemény István-féle kutatások (pl. 2003), Nemzeti Család- és Szociálpolitikai Intézet roma vizsgálata (2010) – amelyeknek az adatbázisait egyes esetekben használtam összehasonlításként.

⁷⁷ Míg a többség felnőttkorban keresztel (mégpedig alámerítéssel, hitvallás után), az Evangélikus Egyház tagjait gyermekkorban keresztelték meg. Az ilyen különbségek miatt nem kötöttük meg, milyen gyülekezethez csatlakozási módot fogadunk el, ennek eldöntését (kit tekintenek tagnak, milyen módon való keresztséggel) az adott felekezetre bíztuk.

⁷⁸ Itt csak a misszióban részt vevők becslésére hagyatkozhattunk, akik szerint 4–5% lehet a 16 évnél fiatalabb, aktív megkeresztelt réteg a közösségekben. Ez 260–325 főt jelent összesen, mint a kora miatt eleve be sem vonható tagot.

A lekérdezésben vagy cigány származású kérdezőbiztosokat vagy olyan lelkészeket, presbitereket alkalmaztunk, akik nem idegenek a gyülekezetek számára, mivel e nélkül sok helyen nem lett volna esély a kérdések feltételére, több helyen pedig az OCM munkatársai vagy magunk végeztük a kérdezést.

Az adatfelvétel és adattisztítás után 705 értékelhető kérdőívet dolgoztunk fel.⁷⁹ A minta reprezentálja a 27 együttműködő felekezet romamisszióban érintett gyülekezeteinek a 16 éves és afeletti aktív cigány magját, akik elfogadják magukra a roma/cigány gyülekezeti tag megjelölést, és a felekezetük szabályai szerint tagsággal rendelkeznek (megkeresztelkedtek).

⁷⁹ A lekérdezés standard hibája 95%-os konfidenciaszinten maximum $\pm 3,6\%$.

5. EREDMÉNYEK

A következőkben két részre bontva mutatom be kutatási eredményeimet. Az első részben a levéltári és egyéb irodalmi forrásokon keresztül a cigány ébredési mozgalom előtti időkre és annak kezdeteire vonatkozó (részben vagy egészében) új – ebben a formában először rendezett és értékelt – kutatási eredményeket mutatom be (*a teljesség igénye nélkül*, lévén mára a források terjedelme önmagában meghaladná a dolgozat kereteit).⁸⁰ Számos olyan, eddig nem vagy csak kevésbé ismert forrást közlök, amelyből kiderül, hogy a romák vallásossága nem mindig jelentett mimikri vallásosságot, integrációjuk ilyen tekintetben már egészen korán elkezdődött vagy megtörtént egyes helyeken.

A második szakaszban a 2012–2013 években folytatott országos romakutatás vonatkozó adatait veszem számba. A vizsgálatnak azokat az eredményeit mutatom be, amelyek választ adhatnak a kérdésre: mennyiben mimikri és/vagy mennyiben belső vallási tartalommal, hittel jellemezhető a mozgalom magjának vallásossága. Azonban *a teljességre itt sem törekedtem*, mivel a mindenre kiterjedő, részletes elemzés önmagában meghaladta volna a dolgozat terjedelmét. Ezért a roma tagok identifikált vallására mutató legfontosabb adatokat sorakoztatom fel, egyeseket részletesen, másokat csupán röviden.

5.1 Korai források

A korai források alapján látható, léteztek kezdeményezések, amelyek a romák megtérítését tűzték ki célul már nem sokkal a népcsoport magyarországi (és európai) megjelenését követően is. Ezeknek aztán időnként voltak olyan eredményei, amelyek cáfolják a vallásellenesség és mimikri vallásosság általánosan elfogadott tézisének.

Az első magyarországi forrás 1567-ből származik. A Református Egyház egyházalapító zsinatán már foglalkoznak a cigányokkal. Ennek oka: a kérdés ekkorra elég jelentős volt ahhoz, hogy ne lehessen elodázni. Így olvashatjuk a Cikkelyek XLV. részében:

„Azért mi is az egyháznak ajánlkozó, a tudományt és vallást bevevőket, a kik nem ebek és nem malacok, tanítani és megkeresztelni tartozunk Márk. 16.

⁸⁰ 2016 végén egy forráskötetben ezek egy része megjelent Landauer Attila szerkesztői és gyűjtőmunkájának eredményeképpen is (Landauer 2016).

A cigányokat és hasonló hitehagyókat kik az igaz vallás alapja nélkül szükölködnek nem kell bocsátani a keresztségre és az urvacsorához” (kiemelés az eredetiben – Cikkelyek 1567).

A határozat szövegét olvasva negatív az üzenet, azonban egyéb források alapján – mint a következő példa – arra kell következtetnem, hogy itt a cigány szót csak részben használja etnikai kifejezésként a zsinat. Inkább annak a gyakorlatnak kívántak ilyen módon véget vetni, amelyet korábban a komapénz kapcsán említettem. Az első, általam ismert olyan gyülekezet ugyanis, amely jelentős részben vagy teljes egészében cigány közösség,⁸¹ nem sokkal ezután már létezik, ami arra is utalhat, hogy a *Cikkelyek* megszövegezése előtt egyes helyeken már komoly missziós munka folyt a cigányok között.

A feljegyzés szerint egy Tisza-Ujlakon (ma Tiszaújlak, Kárpátalja) lévő református gyülekezet a világ jelenleg ismert első cigánygyülekezete, amely a forrásunk szerint már 1583-ban biztosan létezett. Ez az első alkalom, hogy találkozhatunk a cigánygyülekezet kifejezéssel, „cigány ref. gyülekezet”-ként. A *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapban* Szabó József református pap tollából jelent meg hosszabb beszámoló a tiszaujlaki egyházközség új templomáról (1862), amelyben kitér a közösség és a templom történetére. A feljegyzést a jelentősége miatt hosszabban idézem:

„Építése az ó-templomnak bizonytalan, nehézkes tapogatózás után annyit veheték ki, hogy legelsőben az ujmagyar néven nevezett cigányok építhették, a mi abból is gyanítható, mert oldalai patécsos és sárral behányt, tetőzete, mint a régi goth épületeké, magasra felmenő meredekes. A város szent Ilona, Illók, vagy mai néven Újlak, mint majorági birtoka levén a magas kincstárnak – kik a Tisza partján itt megtelepedni kívántak, kötelességük volt a sós csajkát húzogatni nyolc, sőt tíz mérföldnyire is fel és alá a Tiszán. Hihető, e szigorlatos munkát nem mindenki szereté elvállalni, csoda-e aztán, ha az ujmagyarsággal cimezett cigányok mint ház és telek nélküliek itt megtelepedtek, a ref. vallást bevették és patécsos templomot építettek. (...) Hogy több mint két század-

⁸¹ Nem lehet minden kétséget kizárólag eldönteni – annyi bizonyos, hogy az adatközlő cigány református gyülekezetként említi őket. A bizonytalanságot az okozza, hogy kevés forrás állt a rendelkezésére. Ettől függetlenül ez az első forrás (jelenleg), amely egy (legalább) jórészt cigány gyülekezetéről ad számot.

dal T.-Újlaknak volt temploma, mutatja azon kezeim közt levő 1583-ban készült abrosz, melyen Pál apostolnak igen nehezen olvasható 1. kor. XI. 28, 29, versei vannak kivarrva, ezen hozzácsatolással »donerálta a t. újlaki Ekk-nak krakkói Leleszi Anna 1583«” (Szabó 1862:1006–1008).

Mivel a szerző számára nincs a cigánytemplom történetében semmi meglepő, lehetségesnek tartom, hogy több cigánygyülekezet ismert lehetett még ez időben; amely egyéb ok miatt nem került be a hírekbe, esetleg addigra már nem létezett. E gyanúmat alapozza meg például Csaplovics János írása, amelyben az *Ethnographiai értekezés Magyarországról* című beszámolójában közli, hogy a „Lutheranusok” között „Czigány is (Gömör Vmegyében, talán másutt is)” található. A „Reformata Valláshoz tartja magát főképpen a magyarság”, majd eklézsiákat említve elmondja, hogy „Ezek tartoznak a Korogyi Magyar Ekklesiához. Utoljára Czigányok is nem kevés számmal” (Csaplovics 1822 – idézi Landauer 2016:88).

Az 1583-as dátummal ellátott abrosz vélhetően az első templom felszentelése alkalmából készült, ami azt is jelenti egyben, hogy maga a közösség korábban jött létre. Ha figyelembe vesszük, hogy az első, megbízhatónak tartott források a cigányok magyarországi jelenlétéről alig egy évszázaddal korábbról származnak (Nagy 2004:4), akkor elmondható, hogy a cigányság magyarországi megjelenése után nem sokkal nagy bizonyossággal létrejött az első (legalább nagyrészt) cigány gyülekezet, amely már saját templomot épített magának. Mivel a templomépítés igen megterhelő mind anyagilag, mind belefektetett munka, energia tekintetében, nem túlzás annak feltételezése, hogy a kezdeményező és a munkát vélhetően jórészt elvégző cigány közösséget nem csupán az álcázott beilleszkedés vágya hajtotta.

Az 1603. évi murányi zsinat a következő, ahol határozat születik a cigányok kereszteléséről. A zsinat III. Capitulumában ezt olvashatjuk:

„Cigányok gyermekeit senki se keresztelje, csak ha a csecsemő a paróchiája területén született és ha a cigány apa a káté ismeretével bizonyosságot tesz, hogy a keresztyénség előtte nem ismeretlen” (Frenyó 1937:24).

Ezek a források azért fontosak, mert bár a népcsoport negatív meghatározásával azt mutatják, hogy elterjedt volt a mimikri vallásosság, már egyértelműen különbséget tesznek ún. „jó cigány és rossz cigány” között, vagyis azok között, akik vallásosságukat bizo-

nyos ismeretekre alapozták, döntésük ilyen értelemben tudatos, és akik csupán a „komapénz” reményében kívánták a keresztséget. Nem tudjuk persze, hányan felelhetek meg e feltételeknek, azonban semmi jele annak, hogy e szabályok állításának az lett volna a célja, hogy kizárja a cigányságot a keresztségből, hanem inkább, hogy míg a letelepedetteket és a vallást komolyan vevőket a szokásos vallási mederbe tereli, kiszűrje a vallást csak mimikriként felvenni akarókat.

Tóth Péter a III. Károly király Pozsonyban kiadott rendeletével⁸² kezdődő, a cigányok megregulázását célzó jogi aktusokat számba véve fejti ki, hogy ezekben az időkben még nem létezik a mai értelemben vett „cigánykérdés”. Bár etnikai csoportként is léteztek a cigányok az emberek tudatában, korán megkülönböztettek „jó és rossz cigányokat”, és azokat jelölték elsősorban cigányként, akik „cigány módon is éltek” (Tóth 2006:45–46). Ezt támasztja alá többek között egy 1700-as évekből származó borsodi közlemény, amely szerint egy sajóvámosi cigány család tisztességes helyzete és állapota miatt a cigányösszeírásból kivételt. Több forrás is arra mutat, hogy a „rendes életmódot” folytató cigányokat a hatóság és a nép (már) nem tekintette cigánynak (pl. összeírásoknál – Tóth 2006:134–136).⁸³ Mindez persze forráskutatásunk ellen hat, hiszen könnyen lehet, hogy cigány megtérők csoportját éppen ezért már nem tekintették cigánynak, így vallási viselkedésüknek nem is volt olyan hírértéke, hogy róluk feljegyzéseket készítsenek.

Landauer Attila kutatásai szerint az első református cigány frigyről 1613-ból vannak adataink Nagybányáról (Lukács 2013:46). Feltételezhető, hogy az esküvő már olyan családok között jött létre, akik vallásosan integráltak voltak. Így az adott felekezetre jellemző hittel is rendelkeztek. Feltételezésem oka, hogy a templomi esküvőnek nem voltak olyan előnyei, mint ami a keresztelezőknél ismert esetleges pénzbeli vagy természetbeni juttatások (komapénz), ezért nehéz elképzelni, hogy vallásos gondolkodás nélkül mi vitte volna rá a cigány párt (és a mögöttük álló családot), hogy templomban („Isten előtt”) is

⁸² 1724. december 4.

⁸³ A jelenséget, hogy a cigány az tulajdonképpen a rossz cigány, és a már letelepedett, ún. rendes cigány már nem is cigány, jól ismerjük az etnikai kutatásokból ma is. Wade kimutatásai szerint főleg Latin-Amerikában a fekete mint etnikum többnyire inkább az alacsony társadalmi státuszt jelenti, magas státusz esetén a feketék egy jelentős részét a kérdezőbiztosok sem sorolják a feketékhez (Wade 2010). Telles mérései szerint csak 90%-os átfedés van a magukat feketének definiálók és a kérdezőbiztos által annak mondott megkérdezettek között. Brazíliában pedig még kisebb, csupán 58% (Bailey–Telles 2002).

fogadalmat tegyen. Ha nem is állapítható meg teljes bizonyossággal, mennyiben vallásos a két család, feltételezhető, hogy vallásilag integrált családok lehettek a részes felek.

Egyik korai forrásunk egy érdekes esetről számol be: A történet főszereplője egy „czigány pap”, tulajdonképpen egy cigány ember, aki papnak nevezte ki magát, majd térített és keresztelt az 1620-as években:

„Temesvár környékén a paphiány matt egy cigány, »aki négy betűt ismer az ábécéből«, és nem tudni, milyen hitű, kinevezte magát papnak, és keresztel, minden egyházi előírást figyelmen kívül hagyásával. Húszéves felnőttek keresztelkednek meg a falvakban, amelyekben eddig nem láttak katolikus papot” (Tóth 1999).

Az eredeti forrás elítélően nyilatkozik az esetről, és biztosan tudható, hogy az illető nem volt pap, sőt minden tekintetben eltért az egyházi rendtől. Hogy ki volt? Lehetett szelthámos, de lehetett olyan belső meggyőződéssel bíró ember is, aki egyfajta elhívástudatból (ami utalhat identifikált vallásosságra is) lépett a „misszionáriusi” útra.

Az első református keresztségi feljegyzés 1626. február 25-i (Kiskomárom), 1635-ből pedig az első evangélikus keresztségről vannak adataink, Rozsnyóból (Lukács 2013:46–47). Ha a pap betartotta az előírásokat, akkor a családnak a vallásos ismereteit bizonyítania kellett (Frenyó 1937:24). Egy olyan családnak, amelynek tagjai nem gyakorolják a hitet, vallásosságuk pusztán mimikri, ez megoldhatatlan és értelmetlen lett volna. Ha viszont a pap minden előzetes tájékozódás, vallástétel nélkül keresztelte meg a gyereket, a keresztség pusztán érdekből is megtörténhetett.

Egy feljegyzés szerint, bár az előbb említett 1613-as cigány esküvőt még felháborodva veszi tudomásul a katolikus tudósító, 1650-ből már van adatunk az első katolikus cigányesküvőről is Győrből (Lukács 2013:46–47). Ebben az esetben is feltételeznünk kell bizonyos vallásos integrációt a korábban elmondottak miatt.

Batthyány Ferenc egy 1618-as keltezésű adománylevelében olvasható, hogy a soproni főispán azzal a kikötéssel adományozott földet Kölgyesi Pálnak, Szava település lelkipásztorának, hogy kötelességévé teszi a településen élő cigányok lelki gondozását (Landauer 2011:2). A forrás két dolgot mindenképpen elárul: hogy a főispán nagy figyelmet fordított a cigányság vallási nevelésére, és hogy ekkor már letelepedett cigá-

nyok is éltek a birtokon, ami hosszú távon elképzelhetetlen lett volna (bizonyos) vallási beilleszkedés nélkül.

Bár a Katolikus Egyház Európa nagy részén nem volt igazán türelmes a cigánysággal (Duna 1985, Kenrick–Puxon 1972, Atanasov 2008), a Tridenti zsinat például kikötötte, hogy cigányok nem lehetnek pappá az egyházban (Szűcs 2013), 1680-ban Palermóban templomot adományoztak nekik Santa Mariava in Egitto (Egyiptomba menekülő Szűz) néven (Dúl 2014). Ez az első ismert cigány templom a katolikus egyházban.

Szintén katolikus (jezsuita) vonatkozású adat: a székelyföldi Udvarhelyen működő jezsuita misszió „egy megtért és szinte szentként élő cigányleányról” számol be az 1655 és 1659 közötti iratanyagában (Landauer 2016:22).

Az első ismert cigány református lelkész Grausser Dávid, aki 1687. október 3-án sub-scribált⁸⁴ Nagyenyeden, és ismereteink szerint világviszonylatban az első roma lelkész (Lukács 2013). Landauer Attila kutatásai szerint Grausser először iskolamesterként dolgozott Gyéresszentkirályon és Közéapjánt. 1700-tól papi szolgálatot végzett Ribice, Brád és Kristyor településeken, 1715-ben pedig már a Kendeffy-család papja volt Malomvíz településen (Landauer 2016:25–26).

Augustini két változatban is közzétette a cigány nyelvre lefordított Miatyánkot (1775–76), amelyeket Landauer Attila kutatásai szerint még az 1600-as évek második felében jegyezhettek le (Augustini 2009:265, Lukács 2013:47). Enessei György 1798-ban már három cigány nyelvre lefordított miatyánkról tud (Enessei 2002:95, 124). Ezek mind fontos korai források, hiszen vagy cigányok fordították le az ismert imát, vagy valakik, akik nem csak közelebbről ismerték a népet, de a missziójukat is fontosnak tartották.

Megemlítendő Otrókoci Fóris Ferenc tevékenysége, aki egyfajta cigánymissziót végzett a romák között. Azt próbálta elérni (a beszámolók alapján sikertelenül), hogy a cigányok rendben elmondják a maguk nyelvén, vagyis cigányul, a Miatyánkot. Otrókoci azt is közli, hogy bár cigányul sosem, de elmondták magyarul, vagy azon a nyelven, akik között éppen éltek (Augustini 2009:219, 257). Ezek szerint az ima szövege nem volt ismeretlen a cigányok között.

⁸⁴ „A magyarországi gimnáziumok 1851-ig hat osztályúak voltak, ezek végeztével lépett az ifju a felső tanfolyamra, és pedig a református főiskolákban akképen, hogy a főiskola törvényeinek aláirt (subscribált), ezzel kötelezvéen magát a törvények megtartására” (Pallas Nagy Lexikona, subscribált csz., 1893).

Az 1700-as évekből Czinka Pannáról⁸⁵ (1711–1772) azt írja Augustini, hogy amellett, hogy értelmes, jóra való, a református vallásban buzgó és jámbor (Augustini 2009:213). Ugyanez a szerző egy negatív példa kapcsán (a túlvilági élettel kapcsolatos cigány hitetlenség) így foglalja össze a cigányok vallásáról tudni valókat:

„Csupán elvétve akad köztük, aki mind a szentségek ismertetésében és a róluk való gondolkodás módjában, mind pedig erkölcsében és vallási buzgalmában a többiektől némileg különbözik” (Augustini 2009:251).

Vagyis Augustini Szepes vármegyei evangélikus lelkészként úgy látja, hogy – ha elvétve is, de – előfordulnak ténylegesen hívő cigányok a romák között. Azt is megjegyzi, hogy sok esetben vettek fel ebben az időszakban (1700-as évek) egyházi iskolákba cigányokat.⁸⁶ Habár sajnós a kitartás hiánya miatt, amint „a magasabb tudományok küszöbére érkeznek, hirtelen kedvüket veszítik” – summázza a végén a szerző (Augustini 2009:225). Ezekben az iskolákban még jobbra papok tanítottak, a vallás prioritást élvezett, így vélhetően nem maradt minden esetben eredménytelen a vallásos nevelés.

1741-ből arról tudósít egy irat, hogy a cigány Vajda Györgyöt azért tartóztatták le, mert néhány nemessel és jobbággal társulva puritán eszméket vallott (Tóth 2006:134). Ebben az időben felvállalni a puritán hitet (tulajdonképpen a vallási másságot) kifejezetten bátor tettnek számított, amire csak a legelkötelezettebb hívők vállalkoztak. Egy ilyen lépés mindenképpen erős vallási meggyőződésre utal.

Az 1770-as évek második feléből kell megemlíteni Vistai Farkas Mihályt, aki a 18. század legjelentősebb cigány szójegyzékét készítette. Kolozsváron tanult, és szintén cigány származású volt. Ez a példa azt is mutatja, hogy a református és evangélikus közösségekben biztosan volt egyfajta nyitottság a cigányság felé már a korábbi évszázadokban. Landauer Attila szerint a 18. század második felétől számos bizonyíték arra utal, hogy a hazai felekezetek komoly felelősséget éreznek a cigányok iránt.⁸⁷

⁸⁵ Híres cigányzenész volt nőként.

⁸⁶ Az első, egyházi iskolákba felvett cigányokról Toppeltinustól vannak adataink (Lukács 2013:47).

⁸⁷ A megjegyzést csak részben tartom megalapozottnak. Ennek oka, hogy az ismert „egyházi” tevékenységek többségénél nem lehet biztosan eldönteni, hogy hivatalos egyházi programról vagy csak a helyi lelkész kezdeményezéséről van szó.

Levéltári adatok tanúsága szerint 1770-ben már Zalaegerszegen a ferences gimnázium tanulói között több cigány származású található (Tóth 2004:16). Mivel a képzés jelentős részben vallási alapú volt, vélhetően hitet befolyásoló hatással is bírt.

Egy 1767-es hercegszántói vizitáció beszámolójában ezt olvashatjuk:

„Megállapítjuk, hogy e helység lakosai (a kereskedők két háza és a *néhány cigány házaspár* kivételével, akik szakadárok, és sem templomuk, sem pópájuk nincs a helységben, hanem a körükben végzendő plébániai tevékenységért a Legyen nevű szakadár faluba járnak. (...)
...mivel legtöbbször protestánsokat eredeztetnek, azokat is protestánsokként kell kezelni mindaddig, amíg másképp nem alakul, és nem szabad megengedni, hogy a pópájuk kijárjon a saját telkén kívülre plébánosi teendőket végezni” (Bárh 1999:322–323 – kiemelés tőlem).

Ez a feljegyzés értelmezhetetlen annak feltételezése nélkül, hogy az említett cigányok inkább vállalták a más valláshoz tartozás ekkor még tényleges (és gyakran fizikai, egzisztenciális) kellemetlenségét, veszélyét, mint a számukra elfogadhatatlan vallással való közösséget. Mindez mély belső elkötelezettségről vall, semmiképpen nem tekinthető vallási mimikrinek. Az uralkodó katolikus vallással ily módon szembenemenni ebben az időben akár életveszélyes is lehetett.

Varga János nevét kell említenünk, aki református lelkész volt (habár nem cigány) Tiszaújlakon. Az 1872–73. évi kolerajárvány idején lett a betegség áldozata, mégpedig éppen lelkészi munkája végzése következtében. Kallós Péter cikke nyomán tudjuk, hogy akkor fertőződött meg, amikor szolgálati helyén naponta vitte ki az úrvacsorát a haldoklóknak (Kallós 1873). A szerző szerint a területen sok cigány is tagja a református gyülekezetnek (lásd korábban): „Megjegyzendő, hogy az újlaki ref. hívek egy tetemes része cigányokból áll” (Kallós 1873:61).

A már többször hivatkozott Augustini ab Hortis Sámuel – mint említettem – evangélikus lelkész volt. Tanulmányainak írása mély elköteleződésről és elhivatottságról tanúskodik a cigányság irányában.

Említhető Breznyik János evangélikus lelkész, a selmecebányai gimnázium igazgatója, aki 1853-ben jelentette meg cigány nyelvtanát *A cigány nyelv elemei* címmel (Bornemiza János álneven – Landauer 2004:21). Ezeknek az egyházi személyeknek feltételezhe-

tően komoly kapcsolata volt a cigánysággal, valamilyen missziós hatást is gyakorolhattak, habár erről további adataink nincsenek.

Egy Landauer Attilával készült interjú alapján Lukács Ágnes írja:

„Egyébként az 1700-as évek második felének forrásai – elsősorban Erdély és a Partium területén – egyértelművé teszik, hogy a nagyobb protestáns, illetve dominánsan protestáns területek református cigánysága részese volt nemcsak a mindennapi, de az egyházi életnek is. Önmagában izgalmas, amikor egy-egy településen az okoz botrányt, hogy egy cigány ember jó ideje nem vett úrvacsorát. Ez ugyanis egy nagyon fontos dolgot árul el a település cigányairól, és pedig azt, hogy a többiek igen” (Lukács 2013:49–50).

Landauer egy példát is említ ehhez későbbi forráskiadványában egy Galacfalván (Doboka megye) történt eset kapcsán, amelyben „a faluban lakó, magukat reformátusnak valló cigányok közül 1776-ban külön egyházfit választott a vizitáció, akinek feladatuk szabták, hogy rendszeres templomba járásra nógassa és kepefízetésre⁸⁸ nevelje a cigányokat” (Landauer 2016:35).

Egy helyi statútum (Jászkun kerület, 1761) rendelkezik arról, hogy a cigányok „Az Isten tiszteletre a templom gyakorlására serényen és gondosan ösztönöztessenek” (Mezey 1986:104).

Hasonlóan jár el Jászapáti település is (1761). Ezek a statútumok már a Mária Terézia-féle rendeletek hatására születtek, amelyekben az egyik fontos szempont éppen a vallásos nevelés volt, amit jól tükröz a később, II. József által ezek folyamányaként kiadott rendeletek egyik passzusa (1783):

„...népség megnevelésének az alapja a zsenge kortól az anyatejjel beszívott istenfélelem (...) minden hathatós eszközzel kényszerítsék a községi bírák úgy vasárnapon, mint ünnepeken az istentiszteletekre...” (Mezey 1986:92).

Mindez a korszellem része.

Korábban hivatkoztam a *Pesti Hírlap* 1843-as cikkét, amely Fővárosi újdonságok rovatban közöl írást a cigányok közötti misszióról. A cikk szerint egy Wilson nevű úrral

⁸⁸ A papnak, kántornak az aratásból járó rész.

(„Scott, egyházi hitlejlesztő”) egy Bombay-i parzi fiú is érkezett, aki áttért keresztény hitre („a reformált vallásra”). Bár a hír cigányság indiai származása melletti kiállítás miatt íródott, a hittérítők célja az evangélium hirdetése volt a magyar cigányok között is (Pesti Hírlap 1843).

19. századból van tudomásunk az ismereteink szerinti első cigány katolikus papról, Pozsár Imre néven. Pozsár 1856-ban született egy váci magyar-cigány család tagjaként, és 1930-ban halt meg (Lukács 2013).

Ács Gedeon (1819–1887, református lelkész) írásai között 1856-ból egy feljegyzést olvashatunk, amelyet a 18. század végén, 19. század elején történt tapasztalatként írt le:

„Tudós cigányt nemigen láttam, de atyámmal együtt tanult teológiát egy nagytermetű cigány ifjú Debrecenbe, s dicséretesen végezvén a legfelsőbb cursust is...” (Mezey 1986:65).

Bizonyos értelemben az első, mai értelemben is integrációs stratégiának tekinthető kezdeményezés Habsburg Károly József főherceg törekvése (1833–1905), aki régóta vonzódott a cigány néphez, és alcsúti birtokán tett kísérletet a cigányok átformálására az 1880-as években. Hatalmas összegeket költött a cigányok letelepítésére a kisjenői, bánkúti, hatvani és göböljárasi pusztákon. A kísérletnek szerves része volt az iskoláztatás, illetve a templomba járás, a katolikus hitre nevelés. A fiúkat papok, a lányokat apácák tanították, nem csak a betűvetésre, hanem az egyházi szokásokra, hitre is. Soós István idéz a főherceg egyik leveléből: „Higgyetek nekem és a papnak, aki velem együtt őszintén csak a javatokat akarja!” (Soós 2006). A kezdeményezés végül elhalt, nem talált követőkre. Vallási hatásait nem ismerjük pontosan, de feltételezhető, hogy hagyott nyomot, legalábbis egyesekben azok közül, akik részévé váltak a programnak.

A már többször idézett Ballagi Aladár is több esetben utal hittérítő tevékenységre a cigányok között 1877 előttről:

„Legújabbban azonban az emberszerető kereszténynek részvéte megkönyörült rajtok, s leküldtek közéjük Bukarestbe egy missionariust, ki lefordítá számukra az úri imát. Egyszersmind tudósította a londoni biblia-társaságot, hogy a *cigányok közül számosan vágnak kibontakozni bűneikből és tudatlanságukból, s szeretnének valahára tisztességes útra térni. Sőt olyanok is akadnak soraikban, kik testvéreik megté-*

ritésén óhajtanának munkálkodni. Ezt bizonyítja egy vándor cigány muzsikusk levele, melyben arra kéri föl a biblia-társaságot, hogy állítson föl társai üdvére egy kizárólag cigány iskolát” (Ballagi 1877:1168 – kiemelés tőlem).

Ugyanakkor Ballagi nem hisz a sikerben:

„A jámbor térítő is alighanem falra hányják a borsót, evangéliomról szólva a puszta vadvirágai előtt. (...) Egy magyar nemes asszony szintén beszélgetett udvari cigányai előtt a boldog üdvezülés jótéteményeiről, de kinevették, azt mondva, hogy csak az ér valamit, a mijök most van, halálukon túl nincsen semmi” (Ballagi 1877:1167; lásd még Veckerdi 1982:6).

A forrás mintegy modellje annak a kettősségnek, amely gyakran jellemezte a cigányok és az egyházak viszonyát. Egyik oldalon az evangéliumra vágyó cigányság, a másikon a szkeptikus (előítéletes) nem cigány (akár pl. egy egyház, pap). Ugyanakkor, ha a Ballagi által feljegyzett romák vágyakozása ténylegesen az evangélium és a misszió iránti vonzalmat mutatja, akkor ez mindenképpen identifikált vallásosságra utal.

Raphanides Vilmos ír 1885-ben a cigányokról az Egyházi politika című írásában:

„A katolikusok fősúlyt fektetnek a mennyiségre, a protestánsok a minőségre a hívőket illetően. Ezt mutatja, hogy azok érdekében van még a cigányokat is maga kebelén tartani; a közmondás szerint ugyan a cigány a faluja vallását követi, mégis én nem láttam még lutheránus cigányt, olyan ritka az, mint a fehér holló” (Raphanides 1885:154).

A szerző, aki protestáns, több területen (mint a templomok állapota) elkeseredéssel ír az egyházi állapotokról, indulata miatt a Katolikus Egyházra mondott ítéletét óvatosan kell kezelni. Két dologra mégis rávilágít az idézet: a katolikus gyülekezetekben gyakori lehetett a cigány nemzetiségű tag, ellenkező esetben egy egyházpolitikai hivatkozást nem ért volna meg a romák említése. Másrészt, az evangélikus egyházban nem nagyon voltak cigányok a szerző által ismert területeken.

Az általam ismert első, a Magyarországi Baptista Egyházhoz kötődő cigánymissziós epizód 1895-ből való a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok* október 24-i számából. Ebben a „közérkölcsiség és közbiztonság elleni merénylettel vádolnak” két baptista apos-

tolt (gyakorlatilag misszionáriust), akiknek egy vályogvető cigány magyarázta a Bibliát. (Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok 1895:685). Az írás érdekessége, hogy nem a misszionáriusok, hanem a cigány magyarázza a baptistáknak az Írásokat, ami vélhetően hittel párosuló vallásosságra utal.

Hogy az itt említett esetek mennyiben tekinthetők egyedinek, esetleg bizonyos térségekben elterjedtek, nem mindig tudjuk. Időnként mindkét variáns feltételezhető. Az idézett források azt mutatják, hogy egyes helyeken és időszakokban biztosan voltak nagyobb, vallásilag integrált csoportok a cigányok között, ahogy azt is, hogy a cigányság sok helyen, ha nem is tömegesen, de meg kellett, hogy jelenjen a templomokban már a korai évszázadokban is. Az is feltételezhető, hogy volt valamilyen eredménye azoknak a misszióknak, amelyek ebben az időben elő-előfordultak. Annyi biztosan állítható, hogy a vallási integráció és a belső, elkötelezett vallásosság a cigányok között már a korai évszázadokban létezhetett (elő kellett fordulnia).

5.2 Huszadik századi források az 1970-es évekig

Az ez után bemutatott néhány forrást azért tartom külön tárgyalandónak, mert ekkorra egyrészt megszorodtak az adatok, másrészt az események egyre inkább konkrétan köthetőek a cigány ébredési mozgalomként (is) definiált jelenség előzményeihez.

A baptistáknak a cigányság körében végzett munkájáról az első konkrét feljegyzés 1900-ból származik, amely szerint Bordás István, aki ez évben keresztelkedett, végzett szolgálatot a cigányság körében. Ő Aradon, Kornya Mihály új munkatársaként „szívén viselte a cigányok és a városba újonnan betelepedett románok sorsát is” (Zágoni 2003). Mészáros arról számol be, hogy Bordás Istvánt 1909-ben szentelték presbiterré, és hozzá kötődik az aradi cigány gyülekezet létrejötte is ebben az időben (Mészáros 2009:121). A huszadik században ez az első ismert cigánygyülekezet hazánkban.⁸⁹

1937-ben Soltvadkerten kifejezetten a cigányok felé indult baptista ifjúsági misszió. A fiatalok vasárnap délutánonként kimentek a cigánysorra, és énekelni, imádkozni tanították a roma embereket. Ennek eredményeként sokan elkezdtek járni a vasárnapi alkalmakra is (Hufnágelné én:269 – idézi Kovács 2012:16).

⁸⁹ Az akkori Magyarországon.

1914-ből ismert egy cikk, amely szerint Válaszúton (ma Erdély) a „vetítettképes előadások” mellett a „*cigánylegényeknek* külön bibliaórát tartanak” a „magyar keresztyén ifjúsági egyesületek”⁹⁰ vallásos, szociális és ismeretterjesztő munkája” keretében (NN. Protestáns Egyházi és Iskolai lap 1914:140 – kiemelés az eredetiben).

Ugyanebben az évben az *Evangélikus Órálló* című folyóirat közöl egy programleírást egy böjti estélyről, amelynek a negyedik pontja: „Loliseháj. Látogatás a berlini stadtmis cigány telepén. Felolvasás tartja: Wolf József lelkész”⁹¹ (Evangélikus Órálló 1914:176). Az alkalomnak az apropója, hogy ebben az időben egyre több szál vezet Németországból hazánkba és köti össze a cigánymissziót a magyarországi felekezettel. Ilyen például a következőkben röviden ismertetett hamburgi cigánymisszió is, amelynek voltak magyar vonatkozásai. Székely Sándor így ír róla 1949-ben:

„Németországban a berlini Plinzner Frida foglalkozott a cigányokkal, ő később egy Zeller nevű lelkészhez ment feleségül, s mikor férje meghalt, Hamburgban telepedett le, tovább folytatta a cigánymissziót és munkájáról sokszorosított körleveleket küldözgetett széjjel. Magyarországra is eljött az 1927. évi európai CE konferencia alkalmából s vele jött a cigányok közül kikerült legkiválóbb evangélista, Jaija is” (Székely 1949:5).

1921-ben arról tudósít a *Harangszó* című folyóirat, hogy az az évben elkelt 3321 Biblia közül három cigány nyelvű volt. Egy megjegyzés található még az anyagban: „Cigány nyelvre egy Rohacsek nevű ember”⁹² fordította le a bibliát (sic.),⁹³ aki állandóan cigá-

⁹⁰ A mai KIE (Magyarországi Keresztény Ifjúsági Egyesület) elődje.

⁹¹ Wolf József később hosszabb cikket ír a cigánymisszió látogatásáról, amelyből kiderül, hogy a helyes írásmód Lolischáj, ami egy cigány név. A gyermekek keresztelték el erre a névre a misszióház vezetőjét.

⁹² Jozef Roháček, protestáns tudós és evangélista, aki a Bibliát szlovák nyelvre lefordította. 1911-ben Nyíregyházán szolgált az ottani szlovákok között, majd Modrán volt lelkész éveken keresztül.

⁹³ Mivel teljes bibliafordítást csak szlovák nyelven ismerünk tőle, cigány nyelvre csak egyes könyveket, részleteket fordíthatott le. Együttműködött a Brit és Külföldi Bibliatársulattal, cigány fordítását viszont, amelyről egyéb információt nem sikerült találni, nem adta ki a társulat (Harangszó 1934/21:171). Az első teljes cigány (lovári) bibliafordítás a világon csak 2008-ban jelent meg a Katolikus Egyház gondozásában (<http://www.biblia-tarsulat.hu/docum/sajtotajekoztato.htm> – 2016. 11. 20.).

nyok között végez missziói munkát” (Harangszó 1921/24:188). 1928-ban már nyolc cigánybibliát sikerült eladniuk (Harangszó 1928/19:147).

Nem sokkal későbből egy Benjamin Niederhauser nevű svájci metodista lelkésztől vannak információink, aki a svájci metodista Cigánymissziói Egyesület titkáráként⁹⁴ érkezett hazánkba. A lelkész 1927. október 15–16-án tartott beszámolót Miskolcon, és ezzel egy időben felkereste az alsózsolcai putrikat is, ismerkedett a helyiekkel, ill. fényképeket készített a telepen. Megígérte a cigányoknak, hogy ruhagyűjtést kezdeményez részükre Svájcban. Niederhauser hatására Liebstöcki Jenő miskolci lelkész kezdett dolgozni a cigányok között, amiről az 1928. évi konferencián is beszámoltak (Khaled 2011:108). Khaled László ismer még egy dunántúli települést, Döbrököz, ahol ebben az időben szintén cigánymisszió zajlott. Khaled információi szerint azonban egyetlen fénykép maradt fenn erről a munkáról, amelyen Schmidt János dombóvári lelkész látható a cigányok között az 1930-as években (Khaled 2011:108). A metodista misszióknak később, 1952-től ismert a folytatása.

A *Harangszó* című folyóirat 1934-ben ismét cigány nyelvű Bibliák kiadásáról ír:

„A Brit és Külföldi Bibliatársulat 1837-ben adta ki az első cigány nyelvű bibliai részt, Lukács evangéliomát. 1912-ben Márk evangéliomát, 1932-ben Máté evangéliomát adta ki a Társulat. Most pedig piros kötésben kiadta János evangéliomát. A fordítást egy Janis Leimanis nevű lettországi cigány végezte. Nappal a kenyerét kereste, éjjel pedig fordított, míg végre 5 év alatt elkészült vele” (Harangszó 1934 /21:171).

1942. május 7-én egy missziós jelentés (Tiszáninneri Egyházkerület) így ír:

„Megemlítésre méltó az egyházmegyének a cigándi cigánymisszióra vonatkozó jelentése, akik között az idén kezdték el a konfirmációi oktatást. 256 református cigány van itt” (MRE jegyzőkönyv 1942:396).

Koltay Józsefné (leánykori nevén Csoma Krisztina) a jelenleg talán legismertebb missziót folytatta a Református Egyházban a 20. század első felében. Tinnyén dolgozott és

⁹⁴ A szervezet 1913-ban alakult. Más forrás Niederhausert a szervezet elnökeként azonosítja, Ecuyer, corgemonti lelkész pedig a titkár (Kálvinista 1913:660). Khaled László is titkárként utal Niederhauserre (Khaled 2011:108).

Piliscsabán, amely lakhelye is volt egyben. Egy 1931-ben írt cikkében említi, hogy ekkor már hat éve járt ki a tinnye református iskolába a gyerekekhez (Koltay 1931:4–5).

Dobos Károly nyugalmazott református lelkész ezt írja 1981. január 16-án kelt magánlevelében:⁹⁵

„Évtizedekkel ezelőtt az öreg bethánista özv. Koltay néni foglalkozott Tinnyén a cigány misszióval. (...) Annak idején a mi fasori bibliakörünk is támogatta a cigány gyerekek közti munkáját. (...) Hajdúböszörményben pedig a megboldogult Szabó Gyula vallás tanító lelkész végzett a KIE útján a putriban lakók közt munkát s rendezett köztük szeretetvendégséget is. (...) Megboldogult Kovács Péter földműves ifjusági titkár pedig, aki böszörményi származású volt, s a st. András ausztriai bibliai iskolában együtt tanult pár évig egy bulgáriai cigány fiatalemberrel; akit el is vitt a böszörményi cigányok közzé s az tartott nekik evangelizációt” (Dobos 1981).

Koltay Józsefnéről további adatok is a rendelkezésünkre állnak.

„Elkészült a cigánynyelvű biblia. Egy lelkes buzgalmú magyar úriasszony, Koltay Józsefné, aki évek óta foglalkozik a cigányok evangélizálásával, lefordította cigány nyelvre a négy evangéliumot” – adta hírrül a *Nyírvidék* 1940. június 12-i száma.

1942-ből egy másik hír szerint:

„...a nyár folyamán hosszú betegségen ment keresztül s kénytelen volt egy időre abbahagyni a cigánynyelvű bibliafordítást. Most már jobban van, újból megkezdhetette a cigányok közötti munkát és a bibliafordítást is folytathatja. Most a Galáciabeliekhez írott levél fordításán dolgozik. Kéri munkája támogatására a mi imádságainkat is” (NN. Hajnal 1942:2).

Az előbb említett Koltay-féle cikkben szó esik egy másik, korai misszióról, amely Urbán Reinhold nevéhez kötődik, aki olyan munkát végzett a cigányok között, „amit folytatni kellene” – habár egyelőre nincs erre alkalmas személy, fejti ki Koltayné (Koltay 1931:4–5).

Urbán Reinhold missziójáról egyéb források is tanúságot tesznek:

⁹⁵ Nem derül ki, kinek írta a levelet pontosan: „Kedves Szolgatársamnak!” lett címezve.

„Középeurópában a cigányságnak talán legmelegebb szívű barátja Urbán Reinhold volt, egy népes és nagy missziói elhivatással bíró család sarja. Evangéliumi könyvkereskedő volt a porosz-sziléziai Striegau-ban, majd egy eperjesi leányt, Husz Margitot vett el feleségül, átköltözött Eperjesre és itt nyitott magyar evangéliumi könyvkereskedést. Itt ugyanazzal a nagy szeretettel folytatta tovább a cigányok misszionálását. A könyvkereskedés nem bizonyult elég jövedelmezőnek, a kezdő tőke is kicsi volt, Urbán Reinhold kénytelen volt visszatérni Németországba. Könyvkereskedését pedig a Bethánia egyesület vette át és folytatta. Urbán Reinhold megtanult cigányul, cigány bibliarészeket és cigány nyelvű egyéb keresztyén iratokat adott ki. Ő utána ilyen szakszerűséggel senki sem folytatta a munkát a cigányok között Mindezek ellenére nem tudunk elterjedt cigánymissziós megmozdulásokról az egyház életében a legutóbbi időkig” – írja róla Székely Sándor (Székely 1949:5).

Székely ekképpen foglalja össze a cigánymisszió helyzetét a huszadik század derekáig a református egyházban:

„Mit tett a magyar protestantizmus azért, hogy a cigányokat megszeli-dítse, letelepítse, hasznos polgárokká tegye? Édeskeveset. Történetek ugyan itt-ott ilyen irányú kísérletek, ezek azonban csak szűk körre terjedtek ki. Az egyházak pedig a cigányokkal általában nem törődtek. Csak a belmissziói mozgalmak, s főképen a Bethánia egyesület foglalkozott gyakorlatilag is a cigánymisszióval. Makón, Miskolcon, Klotildligeten és Tinnyén, de valószínűleg még sok egyebütt is volt rendszeres cigánymisszió” (Székely 1949:5).

Ugyanakkor Székely fontos megállapítást tesz:

„Egy részük természetesen állandóan beolvad a környező lakosságba s cigányokból vagy utódaikból már protestáns lelkészek is lettek, a túlnyomó többség azonban megtartotta különállását” (Székely 1949:5).

Gyönyörű beszédet mondott a cigány pap címmel a *Békés Megyei Közlönyben* jelent meg hír a következő szöveggel 1935-ben:

„(A B. K. tudósítója jelenti.) Tiszaroffon ez egyik cigányprímás fiát a napokban pappá szentelték. Az első misét szülőfalujában mondotta s olyan hatásos beszédet mondott, hogy eddig tíz vadházasságban élő cigánypár tagjai törvényesen és egyháziilag is megesküdték” (Békés Megegyei Közlöny 1935:2).

Érdekes hazai színfoltja, nem kevésbé ellentmondásos személye a „katolikus pasztorációnak” a Bihari Hermann „cigánypróféta” általi folytatott cigánymisszió. A *Pesti Napló* 1937. április 8-ai száma így ír róla:

„...25 éves – és a cigányok profétája. Végigjárja a pesti cigánynegyed utcáit, meghallgatja az emberek panaszait, öreg, törődött cigányokat keres fel, elbeszélget velük – aztán előveszi a Bibliát, felolvas belőle, magyaráz, vigasztal és tanít. Úgy beszélnek róla a cigányok, mint egy profétáról, aki életét az elesetteknek és nyomorultaknak áldozta. (...) Bibliát magyarázott a falvak cigánynépének. (...) A sátoraljaújhelyi plébánia bizonyítványa szerint missziós munkája eredményeképpen 150 cigány gyónt és áldozott, egy hitehagyott halálos ágyán megtért és öt törvénytelen házasságot szentesítettek az oltár előtt. (...) – Papja lesznek a cigányoknak” (NN. Pesti Napló 1937).

Személye azonban kétes. Weinberger Gusztáv pusztavámi lelkész a *Harangszó* 1937. június 6-i számában egyszerű csalónak állítja be a „cigányok profétáját”.

„Felhívom a lelkész-testvérek és gyülekezetek figyelmet arra, hogy Bihari Hermann, önmagát, mint elhívott cigány misszionáriust kiadó egyén, közönséges szélhámos” (Weinberger 1937:188).

Úgy tűnik azonban, hogy az ellenállás nem törte meg Bihari törekvéseit. A *Huszadik Század* 1942. márciusi száma ugyanis arról számolt be, hogy a cigányprófétát a budapesti cigányok új vezérüknek választották meg, aki a cikk szerint továbbra is nagy elhivatással végzi a cigányok közötti missziót (NN. Huszadik Század 1942, Bulvár rovat).

Az első, igazán jól dokumentált kezdeményezés, amely máig megmaradt hatásában, az 1941-ben induló,⁹⁶ Sója Miklós görögkatolikus pap nevével fémjelzett cigánygyülekezet alapítása Hodászon (Szabolcs-Szatmár-Bereg megye). A településen 1941-ben mintegy hatszáz cigány élt a falu által csak Kolerásnak ismert területen. Ekkor került ide papként Sója Miklós, és látogatta meg a cigánytelepet. Kezdetben az árokparton ülve beszélgetett a gyerekekkel, majd ahogy a bizalom és az érdeklődés nőtt a cigányok részéről, a felnőttekkel is. Később vallásos énekeket tanított nekik. 1942-ben már a cigányok kérésére vitte őket Máriapócsra, a búcsúba, amely aztán hagyománnyá vált a helyi közösségben.

A pap megtanulta a cigányok nyelvét (oláh-cigányok lakják főleg a falunak ezt a részét), majd a vallásos énekeket és az egyházi liturgiát lefordította a nyelvükre. Az első kápolnájuk 1948-ban létesült. Azonban Dudás Miklós hajdúdorogi püspök az akkori rendszer fenyegető volta miatt nem szentelte fel a „templomot”, és mivel „iskolaként” is funkcionált a létesítmény, végül iskolaként jegyezték be, de közösségi házként is szolgált (Rózsahegyiné 2003:15).

A pápától kapott 1000 dollárból átépítették és kibővítették az eredeti épületet 1968-ban, és tornyot húztak rá egy kis haranggal, ill. az ikonosztácion képeit ekkor helyezték el, amelyet Rómában festettek a számukra. Oltárt Budapestről kaptak adományként (Rózsahegyiné 2003:16). A cigánykápolna védőszentjének Goretti Máriát választották.⁹⁷

Ismerünk kezdeményezést 1950-ből Nagytarcsáról. A lap G. J. monogrammal (Gitta József) közöl beszámolót az itt folyó munkáról. A misszionárius ezt írja:

⁹⁶ A Fleck–Szuhay szerzőpáros 1946-ra teszi a kezdetet (Fleck–Szuhay 2013:71), ahogy Dúl Géza (Dúl 2014:2/c) is ezt írja a Ceferino Ház honlapján (véltetően az első a második forrása). Rózsahegyiné viszont tanulmányában egy Sója Miklóssal készült újságcikket idéz, amelyben az atya 1941-ben határozza meg a kezdetet. Az 1941-es indulást támasztja alá az is, hogy 1942-ben már búcsúba mentek a cigányok az atyával (Rózsahegyiné 2009:9–11).

⁹⁷ 1890–1902. Szüzessége védelmében halt meg, gyilkosa 18 késszúrással ölte meg. A Katolikus Egyház 1947-ben avatta boldoggá, 1950-ben szentté. „A hatalmas tömeg miatt először történt, hogy a Szent Péter téren kellett az ünnepséget megtartani. Az eseményeken jelen volt a kislány édesanyja is, gyilkosa is, ami szintén egyedülálló volt az egyháztörténelemben”

– (<http://www.katolikus.hu/szentekek2/SZENTEK/00000187.HTM>. (2016. 11. 20.)

„Látszólag nem nagy eredménnyel folyik köztük a munka, de Isten megáldhatja még ezt a munkát is és adhat a cigányok közt is ébredést. Bár csak látná meg végre az egész keresztyénség, hogy néki kötelessége van a cigányokkal szemben. Vajon hány hívő ajakról hangzik fel értük imádság? Nem darab kenyérre vágnak a cigányok csupán, hanem szeretetre” (Gitta 1950:6–7).

T. E. monogrammal kunágotai cigánymisszióról számol be egy evangélikus gyülekezeti tag az *Élő Víz* 1950. március 12-i számában. Az Evangélizáció a cigányok között című cikkben ezt írja:

„Kunágotán a falu szélén, különállva húzódnak meg azok a kis földházak – alig 26-28 –, ahol a falu cigányai laknak. Ritkán fordul meg náluk idegen, a falubeliek alig gondolnak rájuk. Közel másfél évtizede volt ott egy igen népszerű fiatal plébános, aki kijárt közéjük, szerette és tanította őket a Krisztus ismeretére rövid ideig, míg el nem került a faluból” (T. E. 1950:7).

Majd közli, hogyan mennek ki ők a cigánysorra, hogy rendszeres missziót végezzenek:

„Azóta is minden héten meglátogatjuk a mi testvéreinket. Az Úr kegyelme készített egyhetes drága evangélizációt, amin minden este részt vett 40–50 közülök. (...) Az idvesség útját jobban ismeri több is közülök, mint azok, akik évtizedek óta szorgalmas templomlátogatók. Többek között volt két békülés is – még az evangélizáció lefolyása alatt” (T. E. 1950:7).

Kiss Ibolya az *Élő Víz* 1950. október 8-i számában hosszabb tudósítást közöl a ceglédi cigánymisszióról.

„Egy tavaly megtért leánytestvérünket használta fel az Úr. (...) Hamarosan, szinte egyik napról a másikra, engem is a cigányok közé állított az Úr, aki ugyan nem sokat törődtem a cigányokkal azelőtt. Nemsokára egy éve lesz, hogy cigánymisszió folyik városunkban. Áldott legyen érte a mi Istenünk, hogy három csoportot és több cigányok között szolgáló testvért is kaptunk tőle” (Kiss 1950:4).

Az első, egyházi programként definiált cigánymissziót az Evangélikus Egyház indította jelenlegi ismereteink szerint. Egy jegyzőkönyv a „magyarországi evangélikus egyházegyetem” 1951. évi rendes közgyűléséről így számol be róla:

„A másik gyakorlati missziói munka a cigánymisszió. Rendszeresítették a cigánytelepek látogatását. A látogatásnál az igehirdetés szolgáltatáshoz kapcsolódott az általános ismeretek nyújtása (írni, olvasni tanítás stb.). Különösen reménykeltő a gyermekek közötti munka. A munka megkönnyítésére több cigánydialektust igyekeznek megismerni és jelentős cigánymissziói irodalmat gyűjtöttek. A cigánymisszióban dolgozó munkások számára havonként körlevélben munkaanyagot bocsátottak rendelkezésre (elbeszélés, vers, ének, cigány nyelvlecke és munkabeszámolók)” (Jegyzőkönyv 1951:26).

A jegyzőkönyv később így folytatja:

„A cigánymissziót 1949-ben kezdte a missziói intézet egyik növendéke. A munka az 1950. évi külmissziói konferencián újabb lendületet vett, ahol sikerült összegyűjteni azokat, akik eddig egyházunkban és ezen kívül a cigánymisszió szolgálatában állottak. Újabb munkások jelentkeztek s a lelkészek közül mind többen kezdtek érdeklődni a cigánymisszió iránt. A munka a következő módon folyt: a) cigánytelepek látogatása, b) cigány nyelvű anyag és dialektusok gyűjtése, c) felelősség ébresztés a munka iránt, főleg egyházi irodalmi munka és körlevelek útján” (Jegyzőkönyv 1951:81).

A következő ismert cigánymissziós esemény hazánkban Szuhánszki István metodista lelkész⁹⁸ szerint 1952-ben indult, amikor egy cigányasszony, Barna Lajosné (Ágnes néni, cigányneve Hankó) meghívására Szuhánszki János metodista lelkész (Miskolc) felkereste az alsózsolcai cigányokat. István visszaemlékezése szerint a fent említett cigányasszony Zsolcáról járt mindenféle kisebb munkákat elvégezni (tyúkólat takarított, meszelt stb.). Kistokajon egy metodista háznál dolgozott, ahol a megbízók a munka mellett alkalmat találtak arra is, hogy beszéljenek neki Istenről. Őt annyira megfogták az elmondottak, hogy megkereste Szuhánszki Jánost, hogy „mondja már el a többi cigá-

⁹⁸ Szuhánszki János a fia, akivel a misszió ebben az időben elkezdődött a Metodista Egyházban.

nyoknak is ezeket a szép történeteket”.⁹⁹ Kérésére a lelkész kiment Alsózsoltcára, leült a Sajó partján, ahol körbevették a gyerekek (50–80 fő). Énekelt nekik, illetve bibliai történeteket mesélt. Később elkezdett rendszeresen kijárni. Putrikban, nyílt téren, mindenütt prédikált. Egyre inkább feladatának érezte a cigányok evangelizálását és a segítségnyújtást. A miskolci gyülekezet először csak „lélekben”, később fizikailag is melléállt. Egy idő után szokássá vált, hogy húsvét és karácsony másnapján az egész gyülekezet Alsózsoltcára megy a lelkésszel.

Terjedelmi okokból minden forrást (mint említettem) nem tudok bemutatni, azonban az eddigiekből világos, milyen mértékben nőtt a hivatkozások száma, részletessége és terjedelme, illetve hogy ebben az időben mennyire elterjedt a cigánymisszió az országban. Azt nem tudjuk, hogy a források gyarapodása annak köszönhető-e, hogy időközben megszorodott a cigánymissziók száma, vagy csupán annak, hogy az időtáv kisebb, így a források még nem veszték el, azáltal számuk és terjedelmük bőségebb. Feltételezem, hogy a cigányok missziója korábban is gyakoribb lehetett, mint ahogy az a 20. század előtti dokumentumok számából következne. Nehéz ugyanis elképzelni, hogy a mintegy ötszáz éves itt tartózkodás alatt, miközben a cigányság többsége közben integrálódott, éppen a vallási integráció maradt volna el teljes mértékben.

A részletek szaporítása helyett most térjünk át annak az irányzatnak a bemutatására, amely talán a legjelentősebb változást hozta a cigányok evangelizálásában, a karizmatikus cigánygyülekezetek létrejöttére. Ez az a pont ugyanis, amikor új irányt és új lendületet kap a cigánymisszió, amely által országosan elterjedt és dinamikusan növekvő jelenséggé vált. Nem arról van szó, hogy a karizmatikus-pünkösdi misszió az egyetlen vallási típus, amely részt vesz a cigányok evangelizálásában, hiszen nem karizmatikus felekezetek is részei a mozgalomnak. Amiért külön érdemes kitérni rájuk, annak oka, hogy világviszonylatban és hazánkban is jellemzően ez a vallási típus a dominál a cigánymisszió terjedésében.

⁹⁹ Saját feljegyzés: 2014. áprilisi interjú Szuhánszki Istvánnal.

5.3 1970 után – Új vallási mozgalmak¹⁰⁰ a romamisszióban

Ha a mozgalom kezdőpontját kívánjuk meghatározni, több lehetőségünk is kínálkozik. Az első 1941. Annak a ma is élő és több tekintetben meghatározó, a már említett hodászi görögkatolikus gyülekezetnek az indulása, amely a 20. század derekán mérföldkőként jelent meg a cigányok evangelizálásában. A második az alsószolcai metodista cigánymisszió 1952-ből (vagy 1927-ből?), az előzőekkel megegyező okok miatt. A harmadik dátum az 1972-es Uszka környéki kezdet. A metodista és a görögkatolikus indulás időben megelőzi ugyan a Kopasz Jenő-féle 1972-es kezdetet, hatásukban viszont elmaradnak az Uszka környéki eseményektől. A mára többségében karizmatikus roma misszió gyökerei pedig leginkább innen táplálkoznak.¹⁰¹ Ma szinte minden karizmatikus roma közösség története visszavezet valamilyen kapcsolódási ponton keresztül ide. A korábbiakhoz képest ugyanis, ahol a történelmi egyházak voltak a legfontosabb (vagy kizárólagos) szereplői az eseményeknek, az új vallási mozgalmak felekezetei átvették a stafétát, és egy, a korábbiaktól sok tekintetben eltérő missziós mozgalmat hoztak létre. Mára a romamisszióban érintett felekezetek, gyülekezetek többsége ide tartozik (adatok lásd később).

Az új vallási mozgalmak, entitások (Török 2007:25) története többnyire a 20. századra nyúlik vissza, egyes ide sorolható felekezetek eredete pedig már a 19. századra.¹⁰² Jellemző rájuk a zsidó-keresztény háttéren való megalakulás, rendszerint egy karizmatikus vezető vagy csoport hatása nyomán. Többnyire protestánsok, nem egyszer nyíltan szemben állnak a történelmi egyházak tanításaival és hagyományával. Rendszerint kisebb közös-

¹⁰⁰ A kifejezésnek számos használata ismert, amelyek leginkább abban térnek el, hogy mely szerző melyik időszakban keletkezett felekezetet, vallási csoportot ért alatta – II. világháború előtt is, vagy csak ez utánit, esetleg csak az 1960–70-es években és az után keletkezetteket (Török 2007). A tanulmányban a 19–20. században keletkezett vallási csoportok, felekezetek mindegyikét értem a kifejezés alatt.

¹⁰¹ Vannak pontok, ahol ezek a missziók összeértek, például Hodászon. Itt a görögkatolikus cigánytempлом tagjai az elsők között voltak, akik az 1990-es évek elején a Hit Gyülekezete munkája hatására csatlakoztak a karizmatikus mozgalomhoz (Rózsahegyiné 2003).

¹⁰² Egyesek csak a 20. század második felében (1960–70-es évek után), esetleg csak a második világháború után keletkezett vallási entitásokat, kezdeményeket sorolják ide, mások minden olyan vallási entitást ebbe a kategóriába raknak, amely a 20. században keletkezett. Ugyanakkor Shimazono a 19. században indult vallási mozgalmakat is idesorolja, igaz csak Japánban (Török 2007:17–27).

ségeket alkotnak, bibliai tanításokra igyekeznek alapozni a hitüket és hitgyakorlatukat (teológiaiailag ortodoxok – Török 2007:21). Elutasítják a gyermekkeresztséget, felnőtt keresztség által, hitvallás és az élet megújulása (megtérés) után fogadják be a tagjaikat. Időnként erőteljes térítő tevékenységet folytatnak, amit a küldetésükként értelmeznek.

A karizmatikus-pünkösdi¹⁰³ felekezetek az új vallási mozgalmak, felekezetek közé sorolódnak (Acton 1997, Atanasov 2008). Tanításukban – az előbbieken túl – kiemelt szerepet kapnak a Szentlélek munkájának hangsúlyozott jegyei: mint a nyelveken szóolás, gyógyítás kézrátétellel stb. (Garrison 2004). Ennek megfelelően a tagság törekszik az „elvárható jegyek” felvételére: pl. hogy szóljanak nyelveken. A gyülekezeti hagyományoknak, kötött liturgiának nincs akkora szerepe az istentiszteleteken, mint a nem karizmatikus közösségekben. Istentiszteleteiken jellemző a fokozott hangulat, az erős érzelmi átadás, az ezt szolgáló hangos, ütemes, modern dallamokra építő zene (Lange 2002), az éneklést kísérő mozgások, tánc, az atmoszféra kiváltotta révületbe esés (ezt a Szentlélek hatásaként értelmezik).

5.3.1 1970 után – a karizmatikus misszió kezdetei

A legkorábbi adatok, amelyekben cigányok csatlakoznak egy karizmatikus közösséghez 1961-ből ismertek. Békés városában ekkor lett tag az első roma (Horváth Béláné) az Evangéliumi Pünkösdi Közösség itteni gyülekezetében. Őt követte 1965-ben Farkas Árpádné, 1967-ben Rácz Jenőné, 1971-ben pedig férje, Jenő és a Farkas család több tagja. A Közösségnek azonban ekkor még nem volt szervezett cigánymissziója, és a mozgalom kialakulása sem ide vezet vissza. A gyökerek az uszkai cigánymisszióból táplálkoznak az 1970-es évek elejéről. Ennek is voltak azonban előzményei.

Kovács Edgár (jelenlegi, cigány származású lelkész Uszkán) szerint¹⁰⁴ az 1970-es évek előtti időben többször látogatott haza a faluba egy Németországba szakadt uszkai asszony, Jósa Gizella, aki egy német karizmatikus gyülekezetben tért meg. Az itthon tartózkodása során sokat beszélt a cigányasszonyoknak a hitéről. Énekelt, történeteket

¹⁰³ A tanulmányban, amikor a karizmatikus felekezeteket, közösségeket említem, minden esetben karizmatikus-pünkösdi felekezetekről beszélek, az egyszerűség kedvéért azonban időnként csak a karizmatikus jelzőt használom.

¹⁰⁴ 2013-ban általam készített interjú nyomán.

mesélt, mindig hozott cukrot a gyerekeknek, valamint szappant és törölközőt a felnőtteknek. Az emberek köré gyűltek és hallgatták. Az általa megkezdett munka után érkezett Kopasz Jenő (1972-ben) és felesége, hogy „folytassa”, amit a hölgy elkezdett. Bressel és munkatársai így idéznek egy helyben felvett interjúból:

„A romák vallásossága ekkor még a református egyház Biblia-tanítása szerint konstruálódott, mindaddig, amíg egy Uszkából Németországba elszármazott asszony, Jósa Gizella vissza nem tért a községbe, magával hozva a szabadkeresztény egyház elveit. Gizella néni értesítette aztán a közeli Kölcshán lakó Kopasz Jenő prédikátort arról, hogy Uszkán igény lenne egy gyülekezet létrehozására. Szigorúan a tényeknél maradva azt mondhatjuk, hogy Kopasz Jenő ekkor létrehozta az uszkai gyülekezetet és annak vezetésével Kóczé Józsefet bízta meg” (Bressel és mtsi 2003:17).

További előzmény a Jehova tanúinak működése a környéken:

„Mán akkor jártunk ide az egyik asszonyhoz, az Jehova Tanúja vót, oda járogattunk. Akkor onnan mentünk aztán Ligetre, az is Jehova Tanúja vót. Hát sehol nem találtam magamat, magunkat, mer’ vótunk vagy hatan asszonyok, csak így a Szabadkeresztényeknél” (Bressel és mtsi. 2003:17).

Bressel és munkatársai szerint mindez annak az útkeresésnek a folyamánya, amelyet az 1945 után a Református Egyházban keletkezett „ébredési hullám” hozott létre. Ekkor a református hitűek két csoportra szakadtak, a tradicionális hitet és az ébredési hullámot követőkre. A helyi református közösségekben ennek következtében létrejött feszültségek vezettek oda, hogy a kisegyházak elfogadhatóbb alternatívát jelentettek és kiszakadásra ösztönözték a hívek ébredéssel érintett csoportját (Bressel és mtsi. 2003:16–17).

Kopasz Jenő 1966-ban Nyíregyházán csatlakozott a Magyarországi Baptista Egyházhoz. Ekkor kezdett el prédikálni a baptista gyülekezetekben (teológiai végzettség nélkül, amit később sem szerzett meg). Talán a legjelentősebb változás 1972-ben történt az életében, amikor „a férjemet betöltötte a Szentlélek és új nyelveken kezdett imádkozni. Érdekes módon élő emberi nyelveken is, többek között németül” – emlékszik vissza a felesége a fordulatra, amely a misszióknak is nagy lökést adott (Kopasz Jenőné 2011:88).

A Baptista Egyházhhoz kötődik az első cigánymissziós útja is, ami akkor még nem Uszkára vitte, hanem egy környéki településre. 1972 őszén lánya gyerekbemutatóján,¹⁰⁵ Kölcshán,¹⁰⁶ egy cigány gyülekezeti tag is megjelent (Debrecenből), aki aztán arra kérte őket, hogy menjenek el Túrricsére az övéihez (mármint a cigányokhoz). Egy teherautóval indultak el vasárnap délután néhányan, és aznap a Jókai utcában, egy házban, amely megtelt cigányokkal, megtartották az első cigány összejövetelt.

„Elcsodálkoztunk ezen a népcsoporton, hogy előlük Isten nem zárta el a mennyet, sőt még jobban kitérte felénk karjait. Sokan voltak, akik döntöttek az Úr Jézus mellett” – írja a feleség (Kopasz Jenőné 2011:93).

Ebben az időben történt, hogy Jóna Gizella¹⁰⁷ Uszkára hívta Kopasz Jenőt, ahol az idáig talán legismertebbé vált cigánygyülekezetet hozták létre, amely egyfajta központként is funkcionált sokáig,¹⁰⁸ és ahonnan számos egyéb településre áttért a mozgalom.

Kovács Edgár elmondása szerint, Kopasz Jenő annyira komolyan vette a szolgálatát, hogy ha egy cigány ember nem jött el az istentiszteletre, elment hozzá, és addig nem jött ki az illető házából, míg rá nem beszélt, hogy menjen a gyülekezetbe. A cigányok felnéztek rá, tekintélye volt közöttük, és nem csak helyben. Minden este más faluba ment, így az egész környéken ismerték, tudtak a missziójáról, sokan hallgatták.

A fejlődés dinamizmusát mutatja, hogy rövid idő alatt közösségek kezdtek kibontakozni a környező falvakban, és gyülekezetek jöttek létre a korábbiak mellett Méhteleken, Tiszabecsen, valamint Tuzséron és környékén, de Fényeslitkén, Bagaméron és Nagyvarányban is végeztek missziót. Kovács Edgár szerint a most Hit Gyülekezetéhez tartozó hodászi karizmatikus közösség is a Kopasz Jenő-féle munkában gyökerezik. De ide vezethető vissza Jánkmajtis, Kispalád, Tiszabecs, Kántorjánosi, Bajót nevű településeken is a karizmatikus roma gyülekezetek kialakulása. Az első bemerítést 1972-ben tartották a nyírbátori baptista gyülekezetben. Azonban ez sem volt problémamentes. Többen nem

¹⁰⁵ A felnőtt keresztséget gyakorló egyházakban nem keresztelik meg a kisdedeket, hanem ún. gyerekbemutatót tartanak, amelynek célja, hogy a kicsire és családjára Isten áldását kérjék egész életére és halálát adjanak a születéséért. Nincs köze a gyerekkeresztséghez.

¹⁰⁶ Itt lakott és dolgozott a család.

¹⁰⁷ Nem minden tekintetben világos Jóna Gizella szerepe és az időrend sem. Amikor Uszkán készítettem interjúkat a helyi gyülekezet vezetőivel és tagjaival, ők nem tudták pontosan felidézni az eseményeket.

¹⁰⁸ Kovács Edgár szerint több településről jártak ide vasárnaponként a cigányok Kopasz Jenőt hallgatni.

merték vállalni a lelkészek közül a keresztelest, mivel hivatalosan nem engedélyezett misszióból érkeztek a jelöltek. Végül Asztalos Imre baptista lelkész merítette alá az első megtérteket.¹⁰⁹

A misszió ugyan egy baptista család alulról jövő kezdeményezéseként indult, mégsem beszélhetünk kifejezetten baptista misszióról, mert bár Kopasz Jenő baptista presbiter volt a misszió indulásakor, de a feleségével együtt tágabban értelmezték elhívásukat, mint egy felekezeti munkát. Hitéletükben inkább felekezetek közöttiként éltek. Evangélistaként járták a vidéket, és nem törődtek azzal, ki milyen közösséghez „tartozik”. Így csak idő kérdése volt, mikor kerülnek konfliktusba az anyaegyházukkal (nem is beszélve a karizmatikus jegyekről, mint pl. a nyelveken szólás, amely önmagában is feszültséget generált). A feszültség ultimátumhoz vezetett, amely miatt 1975-ben kiváltak a Baptista Egyházból, és csatlakoztak a Szabadkeresztyén Gyülekezethez. E felekezeten belül végezték aztán a cigányok evangelizálását, főállású munkájuk, saját kisboltjuk vezetése mellett, egészen 1989-ig. Ettől az időponttól már csak a misszióknak éltek, mivel fizikai állapotuk annyira meggyengült, hogy nem tudtak tovább egyszerre a boltra és a missziókon koncentrálni. Így volt ez 1992. február 22-ig, Kopasz Jenő haláláig.

A mára legjelentősebb cigánymisszió mégsem a Szabadkeresztyén Gyülekezethez, hanem a Magyar Pünkösdi Egyházhoz tartozik. A Magyar Pünkösdi Egyház (ekkor még Evangéliumi Pünkösdi Közösség néven) cigánymissziója függetlenül indult az eddig megismert kezdeményezésektől. A kiindulópont Békés városa. Mint említettem, már 1961-ben megkeresztelkedett itt az első cigányasszony, akit aztán többen követtek. Szervezett cigánymisszióról azonban még sokáig nem beszélhetünk. Az 1970-es évek elején kezdtek Békésen mozgolódni a helyi gyülekezet tagjai a cigánytelepen, illetve kezdtek érdeklődni egyéb kezdeményezések iránt. Ennek során 1976–77-ben kapcsolatba kerültek a Szabadkeresztyén Gyülekezettel, és Kopasz Jenővel is. 1977-ben az uszakai misszióból mintegy 20 főt merítettek be Békés városában. 1978-ban azonban megszakadt a kapcsolat a két felekezet között. A település (Békés) azonban a misszió kiindulópontja maradt az egyháznál, később pedig a cigánymisszió motorjává vált.

¹⁰⁹ Tenkely Zoltán beszámolója szerint (2014-es interjú alapján). Nem volt benne biztos, hogy pontosan hányan voltak, 5–6 főre emlékszik. Megkérdeztem Asztalos Imrét is, de pontosabban ő sem emlékezett.

D. Nagy Gábor presbiter kezdett el kijárni a cigánytelepre az 1970-es évek elejétől, akihez az évtized második felében csatlakozott Durkó Sándor, a gyülekezet másik presbitere. Durkó Sándor feleségét és gyermekeit is bevonta a munkába. Ezzel az ifjúsági munka is elindult. 1979-re az akkor 65 tagú békési gyülekezet tagjai közül kilenc volt roma származású Durkó Sándor jegyzetei szerint. Bár volt fejlődés a misszióban, az 1990-es évek elején még mindössze három cigánygyülekezet és a békési vegyes közösség létezett az Evangéliumi Pünkösdi Közösségben. Ennek ellenére számtalan feszültség forrásává vált az egyházban a cigánymisszió. A problémák mellett ugyanakkor azt is megtapasztalták, milyen jelentős változás következik be a gyülekezethez csatlakozó, megtért cigány emberek, családok életében. Egy idő után egyértelművé vált, hogy a cigányok csatlakozása és a pozitív eredmények megtartása speciális figyelmet igényel. Egy ebben az időben az egyház részére küldött, külföldről érkezett nagyobb támogatás tette lehetővé, hogy megalapítsanak egy missziós centrumot, amely kifejezetten a romák evangelizációjával és a cigány gyülekezetek gondozásával foglalkozik. Így jött létre 1996-ban az Országos Cigánymisszió (OCM) Békés városi székhellyel. Ez az első hivatalos egyházi szervezet, amely a cigányok evangelizálására alakult Magyarországon. A szervezet vezetésével az akkor már évek óta a cigánymisszióban dolgozó Durkó Albertet – a korábban említett Durkó Sándor fiát – bízták meg. Durkó Albert személyes látása ideológiai motorja lett a missziónak. Víziója szerint a kereszténységen belül a cigányokon keresztül lesz ébredés Magyarországon, sőt Európában is. Elmondása szerint Istentől azt a kijelentést kapta, hogy 325 000 cigány tér meg az ébredési mozgalom kapcsán országunkban felekezeti hovatartozástól függetlenül.¹¹⁰

Annak ellenére, hogy a Cigánymissziót az Evangéliumi Pünkösdi Közösség hozta létre, kezdetektől fogva felekezetközi szervezatként funkcionált: „A cigányság volt a lényeg!” Ennek hatására idővel a cigánymissziót végző közösségek egyfajta ernyőszervezetévé (is) vált, különösen a 2011-es egyházi törvény hatásai miatt; azóta önkéntes alapon működési kereteket nyújt az erre igényt tartó önálló vagy az egyházi státuszukat veszített közösségeknek.

¹¹⁰ Durkó Albert minden jelentős cigánymissziós rendezvényen elmondja ezt a látását. Tapasztalatom szerint igen erős motivációt jelent ez neki és azoknak is, akik a misszióban tevékenykednek.

Kifejezetten cigánymissziói munkát 2014-ben 40 fő végzett. A helyi csoportokban, gyülekezetekben vezetőként pedig legalább 80 fő tevékenységét koordinálták. A kezdetben kis gyülekezeti létszám 2015-re – Durkó Albert elmondása alapján – mintegy 116 kisebb nagyobb közösséggé duzzadt.¹¹¹ Ebből mintegy 60–70 csoportot már maguk hoztak létre.¹¹² Az OCM a legmeghatározóbb szervezet jelenleg a cigány evangéliumi mozgalomban, ugyanakkor korántsem az egyetlen szereplő.

Az események az 1990-es évek, illetve a 2000-es év után gyorsultak fel. Számos új, eredendően nem cigánymisszióra szerveződött felekezet alakult Magyarországon az 1980-as évektől, amelyek aztán bekapcsolódtak a misszióba is. Némelyek közülük meghatározóak lettek, mint például a Hit Gyülekezete vagy a Church of God.¹¹³

A Teljes Evangéliumi Gyülekezetben 1993-ban kezdődött el a romamisszió, a budapesti gyülekezet 2004-ben alakult meg önálló romagyülekezetként. A nazarénusoktól 1976-ban kivált és a karizmatikus megújuláshoz csatlakozó Soós Péter vezette Evangéliumi Szolnoki Gyülekezet Szolnok megyében több cigánygyülekezetet is alapított az 1990-es évek után. Kaposvár mellett kisebb roma gyülekezeti csoportok jöttek létre cigány kezdeményezéssel, amelyek nem kerültek szerves kapcsolatba semmilyen ismert felekezettel sem 2012-ig, önálló vallási entitásként működtek. Budapesten 2000 után megalakult a Potyamo Romani Kaangeri (Cigány Hit Temploma) közösség, alternatív gyülekezetként, bejegyzés nélkül, szintén romák kezdeményezésére. 2000 után alakult meg a Tüzes Szívek közösség, amely 2014-re több mint tíz gyülekezettel és gyülekezeti sejtcsoporttal rendelkezett. Ebben az időszakban tehát számos karizmatikus közösségben indult meg a cigánymisszió (továbbiakat lásd *1. Mellékletben*), amelyek többsége a vizsgálat idején is tevékenykedett.

A roma ébredési mozgalom ugyanakkor nem csak karizmatikus felekezetekben talált táptalajra. Találhatunk cigány csoportokat (akár teljesen roma gyülekezeteket is) az Adventista Egyházban, a Baptista Egyházban, az Unitárius Egyházban, vagy éppen a Kato-

¹¹¹ Missziós és házi csoportokkal együtt.

¹¹² Az 2012-es új egyházi törvény hatására az egyházi státusból kiesett felekezetek gyülekezetei közül sokan csatlakoztak az OCM-hez, ezzel befogadott egyházi státuszban maradván.

¹¹³ Tenkely Csaba (a korábban említett Tenkely Zoltán fia) 2000-ben hozta létre hivatalosan, amerikai támogatással, sok tekintetben a Kopasz Jenő-féle misszió egyik későbbi gyümölcse.

likus és Református Egyházakban stb. Azonban – ahogy később a gyülekezetek megoszlásánál látható – a nem karizmatikus felekezetek szerepe kisebb a misszióban (továbbiakat lásd *1. Mellékletben*).¹¹⁴

A hipotézisek ismertetésénél két fogalmat határoztam meg a vizsgálatom eredményeinek értékeléséhez: a mimikri, a vallást csak álcaként, bizonyos érdekek miatt magára öltő, ill. a vallásos hittel azonosuló, a hitet mintegy gondolkodási és cselekvési mestermotívumként megélő, identifikált vallásosságot mutató attitűdöt.

Kérdés: Az imént bemutatott források alapján következtethetünk-e arra, hogy léteztek olyan csoportok a vázlatosan bemutatott mintegy 500–600 évben, amelyekben a cigányság egyházián és akár identifikált vallásossággal élte hitéletét?¹¹⁵

Kimondható, hogy ha egyes forrásoknál nem is lehetünk biztosak abban, hogy a benne említett szereplők mennyire éltek mélyen a hitéletüket, gyakorlatilag minden korban léteztek olyan cigány csoportok, akik (1) vallásilag integrálódtak az egyházakba, egyházián vallásos életet éltek. Ugyanakkor (2) a forrásokból elég nagy bizonyossággal következtethetünk arra, hogy közöttük sokan identifikált, a hittel azonosuló vallási életvitelt folytattak (folytathattak).

5.4 Az empirikus kutatás eredményei

A kérdőívben 73 kérdéssel vizsgáltuk a roma tagság vallási jellemzőit, vallásgyakorlatát.¹¹⁶ Rákérdeztünk a vallással összefüggésbe hozható viselkedési szokásaikra, az attitűdről valló érzelmi, gondolati és viselkedési elemekre, vallási előéletük egyes jellemzőire (pl. gyerekkori hatások, szülei vallása), gyülekezeti tagságuk egy-egy jellemzőjét vizsgáltuk, a babonáság egyes jeleit kutattuk, gyülekezettel való kapcsolatukat, annak bizonyos motivációit igyekeztünk feltárni stb. A teljes (vallási) változólistából *terjedelmi okok miatt* 35 válaszsort dolgoztam fel a tanulmányban; egyeseket mélyebben, rétegeképű változók ös-

¹¹⁴ A felekezetek (mind a karizmatikus, mind a nem karizmatikus) szerepét, történetét részletesen feldolgoztuk a 2014-ben megjelent könyvünkben (Gyetvai–Rajki 2014).

¹¹⁵ Meg kell különböztetnünk az egyházián és a hittel azonosuló vallásosságot. Míg az első gyakran kimerül az egyházi elvárásoknak való megfelelésben (közben esetleg nem hisz pl. Istenben), addig a második azonosul hitének tartalmával, annak megfelelően igyekszik élni, gondolkodását, döntéseit, cselekvését hitének keretei határozzák meg.

¹¹⁶ 25. kérdéssor ötödik iteme, illetve a kérdőív 39. pontjától a 68-ig terjedő részei – lásd *Melléklet 2*.

szefüggésében is bemutatva az adott kérdést, másokat ellenőrző változóként, vagy kiegészítő információk segítségével hívása miatt. A kiválasztott változók száma, jellege és elemzési mélysége elegendő információt szolgáltat arra, hogy a felvetett hipotézisekről döntéseket hozzak. A vallási mező további (mélyebb) elemzése, újabb kutatások elvégzése azonban tovább finomíthatja a téma ismeretét, az általam levont következtetéseket.

2012 végéig a cigánymisszióban részt vevő 51 felekezetben/entitásban összesen mintegy 20 000 főt érhetett el a cigánymisszió.¹¹⁷ Az azonosított 169 gyülekezetben, csak az aktív magot számolva, mintegy 6500 fő tartozott a vizsgált közösségekhez. A 27 bevont felekezetre számítva pedig 4400 fő alkotja az aktív tagságot. A misszió ekkorra az egész országban elterjedt (Gyetzvai 2013, Gyetzvai–Rajki 2014). A felekezetekben *roma és vegyes tagságú* gyülekezetek jöttek létre. Ezek 59,5% etnikailag tisztán roma tagságú. A maradék (40,5%), vegyes etnikumú gyülekezet, amelyekből ugyanakkor 22%-a olyan közösségekből áll, amelyekben a romák aránya legalább fele a tagságnak. Mindössze 18,5% azon gyülekezetek aránya, amelyek 50%-nál kisebb roma tagsággal rendelkeznek. A tagság összetétele tehát a roma többségű gyülekezetek felé tolódik el, ami megfelel a várakozásaimnak, lévén a mozgalom kifejezetten etnikai-vallási jelenség (Acton 2014).

5.4.1 A felekezetek/entitások vallási típus szerinti megoszlása

Az 51 felekezetet számolva a felekezetek 82,4%-a karizmatikus. A 27 vizsgált felekezetből pedig 81,5% a karizmatikus. A gyülekezetek taglétszámát tekintve ez az arány még inkább eltolódik a karizmatikus irányba, a 27 lekérdezett felekezetben a tagság 91,6%-a volt karizmatikus. Hogyan jött létre a karizmatikus többség?

Thomas Acton szerint a tradicionális, népegyházi közösségek nem voltak eléggé nyitottak a cigányság felé, sőt gyakran a cigányellenesség élharcosai voltak. Eközben a cigányság egy részében megvolt a szándék az egyházakba való betagozódásra. Az így kialakult történelmi-vallási kérdésre¹¹⁸ a válasz a pünkösdi-karizmatikus mozgalom lett:

¹¹⁷ Beleszámolva a missziós és házi csoportok tagjait, a hétfégi istentiszteletre járó barátokozókat, érdeklődőket, a jelenleg inaktív tagokat is.

¹¹⁸ Acton úgy látja, hogy nem lehet különbséget tenni az egyházak cigányokhoz való hozzáállásában azon az alapon, hogy az illető egyház reformált vagy katolikus. Az anglikán és a lutheránus nemzetegyházak

„Mi a jellegzetessége a roma pünkösdzizmusnak? Leginkább az, hogy jellegzetesen roma. Nem azt mondjuk ezzel, hogy nincs hiteles cigány részvétel más vallási csoportokban, mivel ott is vannak romák. Ahogy azt sem mondhatjuk, hogy a roma karizmatikus mozgalom etnikailag belterjes lenne, mert ez sem igaz. Azonban csakis a kereszténység pünkösdi irányvonalánál találunk olyan felekezeteket, amelyek első sorban roma gyülekezetek tagság és gyülekezetvezetés tekintetében (kiemelés az eredetiben – a szerz.). ...egyedül a protestáns reformációból kiemelkedő 20. századi pünkösdi mozgalom volt képes hatékony kihívást intézni a megszokott egyházi hatalmi struktúrákkal szemben (talán a 20. századi szocializmussal karöltve), és egyedül ez volt képes kitépni a kirekesztettség gyökereit, és utat nyitni a romáknak abból a kítaszítottságból, amelyben Európa-szerte éltek. Ellentétben azonban a szocializmussal, a karizmatikus mozgalom bizonyította, hogy képes a romák etnikai identitása számára megfelelő hordozó közeget teremteni” (Acton 2014:1).

Rambo úgy vélekedik, hogy a romák számára alkalmas

„...új hitnek elfogadhatónak, kompatibilisen illeszkedőnek kell lenni a régi családi struktúrákhoz, az érzelmekhez, világképhez, mentalitáshoz és vallási gondolkodáshoz. Ha az új vallás erőteljesen, radikálisan eltér az érintett eredeti gondolkodásától, vallásától, akkor kevésbé valószínű, hogy a valláshoz csatlakozók stabil követővé váljanak” (Rambo 1993:60–63, idézi Atanasov 2008:26).

A romákat tradicionálisan elutasító felekezetek ezt az igényt általában nem tudták hatékonyan kezelni, hogy ezáltal folyamatos és jelentős cigány jelenlétet generáljanak a közösségeikben. Kivételek ugyan voltak (mint például a hodászi görögkatolikus vagy az alsózsolcai metodista cigánymissziók), azonban azok valójában nem az egyházak nyi-

idővel ugyanolyan erőszakossá váltak a nem konform kereszténységgel szemben, mint a Katolikus Egyház, üldözve minden olyan eszményt, amely egy megreformált, univerzális és autonóm kereszténység felé vezetett. Szerinte a nemzeti egyházzá váló felekezetek legnagyobb áldozata éppen a kereszténység eszméje volt, és a zsidók illetve a cigányok váltak ennek a legnagyobb fizikai áldozataivá (Acton 1997:44).

tottságának, hanem egyes lelkészek, papok rugalmasságának és speciális elköteleződésének a gyümölcsei. Mindez magyarázattal szolgál arra, miért nem terjed azonos sebességgel és hatékonysággal a roma ébredési mozgalom a karizmatikus és nem karizmatikus felekezetekben.

Burnett kutatásai szerint a romák tömeges megtérését magyarázhatja az úgynevezett revitalizációs elmélet, amely szerint az emberek dinamikus egyensúlyra törekcsenek az életben, amely kölcsönös harmóniát hoz létre, és hozzásegíti az érintettet a jövőbeli álmai megvalósításához (Burnett 2000:256 – idézi Atanasov 2008:23). Amikor egy egyház ezekben sikeres, ahogy Burnett szerint ezekben a karizmatikus felekezetek sikeresek voltak, csökkenti a stresszt, reményt és magasabb értelmet ad az életnek, a létezésnek, és (esetünkben) bekapcsolja a cigányokat a társadalom rendjébe, fejt ki Atanasov (Atanasov 2008:24).

Mennyiben utal(hat) mindez hittel, belső azonossággal bíró vallásosságra? Már önmagában az egyházválasztás ténye is azt mutatja, hogy a cigánymisszióban megtért romák jelentős részét belső vágy hajtotta. Ahhoz ugyanis, hogy valaki ún. szabadkeresztény vagy újprotestáns egyház tagja legyen, komoly vallási, elköteleződési kritériumoknak kell megfelelni (bár az elvárt változás módjában és mértékében vannak különbségek, általánosságban mindez igaz).¹¹⁹ Aki egy kiségyházhoz akar tartozni, többnyire elvárják tőle az ún. megtérést, vagyis az életének a bizonyított és belső azonossággal bíró megváltozását (lényegében az identifikációt a hitelvekkel, hitgyakorlattal). Csak ezt követően lehet tagja az illető egy gyülekezetnek. Mindeközben a csatlakozás nemhogy nem jár anyagi vagy más gazdasági előnnyel,¹²⁰ de e közösségek közül sokban tizedet

¹¹⁹ Nem azt állítom, hogy nincsenek elvárások a tradicionális felekezetekben ugyanilyen okból kifolyólag, hiszen azok is elvárják bizonyos alapidolgok teljesítését. A különbséget abban látom inkább, hogy míg a tradicionális egyházakban mindez inkább csak formális elem, addig a kiségyházakban az élet szigorú és folyamatos vizsgálata („vajon tényleg úgy él-e az illető, ahogy elvart?) is része a folyamatnak. Természetesen ehhez nagy segítséget jelent a kisebb, átláthatóbb, kontrollálhatóbb létszám. A nagyobb, népegyházi közösségekben egy ilyen kontroll lényegesen bonyolultabb lenne.

¹²⁰ A kutatásban talákoztam olyan esetekkel, amelyekben anyagi előny (segélyek) miatt csatlakoztak romák egyes felekezetekhez, azonban ez tapasztalataim szerint nagyon ritka, és az általam ismert minden eset újabb nehézségeket termelt ki (Gyetzvai–Rajki 2014). A misszióban dolgozók általában elutasítják az erre alapozott (ezzel társított) missziót.

(minden jövedelem 10%-át) kell fizetni, és egyes közösségekben elvárják, hogy ezen felül rendszeresen adományokat adjon egy tag. Erre csak ténylegesen elkötelezett emberek képesek. Az 51 felekezetből mindössze három tradicionális népegyházi (Katolikus, Református, Evangélikus), a többi kiségyház (94,0%). A 169 azonosított gyülekezetből mindössze öt (2,9%) tartozik a történelmi egyházakhoz, ezeknek a tagjai alig 3,1%-át teszik ki az ide sorolható cigány tagságnak.¹²¹ A többség tehát olyan felekezeti tagság mellett döntött, amely csak vallási identifikációval vállalható.

Belső vallásosságra utal az is, hogy milyen nagy arányban jöttek létre a mozgalomban alternatív vagy nem hivatalos¹²² vallásosságban gyökerező közösségek. Ezekre jellemző, hogy nem „hivatalos” egyház alapította, hanem egy (egy-két) lelkes „misszionárius”. Kilenc ilyen közösséget találtunk az 51 felekezet között. Balogh Kálmán-féle közösség,¹²³ Élő Forrás Roma Gyülekezet, Élő Kövek Gyülekezet, Gecsemáné Kert Gyülekezet, Nagykirály Háza Gyülekezet, Ópályi Gyülekezet, Potyamo Romani Kaangeri, Szentlélek Gyülekezet, Tüzes Szívek Gyülekezet. Mi jellemzi az ilyen csoportokat, közösségeket?

Egy 2013. február 22-én érkezett e-mail jól szemlélteti e közösségek hitállását. A 2011-es, új egyházi törvény kapcsán többször felmerült a befogadott státusz kérdése az érintett vagy éppen korábban nem érintett közösségekben. Érdeklődő leveleimre, amely a felekezetek álláspontját firtatta, egy alkalommal a következő választ kaptam:

„Nekünk nem volt ilyen státuszunk soha, valószínű, hogy nem is lesz.

Tudom, hogy sokakat ez nagyon érint az intézményeik, munkáik, tá-

¹²¹ Úgy, hogy a Református Egyházzal nincsenek pontos adataink.

¹²² Ezek szintén az új vallásos mozgalmakhoz, entitásokhoz tartoznak. Olyan vallásos (néha kvázi-vallásos) hiedelmeknek az összességét nevezhetjük így, amelyeket nem ismert el és kontrollál egy hivatalos vallásos szervezet. Egyes esetekben hívják „népi vallásosságnak” is, lévén „közemberek” gyakorolják, s nem egy elkülönült vallási szervezetbe tömörült specialisták (papok) hozták létre (Török 2007). Mint népi vallásosság, nem azonos a babonassággal, sőt esetünkben mindig teológiaiilag ortodox közösségekről beszélünk. A tanulmányban alternatív felekezetekként is utalok rájuk.

¹²³ Balog Kálmánról, az akkori vezetőjükről elnevezve. Tuzséron a Baptista Egyházból 2012-ben váltak ki, és még nem volt nevük a velük való találkozáskor. Később nem sikerült felvenni velük a kapcsolatot, csak másokon keresztül kaptam információkat róluk. Legutóbbi információim szerint ma a Magyar Pünkösdi Egyházhoz tartoznak.

mogatások miatt (mármint az új egyházi törvény 2011-ből – a szerző), de én kimondottan élvezem, hogy csak Istentől függünk. Akkor fog nekünk az Úr támogatást, kisbuszt, épületet adni, amikor eljön az ideje. Mi csináljuk a dolgunkat, építjük az Ő országát, Ő meg megadja a hozzávalókat (T. CS.)”.¹²⁴

Egy másik közösség vezetője, amely a csatlakozását kérte a cigánymisszióhoz (remélve, hogy az ekkorra megoldhatatlannak tűnő anyagi helyzetük rendezést nyer), arról panaszkodott egy telefonbeszélgetésünk során, hogy azért kell visszalépniük az OCM-hez történő csatlakozástól, mert olyan lelkészt akartak küldeni hozzájuk, akiről valami rossz hír (értsd: bibliailag elfogadhatatlant) hallottak. Ez számukra összeegyeztethetetlen a hitükkel, ezért úgy döntöttek, inkább továbbra is önállóak maradnak. Tették ezt annak ellenére, hogy ekkorra szinte kilátástalan anyagi helyzetbe kerültek kiadásaik (gyülekezet fenntartása) miatt, már-már a létük is veszélyben forgott.

Egy harmadik gyülekezet vezetőjét meglátogatva azzal szembesültem, hogy a közösségi termük a házának hátsó udvarában áll, amelyet jórészt saját forrásból emelt.

Az ilyen közösségek vezetői elmondták, hogy saját pénzük (esetleg vállalkozásuk) jövedelmét költik (időnként szegénységbe sodorva őket) az elhívásuk betöltésére, a gyülekezetük fenntartására. Az alternatív közösségek ezért sokszor nagy szegénységben élnek, anyagilag működésük gyakran bizonytalan.

Egy ilyen közösség tagjának lenni gyakran a kitaláltóság vállalásával, anyagi nehézségekkel és a jövő bizonytalanságával jár együtt. Az itt megtért cigányok többsége biztosan hittel azonosuló vallásosságot él.

5.4.2 A tagság néhány általános jellemzője

Mielőtt a vallási attitűd mérési eredményit elemezném, lássuk a populációt leíró néhány fontosabb változó alapértékét.

A megkérdezett roma tagság 49,4%-a férfi, 50,6%-a nő volt. Mindössze 1,3%-uk nem járt iskolába, 72,6% legfeljebb nyolc osztályt végzett (ebből 15,4% nem végezte el mind a nyolc osztályt). 7,1% érettségivel is rendelkezik, 1,5% pedig valamilyen diplomát szerzett.

¹²⁴ A levél írója egy roma közösség vezetője.

A mintába került romák 28,1%-a oláh cigányként definiálta önmagát, 49,8%-uk romungróként. 3% mondta azt, hogy beás cigány, 3,4% volt szinto.¹²⁵ 1,1% tartozott az egyéb kategóriába (önmagukat pl. gábornak határozták meg, a gábor cigány azonban nem önálló főkategória, hanem az oláh cigányok kelderás ágához tartoznak).¹²⁶ A kutatásban két vegyes cigány kategóriát is megadtunk: *vegyes (kétféle cigány)* és *vegyes (magyar-roma)*. A kétféle cigány kategóriába a megkérdezettek 3,3%-a sorolta magát, a roma-magyar vegyes kategóriába pedig 8,5%. 1% nem tudta pontosan, milyen cigány származással bír, ill. 1,4% nem tartotta magát romának. Ők azok (10 fő), akikről korábban írva azt mondtam, hogy olyan nem cigányok, akik már cigány identitással rendelkeznek.

A tagok 29,5%-a legfeljebb három éve jár a közösségbe, 40,9% 3–10 év közötti időt adott meg, 29,6% viszont már több mint 10 éve tart fenn kapcsolatot mostani gyülekezetével. A megkérdezettek átlag 8,3 éve járnak gyülekezetbe, és átlag 7,3 éve tagjai valamelyik közösségnek. Összességében és átlagban tehát egy év telik el a gyülekezetbe járás kezdete és a tagsági viszony megszerzése között.

Az elkövetkezőkben sorra veszem azokat az eredményeket, amelyek a vizsgált tagság vallási gondolkodásába és viselkedésébe engednek betekintést.

5.4.3 A gyülekezethez csatlakozás oka

Az előzőekből világosan kirajzolódik, milyen nagy szerepe van a belső lelki igényeknek a gyülekezetek kiválasztásában, amelyhez egy roma csatlakozni kíván. Az itt vizsgált kérdéstől azt vártuk, hogy számszerűsíthetően is közelebb kerülünk ahhoz, mennyire fontos a szerepe a bibliai üzenetnek, vagy éppen a személyes kapcsolatoknak, különösen a lelkes, misszionárius személyének, vagy éppen a saját családnak. Kutatók, de még egyes gyülekezeteket közelebbről ismerők is úgy vélték,¹²⁷ hogy a zene, a hangulat jelenti a fő

¹²⁵ Csak a nagyobb cigány csoportokat definiáló főkategóriákat adtuk meg, amelyek az országban jellemzőek, illetve két ún. vegyes kategóriát hoztunk létre. Az előtanulmányok alatt ugyanis világossá vált, hogy a szokásos főkategóriákban nem tudjuk egzaktul meghatározni a cigány származási viszonyokat. Mind a cigányság származási csoportjai közötti, mind a cigány nem cigány lakosság közötti nagyfokú keveredés indokolttá teszi a vegyes származási kategóriák bevonását az etnikai vizsgálatokba. Bővebben Gyetvai–Rajki 2014.

¹²⁶ Lásd még Tesfay 2006.

¹²⁷ Forrás: kutatásról folytatott beszélgetések érintettekkel.

vonzerőt, a bibliai üzenet és egyéb hatások csak a további helyeket foglalják el. A következő alapmegoszlást kaptuk (1. táblázat).¹²⁸

1. táblázat – A legfontosabb ok, ami miatt csatlakoztak a tagok a gyülekezetekhez (csak egyet jelölhettek, N = 691)

csatlakozás legfőbb oka	%
megragadta az üzenet/a Biblia	41,9
tetszett az istentisztelet (a hangulat)	35,6
család járt, velük jött	8,0
tagok voltak vonzóak	6,4
pap/lelkész/misszionárius személye	5,3
egyéb (például kíváncsiság)	2,8
összesen	100

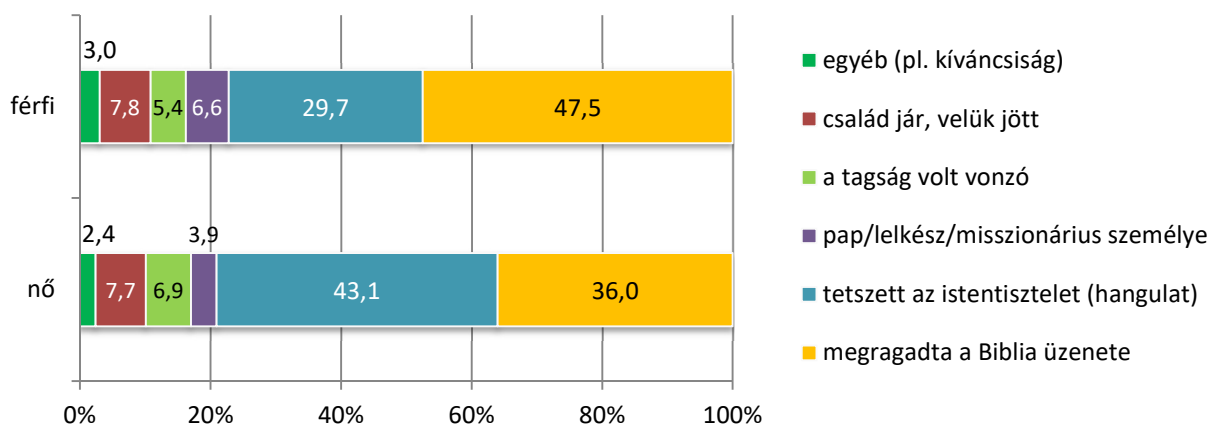
A megkérdezettek közel fele a bibliai üzenetet jelölte meg legfontosabb okként a gyülekezethez való csatlakozásban. Vagyis nem a hangulat, a zene, a barátok, a családtagok, a lelkészek, misszionáriusok jelentették a domináns vonzerőt, hanem a bibliai üzenet, ebben az értelemben a vallási (spirituális-kognitív) tartalom. Az eredmény belső vallási igényre utal, nem mimikri-vallásosságra. Ugyanakkor valóban meghatározó hatás a gyülekezetekben tapasztalt hangulat. A megkérdezettek bő harmada választotta ezt elsődleges okként.

A vizsgált gyülekezetek többségében jellegzetes a felfokozott hangulat, az érzelmekre erősen ható (mindig hangos) zene, az emóciókat felkorbácsoló prédikációk, az érzelmi önkifejezés – kívülállók számára akár – szélsőségesnek ható¹²⁹ formái. Ugyanakkor, bár vannak sajátosan roma gyülekezetekre jellemző hangulati jegyek az istentiszteleteken, a karizmatikus gyülekezetek atmoszférája nem roma specifikum. Annyiban tér el a mozgalomhoz tartozó (leginkább többségében vagy egészében cigány karizmatikus) gyülekezetek képe az általánostól, hogy a romák saját zenei világuk jellemzőit is beépítik a liturgiába, ami egyedivé teszi az istentiszteleteiket, és vonzóvá a többi roma számára.

¹²⁸ A válaszlehetőség, amit jelöltek: „megfogott a bibliai tanítás/üzenet (az evangélium üzenete, megtérés vágya stb.)”

¹²⁹ Bár nem gyakori, többször láttam embereket önkívületben a földön vonaglni. A révületben éneklés, a nyelveken szólva imádkozás, a környezet szinte teljes kizárása, a vallásos átadás gyakori formája.

A közösségekhez csatlakozásban az előzőektől kisebb, de nem elhanyagolható mértékű a család hatása, a gyülekezet tagjainak a szerepe és a lelkész/misszionárius személye (akik gyakran maguk is romák). Nem egyformán hatnak azonban a különböző tényezők a férfiakra és a nőkre. A nemek szerinti összehasonlításban szignifikáns különbségeket lehetett detektálni a csatlakozás okában, amint azt 1. ábra szemlélteti.



1. ábra – Mi volt a legfontosabb ok, amiért csatlakozott a gyülekezethez (nemenként, % (N = 669) ¹³⁰

A férfiakra inkább jellemző, hogy a Biblia üzenete hatott rájuk, mint a nőkre (ffi. 47,5% vs. nő 36,0%). A nők viszont magasabb arányban választották a gyülekezeti atmoszférát, mint domináns hatást (nő 43,1% vs. ffi. 29,7%). A meghatározó hatás tehát különböző a nemek esetén, összességében a két hatás (bibliai üzenet és hangulat) együtt határozza meg főleg a gyülekezethez való csatlakozást. Minden 10 emberből közel nyolc e két válaszlehetőség egyikét jelölte meg (ffi. 77,2%, nő 79,1%).

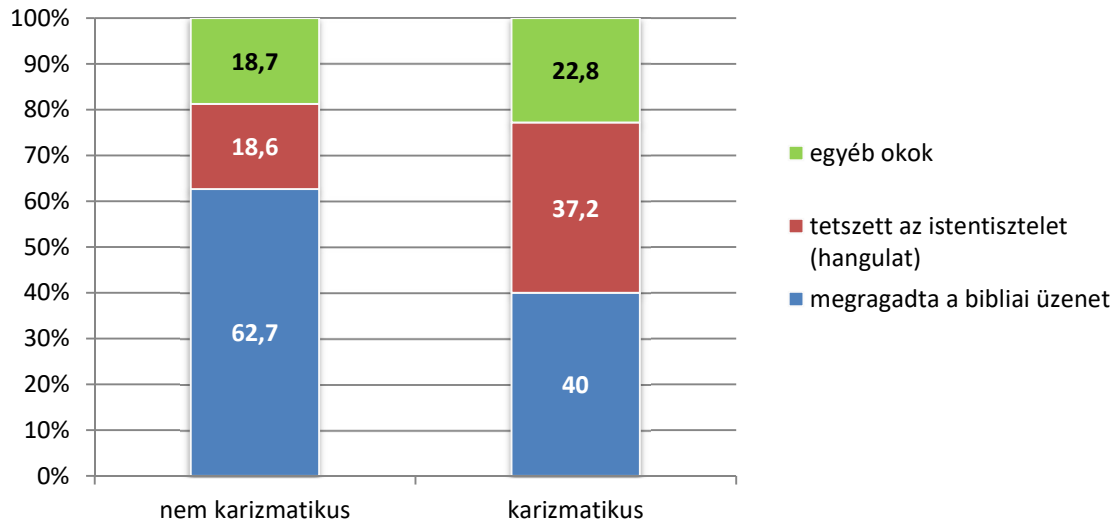
Összefüggést láthatunk a domináns ok és a cigány származás között is.¹³¹ Az oláhci-gányokra a legjellemzőbb, hogy a bibliai üzenet miatt csatlakoznak (51,2%), a romung-róknál ez az arány 37,7% volt, az egyéb, összevont kategóriában¹³² pedig 37,8%-ot mér-tünk. Ugyanakkor a romungrók valamivel jobban vonzódnak a hangulati elemekhez, mint

¹³⁰ Szign: 0,005. Cramer's V: 0,158

¹³¹ Szign: 0,008. Cramer's V: 0,102

¹³² Elemszámok miatt a kis elemszámú származási kategóriákat össze kellett vonni, mivel a Khi-négyzet próba kis elemszámú cellák esetén nem számol értékelhető eredményt, így a szignifikancia nem mérhető.

a többiek (38,4%). A másik két csoportban 33,3%-ot mértünk. Mivel háromdimenziós elemzéseket nem tudtam végezni a kis elemszámok miatt, jelenleg nem tudjuk, hogy a roma származás vagy a nem a meghatározóbb a választásban. Különbségekre számítottam a karizmatikus és nem karizmatikus gyülekezetek preferenciájában is – 2. ábra.

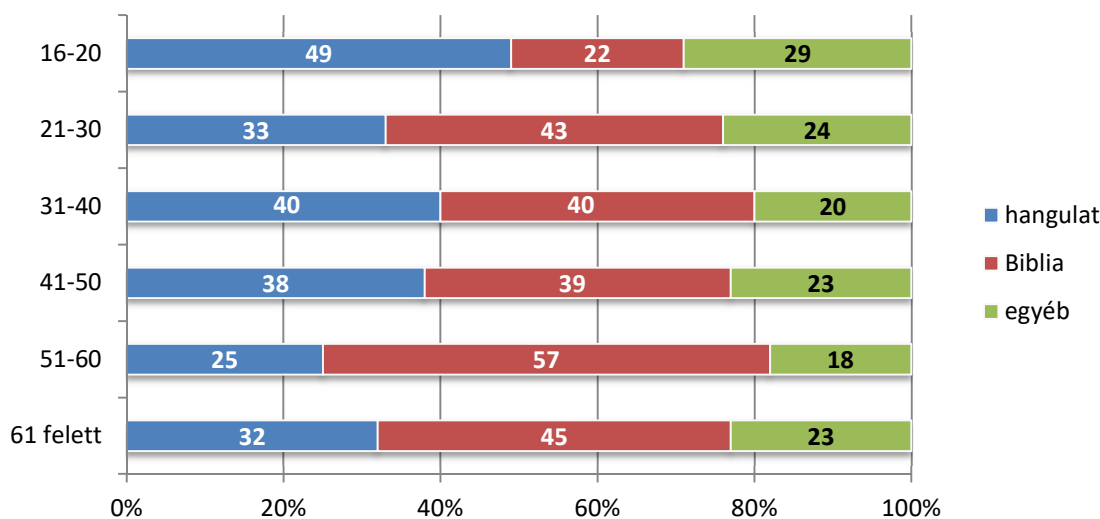


2. ábra – Döntést befolyásoló tényezők gyülekezet típusa szerint (% , N = 691)¹³³

Várakozásaimnak megfelelően szignifikáns különbség mutatkozott a tagság válaszaiban gyülekezeti típus szerint. Nem karizmatikus gyülekezetekben jellemzőbb az intellektuális (bibliai üzenet miatti) döntés, a tagság közel kétharmada ezt jelölte meg. A karizmatikus közösségekben csak az érintettek valamivel több, mint harmada választott ekképpen. A különbség tetemes: 22,7%. A karizmatikus gyülekezetekben viszont – ahogy vártam – dominánsabb a hangulati döntés (37,2%), ami a nem karizmatikus közösségeknél csupán közel minden ötödik embert (18,6%) befolyásolt meghatározóan. A különbség itt is nagy: 18,6%. Az egyéb okok kategóriájában minimális különbséget láthatunk a vallási típusok között (4,1%). Életkorok szerint is szignifikáns különbségek¹³⁴ mutatkoztak (3. ábra).

¹³³ Szign: 0,002. Cramer's V: 0,133

¹³⁴ Szign: 0,021. Cramer's V: 0,125



3. ábra – Döntést befolyásoló tényezők életkori csoportok szerint (% , N = 668)

Továbbra is a bibliai üzenet és a hangulat a meghatározó, azonban míg a legfiatalabbak esetén a hangulat dominál, az idősebb korosztályokban a Biblia válik preferáltabbá (kivéve a középső, 31–40 éves korosztályt, ahol a két legfontosabb tényező azonos értéket mutat a mérésünk szerint). Az 51–60 éves kohorszban több mint a megkérdezettek fele választotta elsődleges motivációnak a bibliai üzenetet.

Összefoglalóan elmondható, hogy a kognitív-spirituális elem a legmeghatározóbb (vagyis a bibliai üzenet), amely olyan belső igényre mutat, amely nem egyeztethető össze a mimikri vallásossággal. És bár a gyülekezeti atmoszféra igen erős hatást gyakorol a csatlakozási döntésekre (különösen a karizmatikus közösségekben), sőt egyes csoportokban a legdominánsabb (legfiatalabb korosztály), legtöbb esetben csak a második helyen áll dominancia szerint sorba rendezve a vizsgált hatásokat.

5.4.4 Első kapcsolat a gyülekezettel

Belső vallási azonosulásra következtethetünk a gyülekezettel való első találkozás körülményeiből is. A vizsgált felekezetekben hivatalosan nem előírás a hit terjesztése, az ún. misszió. Ugyanakkor a hitélet fontos része, hogy a vallással azonosuló beszél másoknak (és másokkal) a hitéről, esetleg invitálja a még gyülekezeten kívülieket az „Istennel való találkozásra”, esetleg istentiszteletre, házi csoportba stb. (az eredményeket lásd a 2. táblázatban).

2. táblázat – Első találkozás a gyülekezettel (N = 692)

első gyülekezeti kapcsolata	%
már nem emlékszik	5,4
gyülekezeti barátkozó	22,4
gyülekezet egyik tagja	43,5
misszionárius	3,9
pedagógus	0,7
lelkész/pap	24,1
összesen	100,0

A leggyakoribb első érintkezési pont egy taggal való találkozás (aki nagy valószínűséggel beszél a hitéről – lásd következő adatsor). A megkérdezettek közel fele jelölte ezt. A táblázat arra mutat rá, hogy a tagok igen aktívak a hit terjesztése terén. Ez viselkedés azokra is hamar átragad, akik még nem tagjai a közösségnek, de barátokként, keresőként rendszeresen részt vesznek a gyülekezeti alkalmakon. Közel minden ötödik esetben ők voltak meghatározók a csatlakozók számára. A tagság és a barátok együttesen közel 66%-ban jelentettek első érintkezési felületet (bevonási csatornát) a gyülekezetek felé.

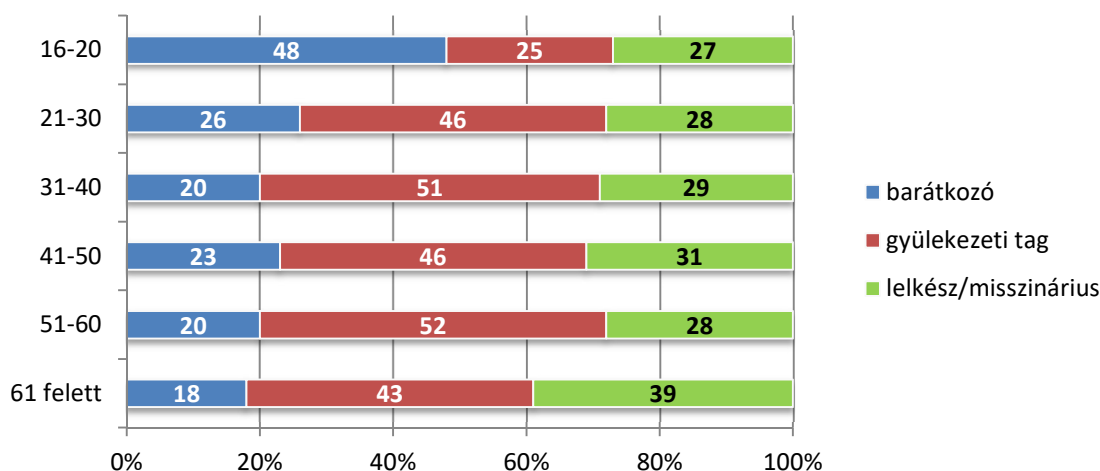
De a lelkészek aktivitása is jelentős, közel minden negyedik esetben őket jelölték be. A misszionárius személye viszont igen kevés említést kapott, aminek az egyik oka az lehet, hogy a gyülekezetekben nem mindig válik el élesen a misszionáriusi és a lelkészi szerep. A pedagógusok hatása gyakorlatilag elhanyagolható. Ez nem meglepő, mivel a közösségek többnyire nem, vagy nem régóta tartanak fenn oktatási intézményeket.

A továbbiakban a kis elemszámok miatt a „lelkész” és a „misszionárius” kategóriát összevontam, a „pedagógus” és a „nem emlékszem” kategóriát pedig kihagytam az elemzésből, mivel nem volt igazán értékelhető információtartalmuk.

Különbségek mutatkoznak gyülekezeti típus alapján bontva az eredményeket.¹³⁵ Míg a gyülekezeti tagok mindkét vallási típusban közel azonos intenzitással vesznek részt a misszióban (46,1% karizmatikus vs. 49,1% nem karizmatikus), addig a lelkészek, misszionáriusok szerepe felértékelődik a nem karizmatikus gyülekezetekben (41,8% nem karizmatikus vs. 28,7% karizmatikus). A barátok szerepe viszont a karizmatikus közösségekben meghatározóbb (25,2% karizmatikus vs. 9,1% nem karizmatikus).

¹³⁵ Szign: 0,014. Cramer's V: 0,114

Az életkorok alapján is eltérnek az eredményeink, ha korcsoportok szerint bontjuk a válaszadókat – 4. ábra.



4. ábra – Első találkozás a gyülekezettel korcsoport szerinti bontásban (% , N = 668)¹³⁶

A barátkozók szerepe a 30 évnél fiatalabb korcsoportban fokozottabb, a legfiatalabb korosztályban pedig kiemelkedően fontos, gyakorlatilag minden második fiatalnál ez a meghatározó érintkezési pont. A kor előrehaladtával azonban a barátkozók szerepe szinte lineárisan csökken. A legidősebb korosztálynál már csak 18%-ban kapott prioritást. A gyülekezeti tagok szerepe a 16–20 éves korosztálynál a legkisebb, szinte csak fele a barátkozók hatásának. A fiatal felnőtt korosztálytól (21–30 évesek) kezdve viszont a tagság szerepe a leghangsúlyosabb, közelíti vagy meg is haladja az 50%-ot, és hatását kisebb változásokkal minden életkori csoportban megtartja. A lelkész hatása a legidősebb korosztályban emelkedik ki az első személyes kapcsolat esetén (39%), a többi életkori csoportban a szerepe valamivel kisebb.

Összességében elmondható, hogy az ún. laikus réteg aktivitása a legmeghatározóbb az új emberek elérésében. A gyülekezethez csatlakozók között gyakorlatilag minden második rajtuk keresztül kerül kapcsolatba későbbi felekezettel. Feltételezhető, hogy ezek a kapcsolatok a későbbi döntésben (csatlakozásban) is nagy szerepet kaptak. Közvetett módon pedig a vallással, hittartalmakkal és hitgyakorlással való belső azonosulásra következtethetünk általuk. Különösen a következő adatsorokkal kiegészítve az eddig látottakat. Az első találkozás ugyanis önmagában nem jelent semmit, ha ott és akkor a

¹³⁶ Szign: 0,021. Cramer's V: 0,125

hit valamiféle terjesztésére sor nem kerül. E két tényező együtt (találkozás és beszéd a hitről) válik eszközzé a gyülekezetek növekedésében. Személyes tapasztalatom és a misszióban dolgozók egybehangzó véleménye alapján elmondható, hogy e találkozások gyakran a hiterjesztés aktusai. És mivel nem explicite elvárásként kirótt feladat, hanem a belső hitazonosságból fakad, az identifikált vallásosságra utaló egyik ismérv.

5.4.5 Missziós aktivitás, kapcsolatok

A hit terjesztésének gyakori módja a vizsgált felekezetekben, hogy a napi kommunikáció folyamába ágyazzák be a bibliai üzenetet, az egyéb vallásos tartalmakat, mint például a beszédet a gyülekezetről, az istentiszteletről. Ezzel az itt bemutatott missziós aktivitás, az identifikált hit egyik indikátora annak gyakorisága, hogy a megkérdezettek milyen gyakorisággal beszélnek másoknak (vagy másokkal) a hitükről – 3. táblázat.

3. táblázat – Milyen gyakran beszél másokkal a hitéről (N = 696)

gyakoriság	%
naponta	68,1
hetente	17,8
alkalmanként	13,1
nem jellemző	1,0
összesen	100

A vizsgált populáció több mint kétharmada naponta beszél a hitéről másokkal vagy másoknak. Kevesebb, mint egyötöde hetente legalább egyszer, minden hetedik megkérdezett csupán alkalmanként kerít erre sort. Elenyészően alacsony viszont azok aránya, akikre ez nem jellemző (1%). Nem, kor, származás és vallási besorolás szerint nem találtam összefüggést, vagyis amit látunk, általános jellemző a mozgásban.

Nem véletlen, hogy a gyülekezet tagjainak a 47,9%-a nyilatkozott úgy, hogy gyülekezeti élete úgy kezdődött, hogy valaki istentiszteletre hívta. 20,7% pedig azt jelölte, hogy imacsoportba/házi csoportba hívták, ahogy az is a személyes kapcsolatok dominanciájára utal, hogy további 6,8% esetén előadásra/evangelizációra hívták a későbbi tagot.¹³⁷ A személyesség tehát kiemelten fontos a gyülekezetek növekedésében.

¹³⁷ N = 691

Az adatok értelmezésénél fontos hangsúlyozni, hogy nem feltétlenül arról van szó, hogy a gyülekezetek tagjai naponta mennek „missziózni” (bár ilyen is előfordul). Inkább arról, hogy szoros kapcsolatot ápolnak egymással a tagok és barátok (ahogy gyakran a tagok és nem tag, nem barátok is), hitükből és a megtérés öröméből fakadóan pedig a vallásos témák prioritást élveznek az életükben.¹³⁸ A napi kommunikációban, sűrű interakcióban gyakran kerülnek elő teológiai vagy gyakorlati hitkérdések. Mindez nagyrészt arra vezethető vissza, hogy nagy számban telepeken vagy telepszerű körülmények között laknak,¹³⁹ és 61,1%-uk inaktív.¹⁴⁰ A gyülekezetek egy része szintén a telepeken jött létre. Ezek együtt igen gyakori interaktivitást tesznek lehetővé saját hit-társaikkal (4. táblázat), de tapasztalataim szerint a „meg nem tért” egyéb telepen lakókkal (és a telepen kívüliekkel) is.

4. táblázat – Milyen gyakran tart kapcsolatot a gyülekezete tagjaival? (N = 704)

kapcsolat gyakorisága	%
naponta	74,0
hetente	20,7
alkalmanként	5,0
nem jellemző	0,3
összesen	100

A kérdezettek közel háromnegyede napi kapcsolatot ápol a gyülekezete tagjaival, minden ötödik legalább hetente találkozik a többiekkel, százból öt csupán, aki alkalmanként kerít erre sort, és elenyésző kisebbség az, akire nem jellemző a tagokkal való kapcsolattartás. A nem, cigány származás, vallási besorolás és a kor szerinti összehasonlítás nem mutatott összefüggést a gyakorisággal.

¹³⁸ Ez ugyanakkor nem csökkenti az eredmény vallási identifikációra utaló jellegét, sőt. Az új vallási mozgalmakban alapvető jelenségről van szó nem cigányok esetén is, az Istenről való beszéd a hit megélésének fontos része.

¹³⁹ Az érintettek 32% cigánytelepen, 29,4% pedig bár nem telepen, de a település szélén, szegregált körülmények között él.

¹⁴⁰ 25,9%-uk munkanélküli vagy GYED-en, GYES-en van, a többiek nyugdíjasok, rokkant nyugdíjban vannak vagy alkalmi munkások.

Mit eredményez a gyakori interakció? A szoros kapcsolattartás erős közösségi életet generál, ami többek között erős egymásra hatásban is kifejeződik. A gyakori találkozások és közös programok szinte észrevétlenül szocializálják az új csoport normáihoz, értékeihez a keresőket, barátkozókat. A csoportképző tényezők legfontosabbja a közös hit, amely karakteres vallási mezőt hoz létre. A gyakori találkozások és a hitről való beszélgetés együtt olyan belső igényről és elkötelezettségről tanúskodik, amelyet nehéz másként, mint vallásos identifikációként értelmezni (Gyetvai–Désfalvi 2016). Tapasztalataim és a misszióban tevékenykedők megerősítik az adatokból nyert következtetéseket.

5.4.6 Milyen gyakran imádkozik?

Vallásos elkötelezettségre utal, hogy a megkérdezettek 91,6%-a bevallása szerint naponta imádkozik. 5,4% hetente egyszer, és 2,8%-ra jellemző, hogy csak alkalmanként.¹⁴¹

Ugyanakkor az imádkozás gyakorisága elvben olyan egyházi vallásosságra is mutat, amelyben az ima csak a napi „liturgiai rutin” része. Ezt láthatjuk például a 2008-as EVS felmérés adataiból, ahol az egyház tanítása szerint vallásosak 98%-a szokott ugyan imádkozni (vagy meditálni),¹⁴² ha viszont azt nézzük, konkrétan Istenhez hányan imádkoznak, akkor az egyház tanítása szerint hívők kevesebb, mint 80%-a számít csak naponta (vagy hetente többször) imádkozónak (Rosta 2008:746).

Egyéb változókból nyert adataink azonban (pl. az előzőek, vagy a bibliaolvasási szokások, egyházi énekekhez való viszony stb., megerősítve a tapasztalataimmal) azt erősítik, hogy a gyakori imádkozás mögött a transzcendensben (Istenben) való hit áll, az ima pedig a vele folytatott kommunikáció egyik formája (a kérdezettek hite szerint). A kérdés kapcsán nem találtam különbséget nemek között, a karizmatikus és nem karizmatikus közösségi besorolás alapján és kor tekintetében sem a vizsgált gyülekezetekben.

¹⁴¹ N = 703

¹⁴² A kérdés tudatosan a lehető legtágabban fogalmazott: „Szokott-e Ön néha imádkozni, meditálni, elmélkedni vagy valami hasonlót tenni?” Az igen válaszok aránya a templomba járással ellentétes tendenciát jelzett. „1990-ben 57%, 1999-ben 60%, 2008-ban pedig 63% állította, hogy legalább néha szokott tenni valamit a felsoroltak közül” (Rosta 2008:744).

5.4.7 Milyen gyakran olvas Bibliát?

A válaszadók 65,5%-a naponta olvas Bibliát. Körülbelül egynegyede (23,8%) hetente egyszer, és 8,5% vallotta azt, hogy alkalmanként veszi kézbe a Szentírást.¹⁴³ Mindössze 2,1%-uk jelölte azt, hogy egyáltalán nem olvas Bibliát. A bibliaolvasás az igével való „táplálkozás” gyakori eszköze. Mivel a Könyvek Könyve eleve nem könnyű olvasmány, az igény a gyakori tanulmányozásra határozottan belső hitazonosságra utal, különösen egy olyan etnikai réteg esetén, amelyben az olvasás egyébként igen ritkán jelent gyakori elfoglaltságot. Több gyülekezetben számoltak be arról, hogy egy-egy roma, aki nem vagy csak alig tudott olvasni, a megtérése után a Biblia által vált értő és gyakori olvasóvá.

A szokás nem egyformán terjedt el a különböző gyülekezetekben.¹⁴⁴ A karizmatikus gyülekezetek híveinek 67,9%-a olvassa a Szentírást naponta, miközben a nem karizmatikus gyülekezetekhez tartozók esetében ez 56,9%. A hetente legalább egyszer olvasók is kevesebben vannak a nem karizmatikus közösségekben (18,9%), mint a karizmatikusok között (24,8%). A karizmatikus gyülekezetek tagságára 7,3%-ban az alkalmankénti olvasás a jellemző, miközben a nem karizmatikus közösségekben 24,1% olvas ebben a rendben. Nem, kor és származás alapján nem találtunk szignifikáns összefüggéseket.

A TÁRKI 2008-as vizsgálata szerint a magyar felnőtt lakosság 53% soha, 27% ritkán, 10% pedig évente néhány alkalommal olvas Bibliát, és mindössze 10% a havonta akár több alkalommal olvasók aránya. Ezen belül csupán a felnőtt magyar lakosság 2% olvassa naponta a Szentírást (Pecsuk 2009, TÁRKI 2009).

Bár az adatsorok a módszertani különbségek és a populációs eltérések miatt egy az egyben nem vethetők össze, annyit megmutatnak, hogy milyen nagy eltérések lehetnek (feltételezhetően) az átlag magyar lakosság és a hittel azonosult cigányok között. Mind ez különösen annak fényében érdekes, hogy a cigányok „hírhedten rossz hozzáállása” tézis értelmében a cigányok a legritkábban Bibliát olvasók táborát kellene, hogy erősítsék.

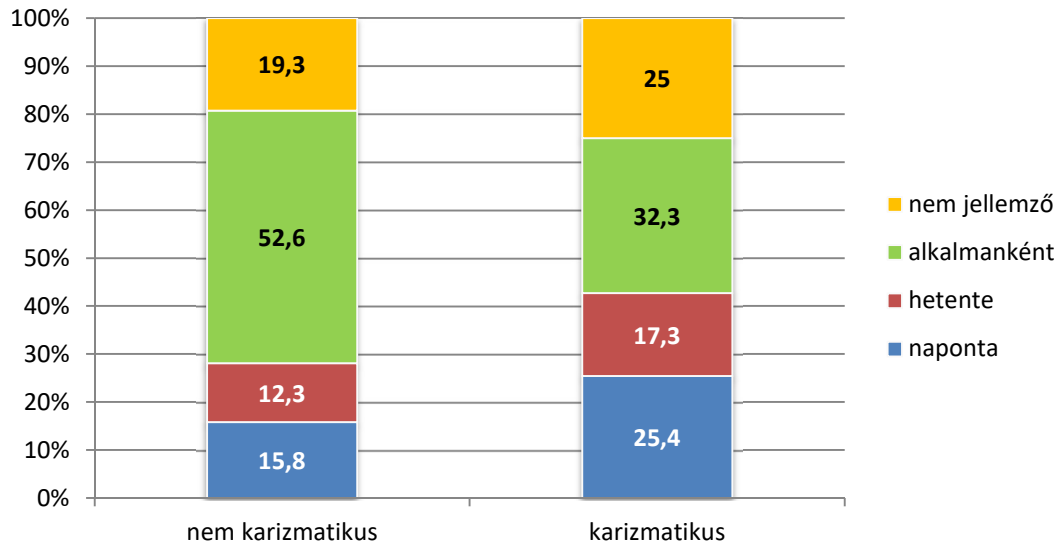
5.4.8 Milyen gyakran olvas egyéb vallásos irodalmat?

További adalékkal szolgál a vallásos elkötelezettségről, milyen mértékben jellemzi a sokaságot az egyéb vallásos irodalom olvasása. A kérdezettek egynegyede (24,6%) napon-

¹⁴³ N = 687

¹⁴⁴ Szign: 0,000. Cramer's V: 0,166; N = 687

ta olvas ilyen típusú publikációt, 16,9% hetente, 34% pedig alkalmanként kerít erre sort, egynegyedére (24,5%) viszont mindez nem jellemző.¹⁴⁵ A tagok 41,5%-a legalább hetente vesz kézbe egyéb vallásos irodalmat. Vallási típusok szerint a gyakoriságok eltérnek (5. ábra).



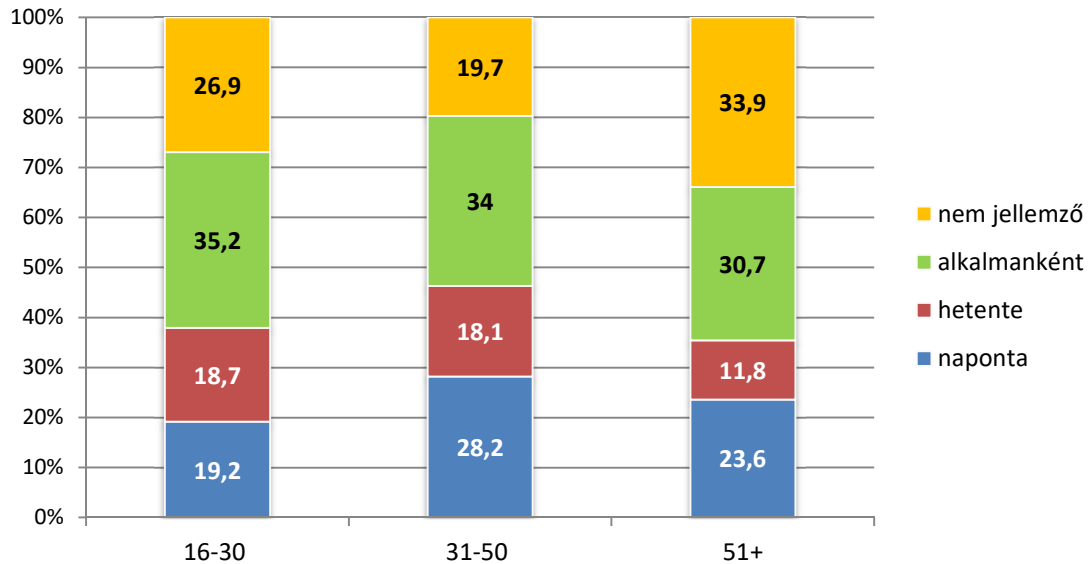
5. ábra – Egyéb vallási irodalom olvasása vallási típus szerint (% , N = 698)¹⁴⁶

A karizmatikus gyülekezetek tagsága aktívabb a Biblián kívüli vallásos irodalom olvasásában. E közösségekben a tagság több mint negyede naponta olvas egyéb vallásos írásokat, szemben a nem karizmatikus csoporttal, ahol csak valamivel több, mint minden hatodik tagra igaz ez. A karizmatikus gyülekezetekben közel minden hatodik tag legalább hetente vesz elő ilyen könyvet, traktátot, a nem karizmatikus közösségekben viszont csak minden nyolcadik esetben jellemző ez. Összességében a karizmatikus közösségek tagsága 42,7%-ban legalább hetente kerít sort Biblián kívüli irodalom olvasására, miközben a nem karizmatikus tagságnál ez az arány 28,1%. Az alkalmankénti olvasók ennek megfelelően többen vannak a nem karizmatikus közösségekben (52,6% vs. 32,3%). A karizmatikus közösségekben minden negyedik tagra egyáltalán nem jellemző a Biblián kívüli iratok olvasása. Ebben a kategóriában minden ötödik nem karizmatikus

¹⁴⁵ N = 698

¹⁴⁶ Szign: 0,02. Cramer's V: 0,119

gyülekezeti tag található. Életkori összefüggésben is szignifikáns különbségeket diagnosztizálhatunk az olvasási szokásokban (6. ábra).



6. ábra – Egyéb vallási irodalom olvasása és kor összefüggése (% , N = 674)¹⁴⁷

A legfiatalabb korosztályra az alkalmankénti olvasás a legjellemzőbb (35,2%). Több mint egynegyedük pedig gyakorlatilag nem olvas Biblián kívüli vallásos irodalmat. Közöttük a naponta Bibliát olvasók aránya nem éri el a 20%-ot. Az életkor emelkedésével (31–50 évesek) az olvasási szokások megváltoznak. Nő a naponta olvasók aránya, és jelentősen csökken az olvasást hanyagolók aránya, miközben ebben a korcsoportban is az alkalmi olvasók vannak a legtöbben. A legidősebb korosztályban (51 felett) némileg csökkent a gyakori olvasás szokása az előző életkori csoporthoz képest, a legalacsonyabb értéket ebben a csoportban a hetente olvasók között mértük (11,8%). És míg az alkalmanként olvasók aránya tovább csökken, a többség ebben a korcsoportban nem olvas egyéb keresztény irodalmat (vagyis nem jellemző rájuk): minden harmadik ember. Miért és mit olvasnak ezek az emberek? – merül fel a kérdés. Az újprotestáns bibliás közösségekben jellemző az úgynevezett reggeli dicséret (bibliaszövegek, általában rövid

¹⁴⁷ Szign: 0,017. Cramer's V: 0,107

kommentárokkal) napi áttekintése, akár egy kis otthoni áhítat keretében.¹⁴⁸ Mára elterjedtek a keresztény könyvesboltok, és sokféle írott anyaghoz hozzá lehet jutni. Számos olyan könyv jelenik meg a felekezetek saját kiadói által is, amelyek rövid fejezetekben dolgoznak fel hitkérdéseket, amolyan tematikus könyvek. Előadás-sorozatok írott formái is gyakran látnak napvilágot. A kiadványok jelentős része nem egyházspecifikus, így nem okoz gondot a felekezetek közötti átvétel sem. Mivel az itt vizsgált írások olvasása nem előírás a felekezetekben, a gyakori (vagy relatív gyakori) olvasás mindenképpen a hittartalommal való azonosulásra utal, lévén a hit erősítését célozza. A miért olvasnak kérdésre a válasz így: a hit pallérozása miatt. Egyetlen esetet sem ismerek, amikor más ösztönözött volna valakit (értve itt egy átlagos tagot) egyéb vallási írások gyakori olvasására.

5.4.9 Zenehallgatás

A roma gyülekezetek egyik jellemzője, főként a karizmatikus közösségek specialitása, a gyülekezeti „cigányzene”, amelynek a lényege, hogy az istentiszteleteken hagyományos vagy kevésbé hagyományos, de dallamvilágában hagyományokat idéző cigányzenére (múdalokra, ritmusokra) költött vallásos szövegeket énekelnek. Kutatásunk a jelenség mélyebb vizsgálatára nem terjedt ki,¹⁴⁹ ugyanakkor megkerülhetetlen volt a zenehallgatás részleges vizsgálata, mivel a gyülekezeti zenéhez való viszony az identifikált vallás egyik indikátora is. Feltételezhető ugyanis, hogy akik nem azonosulnak valamilyen oknál fogva a hittartalmakkal, nem vonzódnak a gyülekezeti zenéhez sem, és vice versa. Ugyanakkor a zenehallgatás nem feltétlenül az általam gyülekezeti „cigányzeneként” definiált zenét jelenti, hanem gyakran a *gospel*¹⁵⁰ stílusú, vagy egyéb, modern, de keresztény zenét. A következő megoszlást kaptam a zenehallgatás gyakoriságát illetően (5. táblázat).

¹⁴⁸ Nem azonos a Katolikus Egyházban ismert zsolozsmázással. Nem előírás, nincs időponthoz kötve, lelkészek és nem lelkészek egyaránt végzik. Célja a Bibliaolvasás és értés rendszeressé tétele és a lelki felkészülés az aznapra. Gyakorlása előfordul a Református és az Evangélikus egyházban is, bár ritkábban.

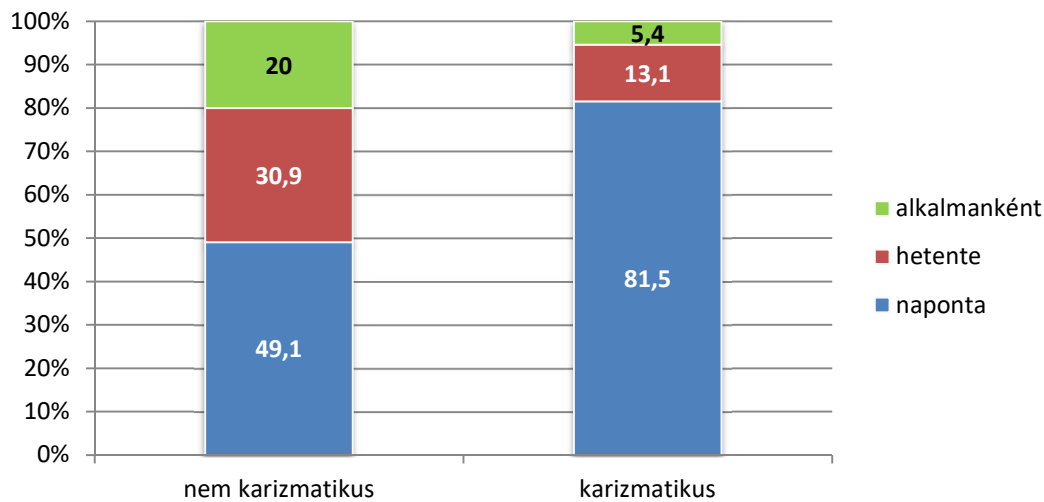
¹⁴⁹ A gyülekezetek zenéjéről lásd: Lange 2002.

¹⁵⁰ Angol, jelentése evangélium. Eredetileg az afroamerikaiak által gyakorolt, az általuk ismert dallamokra írott keresztény énekeket jelentette (kórusban, felelgetős formában), ma szélesebb értelemben is használják, gyakran a modern keresztény énekeket értik alatta, amelyek a könnyűzenére emlékeztetnek.

5. táblázat – Milyen gyakran hallgat keresztény zenét (N = 687)

zenehallgatás gyakorisága	%
naponta	77,3
hetente	14,2
alkalmanként	6,4
nem jellemző	2,1
összesen	100

A gyülekezeti tagok több mint háromnegyede naponta hallgat keresztény zenét. Minden hetedik esetben igaz, hogy legalább hetente egyszer, és csak minden 15–16-dik tagra mondható, hogy esetükben nem rendszeres az ilyen típusú zenék hallgatása, ill. alig 2,1% jelölte, hogy rá a zenehallgatás nem jellemző. A zenehallgatási szokások nem egyformán vannak jelen a két gyülekezeti típusban – 7. ábra.



7. ábra – Gyülekezetek típusa és zenehallgatás összefüggése (% , N = 687)¹⁵¹

A karizmatikus gyülekezetek tagjainál gyakoribb a napi zenehallgatás. Több mint négyötödük naponta hallgat vallásos zenét, miközben a másik csoportban mindez a tagok kevesebb, mint felére jellemző. A legalább hetente keresztény zenét hallgatók viszont magasabb arányban vannak a nem karizmatikus közösségekben (30,9% vs. 13,1%). Alkalmankénti zenehallgató a nem karizmatikus közösségekben minden ötödik tag, szem-

¹⁵¹ Szign: 0,000. Cramer's V: 0,223

ben a karizmatikusokkal, ahol csak minden 18. tagra jellemző mindez. A kis elemszámok miatt a „nem jellemző” kategóriát itt kihagytam az elemzésből. Korral és nemmel nem találtam összefüggést, ahogy a cigány származással sem.

A zenehallgatási szokásokat nagyban befolyásolja a vallási típusok zenei kultúrája. Míg a nem karizmatikus felekezeteknek általában legfeljebb néhány száz éneket tartalmazó, liturgikus énekeskönyve van, és csak bizonyos zenei stílusokat engednek be az istentiszteleteikre, addig a karizmatikus közösségekben a zenének külön kultusza jött létre. Nincs liturgikus énekeskönyv, és a dicsőítések¹⁵² darabjai inkább a modern stílusokat követik. Az énekek száma attól függ, hány darabot ismer a zenekar és/vagy a gyülekezet. A dicsőítésre használt énekeket nem központi katalógus vagy előírás alapján választják, hanem igen gyakran maguk (mármint az énekesek, zenekarok) szerzik. A zenészek (és a közösségek többségének vannak zenészei, többeknek zenekarai) összeszoknak, rutinosan vezetik a zenei, énekes betéteket, alkalmakat. A gyülekezet lelkesen énekel, jellemző a felemelt kézzel (vagy felfelé fordított nyitott tenyérrel) való éneklés. A dicsőítés általában sokkal hosszabb az igehirdetések előtt karizmatikus közösségekben, mint a nem karizmatikusokban. Nagyon komolyan veszik a zenei részeket. Ez készíti elő a gyülekezetet az áhítatra. Mindig állva énekelnek, karizmatikus gyülekezetekben gyakran testmozgással, akár tánccal kísérve a dallamokat. A karizmatikus gyülekezetekben nem egyszer láthatunk a hangulattól révületbe eső (esetleg földre rogyó, vonagló, síró) embereket. A zene uralja a közösségek hangulatát. A többség számára felszabadító élményt jelent. Többször volt alkalmam egy autóban utazni karizmatikus gyülekezeti tagokkal, és egyetlen alkalomra sem emlékszem, amikor ne vallásos zenei CD szólt volna a kocsiban. A zene a tagok mindennapjainak szerves része, nem korlátozódik csupán a liturgikus alkalmakra.

¹⁵² Így nevezik a karizmatikus közösségekben az istentisztelet részét képező éneklési blokkokat. A dicsőítésekhez tartozó unikumként említhetőek a dicsőítő „maratonok” (24 órás vagy 12 órás dicsőítések). Ezek lényege, hogy fél-egy napig is együtt vannak a tagok és énekelnek. Ilyenkor néha többféle karizmatikus közösség, több gyülekezet is együtt „dicsőíti az Urat”.

A nem karizmatikus csoportok szolidabban énekelnek, többnyire az egyházi (vagyis anyaegyházi, ahová tartoznak) gyakorlatot, hagyományt követik.¹⁵³

5.4.10 Vallási „távolság”

A vallásosság mérésének egy lehetséges módja az elvi vallási közelség-távolság megállapítása. A Bogardus-féle társadalmi távolság skála mintájára egy válaszlehetőséggel igyekeztük mérni azt a kvázi-távolságot, amely még elfogadható a tag és egy adott hit-tartalom, vallási elem, személy, transzcendens között.

A *Sola Scriptura* filozófiájában élő vallási közösségekben a vallás több mint kulturális keret, a Bibliának az élet minden területére kiható befolyása van. Az a kvázi-távolság, amely egy tag és a szakrális, ill. azok reprezentánsai (Isten, a Szentírás, esetleg papok, gyülekezet stb.) között fennáll, elvben arra enged következtetni, mennyire „közelengedő”, az életébe mennyire „beengedő”, tulajdonképpen mennyire vallásos az illető. Minél nagyobb beleszólást enged valaki a szakrális reprezentánsainak az életébe, annál vallásosabbnak tekinthető. Természetesen a nem bibliai szereplők, lelkészek, gyülekezet, felekezet nem feleltethetők meg teljesen az *egyedül a Szentírás* reformátori elvének. Viszont mivel hatásában a két vallási mező (Biblia és annak szereplői, illetve a vallásos tér és szereplői) gyakran nem válik el élesen, a vizsgálat mindkét területen elvégezhető. Lássuk először az Isten és gyülekezeti tag közötti elvi távolságot – 6. táblázat.

6. táblázat – Mennyire jöhet közel Isten egy roma ember életéhez (N = 678)

kvázi-távolság mértéke	%
csak kívülről figyelheti	0,4
csak vallásos dolgokba szólhat bele	1,5
az élet nem vallásos területeibe is beleszólhat	18,6
a legnagyobb áldozatot is kérheti	71,1
bizonytalan vagyok a válaszban	8,4
összesen	100

¹⁵³ Időnként egyházi hagyományok „felülírására” is képesek, mint például a hodászi görögkatolikus cigánygyülekezetben, ahol eltérve az egyházi hagyományoktól, nemhogy csak zeneszerszámokkal kísérik az éneklést, de modern elektromos hangszereket is használnak.

A „Csak kívülről figyelhet” és a „Csak vallásos dolgokba szólhat bele” attribútumot választók együtt is mindössze 1,9%-át tették ki a mintának. Ők azok, akik nagyobb távolságra vágyanak Isten és ember között. Ezzel szemben közel minden ötödik válaszadó úgy gondolja, hogy akár arra is van jogosultsága Istennek, hogy a nem vallásos dolgokba beleszóljon (mint pl. a szabadidő eltöltése, párválasztás). Megközelítőleg négyötödük pedig úgy nyilatkozik, hogy a legnagyobb áldozatot is kérheti a megtért embertől az Isten.¹⁵⁴ Csupán minden tizenkettedik tag mondta azt magáról, hogy bizonytalan a válaszban. A megkérdezettek közel 90%-áról állítható a válaszok alapján, hogy mélyen vallásos. Nem, vallási típus, kor alapján nem találtam szignifikáns különbséget a csoportok között.

Mivel hasonló vizsgálat az országban eddig nem zajlott, tételes összehasonlításra nincs mód. Vannak azonban adatsorok, amely kapcsán feltehető a kérdés: hol helyezhető el a itt látott vallásos attitűd az ország lakosságán belül? Részben megválaszolhatjuk a kérdést a TÁRKI 2008-as vizsgálata és a KSH 2011-es népszámlálása alapján.

A TÁRKI felmérés szerint a magyar felnőtt lakosságnak csak valamivel több, mint harmada (39%) mondta 2008-ban magáról azt, hogy mindig is hitt Istenben, 12%-uk pedig megtértnek mondta magát. A stabilan istenhívők aránya¹⁵⁵ eközben folyamatosan csökken (1998 óta 48%-ról 39%-ra). Ezek alapján sem a vallás gyakorlása, sem a vallásos-spirituális elkötelezettség nem erőssége a magyar lakosságnak, és ez egyre csak romlik (Gerécz 2014). A vizsgált tagság többsége eközben mély vallási elkötelezettségről vall, és vélhetően a 12%-nyi megtértek csoportjához sorolódik.

A KSH adatai alapján 2001 és 2011 között 5,5 milliőről 3,9 millióra esett vissza a magukat katolikusnak mondók száma, de a reformátusok (1,6 helyett 1,15 millió), evangélikusok (304 helyett 214 ezer) száma is jelentősen csökkent. Ezzel szemben a vallási közösséghez önmagukat nem sorolók száma 1,5 milliőről 1,8 millióra emelkedett. Különösen érdekes, hogy míg a vallási kérdésre 2001-ben 1,1 millió fő tagadta meg a választ, 2011-re ez a szám 2,7 millióra emelkedett. Gyakorlatilag csak az újprotestáns kisegyhá-

¹⁵⁴ A válaszban a példa az áldozatra a munkahely elvesztése volt, ami tapasztalataink szerint a romák számára gyakran az egzisztenciális kilátástalanságot jelentette.

¹⁵⁵ Akik azt mondják, hogy mindig is hittek Istenben.

zakhoz tartozó felekezetek tudtak növekedni ebben az időszakban. Ők 0,89%-ról 1,6%-ra tudták növelni részesedésüket a népességben (KSH népszámlálás).¹⁵⁶

A vizsgált felekezetek többsége egyértelműen a részesedését növelni tudó kisegyházak szekciójának a tagja (kivéve az Evangélikus Egyház).

5.4.11 Milyen mértékben szólhat bele vallása/egyháza az életébe

A kérdezettek kétharmada (66,3%) számára elfogadható, hogy az egyháza beleszól az erkölcsi döntéseibe. Ötödüknek (20,1%) elképzelhető (bár nem egyértelmű) ugyanez; tehát nem zárják ki az eshetőséget. Mindössze 13,5% mondja azt, hogy az egyház/vallás ne szóljon bele az erkölcsi döntéseibe.¹⁵⁷

Az erkölcsiség és a vallás a gyülekezetekben nem választható szét minden tekintetben. Azonban vannak olyan területek minden ember életében, amelyek hétköznapi értelemben nem feltétlenül kapcsolódnak a hitbeli-vallási mezőhöz. Ilyen a szabadidő felhasználásának kérdése. A vizsgált felekezetek egyik jellemzője, hogy a profán és a vallásos tér nem válik el radikálisan. Ezért semmi meglepő nincs abban, hogy a kérdezettek 54,8% azt válaszolta, hogy vallása/egyháza beleszólhat a szabadidejének eltöltésébe is (pl. abba, hogyan szórakozik). E kérdés esetén csupán 22% mondta azt, hogy erre a vallásának/egyházának nincs joga, 23,1% pedig nem tudott döntené a kérdésben.¹⁵⁸

Életmód tekintetében még inkább egyöntetű a válaszstruktúra. A megkérdezettek 69%-a szerint az egyháznak joga van ebbe beleszólni. 14,2% mondta csupán azt, hogy

¹⁵⁶ A válaszokat némileg árnyalja, hogy 2001 és 2011 között megváltozott a vallásra vonatkozó kérdés. 2001-ben a kérdés így hangzott: „Vallása, hitfelekezete?” 2011-ben viszont: „Mely vallási közösséghez, felekezethez tartozónak érzi magát?” Az első esetben vélhetően azok is besorolták magukat valamilyen vallásba, akik egyébként nem érzik magukat igazán az adott felekezethez tartozónak, de gyerekként megkeresztelték őket, és a vallásuk bizonyos tudata hozzátartozik az életükhöz, míg a második esetben inkább csak azok válaszoltak felekezeti besorolással, akik ténylegesen odatartozónak érezték magukat (nem számítva, hogy gyakorolják-e a vallásukat). Ettől függetlenül sokat elmond a vallásgyakorlás felekezetek közötti különbségeiről, hogy míg a nagyegyházak „vesztettek a tagságukból” (és csak részben a kérdezés módja miatt), a kisegyházak ettől függetlenül is növelték taglétszámukat az adott tíz évben.

¹⁵⁷ N = 701

¹⁵⁸ N = 698

idáig már nem terjed az egyház jogköre, 16,8% pedig határozatlan volt a kérdésben (nem tudott dönteni).¹⁵⁹

Még az előbbtől is homogénebb a megkérdezettek véleménye a házasság előtti vagy azon kívüli nemi élet tekintetében. 73,5% szerint elfogadható, hogy a vallása/felekezete ebbe beleszól. 10,8% nem tudott határozottan állást foglalni, 14,8% viszont tagadta, hogy erre lenne jogalapja a felekezetének, vallásának.

A közösségekben általában érvényes az „*akár esztek, akár isztok, és akármit is tesztek, mindent az Isten dicsőségére tegyetek*” elve (lásd 1Kor 10:31-33). Az itt röviden bemutatott néhány változó rendelkezik bibliai alappal is, a *Sola Scriptura* alapján konzisztens gondolkodási struktúrát mutatnak a válaszok, és megerősítik a várakozásomat, miszerint a tagság jelentős része azonosul a hittel.

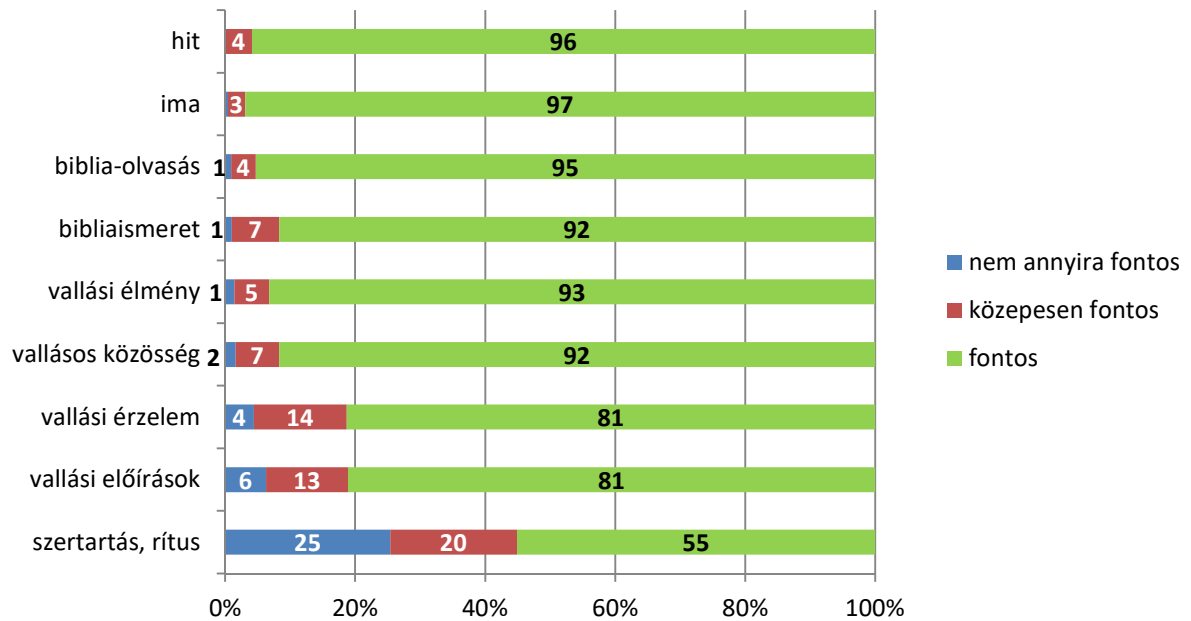
Amikor azt kérdeztük, mennyiben határozhatják meg egy ember életét a bibliai előírások, törvények, 81,9% választotta, hogy nagyban (vagy teljes mértékben).¹⁶⁰

5.4.12 A hit és vallásosság egyes elemeinek fontossága

Az identifikált vallásra indikátoraiként fogadhatjuk el azt, ha a vallásban érintett számára a vallási mezőhöz kapcsolódó elemek fontosak (8. ábra). Tovább strukturálja a képet, ha azt is látjuk, hogy a belső hittartalmak (mint pl. az ima), az érzelmi elemek (pl. vallási élmény) és az inkább külső (hit)tartalomként felfogható elemek (mint pl. a szertartás, rítus) fontosságának erőssége milyen sorrendiséget mutat.

¹⁵⁹ N = 697

¹⁶⁰ N = 697



8. ábra – Mennyire fontosak az adott hitbeli, vallási elemek (% , N = 686)

Az első és legfontosabb mondandója az ábrának, hogy a vizsgált vallási elemek mindegyike igen fontos a megkérdezettek szemében, bár vannak különbségek. Az ima, a bibliaolvasás és a hit a legfontosabb elemek közé tartoznak. A vallási élmény is ide sorolható. A tagság többsége nagymértékben nyitott a vallási élményre saját megfigyeléseim szerint is. A vallásos közösség és a bibliaismeret szintén előkelő helyen áll, az előzőekhez képest a különbség nem jelentős. Némileg meglepő módon viszont a vallási érzelem nem éri el a 90%-ot, 81,3%-ával a rangsor ötödik helyén találjuk. A vallási előírások, törvények alig ettől elmaradva foglalják el a hatodik helyet. A legkisebb súllyal a szertartások, rítusok zárják a fontossági rangsort. Úgy tűnik tehát, hogy a szertartások, rítusok, vagyis az inkább külsőségekként értelmezhető elemek, szemben a vallási élet inkább spirituális, kognitív tartalmaival, alulmaradnak a vizsgált sokaság értékrendjében.

A ábra kapcsán ugyanakkor nem is annyira a százalékok a beszédesek, hanem inkább a sorrend. Az inkább belső vallási tartalmakat kifejező elemek (mint az ima és bibliaolvasás, hit)¹⁶¹ kapták a leghomogénebb jelölést. Ezt követik az érzelmi élethez kapcsolódó attribútumok (érzelem, élmény, közösség), és harmadikként zárják a sort az inkább

¹⁶¹ A bibliaismeret is ide tartozna, azonban a 91,7%-kal némileg kilóg a sorból, amelynek pontos magyarázata további kutatást igényel.

külső keretet biztosító elemek (vallási törvények, előírások, szertartások, rítusok). Mindez megerősíti a korábban közölt adatok érvényességét: a vizsgált közösségek gyülekezeteiben megtalálható az a vallásos mag, amely a hittel azonosulva, identifikált vallási életet él, gondolkodásának és viselkedésének a hit adja a keretet, amely elsősorban kognitív vallásos tartalmakon nyugszik.

Vallási típus szerint egyáltalán nem találtam szignifikáns különbséget a kérdezettek között, származás alapján viszont igen (7. táblázat).

7. táblázat – Származás és Mennyire fontos...? kérdésekre adott válaszok összefüggése (1–5-ig válaszok átlagai) – csak szignifikáns kapcsolatok

származás		hit	biblia- ismeret	vallási érzelem	vall. tör- vények, előírások	ima	biblia- olvasás
oláh	átlag	4,9	4,8	4,2	4,6	4,9	4,9
	szórás	0,4	0,5	1,1	0,8	0,4	0,4
romungro	átlag	4,9	4,7	4,4	4,2	4,9	4,7
	szórás	0,4	0,6	0,9	1,1	0,4	0,6
egyéb	átlag	4,7	4,5	4,2	4,2	4,8	4,7
	szórás	0,6	0,9	1,0	1,2	0,6	0,7
	szign. ¹⁶²	0,000 (N = 679)	0,000 (N = 534)	0,016 (N = 389)	0,000 (N = 405)	0,045 (N = 676)	0,009 (N = 559)

Minden szignifikáns érték négyes átlag fölötti, egyesek pedig közelítik az ötös átlagot (kis szórásokkal), ami arra mutat, hogy nagyon hasonlóan értékelik az adott terület fontosságát a kérdezettek. Ugyanakkor az oláh cigányok rendre magasabb átlagokat mutatnak a vizsgált kategóriákban. Egy kivétellel, a vallási érzelem terén, ahol a romungrók értékei emelkednek ki kissé. Azonban az eltérések nem nagyok egy esetben sem. A legnagyobb különbségeket a törvények, előírások kapcsán diagnosztizálhattuk a származással összefüggésben (az e kérdésre adott válaszok kevésbé egyértelmű voltát mutatják a relatív nagy szórások is). A legkisebb különbségek az ima, a hit és a bibliaolvasás terén találhatók, vagyis ezek a leghomogénebben értékelt területek fontosság szempontjából (ezt mutatják a kis szórások is). Vannak tehát eltérések, de csak mérsékelt.

¹⁶² Minden esetben kis Eta-négyzet értékeket találtam, 0,002-től 0,030-ig terjedt a skála, vagyis a független változó (származás) magyarázó értéke kicsi.

5.4.13 Változás a megtérők életében

Az utolsó táblázatban azt mutatom be, milyen változásokat láttak a kérdezett tagok a cigányok megtérésekor. A területet mérő kérdés így hangzott: *Milyen változást lát leggyakrabban a roma/cigány emberek életében a gyülekezethez való csatlakozás után? Kérem, mondjon három példát röviden!* Vagyis a kérdés nyitott kérdésként lett feltéve, az összevont kategóriákat pedig a válaszok alapján rendeztem csoportokba. Erős indikátorértékkel bír az a változás, amely a vizsgált tagságban a megtérés után (közben) végbemegegy. Több kutatás is kitért rá az utóbbi időben, hogyan alakul át a gondolkodásuk és életmódjuk a hit hatására. Ezek a vizsgálatok azonban csak egy-egy gyülekezet életét tárták fel, szélesebb körű adatokon a jelenséget eddig nem ellenőrizhettük. A 8. táblázat mutatja a kérdésre adott válaszok alapján kialakított klaszterek megoszlását.

8. táblázat – Az életben bekövetkezett változások megoszlása (N = 679)

változások típusa	%
változó (etnikai) identitás	1,5
szabadulás függőségéből	23,5
fizikai gyógyulás	1,0
jobb családi kapcsolatok	4,7
erkölcsi élet javulása	19,7
életmód, szokások	48,9
nincs változás, vagy rosszabb lett	0,7
összesen	100

Egyik legfontosabb mondani valója a táblázatnak, hogy elenyészően alacsony azok aránya, akik azt érzékelték, hogy egy-egy megtérő jelleme, élete nem jó, hanem rossz irányba változott. A válaszadók mintegy 99%-a pozitív változásokat tapasztalt a megtérő romák életében.

Az életmód, szokások esetén olyan példákat említettek, mint „jobbá vált”, „nem verkszik”, „nem jár kocsmázni”, „szeretetteljesebb lett”, „másképp áll a munkához”, „szeret tanulni” stb. Az erkölcsi élet javulásához olyan elemeket soroltam, mint „nem hazudik”, „nem lop”, „nem csal”, „nem paráználkodik”, illetve a kifejezetten vallásos életet leíró megjegyzéseket. Minden olyan említést a családi kapcsolatokhoz soroltam, amely a családi élet javulásáról vagy a gyermeknevelés pozitív változásáról tett említést. A fizi-

kai gyógyulásnál olyan válaszokat gyűjtöttem össze, amely valamilyen betegségből való szabadulást említett. A függőségből való szabadulásnál az alkohol, cigaretta, drog és játékszenvedély elhagyását említők válaszait szedtem csokorba. A változó (etnikai) identitás alatt pedig azok a válaszok kerültek egy halmazba, amelyek a cigány identitás bizonyos változásaira utaltak: „cigány hagyományok elhagyása”, „cigányságból való előrehaladás” stb.

Ezek alapján hat kategóriát hoztam létre. A két legdominánsabb kategória az életmód és szokások változása, valamint a függőségből való szabadulás. A megkérdezettek 72,4%-a említette ezek egyikét. A válaszadók szerint ezek a leggyakoribb változások azoknál, akik csatlakoznak a gyülekezetekhez. Nem, kor, származás és vallási típus szerint nem találtam szignifikáns különbségeket.

A gyülekezetekhez csatlakozók életében történő változást egyéb romakutatók is megfigyelték a romamisszió közösségeiben (Péceli–Lukács 2009, Gog 2008, Blasco 2000, Atanasov 2008 stb.). Rózsahegyiné Juhász Éva idézi az egyik első ilyen magyarországi tapasztalatot Sója Miklós plébános tollából:

„Kezdő hodászi napjaimban a Rühes-tóból meztelen, illetve nyálkaruhájú gyerekek merészkednek ki hozzám a partra. Negyven évvel később pedig a Rühes-tó partján épült kápolna ajtajában Csipkerózsikának öltözve, mint a tó csodás tündérei, tavorózsái, cigánylánykák, kezükben csokrot, eszükben köszöntő verset szorongatva a püspökre, ENSZ képviselőkre várnak, verselnek, csokrokat adnak. Hasonlítsuk össze a hínáros gyerekekkel! Csak a külsejüket! Hát még a bensőjüket összehasonlítva, mekkora távolságokat fedezhetünk fel!” (Rózsahegyiné 2003:23).

Blasco hasonló változást lát a spanyol gitanoknál, kiegészítve az előbbieket azzal, hogy a megtért cigányok között megfigyelhetőek a gyakoribb rokonságon kívüli kapcsolatok, a kibékíthetetlen ellentétek drámai megbocsátása (amelyre később büszkék, hogy párbeszéddel tudták elintézni az ellentétet), a kiszélesedő kapcsolatrendszer (pl. nem cigányokkal), a hagyományos cigány közösségi értékek megkérdőjelezése, amely a tradicionális anyagi, rokonsági hierarchiát is képes felülírni (Blasco 2008).

A Péterfi–Szűcs szerzőpáros ekképpen foglalja össze a tapasztalataikat:

„A szabadkeresztény gyülekezetekben rendkívül jelentős az erkölcsi elkötelezettség kívánalma. (...) Az elvárások három csoportban jelentkeznek: 1. minél több időt szentelni a hit dolgainak, az imádkozásnak, a Biblia olvasásának, a gyülekezet építésének és a szolgálatoknak; 2. a világias időtöltések egyike sem válhat szenvedéllyé (tévénézés); 3. tartózkodni kell mindattól, ami káros az egészségre” (Péterfi–Szűcs 2004:158).

Ugyanitt egy visszaemlékezés részlete olvasható:

„Ez a két év az életemből jobb volt, mint az összes előző. A hátralévő életemben tartson meg az Úr, hogy tovább is őt követhessem, mert akkor lesz új életem. 53 évet az ördögnek adtam. (K. D. 55 éves férfi)” (Péterfi–Szűcs 2004:159).

Majd ezt írják:

„Abban az időben nagy volt itt az italozás, meg a lopás, fantasztikus, milyen lopások voltak: a tyúkot, a zöldséget, a gyümölcsöt felszedték. Rájuk bizonyítani nem lehetett, de dühösek voltak az emberek. Kopasz Jenő térítése után¹⁶³ mindez megváltozott” (Péterfi–Szűcs 2004:164).

Nehéz az itt látottakat másként értelmezni, mint az identifikált vallásosságra utaló jegeket. E radikális – de mindenképpen jelentős – változás, gyakran életfordulás az egyik legfontosabb mutatója a belső, a gondolkodás megváltozásának. Az érintett cigányság is nagyon jól tudja ezt. A gyülekezetekben kérdés nélkül is gyakran előjött a romák hitből fakadó jobbá válása. Tapasztalatom szerint sokak számára e változások csodaszámba mennek (annyira elképzelhetetlen volt ugyanis egy efféle viselkedési mintázat korábban). Mindezekről őszintén beszélnek a gyülekezetek tagjai, legyen szó az előzményről, vagy éppen az „új életről”.

5.5 Összefoglalás az empirikus kutatáshoz

Ahogy korábban említettem, 73 kérdéssel mértük a vallásosság egyes ismérveit, ebből 35-nek az adatait rendeztem sorba, hogy a kérdésre válaszoljunk: lehetséges-e, hogy a vizsgált tagság vallási attitűdje több mint mimikri? A válaszok időnként önmagukban is erős indi-

¹⁶³ Azaz már több mint negyven éve.

kátorai az identifikált vallási attitűdnek, máskor valamilyen kontextusban alkalmasak arra, hogy értelmezzük őket. A vallásos hit identifikált voltát mérő mindegyik változónk azt erősítette meg, hogy a cigánymisszióhoz sorolható gyülekezetekben létrejött az a vallási mag, akiknél a gondolkodási és döntési keretet a vallásuk, hitük határozza meg, akik úgy tekintenek hitükre, mint mestermotívumra, amelyhez az életüket, döntéseiket és cselekvésüket szabniuk kell (belső motiváltságból). Az egyéni beszélgetések, interjúk is alátámasztották a megfigyeléseimet.

6. MEGBESZÉLÉS

Kevin S. Masters definíciója szerint az intrinsic vallásosság egyfajta „meghatározó motiváció”, mestermotívum („a master motive” – Masters 2013:1117), amelyben az érintett úgy tekint vallására, mint az életét meghatározó gondolkodási és döntési keretre, ami miatt az egyének következetesen a vallásos hitük szerint igyekeznek élni: az illető életének minden területét a vallásos irányultsága határozza meg. Ugyan kutatásunkban nem pszichológiai mérőeszközökkel vizsgáltuk a vallásossággal való azonosulást, az adatokat végignézve nem nehéz észrevenni, hogy a vallási identifikáció a vizsgált populációban a többség számára mestermotívum. Olyan meghatározó gondolkodási és döntési keret, amelyben következetesen igyekeznek vallásos hitük szerint élni.

A mimikri vallásosság (vagy álcázott vallásosság) mestermotívuma egészen más: azért tenni, amit teszek, hogy abból előnyöm származzon. Ami motivál, nem a belső tartalom, nem egy ideológia, hanem az előnyszerzés. Ez ösztönzi a színlelést, a látszólagos egyetértést egy adott ideológiával, miközben mindaz, amit teszek, álca, belső hittartalom nélkül. Hiányzik belőle az identifikáció.

6.1 A romák korai vallásosságáról

A Kutatás egyik alapkérdése az volt: felismerhetőek-e a belső vallásosság jegyei a romákkal kapcsolatos korai forrásokban?

Számos forrás tanúskodik arról, hogy létezett, és nem túlzás, időnként hírhedt volt a cigányok egyes csoportjainak vallásos mimikri attitűdje, amely komapénz, adományok vagy éppen szabad áthaladás, esetleg a lopások előkészítése és igazolása okán vallásosságot színlelve nyerte meg a környezetét, vagy használta a vallási álcát, hogy így védje magát a társadalom rosszállásától. Ezek a roma történeti források rendszeresen idézett, visszatérő elemei. Az Európába érkező cigány kompániák újra és újra keresztény vallásosságra hivatkozva, például ilyen okok miatt kapott (vagy hamisított) menlevelekkel járták a vidékeket, hogy adományokhoz jussanak, esetleg szabadon lophassanak (Fraisier 2006; Tóth 2006; Nagy 1998, 2004). Európai beszámolókból gyakran a vezeklés is előkerül, mint motívum, amely még hihetőbbé, érthetőbbé tette a keresztény vallásossággal komoly kapcsolatot színlelő idegenek vándorlását.

Ha csak ezeket a beszámolókat nézzük, igazolva érezzük a tanulmány első részében idézett összefoglalók megállapításait a cigányság „hírhedten rossz” valláshoz való hozzáállásáról. Csakhogy időközben számos dokumentum került elő, került értelmezésre vagy újraértelmezésre, amely a korábban ismerttől lényegesen eltérő cigány vallásos attitűdre utal, cáfolva az általánosan érvényes mimikri teóriát (már a 16. századtól). Ha a 14–15. századi forrásokat nézzük, mint a jelenleg ismert legkorábbi (és hitelesnek elfogadott) adatokat a cigányság európai megjelenéséről (Nagy 2004), azt látjuk, hogy a népcsoport egy része röviddel az ideérkezése után beintegrálódott a vallási térbe. Ezért lehetséges, hogy a 16. század derekán már találunk (értsd nem ekkor alakul, hanem már régebb óta megvan) cigány gyülekezetet a Református Egyházban a kárpátaljai Tisza-Ujlakon, saját maguk építette templommal. Vallási integráció nélkül nehéz elképzelni, hogyan lehetséges, hogy a 17. században elkezd munkáját az első roma lelkész, megtartatnak az első roma esküvők a templomokban. Belső vallásosság feltételezése nélkül nem tudjuk magyarázni egy cigány embernek az úrvacsoráról való távolmaradása miatti felháborodást, sem azt, hogyan lehettek a Partium területén nagy számban tagjai a helyi vallási közösségeknek cigányok. A cigány Vajda György letartóztatása puritán eszmék vallása miatt 1741-ben szintén érthetetlen, ha csak nem identifikált vallásosságot tételezünk fel az esetében, lévén ebben az időben az „eretnek” eszmék követése és terjesztése akár az élet elvesztését is magával vonhatta (Tóth 2006:134). Ugyanez elmondható az 1767-es hercegszántói vizitáció beszámolójában szereplő néhány cigány házaspárral kapcsolatban, akik egy ekkor még vallásilag igencsak türelmetlen közegben vállalták másfajta hitüket (Bárh 1999:322–323).

A 19–20. században megszorodó dokumentumok arról vallanak, hogy ebben az időben már biztosan gyakori volt a misszió a romák között, amelyekben többnyire elkötelezett nem romák (néha romák) igyekeztek evangelizálni a cigányságot. Sajnos a romák megtéréséről, az esetleges gyülekezetek létrejöttéről kevés adat áll rendelkezésre, azonban az olyan dokumentált esetek, mint az aradi cigány gyülekezet rövid időn belüli létrejötte, azt mutatják, hogy a romák evangelizálása egyes esetekben biztosan eredményes volt (Mészáros 2009:121).

A korai források vallási kérdésekben tapasztalt szűkszávsága azzal is magyarázható, hogy sem „a vallás, sem a hiedelmek nem okoztak súlyos konfliktusokat a cigányság és a

környezete között” (Tóth 2006:127 – kiemelés tőlem). Ez pedig nem csupán arra utalhat, hogy a magyar vidékeken türelmesebbek voltak a cigányokkal, mint Európa egyéb részein (Nagy 2004), hanem arra is, hogy a vallási hasonlóság a cigányok és nem cigányok között időnként nagyobb lehetett, mint váránk.

Az idézett dokumentumok felhívják a figyelmünket még valamire: a folyamatosságra. Vagyis arra, hogy az első ismert cigánygyülekezettől kezdődően minden időszakban voltak missziók, megtérések, a vallással belsőleg azonosuló roma csoportok. A roma evangéliumi mozgalom így semmiképpen nem tekinthető előzmények nélkülinek, még akkor sem, ha az előzmények sokszor csak közvetettek.

6.2 A romamisszió vallásosságáról

Mondhatjuk-e a dolgozat elején rögzített definíció alapján, hogy a vizsgálatba bevont romák úgy tekintenek vallásukra, mint az életét meghatározó gondolkodási és döntési keretre, hogy következetesen a vallásos hitük szerint igyekeznek élni?

Az eredmények alapján elmondható, hogy a mozgalom tagjainak jelentős részére biztosan a vallási identifikáció a jellemző. Erre következtethetünk az imádkozási szokásokból, az életforma és a gondolkodási keret változásából, az új közösségi lét jellemzőiből, a bibliaolvasási szokásokból stb.

A vallásszociológia egyik meghatározása szerint háromféle vallásossággal kapcsolatos alapállapotot különböztetünk meg – mondhatjuk három világnézeti mezőnek is (Földvári–Rosta 1998, Tomka 1991:27–29, Hegedűs 2000, Rosta 2000). Földvári Mónika a következőképpen definiálja a három alapvető mezőt:

„A »hitvalló kereszténység« mindenekelőtt egy személyes Istenben való hittel, egyházi szertartások rendszeres látogatásával, vallási közösséghez tartozással és azzal jellemző, hogy az élet céljának Istent tekintik. A »kulturális kereszténységet« jellemző ritka vallásgyakorlat és bizonytalan hit együtt jár a vallási kultúra elemeiből való szabad egyéni választással, amelynek tipikus példája a New Age mozgalom.

A »világi humanizmust« a vallási hitek és gyakorlatok elutasítása jellemzi” (Földvári 2003:20)¹⁶⁴

A *hitvalló* keresztényeket e definíció alapján *egyháziasan vallásos* keresztényeknek is nevezhetjük (Földvári 2003). Ide tartoznak, akik magukat valamilyen felekezethez tartozónak mondják. Általában gyakorló keresztények egyházuk előírásai szerint, ők számítanak az adott felekezet aktív magjának. Betartják az egyházuk előírásait, és elkötelezettek.

A *maguk módján vallásosak* közé azokat soroljuk, akik bár magukat vallásosnak mondják, esetleg még egy bizonyos egyházhoz tartozónak is, de eközben nem egyértelmű, miben hisznek. Elképzelhető, hogy keleti és keresztény tanokat is vegyítenek, többnyire nem járnak templomokba, imaházakba, vagy csak ritkán. Többségük névlegesen tartozik csupán valamilyen vallásos közösséghez (főleg gyermekkeresztységük folytán). Nem fogadnak el egyházi kötöttséget, beleszólást az életükbe. Amolyan magánzók. Ők azok, akik a nagy vallásos raktárból szabadon válogatva önmaguknak állítanak elő vallási keverékeket.

A *nem vallásosak* jelentik a harmadik nagyobb csoportot, akik között egyre többen nyíltan vallják ateizmusukat (vagy agnosztikusságukat).¹⁶⁵

Megfigyeléseim és a bemutatott adatok szerint a vizsgált cigányság a *hitvalló* vagy *egyháziasan vallásos* csoportba sorolható – minden esetben a saját felekezetük, vallási entitásuk hitét és előírásait követik. Nem csupán kulturálisan tartoznak egy vallási közösséghez, vagy formálisan követik az egyházuk tanítását, hanem identifikált, ún. „élő hittel” rendelkeznek. A jelenség, hogy a romák vallásossága kifejezetten egyházi – sok minden mellett – azért is figyelemreméltó, mert miközben Európában és az országban az egyházi jellegű vallásosság évtizedek óta visszaesést mutat (Hegedűs 2000:84), a cigány ébredési mozgalom ezekkel a trendekkel dacolva az egyházi vallásosság terén növekszik. Még akkor is fontos ezt hangsúlyozni, ha eközben tudjuk, hogy ez a típusú vallásosság nem a cigánymisszió sajátja, hanem általános jellemző az újprotestáns fele-

¹⁶⁴ A „hitvalló kereszténység”, „kulturális kereszténység” és „világi humanizmus” elnevezések eredetileg Yves Lamberttől származnak, aki Franciaországban mutatta ki ezt a hármas attitűdöt (Lambert–Michelat 1992, Lambert 1994, Földvári–Rosta 1998).

¹⁶⁵ Agnosztikus az, aki nem állítja nyíltan, hogy nincs Isten, de azt mondja, hogy addig nem is hihet benne, míg ezt be nem bizonyítja valaki számára, például tudományos bizonyíték nincs a létezésére. Abszolút értelemben nem, de tények hiányában elutasító.

kezetekben/entitásokban, ahogy megtalálható a népegyházi vallási közösségek mind-egyikénél, azok hitbuzgó magjában is (Gyetzvai–Rajki 2016).¹⁶⁶

6.3 Lehet-e más a vallásosság etnikai alapon?

A tanulmány első részében idéztem egy ún. „történelmi tény karrierjét”, hogy a „XIX. század első feléig cigány történet címén nem is igen tettek mást a szerzők, mint egymást ismételve terjesztették azt a közhelyet, amely szerint a cigányok Egyiptomból származnak, megtévezve az onnét való elköltözésüket indokoló mesékkel...” (Tóth 2006:5). Talán nem túlzás, ha azt állítom, a cigányok mimikri vallásosságának tézise ugyanilyen „történelmi tény”, amely kapcsán a szerzők (gyakran) szintén nem tettek többet, mint egymást ismételve terjesztették a cigányok eredendően rossz vallási attitűdjének téziséét. Így lehetséges, hogy olyan állítások, hogy „Istenről, religiorol nem is álmodnak” (Mezey 1986:136), vagy éppen „...megtanulhatjuk, hogy közöttük még a hit torzképe, a babona sem tudott gyökeret verni” (Ballagi 1877:1169) egészen a huszadik század második feléig fennmaradhattak; hogy még 1974-ben Vekerdi József is ekképpen nyilatkozzon róluk: „A vallás nem játszik jelentős szerepet a gondolkodásukban; gyakorlatilag kimerül a látványos egyházi szertartásokon (keresztelő, búcsú) való részvételben” (Vekerdi 1974:30–31).

Ezek az állítások a népcsoportról alkotott ítéletek, gyakorlatilag etnikai alapon levont következtetések. Az általam ismert dokumentumok e „tényt” nem támasztják alá. Éppen ellenkezőleg, amellet érvelnek, hogy egyes romák és/vagy roma csoportok vallási attitűdje a vallással történő belső azonosulást mutat.

Ezzel együtt feltételeznem kell, hogy a mimikri viselkedés elterjedtebb lehetett a romák között a korai évszázadokban, mint az identifikált vallásosság (bár nincsenek adataink arra vonatkozóan, hány főt érinthetett a mimikri és mennyit az identifikált vallási attitűd). Azonban mindez nem etnikai jellemzőikből fakadt.

¹⁶⁶ Például: A huszadik század elején induló, majd a század második felében ismét életre hívott és manapság is létező, vallási megújulási mozgalmak (mint a Bethánia Egylet, később Bethánia CE Szövetség, vagy a hatvanas években elindult katolikus karizmatikus közösségek stb.) kifejezetten az egyházhoz kötődő aktív vallásosság felélesztőiként, terjesztőiként léptek és lépnek fel.

Thomas Acton szerint a romák a 16. század végére Európa nyugati felében gyakorlatilag megtizedeltettek. Bár Magyarországon türelmesebben bántak velük (Nagy 2004), egész Európára igaz, hogy egy megvetett, kicsi, izolált és üldözött kisebbséggé váltak a 16–17. századra, akiket egyszerűen csak pogányoknak tartottak az egyházakban, akiknek nem volt helyük a (nemzeti) egyházak keretei között. A vallási mező ebben az időben egy mereven szervezett, dogmatikus vallási rendszerben működött, amely elvárta, hogy a belépők teljes kulturális alkalmazkodáson, reszocializáción menjenek át, amelyben a hangsúly nem az identifikált hitre került, hanem az egyházi kultúrára, az egyházi szokásokra, és amelyhez az etalont a falu-város nem cigányainak vallási szokásrendszerére adta. Azoknak, akik másképp éltek, mások voltak, kevésbé tudtak alkalmazkodni, gyakorlatilag esélyük sem volt a betagozódásra. A cigányság és az egyházak kapcsolatára így többségében a konfliktus és a türelmetlenség volt a jellemző. Ez viszont oda vezetett, hogy a romák gyakran inkább távol maradtak a templomoktól. Amit az egyházak és a kutatók rendre úgy értelmeztek, hogy a cigányok *etnikai származásuk miatt alkalmazmatlanok* a „normális” vallási életre. A bemutatott dokumentumok alapján osztom Thomas Acton álláspontját, hogy mindeközben a cigányság vallási igénye semmiben sem tért (és tér) el a nem cigányokétól (Acton 1997:39).

Azt állítani, hogy egy csoport etnikai jellegénél fogva nem tud belsőleg azonosuló vallásos életet élni, erre alkatilag képtelen (miként a bemutatott szerzők egyike-másika utal rá), fajelméletként (is) értelmezhető. Különösen annak fényében, hogy tudjuk, a mimikri vallásosság nem roma sajátosság, hanem a vallásos világhoz szervesen hozzátartozó alkalmazkodási forma. A nem romák viselkedéséhez éppen annyira hozzátartozott (és tartozik), mint a romákéhoz. A korabeli templomba járók egy része éppen úgy nem hitt az Istenben, túlvilágban, egyházi tanításokban, mint a romák, a vallásos élet a falu- vagy városközösséghez tartozás egyik ára volt, amit mindenkinek meg kellett fizetni, függetlenül attól, mennyire fogadta el belül a hit egyes elemeit. Ahogy ma sincs ez másképp.

A Medián 1999-es adatfelvétele szerint bár a magyar lakosság 53%-a tartja magát valamely valláshoz tartozónak, mindössze 13% vallja magáról, hogy az egyháza tanítását követi. Ugyanekkor mindössze 10% azok aránya, akik bevallottan hetente legalább egyszer istentiszteletre is járnak. Ha a havonta többször (de nem hetente) templomba járók 4%-át is hozzáadjuk az előbbi értékhez, akkor is csupán 14% a ténylegesen aktív-

nak mondhatók aránya.¹⁶⁷ Az EVS 2008-as adatai szerint a magukat egyház szerint valóságosnak tartóknak csak alig több mint fele hisz a vizsgálatban kérdezett mind az öt keresztény gyökerű hittételben, például Istenben¹⁶⁸ (Rosta 2008:745–746).

Hova sorolhatók a templomba járó, de valójában sem az egyház tanítását nem követő, sem Istenben és más, nyilvánvalóan bibliai hittételekben nem hívők? Még ha minden esetben nem is beszélhetünk mimikriáról, hiszen az egyház tanítását követő attitűdnek nem egyenes velejárója a rendszeres templomba járás, és fordítva (Rosta 2008), minden bizonnyal a templomba járó nem romák egy része a mimikri vallásosság kategóriájába sorolható. Hiszen a vallási tartalmakban nem hívő, azok iránt közömbös ember miért jár templomba, végez bizonyos cselekményeket, ha nem azért, hogy valamilyen (akár látsens) nyereségre tegyen szert? Még ha ez a nyereség nem is több annál, minthogy a családja, rokonai, pártja stb. nem rója fel neki a távolmaradást, hiszen legalább a hagyomány vagy az elfogadott közös kultúra miatt megtette a maga részét.

A romák látható elutasítása egyes vallások irányában nem a vallásra való képtelenségnek volt köszönhető, hanem annak a cigányellenes attitűdnek a számlájára írható, amely jellemezte az egyházakat (Acton 1997, 2014). A gyakran egyházi méltóságok, hívek által generált pogromok, üldözések, kiutasítások kifejezetten akadályozták a romák vallási integrációját. Ennek ellenére alakult ki (legalábbis Magyarországon) egy olyan roma vallásos réteg, amely a hittel azonosulva lett a kereszténység valamely ágának a követője (Gyetvai–Rajki 2016).

¹⁶⁷ <https://web.archive.org/web/20060806164851/www.median.hu/vallas.html>. (2016. 11. 27.)

¹⁶⁸ Isten, halál utáni élet, pokol, mennyország, bűn. A válaszokat némileg biztosan árnyalja, hogy a pokolról szóló tanítás felekezetenként nagy eltéréseket mutat.

7. KÖVETKEZTETÉSEK

A tanulmány első részében a következő hipotéziseket állítottam fel:

1. tézis – A 20. század utolsó harmadáig meghatározó, a cigányok vallástalanságáról (mint vallásra való *képtelenség*) nem, az álvallásosságáról (mimikri vallásosság) alkotott tézis csak részben állja meg a helyét. Új források birtokában a homogén csoportjellemzőként elterjedt állítások módosítása a cigányok vallásosságáról elengedhetetlen.

2. tézis – A cigányság egy része már a korai időkben integrálódott a keresztény egyházakba, és folyamatosan feltételezhető olyan réteg, csoport a cigányságon belül, amely egyházasan vallásos életet élt.

3. tézis – Az egyházi elvárások szerinti vallásosság időnként tényleges hittel telített kellett, hogy legyen (identifikált vallásosság). Ilyen módon a cigány evangéliumi mozgalom nem előzmények nélküli, történelmi kontinuitásról beszélhetünk.

4. tézis – A cigány evangéliumi mozgalomban számos vallási elem alapján arra következtethetünk (mint az élet változása, a bibliaolvasási és imádkozási szokások, a transzcendenshez való viszony stb.), hogy a tagság jelentős része hitben, tartalmában is azonosult vallásának előírásaival, teológiájával. Ennek alapján pedig igazolható az identifikált vallásosság közöttük.

7.1 Az adatokból leszűrhető következtetések

1) Igazolva látom, hogy a korábbi általános tézis a cigányok vallástalanságáról (mint a vallásra való *képtelenség*) nem állja meg a helyét. Egy ilyen feltételezés alig értelmezhető másként, mint fajelméleti kijelentésként, így ideológiailag és az adatokra való figyelemmel is el kell utasítanom. Másrészt a cigányok álvallásosságáról (mimikri vallásosság) szóló tézis a keresztény egyházakkal szembeni visszautasításról csak részben állja meg a helyét. Újra feltárt források birtokában a korábbi állítások cáfolhatók (de mindenképpen árnyalhatók). Így nem tartható fenn a mimikri vallásosság általános tézise, mint a cigányság és kereszténység kapcsolatának jellemző és homogén leírása.

2) Biztosan tudható, hogy a cigányság egy része már a korai időkben integrálódott a keresztény egyházakba. A feltárt dokumentumok alapján feltételezhető, hogy folyamatosan jelen volt egy olyan réteg, amely egyházasan vallásos életet élt (élhetett). Számos bizonyíték még tovább megy, és arra mutat, hogy a cigányság egy része már az érkezésük után nem sokkal identifikált vallásos életet is élt (élhetett), vagyis a vallásgyakorlata a vallásos hitét tükrözte. Bár sok tekintetben ambivalens volt a romák egyházhoz, valláshoz való viszonya, ez nem zárta ki (és zárja ki) azt, hogy a befogadásra kész helyeken a cigányság integrálódjon a gyülekezetekbe, akár saját (etnikai) közösségeket és templomokat hozzon létre.

Ugyanakkor a források, amelyek cigány gyülekezetet, vallási csoportot, cigányok közötti missziót említenek, többször a vallás szegregáltságára is utalnak (például Tisza-Ujlak, ahol a közösség Szabó szerint kezdetben elkülönült a nem cigány közösségtől, és saját templomot épít; vagy éppen a cigányok különálló mahalléja Budán). Következésképpen a vallás csak részben javított a befogadó környezet elfogadási attitűdjén, nem jelentette biztosan a teljes integrációt, nem vált általa a cigányság a társadalom nem cigányokkal egyenértékű tagjává. A roma vallási közösségek ennek ellenére megjelentek egyes helyeken, ami pedig belső, spirituális igényekre (is) utal, ellentétben azzal, amit a mimikri vallásosság alapján várhatnánk.

3) Ezek a megfigyelések azt mutatják, hogy a cigány ébredési mozgalom nem előzmények nélküli, vallási értelemben történelmi folytonosságról beszélhetünk. E folytonosság abban a tekintetben biztosan fennáll, hogy a vallásos cigány réteg nem történelmi újdonság, nem az ébredési mozgalomban alakult ki először, korábban is létezett. A 20. század második felében kialakult cigánymisszióval tulajdonképpen a cigányság vallásosságának egy újabb szakasza bontakozik ki a szemünk előtt. Az alapvető különbség ugyanakkor az, hogy míg a korai időkben nem tudunk arról, hogy az egész országra (sőt a világra – lásd Gyetvai–Rajki 2014) kiterjedt és kifejezetten etnikai mozgalomként létezett volna cigánymisszió, addig a mára főleg karizmatikus felekezetek által erősödő képződmény országossá (sőt világméretűvé) vált, mégpedig *meghatározóan etnikai színezettel* (Acton 2014).

4) A romák jelentős részének az élete megváltozik a mozgalomba kerülés hatására. Ez a változás nem csak külsődleges, nem csak mimikri, hanem identifikált vallásosságról beszélhetünk a csoport általunk vizsgált tulajdonságai alapján. Ennek a változásnak az alapja az új vallás, a bibliai üzenet (mint mestermotívum), amely a megtérés után az élet szinte minden területére kihat. Mindez nem lokális, hanem általános jellemzője a romák vallásosságának. A változás, amit a megtérők életében láttunk, azt mutatja, hogy a romák nem csak utánzással követik vallásukat, hanem azonosulnak a vallás értékeivel, normáival, egyetértenek vele, jónak tartják, így belső késztetésből követik azt, mint olyan értékrendet és világnézetet, amely számukra elfogadható, kedvező. Ezáltal az új vallási értékrend teljes életüket átjárja és átformálja. Újfajta értelmezési keret jön létre, amely minden tekintetben újjászervezi és meghatározza életüket, döntéseiket, többek között etnikai azonosságtudatukat is. Az életviteli és erkölcsi változások mellett új típusú vallási-etnikai identitás jön létre (Gyetvai–Désfalvi 2016).

7.2 A kutatás által nyitott utak

Kutatásom legfőbb nívója, hogy rámutatott, a vizsgált etnikumra alkalmazott *homogén vallási jelző* (mimikri) nem állja meg a helyét sem a múlt, sem a jelenre vonatkozóan. De talán legalább ennyire fontos, hogy számos vallási kötődést leíró terület vizsgálta alapján kimondható, a romák identifikált vallásossága és az abból következő jelentős átalakulás (gondolkodástól a cselekvésig, életvitelig) nem egy-egy helyre korlátozódó lokális sajátosság, unikum, hanem általános jellemző, ami a roma evangéliumi mozgalom megjelenését és terjedését kíséri. Létezik a vallásos mag (akár több generáció óta), azok csoportja, akik hitükkel azonosulva élnek. Ugyanakkor azt is tudjuk, hogy nem csak belőlük áll a mozgalom. Léteznek ma is a gyengébben kötődő, a mimikri és az identifikáció között „lebegő” többiek, akikről nem mindig lehet eldönteni, hogy a gondolkodásuk, az életük végül milyen irányt vesz majd.

Egyéb adatokból tudjuk, hogy a mozgalom gyorsan növekszik (Dixon–Dixon 2002, Atanasov 2008, Gyetvai–Rajki 2014). Amennyiben a növekedés nem áll meg (amire jelenleg semmi sem utal), a magyarországi romák egyre nagyobb része lesz érintett.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Egyes becslések szerint már 2000-re a romák mintegy 10%-át elérte a mozgalom (Dixon–Dixon 2002).

Ezzel pedig a cigány evangéliumi mozgalom egyre meghatározóbb befolyásra tehet szert a roma szakpolitikai és egyéb etnikai kérdésekben.

Mi lesz, ha ez bekövetkezik? Hol, milyen területeken, milyen hatásokat vált majd ki mindez? Vagy részletesebben: Ha a romák nagy része érintett lesz a misszió által, és jelentős részüknél az élet változása is kíséri a megtérést, mindez hogyan módosítja a többségi társadalom cigányokról alkotott képét? És miként változik majd a cigányok társadalmi helyzete? Miként hat mindez a kirekesztettségükre? Hogyan változtat ez az anyagi helyzetükön? És még sorolhatnám.

A válaszokat egyelőre nem tudjuk, legfeljebb elvárásaink lehetnek. Elvárható például, hogy a romák helyzete (akár minden felhozott téren) pozitívan mozduljon el a mai állapotokhoz képest. De hogy mi lesz valójában, csak a későbbi kutatások tudnák megmondani.

Végül egyéb, a kutatásban csak érintett, de önálló vizsgálatra érdemes területet is meg kell említenem, mint olyan utat, amely a tanulmányból elágazgatható. Ilyen például a megtérők babonásághoz kapcsolódó gondolatvilága. Mennyiben tudja az új hit a babonás hitet (amely sokukat mélyen érinti manapság is) megváltoztatni, eltörölni? Esetleg hogyan épül be a régi hit az új hitvilágba? Vagy a másik, igen fontos kérdés, amelyet szintén csak röviden vizsgálhattunk, miközben komoly egzisztenciális érintettsége van: Hogyan hat a romák társadalmi beágyazottságára a vegyes gyülekezetekbe való járás? Vagy éppen a teljesen cigány gyülekezetek nem a kirekeszttség újabb formáját jelentik-e (legalább időnként)?

Vagy: A közösségi életből fakadó nagyobb érintkezési felület vélhetően a vegyes házasságok számának emelkedésével is jár majd. Ha így alakul (és várhatóan így lesz), mindez hogyan befolyásolja a romák társadalmi integrációját? És végül: A telepek felszámolásában milyen hatása lehet a cigánymissziónak? Tudjuk, hogy sok gyülekezet eleve telepen jött létre. De vajon a gyülekezeten keresztül érkező integráció hogyan járul hozzá, hogy a tagok kiszakadjanak a telepi életből?

E kérdésekkel nem merítettem ki a lehetőségek tárházát, csupán kiragadtam néhány fontosnak tűnő témát, ami azt is mutatja egyben, milyen további, távolra mutató következményei vannak annak, amit e tanulmányban röviden megvizsgáltam.

8. ÖSSZEFOGLALÁS

Tanulmányomban bemutattam, miként jött létre és maradt fenn évszázadokon át egy tézis, amely alapjaiban meghatározta, mit „kell gondolnunk” a cigányok vallásosságáról. A huszadik század második feléig a mimikri vallásosság romákra sütött bélyege cáfolhatatlannak tűnt. A kevés adat, a történészek, etnográfusok és minden szintű roma-kutató egybehangzó véleménye kiállt amellett, hogy a romák között még a hit torzképe (Ballagi 1877) sem tudott gyökeret verni. A cigányok nem jártak templomba, nem tartották a keresztény hitet, ha pedig mégis vallásosak lettek, az nem lehetett más, csak mimikri, álca, az elfogadásért fizetendő egyik ár, belső tartalom nélkül.

Az utóbbi idők kutatásai cáfolják ezt a tézist. Kiderült, hogy már a legkorábbi évszázadokban kialakult egy vallásilag identifikációval integrálódott réteg a cigányok között. Ez a réteg minden korban megtalálható volt a cigányságban. Történelmileg folytonosságot kell feltételeznünk a 20. századi cigány evangéliumi mozgalom és a korábbi évszázadok vallásos cigánysága között.

A 20. század második felében induló cigánymissziós mozgalom ugyanakkor, miközben számos ponton egyezik a korábbi vallási integrációval, néhány dologban mégis eltér. Eltér például abban, hogy többnyire az új vallási mozgalmakhoz tartozó felekezetek/entitások adják a fő hajtóerejét, ezen belül a karizmatikus-pünkösdi mozgalom határozza meg dominánsan a vallásosságának irányát. Eltér abban is, hogy országosan elterjedt, sőt a világon mindenütt jelen van.

A megtérés rendre az élet radikális változásával jár a cigányok életében is, új vallási keret jött létre, amely minden téren meghatározza, újradefiniálja a tagok életének minden részét. Ez a változás általános jellemzője a roma evangéliumi mozgalomnak.

Összefoglalva elmondható, hogy létezett ugyan a romák között a mimikri vallásosság, azonban homogén vallási csoportról nem beszélhetünk. A mimikri vallásosság mellett a cigányságban az identifikált vallásosság is jelen volt, amely az élet változását is magával hozta. A két csoportot (csak érdekből, ill. a hitből vallásosok) megkülönböztetése ennek okán szükségszerű. Ahogy szükségszerű az is, hogy a bemutatott kutatási eredmények után másképp tekintsünk a roma vallásosságra.

9. SUMMARY

In my study I presented how the thesis, which defined what to think about Gypsy religiosity, was created and persisted for long. Until the second half of the 20th century, the mimicry stigma seemed irrefutable. Historians, ethnographers and every kind of Roma researcher concluded based on what little data was available, that not even a distorted picture of faith (Ballagi 1877) could strike root among Romanies. The Gypsies did not attend church, did not have Christian faith, and if they had been religious, it could not be other than mimicry, a masque, one of the prices to be paid for acceptance. Their faith lacked inner content, identification with the content of faith. However recent research tackles this statement. Now it is clear that in the earliest centuries there developed a religiously integrated stratum among Gypsies. This stratum could be found among Romanies throughout the centuries. In this way there is a historical continuity between the movement of the 20th century and Roma groups in earlier centuries.

Although the Roma evangelical movement and their earlier religious integration is the same in many aspects, they differ in others. For example, they differ in that new religious movements or denominations are dominant. Particularly the charismatic movement is the most dominant factor in the direction the community is going. They differ, in that this movement affects every Roma group in the country, moreover the whole world.

Their conversion causes (caused) similar radical changes in their lives as in others'. The development of religiosity created a new religious frame, which altered or redefined every aspect of life among converts. The research also pointed out that this change is not partial, but a general feature of membership in the Roma evangelical movement.

Summarizing the foregoing, we can conclude that there was mimicry religiosity among Romanies, however we can not speak of a homogeneous religious group. As the mimicry religiosity, so the self-identified religious attitude can also be found among Romanies. That is why it would be necessary to distinguish both groups from each other, as it is also necessary to look on Roma religiousness in a different way after the presented findings.

10. IRODALOMJEGYZÉK

Acton, TA. (1997) Mediterranean Religions and Romani People. In: Journal of mediterranean studies, 1997/7: 37–51.

Acton, TA. New Religious Movements among Roma Gypsies and Travellers: Placing Romani Pentecostalism in an historical and social context. In: Thurfjell, D, Marsh, A. (szerk.) Romani Pentecostalism: Gypsies and Charismatic Christianity. Peter Lang, Frankfurt, 2014: 11–23.

Atanasov, MA. Gypsy Pentecostalism: The Growth of the Pentecostal Movement Among the Roma in Bulgaria and its Revitalization of Their Communities. Asbury Theological Seminary, Wilmore, Centucky (USA), 2008

Augustini ab HS. A magyarországi cigányok mai állapotáról, különös szokásairól és életmódjáról, valamint egyéb tulajdonságairól és körülményeiről, 1775–1776. Győrffy István Néprajzi Egyesület, Magyar Néprajzi Társaság, Szent István Egyetem Gazdaság- és Társadalomtudományi Kar, Budapest–Gödöllő, 2009

Avraham S. (2010) Mítoszok. Forrás:

<http://ciganyszakirodalom.blogspot.hu/2010/06/sandor-avraham-mitoszok.html>

Bailey, SR, Telles, EE. (2002) From Ambiguity to Affirmation: Challenging Census Race Categories in Brazil. Forrás:

www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/telles/Paper_AffirmationandAmbiguity.pdf

Ballagi A. (1877) A cigányok vallásosságáról. In: Protestáns egyházi és iskolai lapok 20/37: 1169–1171.

Bari K. Régi cigány szótárak és folklór szövegek (I–III). Hagyományok Háza, Budapest, 2013

Bárth D. A hercegszántói egyház vizitációja 1767-ben In: Bárth J, Wicker E. (szerk.) A Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezetének Évkönyve, Kecskemét, 1999: 313–332.

Báthory J. (2011) Cigány identitásformák változóban. In: Vigilia, 2011/76: 171–177.

- Blasco, PGY. (2008) Cigány/roma diaszpóra. Egy összehasonlító perspektíva. In: *Regio*, 19/4: 25–49.
- Bokrétás I, Bigazzi S. (2013) A felsőoktatásban tanuló roma fiatalok pszichológiája. In: *Romológia* 1: 86–102.
- Brearley, M. *The Roma/Gypsies of Europe: A Persecuted People*. Institute for Jewish Policy Research, London, 1996
- Bressel G, Lengyel AE, Simon F, Török Zs. (2003) Határeset – tanulmány egy Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei határmenti kistelepülés etnikai viszonyairól és identitásáról. Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kara tudományos diákköri közleményei. Forrás: http://mek.oszk.hu/02100/02124/pdf/04_bressel_geza.pdf
- Cikkelyek (1567) A XVI. században tartott magyar ref. zsinatok végzései. Cikkelyek. Debrecenben, nyomtatta Török Mihály, Urunk 1567. esztendejében. Forrás: <http://www.leporollak.hu/egyhtori/magyar/KISS5C.HTM>
- Clebert, JP. *The Gypsies*. Vista Books, London, 1963
- Courthiades, M. (1998) A rromani nyelv. In: *Iskolakultúra*, 1998/12: 5–18.
- Diós I. (szerk.) *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Szent István Társulat, Budapest, 2000
- Diósi Á. *Cigányút*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1988
- Dixon, T, Dixon, H. (2002) Reaching Europe’s Gypsies. In: *Charisma Magazine*. Forrás: <http://www.charismamag.com/blogs/126-j15/features/the-spirit-moves-in-europe/559-reaching-europes-gypsies>
- Dobos K. (1981) *Kedves Szolgatársam! – magánlevél. Sunto Bisádino – Cigány Dokumentációs Központ*, Budapest, 1981
- Dömötör S. *A cigányok temploma*. Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet Részvénytársaság, Cluj-Kolozsvár, 1932

- Dúl G. (2014) A cigányság evangelizációja. Forrás:
http://www.ceferino.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=9:a-ciganysag-evangelizacioja&catid=19:pasztoracio&Itemid=32#tizenkilenc-alul
- Duna, WA. Gypsies: A persecuted race. Duna Studios, Minneapolis (USA), 1985
- Dupcsik Cs. A magyarországi cigányság története. Osiris Kiadó, Budapest, 2009
- Enessei Gy. A tzigán nemzetnek igazi eredete – A tzigán nyelvről todalék valamint Tzigánok végső veszedelme. Magyar Mercurius Kiadó, Budapest, 2002
- Fabiny T. (2008) Mi is az evangéliumi kereszténység vagy evangelikalizmus? Forrás:
<http://archiv.evangelikus.hu/teologia/fabiny-tibor-mi-is-az-evangeliumi-keresztenyseg-vagy-evangelikalizmus/files/evangeliumi-keresztenyek.doc>
- Fleck G, Szuhay P. Kérdések és válaszok a cigányságról. Napvilág Kiadó, Budapest, 2013
- Forray K. (szerk.) Romológia-Ciganológia. Dialóg Campus, Budapest–Pécs, 2000
- Földvári M. (2003) A vallásosság típusai a mai magyar társadalom generációiban. In: Szociológiai Szemle, 2003/4: 20–33.
- Földvári M., Rosta G. (1998) A modern vallásosság megközelítési lehetőségei. In: Szociológiai Szemle, 1998/1: 127–137.
- Fraser, A. A cigányok. Osiris Kiadó, Budapest, 2006
- Frenyó L. Adalékok a szlovenszkói evangélikusok liturgiájának történetéhez. Szlovenszkói Magyar Evangélikus Szövetség, Rozsnyó, 1937
- Garrison, D. Church Planting Movements. How God is Redeeming a Lost World. International Mission Southern Baptist Convention, Richmond (USA), 2004
- Gerécz BI. (2014) Átalakuló vallásosság. Forrás:
<http://www.tarki.hu/hu/news/2009/kitekint/20090410.html>
- Gitta J. (1950) Cigányok között – Krisztus követségében. In: Élő Víz, 1950/6: 6–7.

- Gog, S. (2008) Roma áttérések: pünkösdzizmus és az identitás új narratívái. In: *Regio*, 2008/4: 50–75.
- Grellmann, HMG. *Dissertation on the Gypsies*. William Ballintine, London, 1807
- Gyetzvai G. (2013) Keresztény roma gyülekezetek Magyarországon – általános jellemzők. In: *Confessio*, 37/1: 45–57.
- Gyetzvai G, Désfalvi J. (2016) Changing Roma Identity – A New Kind of Double Identity, and How to Model it. In: *European Journal of Mental Health*, 2016/11: 36–59.
- Gyetzvai G, Rajki Z. *A cigánymissziós mozgalmak hatása Magyarországon*. Cigány Módszertani és Kutató Központ, Békés, 2014
- Gyetzvai G, Rajki Z. (2016) Features of Roma Religiosity – Is It Only Mimicry? In: *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, 2016/9: 53–69.
- Hancock, I. (2001) Romani (“Gypsy”) Religion. Forrás:
http://www.radoc.net/radoc.php?doc=art_b_history_romanireligion&lang=en&articles=true
- Hancock, I. *Mi vagyunk a romani nép*. Pont Kiadó, Budapest, 2004
- Harris, J. (2006) *We, the Roma: An Interview with Ian Hancock*. Forrás:
http://www.arts.cornell.edu/knight_institute/publicationsprizes/discoveries/discoveriespring2006/08harris.pdf
- Hasznos A. (2007) A koptság. In: *Credo*, 2007/13/1–2: 96–109.
- Hegedűs R. *A vallásosság alakulása Magyarországon a kilencvenes évek kutatásainak tükrében*. Ph. D. értekezés. Budapesti Közgazdaságtudományi és Államigazgatási Egyetem, Budapest, 2000. Forrás: http://phd.lib.uni-corvinus.hu/81/1/hegedus_rita.pdf
- Herrmann A. *A Magyarországon 1893. január 31-én végrehajtott cigány-összeírás eredményei*. Országos Magyar Királyi Statisztikai Hivatal, Budapest, 1895
- Hoyland, J. *Historical Survey of the Customs, Habits, and Present State of the Gypsies*. Magánkiadás, York (England), 1816

- Hufnágelné KLE. Cigánymisszió Soltvadkerten. Képek a Soltvadkerti Baptista Gyülekezet és körzet történetéből 1892–2000. In: Kovács B. Baptista vallásosság a cigánymisszióban. Szakdolgozat. Baptista Teológiai Akadémia, Budapest, 2012
- Jegyzőkönyv a Magyar Evangélikus Egyházegyetem 1951. évi rendes közgyűléséről (1951) Forrás:
https://library.hungaricana.hu/hu/view/EvangKozgyulJkv_1951_11_09/?pg=1&layout=s
- Kallós P. (1873) Varga János emlékezete. In: Protestáns egyházi és iskolai lapok, 16/2: 61.
- Kálvinista (1913) Szociális ügyek – Czigányok. In: Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok 1913/56/42: 660.
- Karsai E. (1994) A cigányokról. In: Nyári L. (szerk.) „Míg én rólad mindent, te rólam semmit sem tudsz”. Nemzetközi Családév Titkársága, Budapest, 1994: 9–23.
- Kenrick, D. The A to Z of the Gypsies (Romanies). Scarecrow Press, Lanham, MD (USA), 2010
- Kenrick, D, Puxon, G. The Destiny of the Europe's Gypsies. Heinemann Educational for Sussex University Press, Chatto, 1972
- Khaled AL (2011) A magyarországi metodizmus története 1920 és 1948 között. Ph.D. disszertáció. Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Pécs. Forrás:
<http://www.idi.btk.pte.hu/dokumentumok/disszertaciok/khaledalaszlophd.pdf>
- Kiss I. (1950) Elmenvén, tegyétek tanítvánná a cigányokat! In: Élő Víz, 1950/6/21: 4.
- Koltay J. (1931) Mi történik a piliscsabai cigányok között? In: Hajnal, 1931. május: 4–5.
- Kopasz JA. Igazgyöngyöt találtam, fejezetek a cigánymisszió történelméből. Keresztyén Cigánymisszió Alapítvány, Debrecen, 2011
- Kovács B. Baptista vallásosság a cigánymisszióban. Szakdolgozat. Baptista Teológiai Akadémia, Budapest, 2012

- Kovalcsik K, Réger Z. (1995) A tudomány mint naiv művészet. In: *Kritika*, 1995/2: 31–34.
- Küllös I. (1993) A cigányok ábrázolása a 17–18. századi kéziratok közköltészetben. In: *Cigány Néprajzi Tanulmányok 1. Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében a 18–19. században.* 132–150.
- Ladányi J, Szelényi I. (1997) Ki a cigány? In: *Kritika*, 1997/12: 3–6.
- Lambert, Y. (1994) *La religion: un paysage en pleine évolution.* In: Héléne R. (szerk.) *Les Valeurs de Français.* Párizs
- Lambert, Y, Michelat, G. *Crépuscule des religions chez les jeunes? L’Harmattan, Párizs, 1992*
- Landauer A. (2004) Utak és problémák a magyarországi cigánykutatásban. In: Nagy A, Péterfi R. (szerk.) *A feladatra készülni kell. Országos Széchenyi Könyvtár és Gondolat Kiadó, Budapest, 2004*
- Landauer A. (2011) A magyar protestáns egyházak korai évszázadai és a cigányság. In: *Credo*, 2011/4: 32–60.
- Landauer A. *A Kárpát-medencei cigányság és a keresztény egyházak kapcsolatának forrásai (1567–1953).* L’Harmattan Kiadó, Budapest, 2016
- Lange, BR. *Holy Brotherhood: Romani Music in a Hungarian Pentecostal Church.* Oxford University Press, New York (USA), 2002
- Leeson, PT. (2012) *Gypsy Law.* Forrás: <http://www.peterleeson.com/Gypsies.pdf>
- Leland, CG. *A cigányok mágiája és jóvendőmondó eljárása.* Hermit Könyvkiadó, Onga, 2006
- Liszt N. (1908) Tetétleni keresztelési és lakodalmi szokások (II.) In: *Ethnographia*, 19/II: 238–246.
- Lukács Á. (2008) A vallásosság szerepe a cigányság integrálásában. In: *Kapu*, 21/6–7: 147–150.

- Lukács Á. Interjú Landauer Attilával. In: Gereben F, Lukács Á. (szerk.) Fogom a kezét, és együtt emelkedünk. Tanulmányok a roma integrációról. Faludi Ferenc Akadémia, Budapest, 2013: 45–62.
- Luther, M. Jews and their lies. Christia Nationalis Crusade, Los Angeles (USA), 1948
- Luther, M. (szerk.) Book of vagabonds and beggars, Picadilly, London, 1860
- Magyarországi egyházak, felekezetek, vallási közösségek 2007. Oktatási és Kulturális Minisztérium, Budapest, 2008
- Masters, SK. Intrinsic Religiousness (Religiosity) In: Encyclopedia of Behavioral Medicine. Springer, New York, 2013: 1117–1118.
- Mayall, D. Gypsy-travellers in nineteenth-century society. Cambridge University Press, Cambridge, 2009
- McGuire, M. Religion: The Social Context. Waveland Press Inc, Illinois (USA), 2008
- Mészáros K. „Evangélizációt szerveztünk az Isten országa terjesztése céljából” A Magyarország határain kívül élő magyar baptista közösségek missziói tevékenységének múltja, kitekintéssel a jelenre. Ph.D. értekezés. Debreceni Református Hittudományi Egyetem Doktori Iskolája, Debrecen, 2009
- Mezey B. A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban 1422–1985. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1986
- Morewood, VS. Our Gipsies in City, Tent, and Van. S. Low, London, 1885
- MRE Jegyzőkönyv. A Magyarországi Református Egyház Egyetemes Konventje Budapesten, 1942. évi május hó 6–7. napjain tartott ülésének jegyzőkönyve. In: A Református Egyetemes Konvent hivatalos kiadványa. Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, Budapest, 1942
- N. N. (1895) Baptista apostolok. In: Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok, 38/43: 685.
- N. N. (1914) Egyesület Belmissziói eredmények. In: Protestáns Egyházi és Iskolai Lap, 1914/57/9: 140.

- N. N. (1914) Loliseháj. Látogatás a berlini stadtmis cigány telepén. Felolvasás tartalma:
Wolf József lelkész. In: Evangélikus Óráló, 10/15: 176.
- N. N. (1921) Külmisszió – Olvassuk a Bibliát. In: Harangszó, 1921/12/24: 5.
- N. N. (1928) A Biblia terjedése. In: Harangszó, 1928/19/19: 147.
- N. N. (1934) Különfélék. In: Harangszó, 1934/25/21: 171.
- N. N. (1937) Papja lesznek a cigányoknak. In: Pesti Napló, 1937. április 8: 163.
- N. N. (1940) Elkészült a cigánynyelvű Biblia. In: Nyírvidék Szabolcsi Hírlap, 8/132: 5.
- N. N. (1942) „Vezért” választottak vasárnap a pesti cigányok. In: Huszadik Század,
1942. március, Bulvár rovat
- N. N. (1942) Híradás. In: Hajnal 1942. december: 2.
- N. N. (1943) Fővárosi újdonságok. In: Pesti Hírlap 1943/ 65/ 98: 140.
- N. N. (2004) Újabb bizonyíték a cigányok indiai származására. In: National Geographic
Forrás:
http://www.ng.hu/Civilizacio/2004/09/Ujabb_bizonyitek_a_ciganyok_indiai_szarmazasara
- N. N. (1935) Gyönyörű beszédet mondott a cigány pap. In. Békés Megyei Közlöny
62/75–146: 2.
- Náday Gy. A cigányok hiedelemvilága. Magyarországi Cigányok Demokratikus Szövetsége, Budapest, 2000
- Nagy P. A magyarországi cigányok története a rendi társadalom korában. Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola Kiadója, Kaposvár, 1998
- Nagy P. Levágott ujjak, megsebzett arcok. Magyarországi cigány emberek különös testi jegei a 18–19. században. In: Forray K. (szerk.) Romológia-Ciganológia. Dialóg Campus Kiadó, Budapest–Pécs, 2000: 89–124.
- Nagy P. „Fáraó népe” A magyarországi cigányok korai története (14–17. század). PTE BTK Romológia és Nevelésszociológia Tanszék, Pécs, 2004

- Péceli M. A vallási közösség mint a cigány-integráció egyik lehetséges terepe. In: Gereben F, Lukács Á. (szerk.) Fogom a kezét, és együtt emelkedünk. Tanulmányok a roma integrációról. Faludi Ferenc Akadémia, Budapest, 2013
- Péceli M, Lukács Á. (2009) A vallás szerepe a cigányság integrációjában. In: Embertárs 7/3: 262–284.
- Pecsuk O. (2009) A Biblia éve után. Forrás: http://bibliatarsulat.hu/wp-content/uploads/2011/11/hirlevel_2009_05.pdf
- Péterfi R, Szűcs H. A beilleszkedés egyik lehetséges útja: Az uszkai cigányság találkozása a kereszténységgel In: Nagy A, Péterfi R. (szerk.) A feladatra készülni kell. Gondolat Kiadó, Budapest, 2004: 137–151.
- Raphanides Vilmos (1885) Egyházi politika. In: Evangélikus Egyház és Iskola, 1885/3/20: 153–154.
- Rishi, WR. Roma: The Punjabi Emigrants in Europe, Central and Middle Asia, the USSR, and the Americas. Roma Publishers, Chandigarh (India), 1976
- Roberts, S. The Gypsies: The origin, continuance, and destination, as clearly foretold in the prophecies of Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel. Whitaker and CO, London, 1836
- Román J. Különleges jobbágyterhek, pénzek és mértékek Borsod, Abaúj, Zemplén megyékben a XVI–XVII. században. In: A Herman Ottó Múzeum Évkönyve VII. Herman Ottó Múzeum, Miskolc, 1968: 115–126.
- Rosta G. A vallásosság dimenziói és típusai. In: Bánlaky É, Karczub Gy. (szerk.) A hitről. Faludi Ferenc Akadémia, Budapest, 2000: 95–106.
- Rosta G. (2008) Vallásosság a mai Magyarországon. In: Vigilia, 76/10: 741–750.
- Rostás-Farkas Gy. A cigányság hagyomány és hiedelemvilága. Cigány Tudományos és Művészeti Társaság, Budapest, 2006

- Rózsahegyiné JÉ. (2003) Sója Miklós öröksége. Forrás:
[http://www.ciganyasztoracio.hu/sites/ciganyasztoracio.hu/files/media-gal-
lery//dokumentum/S%C3%B3ja%20Mikl%C3%B3s%20%C3%B6r%C3%B6ks%C3%A9ge%20Hod%C3%A1szon.pdf](http://www.ciganyasztoracio.hu/sites/ciganyasztoracio.hu/files/media-gal-
lery//dokumentum/S%C3%B3ja%20Mikl%C3%B3s%20%C3%B6r%C3%B6ks%C3%A9ge%20Hod%C3%A1szon.pdf)
- Soós I. (2006) „Pártfogónk és királunk” József főherceg romológiai kutatásai és reformjai a cigányság társadalmi-kulturális beilleszkedéséért. In: Napút 8/9: 35–41.
- Sóter I. (szerk.) A magyar irodalom története 2. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964
- Stewart, SM. (1994a) Daltestvérek. T–Twins Kiadó, MTA Szociológiai Intézet, Max Weber Alapítvány, Budapest, 1994
- Stewart, SM. (1994b) A magyarországi cigányok halotti szokásai. In: Cigányfűró 1., 1994/3–4: 29–36.
- Szabó J. (1862) A t. újlaki ref. egyház öröme. In: Protestáns Egyházi Iskolai lap, 5/30: 1006–1008.
- Szabóné KJ. A magyarországi roma/cigány értelmiség histográfiája, helyzete, mentális állapota. Gondolat Kiadó, Budapest, 2012
- Szabóné KJ. A magyarországi cigányság I. (Cigányok és romák). Semmelweis Kiadó, Budapest, 2016
- Szalay E, Szathmári I. (1981) A népi társadalom élete Berettyóújfaluban In: Varga Gy. (szerk.) Berettyóújfalu története. Berettyóújfalui Városi Tanács, Berettyóújfalu, 1981: 483–512.
- Szapu M. Halotti szokások és hiedelmek a kaposszentjakabi oláh cigányoknál. MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 1984
- Székely J. Cigány népismeret. Szent István Társulat, Budapest, 2010
- Székely S. (1949) Cigánymisszió. In: Élő Víz, 1949/5/10: 15.

- Szuhay P. Akiket cigányoknak neveznek: akik magukat romának, muzsikusnak vagy beásnak mondják. In: Reisz T, Andor M. (szerk.) A cigányság társadalomismerete. Iskolakultúra-könyvek 13. Iskolakultúra, Pécs 2002: 9-31.
- Szűcs G. (2013) Roma kisebbségpolitika különös tekintettel Bányterenyé térségében. Szakdolgozat. Miskolci egyetem Állam és jogtudomány Jogelméleti és jogszociológiai tanszék. Forrás: http://midra.uni-miskolc.hu/JaDoX_Portlets/documents/document_14388_section_6667.pdf
- T. E. (1950). Evangélizáció a cigányok között. In: *Élő Víz*, 1950/6/6: 7.
- Tadros, YM. Introduction to the Coptic Orthodox Church. St. George's Coptic Orthodox Church, Sporting-Alexandria (Egyiptom), 1993
- Takáts Gy. (1956) A szömörce aratásáról és a tobakokról. In: *Ethnographia*, 67: 579–592.
- TÁRKI (2009) Felmérés a Biblia Évéről, Forrás: <http://www.biblia-tarsulat.hu/rend/felmeres.htm>
- Taylor, BR. (szerk.) The encyclopedia of religion and nature. Thoemmes Continuum, London & New York, 2008
- Tesfay S. „Mi vagyunk a kalapos gábor cigányok, akik nem isznak...” A gábor cigány közösség belső és külső kapcsolatait szabályozó kognitív sémák. In: Bakó B, Papp R, Szarka L. (szerk.) *Mindennapi előítéletek. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*. Balassi Kiadó, Budapest, 2006: 65–90.
- Tomka M. Magyar katolicizmus 1991. Országos Lelkipásztori Intézetet – Katolikus Társadalomtudományi Akadémia, Budapest, 1991
- Tóth IGY. (1999) Koszovóból vagy Mezopotámiából? Missziópüspökök a magyarországi török hódoltságban. In: *Történelmi Szemle*, 1999/41/3–4: 279–330.
- Tóth P. Kóborlás és letelepedés (A magyarországi cigányok feudáliskori történetéhez) In: Faragó Tamás (szerk.) *Magyarország társadalomtörténete a 18–19. században*. I. rész. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2004

- Tóth P. Mária Terézia cigánypolitikája. In: Márfi Attila (szerk.) Cigánysors. A cigányok történeti múltja és jelene I. Cigány Kulturális és Közművelődési Egyesület, Pécs, 2005: 39–44.
- Tóth P. A magyarországi cigányság története a feudalizmus korában. Bölcsész Konzorcium, Pécs, 2006
- Tóth P. A cigányok és környezetük kapcsolatai a 18. századig. In: Deáky Z, Nagy P. (szerk.) A cigány kultúra történeti és néprajzi kutatása a Kárpát-medencében. Magyar Néprajzi Társaság és Szent István Egyetem Gazdaság- és Társadalomtudományi Kar, Budapest–Gödöllő, 2010
- Török P. Magyarországi vallási kalauz. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2004
- Török P. És (a)mikor destruktívak? Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány, Budapest, 2007
- Trigg, BE. Gypsy Demons and Divinities. Citadel Press, Secaucus, N. J. (USA), 1973
- Várad J. (2014) A cigány népesség a történeti Magyarország polgári korszakában. Ph.D. disszertáció. Pécsi Tudományegyetem, Pécs. Forrás: <http://www.idi.btk.pte.hu/dokumentumok/disszertaciok/varadijanosphd.pdf>
- Vekerdi J. A cigány népmese. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1974
- Vekerdi J. A magyarországi cigány kutatások története. Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen, 1982
- Wade, P. Race and Ethnicity in Latin America. Pluto Press, London, 2010
- Wedek, EH. Dictionary of Gypsy Life and Lore. Philosophical Library, New York, 1973
- Weinberger G. (1937) Felhívás. In: Harangszó, 1937/28/23: 188.
- Wliskocki H. (1890) Szerelmi jóslás és varázslás az erdélyi sátoros cigányoknál. In: Ethnographia, 1890/1/6: 273–277.
- Wliscoczki H. Cigányok. In: Gerő L. (szerk.) Pallas Nagy Lexikona IV. kötet melléklete. Pallas Irodalmi és Nyomdai társaság, Budapest, 1893

Wolf J. (1914) Lolischájnál: Látogatás a berlini városi misszió cigányszobájában. In: Majba V. Életképek a keresztyén szeretet munkamezejéről. Luther Társaság, Budapest, 1914: 66–72.

Wood, MF. In the life of a Romany Gypsy. Routledge & K. Paul, London and Boston, 1973

Zágoni J. Ifj. Bordás István élete és munkássága – Szolgatárs 2003/2. In: Kovács B. Baptista vallásosság a cigánymisszióban. Szakdolgozat. Baptista Teológiai Akadémia, Budapest, 2012

Zsoldos B. A játékkártya és története. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982

11. SAJÁT PUBLIKÁCIÓK JEGYZÉKE

Az értekezés témájában megjelent eredeti közlemények:

1. Gyetvai G, Rajki Z. (2016) Features of Roma Religiosity: Is It Only Mimicry? In: Religion and Society in Central and Eastern Europe, 2016/9: 50–67.
2. Gyetvai G, Désfalvi J. (2016) Changing Roma Identity: A New Kind of Double Identity and How to Model It. In: European Journal of Mental Health, 2016/11/1–2. 36–59.
3. Gyetvai G, Rajki Z. Cigánymissziós mozgalmak hatása Magyarországon. Cigány Módszertani és Kutató Központ, Békés, 2014
4. Gyetvai G. (2013) Keresztény roma gyülekezetek Magyarországon – általános jellemzők. In: Confessio, 2013/37: 45–57.

Egyéb – nem az értekezés témájában megjelent – eredeti közlemények:

1. Goldmann R, Gyetvai G, Mester D. A szociális ellátórendszer jellegzetességei, korprofilja és területi megoszlása. In: Kolosi T, Tóth IGy. (szerk.) Társadalmi Riport 2016. TÁRKI, Budapest, 2016: 358–367.
2. Gyetvai G. Kis Fehér Könyv a szociális (jellegű) foglalkoztatásról. Szent Lázár Alapítvány, Békés, 2012
3. Gyetvai G, Kovács I, Duma K. Árnyéksereg – Elvi és logikai dilemmák, anomáliák és megoldások a megváltozott munkaképességű foglalkoztatásban. Szent Lázár Alapítvány, Békés, 2011
4. Gyetvai G. Munka? Terápia? – A fejlesztő-felkészítő foglalkoztatás egészségmegóvó hatása a pszichiátriai ellátásban és foglalkoztatásban – ennek kapcsán a szociális foglalkoztatás mai modelljének továbbgondolása, új elvek lehetséges megjelenésének vázlata. Szent Lázár Alapítvány, Békés, 2010
5. Gyetvai G. Roma integráció Békés városában. Szent Lázár Alapítvány, Békés, 2009

12. KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Tiszteletemet és köszönetemet fejezem ki a téma kidolgozásában végzett segítő munkájáért Török Péternek, a témavezetőmnek. Hasznos tanácsai és meglátásai nélkül a tanulmány számos hiányossággal készülhetett volna csak el. Különösen hálás vagyok azért, hogy nagyfokú önállóságomat tolerálta.

Ugyanakkor hálámat kell kifejeznem családom és különösen feleségem, Krisztina felé. Nagy türelemmel voltak velem az évek alatt, míg a kutatáson és a tanulmány részein, előzményein, az idevezető út minden szakaszán dolgoztam. Sok időt vettem el tőlük, és azt ők türelemmel és odaadással viselték. Hálás vagyok érte.

Meg kell még köszönnöm azok áldozatos munkáját, akik a kutatócsoportban együtt dolgoztak velem a vizsgálat előkészítésekor, a szakmai kérdések tisztázásában, az adatgyűjtésben, az elemzés és a véglegesítés fázisaiban, esetleg a kiegészítő munkákat végezték. Segítségük nélkül biztosan nem sikerül sem a kutatás, sem annak megfelelő szakmai feldolgoása. Így köszönetet mondok Rajki Zoltánnak, Csepeli Györgynek, Prazsák Gergőnek, Szuhay Péternek, Landauer Attilának, Homoki Andreának, Thomas Actonnak, Szentesi Zoltánnak, ill. a Cigány Módszertani és Kutató Központ odaadó munkatársainak, akik a kutatással járó tengernyi munka végzésében pótolhatatlan társak voltak.

Köszönettel tartozom a doktori iskola tanárainak és a doktorandusz csoportnak. Mindannyian számos jó tanáccsal láttak el, és nem egyszer mutattak rá olyan területek alaposabb átgondolására, amelynek revideálása által a munkám pontosabb lett.

Végül köszönettel tartozom Durkó Albertnek, az Országos Cigány Misszió vezetőjének, aki a kutatásra meghívott, a Cigány Módszertani és Kutató Központ anyagi és humán erőforrásait a rendelkezésemre bocsátotta, és ezzel a vizsgálat legfőbb támogatója lett.

MELLÉKLET 1.

2012-ben romamisszióban érintett felekezetek/entitások – *dőltsel szedve* a nem karizmatikus felekezetek, **vastagon kiemelve** a lekérdezésben részt vevő 27 felekezet. Zárójelben az általunk felállított kritériumoknak megfelelő gyülekezeti számát láthatjuk. Ezek egy része vegyes, másik részük teljesen cigány gyülekezet.

1. Agapé Gyülekezet	(7)
2. Ámen Gyülekezet	(1)
3. Apostoli Pünkösdi Egyház	(1)
4. Balogh Kálmán-féle közösség	(1)
5. Bethesda Gyülekezet	(1)
6. Boldog Isten Gyülekezete	(1)
7. Budapesti Autonóm Gyülekezet	(1)
8. Budapesti Teljes Evangéliumi Gyülekezet	(1)
9. Ébredés Egyháza	(2)
10. Élő Forrás Roma Gyülekezet	(1)
11. Élő Kövek Gyülekezet	(10)
12. Élő Szó Gyülekezet	(2)
13. Evangéliumi Barátság Egyház	(1)
14. Evangéliumi Szolnoki Gyülekezet	(1)
15. Gecsemáné Kert Gyülekezet	(1)
16. Hetednapi Adventista Egyház	(4)
17. Hit Gyülekezete	(14)
18. Isten Egyháza	(1)
19. Isten Gyülekezete Egyesült Pünkösdi Egyház	(3)
20. Jézus Minden Nemzetért Egyesület	(1)
21. Keresztény Élet Központ	(12)
22. Krisztus Nagykövetsége	(1)
23. Krisztus Szeretete Egyház	(2)
24. Krisztus Teljessége Gyülekezet	(1)

25. Magyar Apostoli Gyülekezet	(1)
26. Magyar Evangéliumi Egyház	(1)
27. <i>Magyar Katolikus Egyház</i>	(2)
28. <i>Magyar Unitárius Egyház</i>	(1)
29. Magyar Pünkösdi Egyház	(37)
30. <i>Magyarországi Református Egyház</i>	(na.)
31. Magyarországi Baptista Egyház	(5)
32. Magyarországi Biblia Szól Egyház	(2)
33. Magyarországi Church of God	(9)
34. Magyarországi Evangélikus Egyház	(3)
35. Magyarországi Metodista Egyház	(8)
36. Magyarországi Szabadkeresztény Gyülekezet	(4)
37. Maranatha Gyülekezet (vagy Marana Tha Gyülekezet)	(1)
38. Megnyílt Ajtó Gyülekezet	(1)
39. Megújult Roma Pünkösdi Hitközség	(3)
40. Nagykirály Háza Gyülekezet	(1)
41. Nemzetközi Evangélista Hálózat	(1)
42. Nemzetközi Keresztény Missziós Egyház	(1)
43. Omega Pünkösdi Gyülekezetek Hálózata	(3)
44. Ópályi Gyülekezet	(1)
45. Potyamo Romani Kaangeri	(1)
46. Sekina Gyülekezet	(na.)
47. Szentlélek Gyülekezet	(1)
48. Szeretet Hídja Teljes Evangéliumi Keresztény Egyház	(6)
49. Tüzes Szívek Gyülekezet	(1)
50. Újszövetség Gyülekezet (vagy Újszövetség Egyháza)	(2)
51. <i>Üdvhadsereg Szabadegyház</i>	(1)

MELLÉKLET 2.