

Paweł Schmidt

Religia i tożsamość w poglądach mieszkańców Podhala

Studia Etnologiczne i Antropologiczne 3, 245-253

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Paweł Schmidt

Uniwersytet Łódzki

Religia i tożsamość w poglądach mieszkańców Podhala

Współczesna rzeczywistość społeczno-kulturowa charakteryzuje się wielością zjawisk, które nie są jasno określone, zdefiniowane albo zmieniają swe znaczenie w zależności od kontekstu, w jakim są rozpatrywane. Powoduje to odmienne rozumienie wielu terminów i pojęć, jakimi opisuje się te zjawiska, nie tylko przez przedstawicieli różnych grup czy środowisk, ale nawet przez członków spójnej grupy lub wspólnoty. Wymienione w tytule terminy nie muszą określać odrębnych zjawisk, pełniących w kulturze odmienne funkcje. Mogą być bowiem traktowane jako nakładające się na siebie jakości, potęgujące się wzajemnie, zarówno w sposobie pojmowania rzeczywistości przez jednostkę, jak i w obowiązujących w wielu grupach stereotypach. Widać to choćby w niektórych generalizacjach i typizacjach służących określeniu swojego miejsca w świecie społecznym, takich jak: „Jestem Polakiem, więc jestem katolikiem”, ale też (choć w innym kontekście): „Jestem katolikiem, więc jestem Polakiem”. W tych przykładowych stwierdzeniach zaznacza się szczególnie sposób traktowania wyznania i tożsamości, a także relacji między nimi, przez jednostkę uwikłaną w wielość niuansów współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Zaznacza się także specyficzny sposób postrzegania i interpretacji owej rzeczywistości, w którym wiara i wyznanie tracą cechy światopoglądu czy „filozofii życia”, stają się zaś wyznacznikami przynależności społecznej, narodowej czy kulturowej. Poprzez stosunek do wiary, poprzez in-

terpretację zachowań ludzi tworzących jakąś grupę wyznaniową, dochodzi do nobilitacji „swoich”, czyli „wierzących tak jak my”, i dyskredytacji „innych” („wierzących inaczej” lub wręcz niewierzących).

Zanalizuję kilka wypowiedzi mieszkańców Podhala, które ilustrują to zjawisko i dokonam odniesienia do współczesnej rzeczywistości Polski i Kościoła rzymskokatolickiego. Pragnę zaznaczyć, że tekst ten jest analizą konkretnej, szczególnej sytuacji, która może, lecz nie musi, przekładać się na inne sfery życia społecznego czy nawet na inne tereny kraju.

Wybrane wypowiedzi dotyczą wizerunku Spiszaków – ludności zamieszkującej pogranicze polsko-słowackie – jaki istnieje w społecznie podzielanym przez sąsiednich górali podhalańskich obrazie rzeczywistości. Przejawiająca się w nich dyskredytacja sąsiedniej grupy, uwydatnienie niereligijności lub przynajmniej gorszego podejścia do wiary mają z reguły na celu wskazanie odrębności, umotywowanie niechęci lub pogardy względem ludzi innych, obcych. Oczywiście porównanie podejścia do wiary nie jest jedyną płaszczyzną postrzegania różnic świadczących o odrębności etnicznej i kulturowej obu grup, jednak pojawia się ono zawsze w wypowiedziach dotyczących dwunarodowości i dwujęzyczności ludności spiskiej.

Część Spiszaków jest, jak wiadomo, narodowości słowackiej. Języka słowackiego używa się nie tylko w codziennym życiu, ale także w szkołach i kościołach spiskich. Właśnie tę drugą – można rzec: oficjalną – sferę występowania języka słowackiego łatwiej postrzegają ludzie z zewnątrz. Podhalanie uważają więc sąsiadów zza Białki za gorszych od nich katolików, albo nawet za niewierzących. „Na Spiszu, to pół mszy po polsku, pół po słowacku – to jak to wszystko zrozumieć?”¹

Języki – polski i słowacki – nie są na tyle różne, by były trudności ze zrozumieniem treści wypowiedzi, a tym bardziej liturgii, która jest niemal identyczna zarówno w kościele polskim, jak i słowackim. „To wszystko”, czego nie można zrozumieć, oznacza tu raczej całość sytuacji w pewnym sensie niepojmowalnej dla górala podhalańskiego – członka grupy jednolitej etnicznie, językowo i narodowo. Dwunarodowość społeczności mieszkającej w jednej wsi czy choćby regionie, w bezpośrednim sąsiedztwie rdzennie polskich górali, której członkowie uważają się za spójną grupę (i tak są postrzegani przez Podhalan), nie istnieje w modelu świata społeczno-kulturowego górali podhalańskich, a co najmniej silnie się z nim kłóci. Nie oznacza to jednak automatycznie wyrzucenia odmiennych społecznie i kulturowo Spiszaków poza margines szeroko rozumianej swojskości. Jest to tylko dostrzeżenie i podkreślenie samej odrębności.

¹ Materiały z badań terenowych zgromadzone w Archiwum Zakładu Etnologii Uniwersytetu Łódzkiego (dalej: AZE), A 6265.

Spiszacy wierzą inaczej

„Oni w naszą Matkę Boską nie wierzą. Tumany jedne są, nie wiedzą, że ta Matka Boska to jest jedna. Oni w spiską wierzą Panienkę. U nich nie Matka Boska, ino Panienka. W lewocką Panienkę wierzą, ale w naszą, polską – nie.”²

Ta wypowiedź dotyczy postrzeżenia konkretnej odmienności Podhalan i Spiszaków. Nie jest ona, oczywiście, oderwana od całości problemu relacji pomiędzy obydwoma grupami. Została użyta jako argument, który ma potwierdzić słuszność tezy, że „oni” są rzeczywiście inni. O słuszności tej tezy autor wypowiedzi jest silnie przekonany nie tylko ze względu na przytoczony argument. Mieszkając na pograniczu, może na co dzień postrzegać różnice lub tworzyć je w swojej świadomości na podstawie całego dostępnego mu zasobu wiedzy o Spiszakach.

Postrzeżenie różnicy jest tylko bodźcem, w wyniku którego zachodzi reakcja polegająca na stwierdzeniu faktycznej odmienności czy inności pewnej grupy ludzi na podstawie ich działań, rozumianych jako ogół zachowań, sposób myślenia i kształtowania czy nawet odbioru otaczającej rzeczywistości. Problem jednak w tym, że – jak pisał H. Blumer – „ludzie interpretują czy definiują wzajemnie swoje działania, zamiast na nie po prostu reagować. Tak więc ludzka interakcja zapośredniczana jest [...] przez nadawanie znaczeń działaniom innych. Zapośredniczenie to oznacza wprowadzenie procesu interpretacji pomiędzy bodziec a reakcję w zachowaniu jednostki.”³

Owa interpretacja może w omawianym przypadku doprowadzić do uznania innych za gorszych lub do zupełnego wyobcowania autorów postrzeżonych działań.

W przytoczonej wypowiedzi mowa jest tylko o różnicach. Deprecjacja Spiszaków zawarta w wyrażeniu „tumany jedne” nie oznacza uznania ich za w pełni „obcych”, czyli w najlepszym wypadku obojętnych, w najgorszym – niebezpiecznych, wrogich, nie posiadających cech ludzkich. Odmienny stosunek do Matki Boskiej, a w konsekwencji różnica działań, wydają się możliwe do negocjacji przyjmującej postać sporu lub innej formy dyskursywnego komunikowania się. Ta różnica leży jeszcze w granicach „przekładalności perspektyw” – używając terminologii Schütza – u której podłoża znajduje się założenie, „iż istnieją rozumni bliźni. Wynika z tego, że obiekty w świecie są z zasady dostępne ich wiedzy, to znaczy są im znane albo mogą być przez nich poznane. To wiem i traktuję jako oczywiste i nie do zakwestionowania.

² AZE, A 6894.

³ H. B l u m e r: *Spoleczeństwo jako symboliczna interakcja*. W: *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*. Wyboru dokonał i wstępem opatrzył E. M o k r z y c k i. T. 1. Warszawa 1984, s. 71–72.

Ale wiem także i traktuję jako oczywiste, że – ściśle mówiąc – »ten sam« obiekt musi znaczyć coś innego dla mnie i dla mego bliźniego.”⁴

Skoro więc góral ów uznaje Spiszaków za Słowaków, a przynajmniej za nie-Polaków, może zrozumieć, że Matka Boska jako symbol polskości nie istnieje w świadomości niepolskiego Spiszaka. Co najwyżej samo bycie nie-Polakiem w państwie polskim może kłócić się z jego wizją świata. Jedyne, co wydaje się przeczyć tej tezie, to zestawienie w omawianej wypowiedzi dwóch stwierdzeń o tym, że Matka Boska jest „jedna” i jednocześnie „nasza, polska”.

Dążenie do identycznego rozumienia symboli, zwłaszcza związanych z tymi wartościami, które uważane są powszechnie za priorytetowe w danej grupie, wskazuje wyraźnie na uwydatnienie potrzeby homogeniczności kultur: lokalnej – podhalańskiej oraz narodowej – polskiej, a obie w świadomości górala podhalańskiego są w pełni zintegrowane, zwłaszcza w kontekście porównania z innymi kulturami. Zwrot: „nasza, polska Matka Boska” świadczy o tym, że góral wypowiadający te słowa występuje w tym konkretnym momencie nie tylko jako reprezentant swojej lokalnej kultury, ale także jako reprezentant narodu czy też narodowej kultury polskiej. Wcielając się w tę drugą rolę, wyraża on postulat zachowania zgodności narodowej, etnicznej i kulturowej pomiędzy państwem i jego obywatelami. Ów naturalny – według E. Gellnera – nacjonalizm nie wymusza homogeniczności „pod wpływem jakiejś perfidnej *Machtbedürfniss* [żądzy władzy – P. S.]. W nacjonalizmie odzwierciedla się po prostu obiektywna potrzeba homogeniczności.”⁵

Postulat nacjonalistyczny może w przypadku interpretowania działań „innych” odsunąć na dalszy plan „przekładalność perspektyw”, a nawet spowodować odrzucenie przez formułującego ów pogląd prawa „innych” do odmiennego postrzegania i rozumienia świata. Stąd dotychczasowa relacja, którą można przedstawić jako system „my – wy”, może zmienić się w relację obrazowaną przez układ „my – oni” albo wręcz „swoi – obcy”.

Spiszacy nie wierzą w Boga

„Podhalanie to lepsi katolicy, bo tamci to w ogóle w Boga nie wierzą.”⁶ Ta wypowiedź pokazuje, że mamy do czynienia z absolutną dyskredytacją „in-

⁴ A. S c h ü t z: *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*. W: *Kryzys i schizma...*, T. 1, s. 147.

⁵ E. G e l l n e r: *Narody i nacjonalizm*. Warszawa 1991, s. 60–61.

⁶ AZE, A 6284.

nych”, którzy w tym przypadku nie są już tylko gorsi, lecz przestają być jakkolwiek grupą odniesienia, do której można porównać nasze działania.

„Zakładając przekładalność perspektyw, przyjmuję, że – mimo wszelkich różnic związanych z praktycznymi okolicznościami działania – punkt widzenia osoby, z którą rozmawiam, podobnie jak i mój punkt widzenia należą do obopólnie zrozumiałego uniwersum symbolicznego, w którym możliwe jest zarówno porozumienie się, jak i spór. W istocie samo pojęcie sporu zakłada istnienie wspólnego zasobu znaczeń. Jeśli natomiast uznaję, że mój rozmówca nie przedstawia zrozumiałych argumentów, odmawiam mu zdolności bycia stroną sporu, a tym samym dyskredytuję go jako przeciwnika. Pozostaje nam jałowe przekrzykiwanie się, izolacja lub (dyskursywna) przemoc.”⁷

W omawianej tu sytuacji nie mamy, co prawda, do czynienia z bezpośrednim dyskursem obu grup czy ich reprezentantów. Jest to tylko przedstawienie rozumowania jednej ze stron ewentualnego dyskursu, interpretacja postrzeżonych działań i otaczających je zjawisk oraz reakcja na te działania w postaci usunięcia „innych” poza margines poczucia „my”.

W większości wypowiedzi górali podhalańskich na temat Spiszaków wyraźnie widać nakładanie się dwóch sfer rzeczywistości, wyrażające się w tym, że autorzy wypowiedzi występują jednocześnie jako reprezentanci dwóch zbiorowości: grupy lokalnej i narodu. Badając tożsamość kulturową górali podhalańskich, wielokrotnie mogłem stwierdzić nakładanie się czy też synonimiczne rozumienie identyfikacji składających się na ich tożsamość zarówno etniczną, jak i narodową. Staje się to jasne, gdy przyjmiemy rozumienie tożsamości społecznej jednostki według J. C. Turnera, dla którego tożsamość to „suma wszystkich społecznych identyfikacji używanych przez jednostkę do opisu samej siebie”⁸.

W przypadku tożsamości etnicznej czy kulturowej, a więc zbiorowych form tożsamości, będą to te identyfikacje, które są istotne dla wszystkich lub większości członków danej grupy, dla istnienia ich jako reprezentantów danego etnosu lub kultury. Analogicznie, w przypadku tożsamości narodowej ważny będzie kontekst narodowy tych identyfikacji dla powstania lub trwania poczucia wspólnoty narodowej. Obydwa konteksty – etniczny i narodowy – w świadomości górala podhalańskiego niemal zlewają się w zakresie znaczenia i roli, jaką odgrywają w poczuciu jego tożsamości w ogóle. Jego identyfikacje etniczne i narodowe opierają się na tych samych wartościach i symbolach. Wyjaśnienie tej specyficznej spójności dwóch niekoniecznie – w powszechnym ich

⁷ M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski: *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*. Kraków 1997, s. 36–37.

⁸ A. Bikoń: *Tożsamość społeczna w świetle prac H. Tajfela i J. C. Turnera*. „Przegląd Psychologiczny” 1986, T. 29, nr 3, s. 774.

znaczeniu – związanych ze sobą aspektów rzeczywistości społeczno-kulturowej znajdujemy w historii Polski i Podhala.

Podczas zaborów, a zwłaszcza na przełomie wieków XIX i XX, kultura podhalańska uważana była przez elitę kulturalną i intelektualną za relikwiny dawnej kultury polskiej. Zafascynowanie pozytywistycznych i młodopolskich artystów folklorem i gwarą górali podhalańskich wpoilo samym góralom przekonanie, że są „wybranymi spośród wybranych”. Spowodowało także dodatkowo rozbudzenie postaw etnocentrycznych.

Zarówno z polsnością, jak i z „góralością” ściśle związana jest religia rzymskokatolicka. Wartości religijne postrzegane są na Podhalu w wielu kontekstach jako priorytetowe dla uznania siebie lub kogoś za Polaka i za górala albo raczej za „prawdziwego” Polaka i za „prawdziwego” górala. Dodatkowy awans Podhalańców jako modelowych reprezentantów narodu nastąpił wraz z pontyfikatem Karola Wojtyły. Jan Paweł II to nie tylko Papież-Polak, ale także, a dla górali przede wszystkim, Papież-góral. Stąd jakiegokolwiek wystąpienie przeciwko polsności, góralości czy katolicyzmowi jest postrzegane jednocześnie jako atak na wszystkie trzy, wymienione wcześniej, wartości i całą związaną z nimi sferę symboli i znaczeń.

„Słowacy to źli katolicy. Jak do Czarnej Góry [wieś leżąca w polskiej części Spisza – P. S.] przyjechał ksiądz z Podhala, Spiszacy przestali chodzić do kościoła.”⁹ Zgodnie z wcześniejszym rozumowaniem bojkotowanie księdza z Podhala jest odbierane jako bluźnierstwo, obojętnie czym to działanie byłoby spowodowane. A skoro powodem była niechęć kapłana do odprawiania mszy św. w języku słowackim, bluźnierstwo wydaje się tym większe. Według górala-katolika (innej możliwości nie można zresztą brać pod uwagę) każdy mieszkaniec Polski musi uczestniczyć w mszy polskiej, a akt ten urasta do istotnej wartości zarówno dla kultury, jak i państwowości czy narodowości. Polskość mszy św. w Kościele rzymskokatolickim w Polsce jest przyjęta jako aksjomat, argument nie podlegający dyskusji, uniemożliwiający więc jakiegokolwiek uzasadnienie innego rozumowania. Znow więc pojawia się „obiektywna potrzeba homogeniczności”, tak charakterystyczna dla nacjonalizmu, ale też dla sposobu pojmowania świata przez przedstawicieli grup o silnie rozwiniętej tożsamości etnicznej i kulturowej. Zjawisko to, potocznie określane „lokalnym szowinizmem”, odmawia istnienia „przekładalności perspektyw” i – co za tym idzie – istnienia „innych” (wyznawców „innej prawdy”) jako jakiegokolwiek elementu subiektywnego poczucia „my”. Tym samym, poprzez absolutne zanegowanie obowiązujących u „innych” wartości, owi „inni” są traktowani jako „obcy”.

⁹ AZE, A 6282.

Niewierzący, czyli nie-Polacy

Przedstawiona wcześniej sytuacja została wyabstrahowana z szerszej przestrzeni i znaczeniowo rzeczywistości społeczno-kulturowej. Faktycznie pochodzi ona ze świata grupy lokalnej, która nie jest postrzegana przez jej uczestników w oderwaniu od światów innych grup czy świata większej zbiorowości lub wspólnoty, z której grupę tę można wyodrębnić. Warto więc pokusić się o odniesienie relacji pomiędzy wiarą a tożsamością do rzeczywistości współczesnego społeczeństwa polskiego.

Co najmniej od 1989 roku społeczeństwo polskie uwikłane jest w dyskurs publiczny i polityczny, dotyczący różnych sfer etyki i moralności oraz rodowodu polskiej kultury narodowej. Mam na myśli nie tylko tematykę przekazów w mediach, chociaż ich roli w kształtowaniu ogólnie podzielanej wiedzy nie należy bagatelizować, ale wiele dziedzin życia codziennego, w których dochodzi do konfrontacji dwóch systemów wartości: pierwszego opartego na ideologii chrześcijańsko-narodowej, drugiego – na konformistycznym, „zachodnim” stylu życia. Należy przy tym zaznaczyć, że dyskurs „można traktować jako całokształt przekazów znajdujących się w społecznym obiegu, a więc zarówno jako obszar komunikowania się w życiu codziennym, czyli dyskurs potoczny (np. konwersacje przy rodzinnym stole, telefoniczne rozmowy przyjaciół), obszar komunikowania się w ramach instytucji, czyli rozmaite dyskursy instytucjonalne (np. rozprawa w sądzie, posiedzenie rady nauczycielskiej), obszar komunikowania się właściwy dla określonych »światów społecznych« (np. wieczory literackie, spotkania biznesmenów, rozmowy członków subkultury punk), jak i obszar środków masowego przekazu (np. gazeta codzienna lub telewizyjny »talk-show«). Na dyskurs składa się przede wszystkim komunikacja werbalna (w postaci rozmowy lub tekstów pisanych), lecz z dyskursem werbalnym związane są zazwyczaj także zjawiska zaliczane do komunikacji niewerbalnej (np. sposób zachowania się, typ ubioru, a w przypadku tekstów pisanych – graficzny układ strony gazetowej, sąsiedztwo artykułów itp.).”¹⁰

W dyskursie tym pojawił się również problem tożsamości narodowej, interpretowany m.in. poprzez wiarę jako podstawową identyfikację służącą narodowemu samookreśleniu się. Położenie nacisku na wartości istotne dla wspólnoty katolickiej jako główne założenia kanonu narodowej kultury polskiej wyzwoliło proces dyskredytacji ludzi innego wyznania lub niewierzących jako pełnoprawnych obywateli państwa polskiego, uprawnionych do reprezentowania polskiej kultury i związanych z nią wartości. Doprowadziło to do powstania modelu struktury społecznej, który opiera się na przeciwstawnych kategoriach: wie-

¹⁰ M. C z y ż e w s k i, S. K o w a l s k i, A. P i o t r o w s k i: *Rytualny chaos...*, s. 10–11.

rzący – Polacy i niewierzący – nie-Polacy. Zgodnie z tym modelem drwina z symboli religii katolickiej staje się obrazą wartości narodowych. Ataki na Kościół w czasopiśmie „Nie” czy zamieszczenie w piśmie „Poznaniak” słynnego swego czasu zdjęcia, przedstawiającego jednego z posłów prawicy trzymanego na rękach przez Matkę Boską, są odbierane nie tylko jako akty antyklerykalne czy wymierzone w podstawowe wartości chrześcijaństwa. Są one określane działaniami antypolskimi, a ich autorom jedna ze stron ogólnopolskiego dyskursu odmawia prawa do polskości. Redaktor naczelny „Nie” nazywany jest bowiem nie „poganinem” czy „bluźniercą”, ale „żydem”, „żydokomuchem”, „zdrajcą”, „ruskim parobkiem”.

Znów więc pojawia się „obiektywna potrzeba homogeniczności”, pociągająca za sobą niedopuszczanie do świadomości argumentów „innych”, odizolowanie i wyobcowanie osób wyznających odmienny system wartości lub po prostu utożsamiających się z innymi wartościami i symbolami niż te, które uznano w pewnej wspólnoty lub zbiorowości za nie podlegające dyskusji.

Tendencje nacjonalistyczne, przejawiające się na przykład w hasle „Polska dla Polaków”, obserwuje się zarówno w życiu publicznym, jak i codziennym. Tak więc dowiadujemy się z mediów, że „nacjonalizm to wyższa forma patriotyzmu”¹¹, a na co dzień obserwujemy reakcję „przeciętnych obywateli” na działania „innych”, jak również same działania wynikające z tej reakcji. Interesujące jest to, że system wartości obecny w naukach Kościoła, czyli wspólnoty ponadnarodowej, został zaadaptowany w celu identyfikacji z konkretnym narodem. Polscy nacjonałści nie uzurpują sobie jednak prawa do wyłączności dla tego systemu. Wymagają jednak, by wszyscy obywatele ich państwa żyli zgodnie z nim, niezależnie od przynależności do różnych wspólnot (na przykład związków wyznaniowych, stowarzyszeń społecznych lub politycznych) i grup (na przykład mniejszości narodowych), pod groźbą izolacji albo wyobcowania.

Nie wnioskuję, w jakiej mierze dyskurs publiczny, o którym tu mowa, wpłynął na świadomość czy wizję rzeczywistości społeczno-kulturowej poszczególnych jednostek uwikłanych w tę sytuację – choćby omawianych wcześniej górali podhalańskich. Jednak podobieństwo interpretacji działań „innych” w obu porównanych przypadkach nasuwa skojarzenie, że dyskurs publiczny, wzniesiony w celu zdobycia odpowiedniej sfery wpływów przez elity polityczne, może nie zmienić bezpośrednio subiektywnego odbioru czy pojmowania świata przez jednostkę, ale na pewno poszerzył zasób argumentów służących interpretacji działań „innych”. Ponadto działania elit politycznych, traktowanych jako autorytety społeczne, mogły zostać swobodnie przeniesione ze sfery życia publicznego do sfery codzienności ogółu społeczeństwa. Stąd traktowanie wartości religijnych

¹¹ Cytat pochodzi z wypowiedzi jednego z przedstawicieli Ruchu Narodowego „Szczerebiec”, udzielonej Wiadomościom TVP w 1995 roku (niestety, nie potrafię podać dokładnej daty nadania audycji).

jako podstaw kanonu kultury polskiej, a także jako korzeni tej kultury, mogło przełożyć się na swoiste rozumienie wiary w życiu potocznym.

Religion and identity in Podhale inhabitants' view

S u m m a r y

The article is an analysis of the opinions expressed by inhabitants of Podhale about their neighbouring group – population of Spisz. The picture of the neighbours emerging from the descriptions is based on the schema: *us – believing, them – unbelieving*. This is a result of an interpretation of selected superficial manifestations of everyday life, which in the borderland circumstances often assume the form of discourse of two separate groups and cultures. The author compares the situation to the political discourse within Polish society after 1989, in which the arguments used have divided the political scene into the Catholic right and laic left regarded as 'antiChristian'. The analogy between the two levels (local and national) suggests that the perception of the political situation and participation in a national discourse leads to infiltration of a specific way of perception and understanding worldview phenomena into the ordinary world of local groups.

Die Religion und die Identität in den Meinungen von den Podhalebewohner

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Text stellt die Analyse der Aussagen der Bewohner von Podhale über die benachbarte Volksgruppe – die Zipser dar. Man erblickt in ihnen das Bild der Mitglieder der benachbarten Volksgruppe, das nach dem Schema: der Unsere – der Gläubige, der Fremde – der Nichtgläubige konstruiert ist. Zu so einer Auffassung kommt es infolge der Ausdeutung ausgewählter, nicht selten oberflächlich analysierter Formen des Alltagslebens, das in den Grenzgebieten oft zum Diskurs zwischen zwei eigenständigen Kulturgruppen wird. Der Autor bezieht die beobachtete Situation auf den politischen Diskurs, in den die polnische Gesellschaft nach dem Jahr 1989 eingewickelt wurde. In diesem Diskurs – aufgrund der darin verwendeten Argumente – teilte sich die politische Szene in Polen in die katholische Rechte und die weltlich orientierte Linke, die oft als „christenfeindlich“ betrachtet wird. Die Analogien zwischen zwei Typisierungsebenen (der lokalen und der gesamtationalen) bringen die Schlußfolgerung nahe, daß das Auffassen der politischen Lage, die Teilnahme an dem gesamtationalen Diskurs das Durchdringen (aufgrund der bestimmten Muster) einer besonderen Betrachtungsweise der mit der Weltauffassung verbundenen Erscheinungen in das Alltagsleben einer lokalen Gruppe zur Folge hatte.