

PÓCS ÉVA

Látás és érintés

Szagrális kommunikáció egy alakuló kegyhelyen

Néhány éve két kutatótársammal és a Pécsi Tudományegyetem néprajz szakos diákjainak egy csoportjával egy alakulófélben lévő, az egyház által még el nem ismert új római katolikus kegyhely vizsgálatába kezdtünk a romániai Maros megyében, Szőkefalván,¹ a volt kis-küküllői megyeszékhelytől, Dicsőszentmártontól² kilenc kilométerre fekvő községben. Szeretnénk végigkísérni a kegyhely alakulását, legitimizálódási folyamatait: a spontán „alapító látomástól” az egyház általi befogadásig és esetleges hivatalos elismerésig. A hangsúlyt e várhatóan több évtizedes, bizonytalan kimenetelű folyamat³ elejére, a helyi egyházak és a helyi közösség legitimációs és integrációs törekvéseire helyezzük. Figyelemre méltó tényező itt, hogy a községben a „kegyhelyalapító” római katolikus népesség elenyésző kisebbségben van. A latin és ortodox kereszténység határzónájában, emellett a román és magyar etnikum együttélésének egyik térségében és az erdélyi reformátusság fontos települési gócéban vagyunk, amelyet az új felekezeteket követő roma lakosság jelenléte tesz etnikailag és vallásilag sokszínűbbé. A falu többségében magyar és református lakossága még további két etnikum (román és cigány) és négy felekezet (római katolikus, ortodox, görög katolikus, pünkösdisták) között

1 Román Seuca, Mureș megye.

2 Román Tárnaveni.

3 Az évtizedek óta igen nagy látogatottságú, de még mindig nem legalizált kegyhely közismert példája Medjugorje, vagy hogy egy kevésbé ismert magyar példát említsünk a látomással kezdődő, meg nem valósult kegyhelyre, lásd Szacsavay Éva: Mária-látomás Mezőkövesden (1883). In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest, Balassi Kiadó – Pécs, University Press, 1998, 123–130. A magyarországi kegyhelyekről összefoglalóan lásd: Barna Gábor: *Búcsújáró és kegyhelyek Magyarországon.* Budapest, Panoráma, 1990 és Barna Gábor – Bálint Sándor: *Búcsújáró magyarok.* Budapest, Szent István Társulat, 1994.

oszlík meg.⁴ A vallási és nemzetiségi sokféleségnek természetesen döntő szerepe van a diskurzusban, amely a kegyhely ügyében és ürügyén alakult ki Szőkefalván és környékén, elsősorban a szomszédos Dicsőszentmártonban. Az utóbbi kisváros, ellentétben Szőkefalvával, nagy román (ortodox) többséggel és – a kegyhely alakulásában szintén igen érdekelt – jelentős görög katolikus lakossággal is rendelkezik. A turisták számára ma már kétnyelvűként reklámozott kegyhely a római katolikus magyarságon kívül a görög katolikus, sőt bizonyos mértékig az ortodox románságot is országos körzetből magához vonzza. A falu reformátusságának hozzáállása a „katolikus” jelenséghez természetesen eltérő a római katolikus felekezetűektől, és mindez tovább színezi a helyi nemzetiségek és felekezetek közti, amúgy is sokrétű, bonyolult – de pillanatnyilag, a felszínen legalábbis, harmonikusnak látszó – viszonyt. Éppen e viszonyok vizsgálata során tűnnek fel olyan vonások, amelyekben Szőkefalva bizonyos tekintetben másnak látszik, mint a „Mária-korszak” olyan jellegzetes kegyhelyei, mint Máriaradna vagy Csík-somlyó.⁵

Korai volna még a végső szavakat kimondani több évre tervezett kutatásunkról. Rövid beszámolómm csak néhány, kezdeti tapasztalataim alapján⁶ fölvetődő gondolatra sarkít, elsősorban a szakrális kommunikáció: a látomások, „érintések” szerepével kapcsolatban, a kegyhely alakulásának különböző fázisaiban, az előbb említett, sokrétű legitimációs folyamatok kereteiben. Mi a látomás – mint csoda – szerepe az egyházi hierarchia különböző fokain álló papság, illetve a csoda hitelességét megítélni hivatott egyházi hatóságok szemében, továbbá a látó önlegitimációs és identifikációs törekvéseiben? És mi a funkciója a látomásnak a kegyhelyre egyre nagyobb sokaságban zárandóklók mindennapi életében?

Szőkefalva – hasonlóan minden újkori Mária-kegyhelyhez – ún. *látomás alapú* kegyhely, amelynek kezdeti látomásokhoz kötődnek. A *látomás* szót a természetfeletti való közvetlen kommunikáció sokféle változatának, különböző transz- és álomjelenségeknek (*látomás, jelenés, álom, megszállottság stb.*) a gyűjtőfogalmaként használom, amelyek lényege a „szemtől szembe” találkozás – látás, hallás, tapintás révén – Krisztussal, Szűz Máriával, szentekkel, démonokkal, transzban, álomban, vagy az ún. módosult tudatállapotok valamely

4 A vele az utóbbi években összevont Gálfalvával (román Gănești) együtt: 2264 református, 266 római katolikus, 23 unitárius, 818 ortodox, 14 görög katolikus, és egy bizonytalan létszámú pünkösdista cigány közösség.

5 Román Rádna (Arad megye); román Șumuleu Ciuc (Hargita/Harghita megye, volt Csík megye).

6 Jelen áttekintésem első ott tartózkodásom alkalmával készített interjúkon alapszik, amelyeket Szőkefalva és Dicsőszentmárton különböző felekezetű lakóival, lelkészeivel, valamint a látó, Marián Rózsika néhány családtagjával készítettem; másrészt használtam a Gyimesből rendszeresen Szőkefalvára zárandóklókkal készített interjúim anyagát is. Kutatásunkhoz az első tájékozódásban sokat segített a kolozsvári egyetemen néprajzot végzett Erdős Kinga-Máriának a szőkefalvi kegyhelyről írt diplomadolgozata megismerése.

más fajtájának kereteiben.⁷ A látomás általában – legalábbis a modern Európában – a hivatalos vallás rituáléja, a központi kultusz ellenében megvalósuló peremjelenség: a hivatalos csatornákat megkerülő laikus és egyéni kommunikáció. Az egyház legfeljebb az általa legitimált kiválasztottak által észlelt látomásokat ismeri el valóságos mennyei kinyilatkoztatásként, de ezt is csak igen vonakodva teszi: előbb bizonyosságot kell nyernie a csoda valóságáról és isteni eredetéről. E kegyhelyeken a látomásokat, jelenéseket tapasztaló médiumok mintegy mennyei utasítást kaptak a szent kommunikáció egy új telephelyének létrehozására, az égi üzenetek közvetítőjének szerepére.

Az első, alapító látomás jellemző módon általában nem az egyház ritualizált terein belül, hanem valamely természeti helyen, sziklán, fa vagy forrás mellett megy végbe. Ha a spontán látomások helyén kegyhely létesül, akkor magának a kegyhelynek is ez az *első látomás* lesz a legitimációs alapja. A kegyhelyalapító látomások voltaképpen a vallásos közösség ügyeiben intézkedő *pro domo víziók*,⁸ amelyek a központi egyház ellenében, a „peremről” érkeznek. Az egyházi hivatalosság természetesen vonakodva fogadja, hogy új, az ő eddigi szerepeit kiegészítő, esetleg felülbíráló szent hely jöjjön létre peremhelyzetű „istengyermekeinek”⁹ az iniciatívájára; hogy a szegény pásztornak „mutatja meg a Szűzanya, milyen emléket akar” – mint a szlovén–magyar határ közelében fekvő radamosi¹⁰ Szűz Mária-fánál észlelt látomásról mondták.¹¹

7 Nem foglalkozhatom itt a látomás pszichológiai, vallásantropológiai, etnopszichiátriai stb. meghatározásaival, kategóriáival; lásd pl.: Dinzeltbacher, Peter: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart, Anton Hiersemann, 1981, 29; Arberman, Ernst: *Ecstasy or Religious trance. In the Experience of the Ecstasies and from the Psychological Point of View I–III*. Uppsala, Svenska Bokförlaget Norstedts, 1963, II. 591; Bourguignon, Erica (ed.): *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus, Ohio State University Press, 1973, 3–5. A keresztény látomások funkciójáról lásd Benz, Ernst: *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*. Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1964, 83–222; Dinzeltbacher, i. m. 210–222; Schmitt, Jean-Claude: A látomások a középkorban. *Világosság* 28 (1987), 252–262. Az erre vonatkozó magyar néprajzi anyagról, további hivatkozásokkal lásd Grynaeus Tamás: „Látomások” – Tülvilági élmények a mai magyar népi szájhagyományban. In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.): *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, Szent István Társulat, 1991, 143–180; Pócs Éva: Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás*, i. m. 15–55.

8 Dinzeltbacher részletesen ismerteti ezt a kategóriát az európai keresztény látomások középkori–kora újkori emlékeit összefoglaló munkájában: amikor a látó (általában egy szerzetesi közösség egy tagja) közössége (kolostora) saját belső ügyeire nézve kap mennyei útbaigazítást vagy parancsot: Dinzeltbacher, i. m. 83–222.

9 Lásd Turner, Victor W.: *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca–London, Cornell University Press, 1974: *Passages, Margins and Poverty: Religious Symbols of Communitas* című fejezet.

10 Szlovén Radmožanci (volt Zala megye).

11 Mód László – Simon András: „Így támad egyre jobban a híre a Mária-látásnak...” A radamosi Mária-fa és mai kultusza. In S. Lackovits Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 6. Konferencia Pápán 2002. június, I–II*. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 2004, II. 206.

Szőkefalván az „első” látomásra kiválasztott személy egy, a helyi társadalom peremén élő vak cigányasszony, Marián Rózsika volt: ő tolmácsolta a zarándokoknak az évente három-négy alkalommal számára fény alakban megjelenő Szűz Mária „üzeneteit” csaknem tíz éven át. Minthogy a látomásoknak a kegyhely későbbi alakulásában, kiteljesedésében is kulcsszerepük van, érdemes megvizsgálnunk, hogyan alakul ez a szerep Szőkefalván a kegyhellyel kapcsolatos legitimációs folyamatok különböző fázisaiban. A kegyhelyen végbemenő látomások – mint Edith és Victor Turner kifejezik – „sajátos helyen és módon megnyilvánuló természetfeletti beavatkozás”-t jelentenek „az emberek ügyeibe”.¹² Egyéni és közösségi krízishelyzetekben, bajaik orvoslására, vagy egyszerűen áldást nyerni az emberek oda mennek, ahol Krisztus vagy Mária megjelenik – vagy ha ők nem láthatják is, a szent hely kiválasztott látója révén valamilyen módon ők is részesülnek a közvetlen szakrális kommunikáció – a Turner-házaspár szavaival „forró drót a Mindenhatóhoz”¹³ – áldásaiban.

A legitimációs folyamatok gerincét – itt is, mint minden születő kegyhely esetében – a látomás, illetve a csodák értelmezésének, elfogadásának, hitelesítésének kérdése jelenti. A helyi értelmezés a kegyhely hivatalos elfogadtatásának hosszú folyamatát indító első lépés. E folyamatok bonyolultak, végigkövetésük még hosszú kutatás tárgyát kell hogy képezze, hiszen sok eltérés van az aktuális csodákhoz fűződő viszonyban a különböző felekezeteken belül, az egyházi hierarchiák különböző szintjein, valamint a papság beállítottságában, szubjektív hozzáállásában is. Ahogy távolodunk térben Szőkefalvától, úgy nő a látomás mint csoda iránti kételkedés foka: világos, hogy elsősorban helyi érdek, hogy a látomás valóságát mielőbb igazolást nyerjen. A Szőkefalvától több mint kétszáz kilométerre székelő gyimesközéploki plébános az új kegyhelyen megjelenő Szűz Máriára szinte féltékenyen ad hangot az egyház dilemmáinak az „állítólagos” szőkefalvi Mária-jelenés valóságával kapcsolatban. A gyimesiek közül többen idézték papjuk véleményét, amely szerint „itt is velük van Szűz Mária, nem szükséges hozzá Szőkefalvára zarándokolni”.

Részletes vizsgálatot igényel majd, hogy a Marián Rózsikát látónoki pályáján elindító két katolikus pap – Rózsika valamikori lelkiatyja és a helyi plébános – milyen mértékben befolyásolta indítványával már a kezdő látomások tartalmát, bizonyos Szűzanyához intézett kérdések és kérések inspirálásával (például a jelenések idejére, helyére, vagy a Mária-képmás elkészítésére vonatkozóan) is. Vagy milyen mértékben igyekezett a papság utánamenni a csodaváró és látomáskereső tömegek igényeinek, és – a szigorú kritériumok figyelembevételével mellett, vagy azokat megkerülve – az egyes jelen-

12 “...supernatural intervention in human affairs has indeed been given at a particular place in a particular way”. Turner, Victor W. – Turner, Edith: *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York, Columbia University Press, 1978, 205.

13 Turner – Turner, i. m. 16.

ségeket csodaként értelmezni. Például tudható, hogy a dicsőszentmártoni római katolikus plébános – nyilván más klerikus személyekkel egyetértésben (és az erre vonatkozó egyházi szakirodalmat megismerve) „misztikus szenvedésként”-ként (mintegy *imitatio Christiként*) értelmezi Rózsika naponta ismétlődő három-négy perces, igen erős testi fájdalmait, és ezzel mintegy hitelesíti a maga számára a látó személyét és látomásait általában is.

A különböző felekezetű papság képviselőinek véleményeiből mintha már kezdenének kirajzolódni e multireligionális térség valódi ellentétei is. A helyi görög katolikus lakosság igen csekély számú; a görög katolikus érdekek Dicsőszentmártonhoz kapcsolódnak, ahol Marián Rózsika élete egy – erős görög katolikus befolyás alatt álló – részét töltötte. A dicsőszentmártoni római katolikus plébános megítélése szerint a görög katolikus vallásgyakorlat tiltásának feloldása után ez az egyház megkísérelte – saját megerősödése, „lelki felemelkedése” céljából – Marián Rózsika első, lakásán végbemenő „magánlátomásait” rögtön kisajátítani; házában miséztek, lelki gondozását vállalták, míg mindezt át nem vették a katolikus papok. Végigkövethető a római és a görög katolikus egyház versengése a „saját látnokért”: akié a látomás, azé lesz a kegyhely (és – egyes szkeptikus unitáriusok szerint – annak anyagi haszna), bár a felszínen minden tekintetben a „közös kegyhely” elve uralkodik, és fennen hirdeti mindkét illetékes egyház a kegyhely kétnyelvűségét (sőt háromfelekezetűségét, lévén, hogy az ortodox hívők – sőt bizonyos mértékig a papság – részvételét is támogatják). A felszín alatt mégis létező versengésbe a református egyház – mint semleges fél, „nevető harmadik” – a közjó szempontjából pozitívan száll be: a református többségű falunak és református polgármesterének őszinte érdeke, hogy itt egy nagy turisztömegeket is vonzó, a falunak anyagi felvirágzást is jelentő kegyhely jöjjön létre.

A felekezetek közötti rivalizálásba bekapcsolódott – legalábbis a más felekezetű papság szerint – az itt igen kis létszámú ortodox egyház is, ami a saját felekezetű látogatók számának emelését célzó propagandában nyilvánult meg. Mindezek mögött, úgy látszik, nincs nyoma nemzetiségi ellentéteknek. Mégis, a kívülálló, és a látomások megítélésében abszolút szkeptikus református és unitárius papság még ilyeneket is sejt a latin és a görög egyház rivalizálása mögött. Van olyan vélemény, miszerint a görög katolikus papok sugallatára tolmácsolta Marián Rózsika Szűz Mária üzeneteit eleinte csak románul. Rózsika ugyanis kétnyelvű, és mint ilyen, akár a román, akár a magyar nyelvű felekezetek érdekeit ki tudja szolgálni; a magyar nyelvű hívek – és papság – indíttatására készséggel váltott át a románból kétnyelvű Mária-üzenetekre.¹⁴

Az egyház részéről indított legitimizációs folyamat leglényesebb mozzanata az volt, hogy az egyház liturgikus kereteket biztosí-

14 Mária üzenetei: a látó közvetítette, általában búcsús röplapokon és az egyházi sajtóban is terjesztett mennyei utasítások, intelmek, kérések a kegyhelyet látogatókhoz, illetve a katolikus közösségekhez.

tott a jelenéseknek: magát a katolikus templomot; a látomások napjait pedig ő maga is sietett ünnepnappá tenni. E liturgikus keretek két felekezet számára is biztosítva voltak: román (görög katolikus) és magyar papok egyaránt gyóntattak a látomások előre bejelentett napjain. A látó románul is, magyarul is tolmácsolta Szűz Mária üzeneteit az összes helyi és környező vallás és nemzetiség képviselőiben összegyűlt közönségnek.

Marián Rózsika életútján is végig lehet követni az egyéni látó közösségivé válását, a látó közösségi szerepének elfogadását és a beilleszkedési törekvést az egyházak által indukált legitimációs folyamatokba. Az egyre inkább ritualizált keretekben szerveződött látomások mellett a Mária-kegyhelyek mondhatni Európa-szerte közismert csodái is ismertté váltak. Szűz Mária egyik jelenése során megszentelte a Rózsika udvarán lévő kutat: az immár szent kút gyógyító vizét zarándokok tömegei hordják haza. Csodák is történtek, miután Rózsika közbenjárt értük a jelenések során: az egész környéken pusztító jégverés elkerülte a falut, egy kiszáradt kőrtefa pedig kivirágzott az udvarán. A kegyképet is – fénykoszorúban megjelenő, kék ruhás, koronás Szűz Máriát – Rózsika látomásainak égi útmutatásai alapján festették meg. Tehát a kegyhely kialakulásának minden lényeges összetevőjét a mediátor mennyei látomásai legitimálták.

Rózsika tíz évig – évente több alkalommal – jelentkező látomásainak sorozata 2005-ben véget ért, és ezzel, úgy látszik, nagyjából lezárult a kegyhely alakulásának első szakasza. Az újkorban létesült kegyhelyeken általában tapasztalható, hogy míg az alakulás első, nem elismert, nem rutinizált fázisában¹⁵ központi szerepe van a látomásoknak, a kialakult, rutinizálódott kegyhelyeken általában (már) nem zajlanak az egész közösség számára üzeneteket hordozó, esetleg közösségi válságokat artikuláló látomások; ha az egyház ilyen mértékben legalizálja és integrálja őket, meg kell szünniük: nincs helyük az establishmentben. Legfeljebb a hivatalos rituálé árnyékában kapnak helyet, a kegyhelyre hozott egyéni problémákra válaszul. Szőkefalva esete is e tendenciákba illik: a látomások mellett, majd helyett fokozatosan új, a helyi egyházba teljes mértékben integrálódott, ritualizált formációk jöttek létre itt is. Ezek kezdetben a látomások helyszínén és napjain működtek, majd a látomások megszűnte után (tehát 2006-ban már) a valamikori látomások dátumaira települtek rá emlékünnepként, a látomást szimbolikus formákkal pótló rítusokkal: ilyen a *keresztúti ájtatosság*, vagy a *szentségimádás*. *Éjszakai engesztelés* szerveződik minden hónap 17-ére, a Szűzanya utasítására; ahogy a katolikus pap kifejezi: a „Szűzanya a 17-est választotta nekünk, mert ez a szent számunk.” Igen jellemző, hogy mindezek az új, „látomáspótló” intézmények mennyei legitimációjukat Rózsika látomásaival nyerték el. Marián Rózsika az utolsó Mária-jelenés alkalmával még egy fontos lépést tett a kegyhely legitimizálása felé: megalapította annak emlékünnepét; erre is Mária

15 Turner – Turner, i. m. 25–26.

adott utasítást. Az utolsó üzenetből Szűz Mária e szavait tolmácsolta Rózsika: „Imádkozzatok mindennap velem 5 perccel délután 5 órakor. Ez a hely zarándokhely marad. Minden év június hónapjában (június 17.) kegyelmet árasztok ki itt.”¹⁶

A látomások értelmezésének, legitimációjának és identifikációjának fontos tényezője volt a Mária-üzenetek sokszorosítása. Ezeket a helyi katolikus egyház minden jelenés után leíratta, és román, majd magyar nyelven felolvasták őket a zarándokok számára. Ebben tág tere van az egyház, sőt más hatóságok manipulatív beavatkozásának, az alulról és felülről jövő kezdeményezések harcának; természetesen beleszól az egyház a nemzetközi motívumokat is tartalmazó, de helyi aktualitásokat is magukban foglaló Mária-üzenetek tartalmának alakulásába. Ezeken keresztül lehet intézményesíteni a látók szerepét, látomásuk időpontját, helyét (mintegy a látnoknak tanácsolt, Máriának feltett kérdésre adott válaszként). Az egyik szőkefalvi üzenet például így szól: „Azt kérem, hogy ez a hely egy imaközpont legyen.”

Általános jelenség a korunkbeli Mária-kegyhelyeken, hogy Szűz Mária papságnak, egyháznak szóló üzeneteit ún. *titokként* kezelik, az egyház akkor hozza ezeket nyilvánosságra, amikor jónak látja. Ezért komoly lehetőség rejlik a beavatkozásra a *titkok* megfogalmazásában és nyilvánosságra hozásuk időzítésében. Közismertek a La Salette-i vagy a medjugorjei kegyhely titkainak manipulált politikai üzenetei.¹⁷ 2005-ben az öt szőkefalvi titokból négyet „megengedett a Szűz Mária Rózsikának” nyilvánosságra hozni. Az egyik ezt volt: „Romániát nagy megrázkódtatás fogja érni [...] és sok vér fog folyni”; a többi is hasonló, az emberiség jövőjét fenyegető apokaliptikus borzalmakra vonatkozik.

A látomások legitimációjának fontos része a támogatás keresése más kegyhelyek hasonló folyamataiban. Szőkefalva, mint mondtuk, a legújabb kori, látomás alapú Mária-kegyhelyek (Lourdes, Fatima, Medjugorje stb.) típusát képviseli, és nagymértékben az ő példáikat követi, beleértve a látomások tartalmát, szövegeit, Mária-üzeneteit is. Molnár Gyula, a kegyhely létrejöttét Budapestről támogató római katolikus „mariológus” brosúrát írt a Mária-jelenések természetfelettségéről;¹⁸ magyarországi és romániai egyházi lapokban cikksorozatot indított a világ minden tájának Mária-kegyhelyeiről, erősen hangsúlyozva a hasonlóságokat a szőkefalvi csodákkal. A szőkefalvi Mária-üzenetekben is nyomon követhető a búcsús nyomtatványokból, egyházi sajtóból ismert híres üzenetek hatása. Ezek jellegzetes apokaliptikus felhangokkal rendelkező jóslatok, amelyek a közép-

16 Így jelent meg a szöveg a sokszorosított röplapokon.

17 Lásd Fekete Sándor Pál: *A Boldogságos Szűz Mária La Salette-i megjelenése és jövőndönlése*. Törökbálint, Mérővessző Kiadó, 2003; Kürti László: *A Mindenség Királynője. A medjugorjei látomások antropológiája*. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás*, i. m. 174–190: a La Salette-i és medjugorjei Mária-üzenetéről és „titkok”-ról.

18 Molnár Gyula: *A szőkefalvi Mária-jelenés. Beszámoló az elmúlt öt esztendőről. A látnok találkozása az Evangélium Krisztusával és Máriával, az Istenanyával*. Dicsőszentmártoni róm. kat. esperesi kerület – Szőkefalvi plébánia, 2002.

kori Sibylla-jóslatok egyes motívumait¹⁹ is tartalmazzák. Mint a Turner-házaspár vizsgálataiból²⁰ tudjuk, a Mária-üzenetekből hatalmas tömegű populáris irodalom keletkezett, amelynek apokaliptikus hangvételét a La Salette-i kegyhely irodalma adta meg. Különösen feltűnő a hasonlóság a szőkefalvai és a medjugorjei Mária-üzenetek között.²¹

Effajta integrálódási törekvések nemcsak az egyház részéről nyilvánultak meg, hanem „alulról”, a látó kezdeményezésére is. Ő is igyekezett alkalmazkodni a Mária-kegyhelyek már elfogadott trendjeihez, készségesen vállalta, és – mondhatjuk – a papokkal közösen alakította ki az általuk felkínált helyettesítő kultuszformákat, amelyeknek ő már legfeljebb mellékszereplője lehetett. Még 1999-ben létrehozott egy héttagú rózsafüzér-társulatot, és utolsó látomása után, amikor többé nem jelent meg számára Szűz Mária, mintegy segédpapként működött az oltár mellett saját emlékünnepe.

Rózsikát pártfogó papjai is oktatták, de ő maga is tanulmányozta – felolvastatta magának – az egyházi sajtó más, belföldi és külföldi kegyhelyek látomásaival, csodáival kapcsolatos híradásait (szinte minden híres Mária-kegyhelyről kapható magyar és román nyelvű szakirodalom a helyi egyházak terjesztésében, Mária üzeneteinek pontosan közölt szövegeivel együtt). Nagyon jól ismeri például egyik papja révén a garabandali kegyhely eseményeit, Conchita látomásait.²² Más kegyhelyek híres látóival is találkozott már: kölcsönös tapasztalatszerzés lehetett a célja például a süködsi látnok idelátogatásának a szőkefalvaival egy időben kiteljesedő magyarországi kegyhelyről. Marián Rózsika saját legitimációs törekvései első lépéseiként értékelhetjük, hogy ő – tudatosan vagy sem – az elismert Mária-kegyhelyek mintáit követte már első látomásaiban: „lourdesi barlangot” létesít mennyei utasítás alapján, de még az általa végbe ment csodás események egy része is (kivirágzó száraz fa, gyógyító víz) a nemzetközi Mária-kegyhelyek csodáinak allúziója.

19 A Sibylla-jóslatok írásos, prédikációkban, majd ponyván terjedő hagyománya a középkor óta ismert Európában. Hasonló proféciák a szájhagyományból is ismeretek Erdély és Magyarország több pontjáról. A közös európai hagyományról, a 14. századtól lásd: Edsman, Carl-Martin: *Antik och modern Sibylla. Skrifter utgivna av Religionshistoriska Institutionen Uppsala (Hum. Fak.) 11.* Uppsala, 1973, 66–104; Magyarországon a kora újkortól: Voigt Vilmos: *Középkori látomások és a látomások megjelenése a XV–XVII. századi magyar irodalomban.* In Küllös Imola – Molnár Ambrus (szerk.): *Vallási néprajz 8. Ökumenikus tanulmányok.* Debrecen, 1996, 11–31.

20 Turner–Turner, i. m. 209, 221.

21 Ez nem véletlen; a medjugorjei kegyhelyről szóló – az eseményeket, üzeneteket, napcsodákat stb. részletesen bemutató, szőkefalvi zarándoklata során vásárolt könyvet (Hummer, Franz – Jungwirth, Christian: *Medjugorje. Beszámolók – Képek – Dokumentumok.* [Szöveg: F. H., képek: Ch. J.; magyar fordítás név nélkül] Budapest, Ecclesia, 1989 [2. kiadás]) még egy gyimesközéploki asszony tulajdonában is találtam, akinek ez szinte kívülről tudott olvasmánya volt.

22 Lásd: *Conchita naplója. Garabandal.* (Magyar fordítás név nélkül) Parma, Ohio: The Workers of Our Lady of Mount Carmel Inc. Conchita (é. n.): San Sebastián de Garabandalban, Cantabriában 1961-től volt részük kislányoknak, közöttük a könyv címét adó Conchitának egy évekig tartó látomássorozatban.

Ilyenformán Szőkefalván az utolsó néhány évben párhuzamosan volt jelen a laikus mediátor, akinek látomásai vannak, és a papság a maga hivatalos rituáléival. Mária üzeneteinek tartalmát is ők kommentálták, sokszorosították; mint a látó segítői, betársultak mint mediátorok. Amikor a látó véglegesen visszahúzódt, átvették a terepet. Mire a látások Szőkefalván ilyen mértékben legalizálódtak, elfogadottá és az egyház által irányítottá lettek, meg is szűntek. 2005-ben volt Szőkefalván a Mária-jelenések utolsó, előre bejelentett időpontja. A látó beteg, és – mint jelentette – nem fog számára többé megjelenni Szűz Mária.

Az utolsó jelenés a kegyhely helyi arculatát is formálta: Szűz Mária megkapta új, helyi nevét. Ezt mondta utolsó üzenetében: „A nevem itt, ezen a helyen: A Fény királynője.” Ez a helyi katolikus identitást erősítő tényezővé lehet, amit így fejeztek ki a helyiek: „Nekünk is lesz Medjugorjénk.” A „mi Máriánk” az archaikus saját-idegen ellentét jegyében több áldást sugároz, hathatósabb védelmet nyújt, egyszerűen azért, mert a „miénk”.²³

Marián Rózsika – szintén az ismert mintákat követve – a látás képessége és gyakorlása mellé fokozatosan fölvette a mennyei áldást az emberek felé közvetítő *élő szent* szerepét. Mennyei látomásaiban megkapta a gyógyítás adományát, most kézrátétellel gyógyít. Egy gyimesközéploki fiatalasszony elmesélte egyik találkozását Rózsikával, szőkefalvi zarándoklata alkalmával: Elment Rózsika udvarára gyógyító vízért, és, mint mondja, Rózsika „...akkor kijött az ajtóba, hogy úgy köszöntsön minket, úgy oda tudtam menni közel, hogy úgy kezet fogni velem, mintha villanyáram futott volna át bennem; mint a vatta, olyan puha a keze, s olyan élmény az...” Rózsika a gyógyításon kívül kegyes életre buzdít (imákat, böjtöt ad fel), családi bajokban tanácsot ad. Mindebben – úgy látszik – a belső inspirációnak és az ismert minták követésére való törekvésnek egyaránt szerepe volt (az *élő szent* identitásához a helyi folklór bizonyos vonásai – *tudós*-mondák egyes motívumai²⁴ – is hozzátartoznak).

A látó identitásának és helyi legitimációjának kialakulását – egyben a kegyhely első „látomásos” fázisát – megpecsételő aktus volt 2005-ben Marián Rózsika életrajzának, csodáinak és a kegyszobor keletkezéstörténetének megírása és kiadása.²⁵ Tehát mintegy írásba fektették a kegyhely alapítási okiratát, „alkotmányát” – amely most már a püspöki helybenhagyás után az érseki elismerésre, majd a legfőbb hatóságokhoz való továbbterjesztésre vár. A legfelsőbb helybenhagyásra kicsi az esély, a csodák elismerése még helyi szinten

23 Vö. William Christian fontos észrevételeit a lokális identitás szerepéről a kegyhelyeknél: Christian, William A., Jr: *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1981, 92–105; Uő: *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*. Berkeley – Los Angeles–London, University of California Press, 1996.

24 Az elbeszélések szerint például azzal fogadja látogatóit, hogy tudta, hogy ki jön hozzá, tudta, mit beszéltek róla az úton stb.

25 Jánossy Gábor (szerk.): *Szőkefalva / Seuca. A Fény Királynője jelenései és üzenetei 10 év során / Aparajiile și mesajele Reginei Luminiîi timp de 10 ani. 1995 – 2005*. Budapest, Stella Maris Alapítvány / Fundația Stella Maris, 2005.

sem történt meg, az alapvetően látomáspárti helyi egyházak minden törekvése ellenére. (Ezenközben a nemzetközi betagozódáshoz, a nem hivatalos elismeréshez nagyban hozzájárul, hogy az életrajzzal együtt az összegyűjtött Mária-üzeneteket is közreadták 2005-ben, egyházi kiadásban, és ezáltal lehetővé tették, hogy a szőkefalvi üzenetek is bekapcsolódjanak a Mária-üzeneteknek a kegyhelyek közti nemzetközi vérkeringésébe.)

Ha most a látomás misztikus élményeit kereső zarándokok nézőpontja felől vizsgáljuk a látomások legitimitációját és ezzel párhuzamos megszűnését, felmerül a kérdés: hogyan elégítik ki csodaváró igényeiket az olyasféle helyettesítő megoldások, mint például a szentségimádás, amelyet a globalizálódó katolikus egyházak sok helyütt – nemzetközi láncolatban is – szerveznek a kegyhelyek körül. Eddigi tereptapasztalataim szerint ugyan a szentségimádás összejövetelein sokan az oltáriszentségben is tudják nemcsak az eukarisztiában megtestesülő Krisztust, hanem még Szűz Máriát is „látni” (ehhez segítségükre vannak vallásos kiadványok is, amelyek az eukarisztiában megjelenő Krisztust ábrázolják). De mégis, tapasztalható a misztikus élmény iránti nosztalgia: vajha legalább a látó közvetítésével megtapasztalhatnák az emberek közt megjelenő Szűz Mária kisugárzását.

A misztikus élmény egyéni szükségleteit már az első, nem ritualizált szakaszban sem elégítik ki feltétlenül a csak a látó által észlelhető látomások, a csak általa közvetített élmények. Egy gyimesközéploki asszony nagy várakozásokkal ment a szőkefalvi kegyhelyre, amely, mint mondja, nagy „feltöltődés” volt számára, egyben csalódás, hogy csak a látnok látta a Szűzanyát, ő nem, és ő csak „lelkileg” (értsd: a kegykép előtti ima révén) találkozott vele. Éppen ezért a látó közösségi igényekre reagáló vízióival párhuzamosan mindig jelen voltak – és ma is jelen vannak – az egyéni látomások is. Mindenki számára elérhető volt itt is – mint szinte törvényszerűen minden Mária-kegyhelyen – a „napcsoda”, lehetőség a Napba nézni, és benne csodás fényjelenségeket, vagy szent személyek, például Szűz Mária alakját, vagy valamely szimbólumát látni. A zarándokok a látomások előre meghirdetett időpontjában a napbanézés révén részesültek a közvetlen mennyei kommunikációban, amelyet a búcsújárás egyik legfontosabb céljának tartottak. Számos gyimesi asszonnal beszéltem, akik igen szemléletesen mondták el Marián Rózsika látomása közben átélt misztikus élményeiket, amelyeket részint mintegy a látó élményeinek továbbregzéseként, kisugárzása-ként érzékelték, részint az egyidejűleg véghezvitt napbanézés élményéhez kapcsolnak. Az első, nem rutinizált fázisban a napbanézés párhuzamosan volt jelen a látó közvetlen kommunikációjával. Most, hogy Marián Rózsika már nem vizionál, és a zarándokok még közvetve sem részesülhetnek Mária üzeneteiben, látomás és csoda iránti egyéni szükségleteiket még mindig kielégítheti a napcsoda; ahogyan ezt több más, régóta fennálló kegyhely példájából is tudjuk.

A napbanezés mintegy ki is terjeszti a szent helyek hatókörét, hiszen a Nap mindenholnan látható. Akinek pedig nincs módja Szőkefalvára utazni, otthon, saját udvarán is részesülhetett – az előre meghatározott időpontban – a közös vízióban. Így történt ez három éve több gyimesközéploki asszonnyal is, több mint kétszáz kilométerre Szőkefalvától. Egy negyvenöt éves nő, aki betegsége miatt nem tudott egy alkalommal Szőkefalvára utazni a gyimesi zarándokcsapattal, így számolt be az otthon észlelt napcsodáról:

...tél vót, nem vótam jól, hogy kimaradtam vót. S akkor délután öt órakor elmentem a kútra vízért, s az áldott nap akkor már oda tovább vót ne [fejével int arrafelé], nem ilyen helyt,²⁶ s akkor olyan [...] úgy meg vót változva, megláttam pont, mint Szőkefalván, ahogy szoktam látni. Úgy örvendtem. [...] Olyan különös zódes színe vót, s akkora nagy vót, s olyan furcsa sok sugarai vótak, s úgy [...] olyan vót, mintha valamit úgy lehetne látni benne, de hát ugye én nem [...] szabad szemmel én nem tudtam olyan hosszasan azt nézni. Nem bírták a szemeim. Úgy képzeltem, hogy biztos ott a Szűzanya. Ez vót a képzeletem, osztán aszt ki tudja, hogy hogy vót.

Mint hangsúlyoztuk, a hivatalos liturgiában sohasem volt – ma sincs – tere a szakrális kommunikáció közvetlen formáinak. De a víziók kezdetben mutatkozó elemi hatásaként folytatódik a – Turnerék szavaival²⁷ – „jelenések színhelyének természetfeletti hatású kisugárzása”. E kisugárzó hatás közvetítői ekkor elsősorban a képmások, szimbolikus tárgyak (hasonlóképpen a középkori zarándoklatok maradandó kisugárzó gócait jelentő ereklyékhez, amelyek szintén az üdvözült szentek földi képmásai, tárgyasult helyettesítői). A kegyhelyek alakulásának második szakaszában egy tárgyiasulási folyamat figyelhető meg: nő a látható, érinthető dolgok fontossága. A víziók mitikus lényei helyett a képmások, a látomás misztikus élménye helyett a valóságos *érintés* kap központi szerepet, a „misztikus szentség”²⁸ helyett a szakrális találkozások „érinthető szentsége” jut érvényre. Dubisch szavaival – aki egy görög kegyhelyet vizsgált ilyen szempontból –, növekszik „a fontossága a nyilvános cselekedetnek, előadásnak, amelynek révén egy belső állapot láthatóvá válik”.²⁹ Ez a folyamat Szőkefalván is végbement: a mediátor által másoknak is közvetített közvetlen kommunikációt felváltotta az egyház hivatalos liturgiája, a ritualizált kapcsolatok, a szakrális kommunikáció nem közvetlen csatornái: ima, meditáció a kegyképnél, vagy annak megérintése. Mire a szőkefalvi látó Mária-látomásai megszűntek, mint említettem, elkészült a kegyszobor is.

26 Máshol látszott az égen, mint a gyűjtés nyári időpontjában.

27 Turner–Turner, i. m. 206.

28 Stark-Arola terminusai: Stark-Arola, Laura: Sacred Centers and Preconceived Journeys: Insights into the Cultural Construction of Religious Experience in Orthodox Karelia. *Acta Ethnographica Hungarica* 43 (1998), 81–107.

29 „...the importance of the public act or performance through which an inner state is made visible”. Dubisch, Jill: Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine. In Ellen Badone (ed.): *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990, 129.

Az utolsó látomás első évfordulóján, 2005. június 17-én megkezdődött az *érintőzés*: a ruhadarabok, olvasók, használati tárgyak helyezése a szoborra a kegyhelyeken szokásos módon, hogy azok gyógyító áldást nyerjenek.³⁰

Ez mintegy a belső misztikus élmények kiegészítésére, helyettesítésére szolgál a kegyhelyek alakulásának látomásoktól eltávolodott fázisában. A képmásnak azonban fontos többlete is van a látomással szemben: az nem adatik meg mindenkinek, míg emezt a szent helyen bárki megérinthesi. A képmás kicsinyített másait (szentképeket, kis méretű kegyszobrokat), vagy a vele érintkezésbe került tárgyakat haza is lehet vinni, a szent érintések áldásos hatása így térben–időben kiterjeszthető. Ez a fajta tárgyiasulás a látomások szövegeivel a Mária-üzenetek vonatkozásában is végbement. A zarándokok részesülhettek az egyházi média tevékenysége révén azok leírt változataiban, így ezek a látomások áldásait otthonukba is eljuttató, olvasással odaidézhető szent tárgyakká lettek. Gyimesközéplekon 2003–2007 folyamán a szőkefalvi zarándoklatokon részt vett valamennyi személy tudott mutatni a kegyhelyre tett látogatásai során összegyűjtött Mária-üzeneteket, amelyeket a „nem szőkefalvasok” körében is tovább terjesztettek, olykor imafüzeteikbe is feljegyezték.

Jellemző, hogy a legitimálódás folyamán a napcsodának is megszületnek képmássá vált, tárgyiasult változatai. Az egyház hivatalos orgánumaiban, búcsús nyomtatványokban itt is – mint manapság szinte minden Mária-kegyhelyen – megjelennek a Napban látni vélt Szűz Mária fotói, sőt újabban maguk a falusi zarándokok is szívesen fényképezik a Napot mint saját misztikus élményük megérintheső képmását. Emellett tudunk látomást „utánzó” optikai trükkök internetes terjesztéséről is, amelyek egyikét egy amúgy valódi látomásokat is többször átélt gyimesközépleki asszony mutatta nekem.

A szemünk előtt bontakozó új szőkefalvi kegyhely – úgy látszik – bizonyos tekintetben a régóta elfogadott romániai katolikus kegyhelyek ellenében alakul. A közéleti, politikai válsághelyzetek, a múlt század utolsó évtizedeinek gazdasági, politikai, szociális krízishelyzetei, vallási, etnikai konfliktusai, a politikai rendszerváltások, a globalizáció és a New Age vallási mozgalmak számos változást indukáltak a régóta bevezetett kegyhelyek gyakorlatában is. Ezek általában többnyire – részben e konfliktusok hatására – a közösségi, etnikus és vallási identitás kifejezőjévé váltak. Elsősorban Csíksomlyóra gondolok itt, amely a nagy többségében magyar nemzetiségű Székelyföldön lévén elsősorban magyar búcsújáróhely. A nyilvános búcsújárás betiltását követő titkos zarándoklatok, az ezekkel kapcsolatos megtorló intézkedések növelték a hivatalos egyházzal, a kegyhely legitimált vonatkozásaival szemben az egyéni „kerülőutak”, a szakrális kommunikáció peremhelyzetben gyakorolt, „látomásos” formáinak szerepét. Ugyanekkor a búcsújáró ma-

30 Ezt Szacsvey Éva beszámolójából tudom, aki jelen volt ezen az ünnepen a szőkefalvi katolikus templomban.

gyarságra mint kisebbségre nehezedő nyomás következtében a titkos búcsújárásban megnyilvánuló politikai ellenállás „magyar ellenállássá” lett.

A kommunista rendszer összeomlása után új konszolidáció, egy második megállapodott korszak következett be. Edith és Victor Turner úgy gondolják – és ezt megerősítik más vizsgálatok is –, hogy a hivatalosan elfogadott, ritualizált kegyhelyek már nem artikulálják az aktuális válságokat, ezek már sokkal inkább a konszolidáció, valamint a vallási egység és identitás kifejeződésének helyei.³¹ Ez a helyzet Csíksomlyón, amely – immár szabadon – a katolikus és magyar nemzeti identitás kollektív megélésének helyeként erősödött meg, ahogyan ez Tánczos Vilmos, Mohay Tamás és mások kutatásaiból nyomon követhető.³² Köztudott, hogy Csíksomlyó a rendszerváltás óta a magyarországi egyházi és állami autoritások megjelenésével is fémjelzett magyar találkozóhely, amely a katolikus identitáson kívül az összmagyarság képviselőit is hivatottnak érzi magát, és mint ilyen, magához vonzza a székelyföldiek magyar identitását kifejező folklórrendezvényeket, sőt az új, „ősmagyar” vallási mozgalmak képviselőit és áruba bocsátóit is.

Egy lokális búcsújáróhely nemzeti kegyhellyé fejlődése, a helyi kultusz ősi, akár „pogány” gyökereinek keresése és a keresztény kultuszba olvasztása, vagy Szűz Mária kisajátítása egy nép számára nem egyedülálló jelenség Csíksomlyón, több példát hozhatnánk erre Kelet- és Délkelet-Európából.³³ Ami itt számunkra fontos, az az eltérés ettől az általános tendenciától a szőkefalvi kegyhely esetében.

Csíksomlyó ellenében, a vallási és etnikus identitás (és az ennek kifejeződésébe rejtett etnikai konfliktusok) helyett a szőkefalvi egyházak (a római és görög katolikus egyaránt) a megbékélést hirdetik, a prédikációkban és az egyházi sajtóban, hivatalosan, mintegy a legitimációs folyamatok részeként. Mint az egyik helyi pap kijelentette, a magyarul és románul egyaránt szóló „Szűzanya terve a megbékélés”. Molnár Gyula „mariológus”, a kegyhely alakulásának

31 Mint ezt E. és V. Turner megállapítják: i. m. 38–39.

32 Tánczos Vilmos: Adatok a csíksomlyói kegyhely búcsújáró hagyományainak ismeretéhez. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében I.* Veszprém, 1991, 136–158; Mohay Tamás: Tézisalkotás a csíksomlyói pünkösdi búcsún. *Néprajzi értesítő* LXXVIII (1996): 29–58; Uő: Hagyomány és hagyományteremtés a csíksomlyói búcsún. In Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében II.* Veszprém, 1997: 130–147.

33 A Nógrád megyei Szentkutat például nemrégiben nyilvánították hivatalosan „kiemelt státusú zarándokhellyé”, „nemzeti kegyhellyé”. Magyarország mint „Mária országa”: lásd például Ipolyvölgyi Németh J. Krizosztom: *Mária-kegyhelyek Mária országában.* Budapest, Móczár Béla kiadása, 2002. Szűz Mária féltudományos egyházi szerzők műveiben „ősapáink Boldogasszonya”: lásd például Daczó Árpád (P. Lukács O.F.M.): *Csíksomlyó titka. Mária-tisztelet a néphagyományban.* Csíkszereda: Pallas-Akadémia Könyvkiadó, 2000; Csontos Péter: *Szentkút völgye. Az ősi magyar Mária-tisztelet megújulásának helyszíne.* Budapest, Kairosz Kiadó, 2005. Ilyesféle művek hosszú sorát említhetnénk, köztük még akár egy-egy „tudományos” kiadványt is. Hasonló tendenciák Medjugorjével, vagy a Dubisch vizsgálta görög kegyhelyekkel kapcsolatban: Kürti, i. m. 189; Dubisch, i. m.: 135.

egyik szellemi irányítója szerint a Mária-jelenés a soknyelvű nemzet életében „találkoztatja a civilizációkat”, feloldja a politikai és diplomáciai tárgyalásokkal megoldhatatlan problémákat. Ezt visszhangozzák a zarándokok is, és mindeddig a látó, Marián Rózsika is hangot adott ennek.

Tehát Szőkefalván vannak arra utaló jegyek, hogy itt a legitimizációnak egy, az elfogadott szent helyé válásnak a szokásossal (például a Csíksomlyón tapasztalattal) ellentétes útja megy végbe, és esetleg a vallási/nemzetiségi különbségek feletti, az ellentéteken felülemelkedő keresztény (vagy erdélyi?) identitás kifejezőjévé válik. Legalábbis ez a felszín: a nemzetiségek közti béke – kérdés, hogy ez a béke mennyire felülről manipulált.

Vannak olyan eltérések a két kegyhely búcsújáró gyakorlatában, amelyek, úgy véljük, csak a nemzetközi turizmus bekapcsolódásának jelenlegi mértékével függnek össze, és ezért idővel elsimulhatnak. Bizonyos, hogy Csíksomlyó, mint előrehaladottabb állapotban lévő „magyar” turistaüzlet, szemben áll a kezdő kegyhely intímabb találkozási lehetőségeivel. Némely más falubeli asszony – azok közül, akiknek még mindig az érintés, vagy az itt is gyakorolt *napbanezés* a legfontosabb – már nem szívesen jár Csíksomlyóra, legalábbis nem a nagy pünkösdi búcsú alkalmával, mert ott Szűz Máriával való intim találkozását zavarják a turisták több tízezres tömegei. Ez a helyzet azonban bekövetkezhet Szőkefalván is, hiszen itt is megindult a turistaüzletté válás folyamata. Ez magával hozhatja a magyar identitás (Magyarországról is importált) fokozottabb kifejeződését is. A látomások rituális keretekbe integrálásának fő intézője és szószólója, a helyi római katolikus plébános büszkeségét táplálja az a gondolat, hogy „nekünk is lesz Medjugorjénk”. Ez a „nekünk” itt a magyar református polgármestertől az ortodox román papig és a helyi görög katolikus vagy pünkösdisták lakosokig mindenkit jelenthet, attól függetlenül, hogy a látomásokhoz mint vallási jelenséghez hogyan viszonyulnak. Semmiképpen nincs szó azonban sem *magyar*, sem *román* Medjugorjéről. Ugyanakkor a Magyarországról vagy Székelyföldről érkező zarándokok, valamint a hívő és nem hívő, Erdélyjáró turisták behozzák a magyar identitás gondolatait és jeleit, viseletbe öltözéssel, magyar zászlókkal – e jeleket itt maximálisan tolerálja a falu másik nemzetisége.

Csíksomlyón a vallási és etnikus identitás kifejezése rejtett etnikai konfliktusokat takarhat; de tudjuk, ugyanezek a rejtett etnikai konfliktusok jelen lehetnek Szőkefalván az etnikumok közti békés együttélés felszíne alatt is. A helyzet tehát bonyolult, többféle indíték és cél van jelen párhuzamosan. Nem tudhatjuk még, hogy végül is milyen értelmezési keretek között folytatódik és fejeződik be – vagy szűnik meg – Szőkefalva/Seuca legitimálódási, beilleszkedési folyamata. A helyi magyar plébános úgy nyilatkozott, hogy „az egységért imádkozunk”, szeretnénk „az egységet a sok kisebbség és a többségek között”. „A Szűzanya ezt akarja...” – Mi pedig csak remélhetjük, hogy nem csak a Szűzanya akarja így.