

Wolfgang Palaver

University of Innsbruck, Austria

ORCID: 0000-0001-9879-6569

Otwarty patriotyzm jako konsekwencja dynamicznej religii¹

Open patriotism as a consequence of dynamic religion

Abstract: Despite the appearance of a cosmopolitan worldview after World War II, the problem of building a community and identity, as well as the vitality of the nation-state remained valid. In the article, the author reflects on the role of religion in creating an open patriotism, i.e. one that is free from the limitations associated with nationalist views. Reaching, among others, Henri Bergson, the author distinguishes between static and dynamic religion, stating, following the same philosopher, that the climax of dynamic one is visible in the Gospel, especially in the Sermon on the Mount. Supporters of this approach are also easy to find outside of the Christianity (e.g. Buber, Gandhi, or Muslim Iqbal). Bergson's distinction had an impact on the initiation by, i.e. Jacques Maritain, the so-called brotherly modern views in Catholicism, which now have a significant influence on the teachings of the Church, also in the context of distinguishing between nationalism and patriotism. Open patriotism, unlike its nationalist variety, does not preclude intra-social pluralism or impose ethnic or religious unity. He was close to Schuman, John Paul II or Franciszek. The author notes that seeking a connection between locality and global solidarity is the task of religious communities in the modern world.

Keywords: dynamic religion, patriotism, nationalism, cosmopolitanism, Bergson, Maritain

Abstrakt: Mimo pojawienia się po II wojnie światowej światopoglądu kosmopolitycznego, problem budowania wspólnoty i tożsamości oraz żywotności państwa narodowego pozostał aktualny. W artykule autor zastanawia się nad rolą religii w budowaniu otwartego patriotyzmu, czyli takiego, który jest pozbawiony ograniczeń związanych z poglądami nacjonalistycznymi. Sięgając m.in. do Henriego Bergsona, rozróżnia religię statyczną i dynamiczną, stwierdzając za tym filozofem, że punkt kulminacyjny religii dynamicznej uwidacznia się w Ewangeli, i

¹ Niniejszy tekst zawiera odniesienia do dwóch wcześniejszych prac: Palaver 2020b i 2021.

a zwłaszcza w Kazaniu na Górze. Zwolenników tego podejścia łatwo także znaleźć poza religią chrześcijańską (np. Buber, Gandhi czy muzułmanin Iqbal). Rozróżnienie Bergsona miało wpływ na zapoczątkowanie m.in. przez Jacquesa Maritaina tzw. bratnich nowoczesnych poglądów w katolicyzmie, które obecnie mają dosyć znaczący wpływ na nauki Kościoła, również w kontekście rozróżniania między nacjonalizmem a patriotyzmem. Patriotyzm otwarty, w przeciwieństwie do swojej nacjonalistycznej odmiany, nie wyklucza wewnątrzspołecznego pluralizmu ani też nie narzuca jedności etnicznej lub religijnej. Bliski był on m.in. Schumanowi, Janowi Pawłowi II czy Franciszkowi. Autor zauważa, że szukanie łączności między lokalnością a globalną solidarnością jest zadaniem społeczności religijnych we współczesnym świecie.

Słowa kluczowe: religia dynamiczna, patriotyzm, nacjonalizm, kosmopolityzm, Bergson, Maritain

Wstęp

Lata tuż po zakończeniu II wojny światowej odznaczały się wysiłkami skoncentrowanymi na odchodzeniu od nacjonalizmu i zastępowaniu go bardziej uniwersalistycznym światopoglądem. Jednym ze skutków tej zmiany było założenie Unii Europejskiej (UE) w Europie Zachodniej. Ten kosmopolityczny kierunek zaczął być poddawany w wątpliwość jednak dopiero wtedy, gdy możliwe stało się rozszerzenie granic UE po zakończeniu zimnej wojny. Nastąpiło wówczas niespodziewane odrodzenie nacjonalizmu etnicznego. Świat pragnący „nieodwracalnego odejścia od wszelakiego nacjonalizmu został skonfrontowany z powrotem «tłumionego nacjonalizmu etnicznego»” [Ignatieff 1994: 9]. Rosnąca wzajemna niechęć między Wschodem i Zachodem oraz kryzys migracyjny we wczesnych latach 90. sprawiły, że francuski politolog Pierre Hassner zaczął nawoływać kosmopolitycznych przeciwników nacjonalizmu do zmiany poglądów: aby zaczęli oni poważnie podchodzić do tematu poszukiwania wspólnoty i tożsamości, mając przy tym jednak na uwadze, że żaden kraj nie może zamknąć się na resztę współczesnego świata bez szkody dla samego siebie. W tym samym czasie kanadyjski autor Michael Ignatieff podkreślał, że mimo jego kosmopolitycznych wysiłków państwo narodowe wciąż pozostaje podstawową formą demokratycznych społeczności [tamże: 21-22]. Aby jednak nie wpaść w pułapkę nacjonalizmu, zastosował on wyraźne rozróżnienie między „nacjonalizmem obywatelskim”, obejmującym wszystkich ludzi zgadzających się z „politycznym credo narodu” – niezależnie od ich rasy, koloru skóry, wyznania, płci, języka czy przynależności etnicznej” – a „nacjonalizmem etycznym”, zakładającym, że „najgłębsze więzi jednostek nie są przez nie wybierane, lecz dziedziczone” [tamże: 11-13]. Jedynie nacjonalizm

obywatelski ma charakter demokratyczny, podczas gdy nacjonalizm etniczny przejawia cechy autorytaryzmu. Ignatieff był zwolennikiem nacjonalizmu obywatelskiego, który uznawał istnienie narodów za konieczne, aby ludzie mogli prowadzić życie o charakterze kosmopolitycznym [tamże: 21].

Trzydzieści lat później kryzys kosmopolityczny pogłębia się, a nacjonalizm rośnie w siłę zarówno w Europie, jak i w innych częściach świata. Dochodząc do wniosku, że odradzanie się idei nacjonalistycznych stało się jednym z najbardziej zauważalnych zjawisk na przestrzeni ostatnich pięciu lat, Vittorio Hösle utworzył dokumentację Papieskiej Akademii Nauk Społecznych dotyczącą dyskusji z maja 2019 roku na temat związków między narodem, państwem a państwem narodowym [Hösle 2020: 28]. Ataki terrorystyczne, takie jak ten z 11 września 2001 roku w USA oraz późniejsze ataki w różnych krajach Europy, kryzys finansowy z 2008 roku, kryzys migracyjny w 2015 roku oraz pandemia koronawirusa, której stawić czoła musiał w 2020 roku cały świat, postawiły pod znakiem zapytania ideę otwartości granic oraz postawy kosmopolityczne. Wygląda na to, że apel Hassnera z 1991 roku został jednak usłyszany. Brytyjski historyk Timothy Garton Ash nawiązuje właśnie do Hassnera i również zaleca taką modyfikację ideologii liberalizmu, aby nie traktowano po macoszemu kwestii wspólnoty i tożsamości [Ash 2001]. „Kosmoliberalnej fantazji o obywatelach bez korzeni” przeciwstawia „patriotyzm liberalny”, nazywając go „niezbędną częścią składową odnowionego liberalizmu”. Jego poparcie dla patriotyzmu nie stanowi jednak propagowania nacjonalizmu. Zgadza się wprawdzie z poglądem, że kierowanie się dobrem narodu w czasach pandemii COVID-19 jest ważne, ale nie dochodzi do wniosków popierających nacjonalizm: „Jak niejednokrotnie pokazywało zamykanie granic państwa z dnia na dzień i inne działania przeciwko pandemii COVID-19, warstwa narodowa jest zbyt ważna, [...], by pozostawić ją w rękach nacjonalistów”. Ochrona własnej ludności i lokalnych społeczności są zrozumiałe w czasach kryzysu, ale nie można zapominać, że globalna pandemia wymaga również odpowiedzi w postaci globalnych działań. Nieprzemysłany nacjonalizm szczepionkowy może zaszkodzić również poszczególnym narodom, w których funkcjonuje.

W dalszej części moich rozważań pragnę poważnie potraktować słowa Hassnera [1991] i Asha [2021], którzy apelowali za przyjęciem otwartego patriotyzmu pozbawionego ograniczeń związanych z poglądami nacjonalistycznymi. Jak zauważył już Rousseau, nawet kosmopolityzm niesie ze sobą pewne zagrożenia: „Niejeden filozof kocha tatarów, aby być zwolnionym od obowiązku miłości względem sąsiadów swoich” [1995: 12]. Marzenie Lennona o świecie bez krajów,

który artysta przywołuje w swoim utworze *Imagine*, jest dzisiaj krytykowane jako „banalny uniwersalizm”, gdyż ignorowało polityczną potrzebę istnienia poszczególnych społeczności oraz ich granic [Gay 2013: 3]. W dzisiejszych czasach zagrożenia polityczne towarzyszą głównie nacjonalistycznemu odrzucaniu kosmopolityzmu. Patriotyzm często jest praktykowany jedynie w pewnym wąskim zakresie. Wyraźnym przykładem takiego zagrożenia jest działający w Niemczech prawicowy ruch populistyczny PEGIDA [Strømmen i Schmiedel 2020: 66-78]. Nazwa tego ruchu to akronim od „Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes” (po polsku: „Patriotyczni Europejczycy przeciw islamizacji Zachodu”), a jego główny cel stanowi walka z islamem, który jest przedstawiany jako główny wróg społeczeństw europejskich. Walce tej towarzyszy szczególne podkreślanie tożsamości chrześcijańskiej. Dzięki nowej niemieckiej partii Alternative für Deutschland (po polsku: „Alternatywa dla Niemiec”) ten wrogo nastawiony do islamu patriotyczno-chrześcijański ruch uzyskał miejsca w niemieckim parlamencie. Z kolei Węgry i Polska to dwa kraje, w których podobny światopogląd jest wyznawany nawet przez polityków partii rządzących.

Wsparcie ze strony religii dla takich odmian nacjonalizmu zdaje się uzasadniać poglądy Lennona, którego marzenie zakłada nie tylko zniesienie granic, ale również i religii. Związek między nacjonalizmem i religią jest skomplikowany. Nie ma wątpliwości, że powiązania między religią a zamkniętymi społecznościami istniały już nawet w przypadku najwcześniejszych cywilizacji. Jest to jednak zaledwie tylko jeden aspekt stosunków między nacjonalizmem a religią. Jak pokazuje niniejszy artykuł, istnieje też ścieżka religii, która umożliwi zerwanie tak ciasnych powiązań. Kiedy wiodący przedstawiciele dzisiejszych ruchów prawicowych twierdzą, że stoją na straży chrześcijaństwa, warto wspomnieć o tych chrześcijańskich myślicielach i politykach, którzy po zakończeniu II wojny światowej i umotywowanym religijnie przewycięzeniu nacjonalizmu założyli UE.

W dalszej części niniejszego artykułu najpierw antropologicznie opiszę powody, dla których ludzie dążą do osiągnięcia tożsamości grupowej, która odróżniałaby ich od innych grup. Następnie zastanowię się nad związkiem między religią a tą tendencją grupową w oparciu o podział religii na dwa różne typy. Pragnę przy tym szczególnie podkreślić, że dynamiczny typ religii, który dąży do utworzenia otwartej społeczności wyraźnie odbiega od państwa narodowego i związanych z nim środków przymusu. Z tego względu, że niniejszy artykuł skupia się głównie na Europie, wspomniane dwa typy religii będą dotyczyły chrześcijaństwa, szczególnie katolicyzmu. Kolejnym krokiem będzie przedstawienie kierunku odstającego od

głównego nurtu myśli katolickiej i przedkładającego społeczeństwo obywatelskie ponad państwo narodowe – kierunku, który przyczynił się do utworzenia koncepcji otwartego patriotyzmu wyraźnie różniącego się od zamkniętego nacjonalizmu.

Na płaszczyźnie pojęciowej w kontekście nacjonalizmu i patriotyzmu panuje ogromny chaos. Niezależnie od tego, czy zastosujemy podział na zasadniczo dobry patriotyzm i zawsze zły nacjonalizm, czy też podział na nacjonalizm obywatelski i etniczny według Kohna [1962], wciąż będziemy mieć do czynienia z pewnymi niejasnościami. W przypadku zastosowania pierwszego podziału, jak twierdzi Bauman [2003: 204-207], w praktyce nie uwidoczni się właściwie żadna różnica między tymi pojęciami. Niestety podział Kohna również ma pewne słabości [Brubaker 1999; Tamir 2019]. W praktyce na rzeczywiste funkcjonowanie tych pojęć najbardziej wpływają przede wszystkim warunki polityczne. Wraz z koncepcją otwartego patriotyzmu wprowadzam jednocześnie merytoryczną definicję zgodną z nacjonalizmem liberalnym, który cechuje się otwartością na świat zewnętrzny, brakiem dyskryminacji w obrębie społeczności i respektowaniem pluralizmu. Religie mogą taką otwartość wzmacniać, o ile nie są ograniczane i tłamszone przez państwo oraz utrzymują w stosunku do niego krytyczny dystans.

1. Pokusa skłonności grupowych: pseudospecjacja, narcyzm grupowy, altruizm zaściankowy

My, ludzie, jesteśmy istotami społecznymi i dlatego dążymy do przynależności do określonej grupy, często takiej o dużym znaczeniu. Kwame Anthony Appiah, filozof o wyraźnie kosmopolitycznym światopoglądzie, bierze tę skłonność pod uwagę, opisując – jakże powszechne – pragnienie uzyskania tożsamości grupowej: „Jesteśmy istotami społecznymi. Nie uważamy siebie wyłącznie za część ludzkości, ale uważamy swoich pobratymców za ważniejszych i łatwo dajemy się przekonać do przeciwstawiania się wpływom z zewnątrz” [2019: 58]. Różne koncepcje antropologiczne pogłębiają nasze zrozumienie tej skłonności do przynależności do grupy.

Niemiecko-amerykański psychoanalityk Erik Erikson utworzył w 1966 pojęcie pseudospecjacji, które opisuje, jak jedne grupy ludzi, wbrew faktom naukowym i uniwersalnej koncepcji człowieka, postrzegają inne grupy ludzi jako obce gatunki. Pojęcie pseudospecjacji „mówi o tym, że człowiek, pomimo oczywistej przynależności do jednego gatunku [...] przejawia tendencje do ciągłych podziałów na grupy innego szczebla (od plemion do narodów, od kast do klas, od religii do

ideologii), dające ich członkom silne poczucie tożsamości, a jednocześnie wyraźnej wyższości i swego rodzaju nieśmiertelności” [Erikson 1978: 516].

Pojęciem blisko związanym z „pseudospecjacją” jest „narcyzm grupowy”, zdefiniowany przez niemieckiego socjopsychologa Ericha Fromma i jednoznacznie nazwany przez niego „źródłem ludzkiej agresji” [Fromm 1980: 182-184]. Fromm uważa również, że narcyzm grupowy wzmacnia „solidarność i wewnętrzną spójność grupy” [tamże: 182]. Natomiast amerykański ekonomista Samuel Bowles nazywa tę osobliwą współzależność między wewnętrzną solidarnością i jednoczesną wrogością skierowaną na zewnątrz „altruizmem zaściankowym” [2008]. Za pomocą symulacji komputerowych zdołał on stworzyć na podstawie takich zachowań grupowych dosyć precyzyjne, aczkolwiek niekonieczne nieodzowne, wzory współżycia międzyludzkiego. Praca Bowlesa umożliwia prześledzenie zachowań ludzkich od początków cywilizacji aż do czasów współczesnego państwa socjalnego. Altruizm zaściankowy wyjaśnia, dlaczego wewnętrzna spójność grupy wzmacnia się wraz z nasilaniem się wrogości skierowanej na zewnątrz. Już Darwin [2012: 114] zauważył, że plemiona o wysokim stopniu spójności i gotowości jednostek do poświęcania się mają większe szanse w starciu z innymi plemionami. Darwin nie zwrócił jednak uwagi na istnienie zależności między wzmacnianiem wewnętrznej spójności a wzrostem wrogości skierowanej na zewnątrz. Pojęcie altruizmu zaściankowego szczegółowo opisuje tę zależność.

2. Dwa typy religii: religia statyczna i dynamiczna

Tylko jaki jest związek między religią a pseudospecjacją, narcyzmem grupowym i altruizmem zaściankowym? Uzyskanie odpowiedzi na to pytanie ułatwione będzie przez zapoznanie się z treścią ostatniej książki Bergsona pt. *Dwa źródła moralności i religii* z 1932 r. Według Bergsona początkowo wspólne życie ludzi ułożone było według zasady: „by grupa była ściśle zjednoczona, lecz by pomiędzy grupami istniała potencjalna wrogość” [Bergson 2019: 57]. Własna grupa stawiana była przeciwko wszystkim innym i zmuszana do nieustannej, aktywnej obrony: „Tym, co wiąże między sobą członków określonego społeczeństwa, jest tradycja, potrzeba, chęć obrony tej grupy przed innymi grupami i wywyższania jej ponad wszystko” [tamże: 215]. Ten opis zamkniętej społeczności pokrywa się koncepcjami antropologicznymi przywołanymi powyżej. Zamknięta społeczność, której moralność jest ukształtowana pod wpływem nacisku grupy i wynikających z tego zobowiązań, idzie – zdaniem Bergsona – w parze z pewną określoną formą religii, nazwaną przez niego „religią statyczną” i opisaną jako religię plemienną zamkniętej społeczności. W tej formie religii najważniejszy jest wpływ ogółu, natomiast

indywidualne doświadczenia nie mają żadnego znaczenia. Religię statyczną można skutecznie zdefiniować w oparciu o wczesną sakralność w rozumieniu Girarda [1987]: wywodzącą się z mechanizmu kozła ofiarnego i służącą kolektywnemu przewyżczeniu wewnątrzgrupowej rywalizacji i przemocy.

Na potrzeby dalszych przemyśleń muszę jednak podkreślić, że Bergson nie tylko wyróżnia społeczności zamknięte wraz z powiązаныmi z nimi religiami statycznymi, ale opisuje też, stanowiące ich przeciwieństwo, religie dynamiczne prowadzące do, wyraźnie odrębnych jakościowo, społeczności otwartych. Obydwa typy religii są powiązane z zupełnie odmiennymi formami moralności. Społeczność zamknięta cechuje się obecnością społecznego nacisku w postaci „czystego zobowiązania”, społeczność otwarta cechuje się natomiast „moralnością absolutną”. Taką moralność przejawiają „ludzie wyjątkowi”, bohaterowie albo święci. Bergson wymienia tutaj między innymi „mędrców greckich”, „proroków izraelskich, arahantów buddyjskich” oraz „chrześcijańskich świętych” [2019: 32-33]. Ludzie ci są pełni twórczego zapału, który Bergson identyfikuje z Bogiem, a który sprawia, że są oni w stanie miłować nie tylko własną rodzinę, grupę, plemię czy nawet ogromny naród, ale także całą ludzkość, a nawet wręcz całą naturę [tamże: 53]. Podczas gdy religia statyczna jest ściśle wiążąca się z kolektywem, religia dynamiczna jest zakorzeniona w indywidualnych doświadczeniach mistycznych. Należy przy tym jednak pamiętać, że Bergson bazuje na nietypowym rozumieniu mistycyzmu. Nie ma na myśli wycofania się ze świata, lecz aktywny mistycyzm, czyli taki, który dostrzega na przykład w prorokach izraelskich i w ich walce o sprawiedliwość. Według Bergsona, „mistycyzm pełny jest działaniem” i wywodzi się od „proroków izraelskich” i ich „czynnego mistycyzmu” [tamże: 237, 251-252].

Punkt kulminacyjny religii dynamicznej – według Bergsona – uwidacznia się w Chrystusie, w Ewangelii, szczególnie w Kazaniu na Górze (Mt 5,21-48) [tamże: 60, 250-251]. Obecne w tym fragmencie Ewangelii według św. Mateusza nawoływanie do miłowania swoich wrogów dotyczy również przejścia od społeczności zamkniętej do społeczności otwartej (Mt 5,43-45). Bergson podkreśla, że „przejście od zamkniętości do otwartości zawdzięczamy chrześcijaństwu” [tamże: 78]. Chrześcijaństwo przełamuje ciasne granice tradycyjnych wzorców przyjaźni i wrogości i nadaje kierunek ku otwartemu społeczeństwu. Bergson jednak wciąż zdaje się nadmiernie przywiązany do tezy o wyższości chrześcijaństwa. Ze współczesnego punktu widzenia nawiązywanie przez Bergsona do mistycyzmu można również odnieść do rozwoju, który nastąpił w różnych religiach przedosiowych na świecie, a który zapoczątkował stopniowe odchodzenie od zamkniętych społeczności [Bellah 2011].

Podobnie jak Bergson, Girard również mówi o dwóch różnych typach religii. To rozróżnienie Bergsona między religią statyczną i dynamiczną odpowiada różnicy między religią pochodzącą od ludzi a religią pochodzącą od Boga opisanymi przez Girarda w jednym z jego wczesnych dzieł, którą to różnicę systematycznie rozwinął w swojej ostatniej książce w celu rozróżniania między sakralnością a świętością [2009: 111-112; 2014; Palaver 2020a]. Podobnie jak Bergson, Girard również podkreśla, że Objawienie judeochrześcijańskie obnażyło brutalną strukturę wcześniejszych religii przedosiowych, doprowadzając tym samym do otwarcia zamkniętych społeczności i pozytywnie przyczyniając się do globalizacji naszego świata.

Niezależnie od tego, jak ważne są wprowadzone przez Bergsona i Girarda rozróżnienia między dwoma typami religii, ze współczesnego punktu widzenia należy nieco zrelatywizować przekonanie tych myślicieli o wyższości chrześcijaństwa. Te dwa wprowadzone typy religii odpowiadają bowiem rozróżnieniu na religie przedosiowe i poosiowe. Podobne zmiany w tym zakresie były widoczne w Indiach, Chinach oraz w przypadku proroków izraelskich, co z kolei miało również wpływ na rozwój chrześcijaństwa i islamu. W przypadku religii poosiowych nie można już mówić o jakiegokolwiek stałej identyfikacji religii i kolektywu grupowego, gdyż postrzeganie transcendencji umożliwia odpowiednie rozróżnienie: „Samosakralizacja kolektywu tworzy swego rodzaju przepaść. Etniczny kolektyw i sfera religijna już wcale nie muszą być ze sobą identyczne. Braterstwo krwi, swoista koalicja przeciw wrogom, ustępuje miejsca idei ludzkości uniwersalnie wykraczającej poza wszelkie uwarunkowania etniczne” [Joas 2013: 274]. Zastosowanie takiego rozróżnienia otwiera możliwość wprowadzenia dystansu między religią a państwem.

Podobne przykłady można znaleźć też we współczesnym judaizmie. Na przykład Buber – jako syjonista – miał pozytywny stosunek do idei narodowej, jednak był świadomy potencjalnych, egoistycznych wynaturzeń tejże idei. Jednoznacznie interpretował on ideę narodu wybranego jako etyczny obowiązek, a nie jako wyraz wyższości swoich narodu i religii. [2010: 515]. Zdaniem Bubera Bóg przejmuje się jednak losem nie tylko narodu izraelskiego, lecz także wszystkich narodów, gdyż – według słów proroka Amosa – Bóg „wywiódł dzieci Izraela z Egiptu, ale też Filistynów z Kaftoru oraz Aramejczyków z Kiru” (Am 9,7) [Buber 2010: 515; por. 55]. Zignorowanie tej części proroczego przekazu grozi zjawiskiem „idolizacji ludu”. Nacjonalizm oparty na wynaturzeniu wiary będzie funkcjonował w oderwaniu od spraw wykraczających poza funkcjonowanie narodu [tamże:

514-515]. Nacjonalizm w rozumieniu Bubera cechuje się wyraźnym zdystansowaniem od pojęcia państwa. Widać to bardzo wyraźnie w jego debacie z Cohenem, w której twierdzi, że etyka musi pochodzić od religii, a nie być narzucana przez państwo. Powołuje się przy tym na proroków izraelskich, aby podkreślić: „Ludzie ci nie podporządkowywali się bezgranicznie woli państwa, uważali wolę Boga za wartość nadrzędną, a kiedy państwo odsunęło się od Boga, opowiedzieli się po stronie Boga i sprzeciwili się woli państwa” [cyt. za: Cohen 2002: 266]. Ta relatywizacja pojęcia państwa była powodem, dla którego wypowiadał się on przeciwko utworzeniu państwa żydowskiego.

Przykładem przedstawiciela podobnego światopoglądu spoza kręgu religii abrahamicznych jest Gandhi. Podobnie jak Rousseau, on również krytykował postawy przedkładające dobro ludzi obcych nad dobro lokalnych społeczności. *Swadeshi*, czyli jego koncepcja narodowej niezależności, rozpoczyna się od zaprzysiężenia się przeciwko „sąsiadom” [Gandhi 2011: 407]. Troska o najbliższe sąsiedztwo społeczne nie jest jednak równoznaczna z popieraniem zamkniętych społeczności. Miłość do najbliższego bliźniego stanowi jedynie początek i powinna rozprzestrzenić się na cały świat: „W Swadeshi nie ma miejsca na rozróżnianie między swoimi a obcymi. Służba własnym sąsiadom jest równoznaczna ze służbą całemu światu.” Ideał Gandhiego porównywany jest do „kręgu obejmującego cały ocean”, który zaczyna się od jednostki i rozszerza się na całą wioskę, prowincję, kraj i ostatecznie na cały świat. Z tego powodu Gandhi należy do przedstawicieli otwartego patriotyzmu, który unika jakiegokolwiek zamykania się: „Mój patriotyzm nie opiera się na wykluczaniu. Jest uniwersalny, a ja odrzucam patriotyzm opierający się na wykorzystywaniu innych narodów. Mój patriotyzm byłby czymś niegodnym, gdyby nie był zawsze i bez wyjątku zgodny z najogólniejszym dobrem całej ludzkości” [Gandhi 2019]. Ta fundamentalna otwartość ma swoje korzenie w jego rozumieniu religii: „Moja religia nie zna żadnych granic. Jeżeli wiara jest we mnie żywa, wykroczy nawet poza moją miłość do ojczyzny” [Gandhi 1924: 139]. Punkt widzenia Gandhiego, czyli dystans zarówno w stosunku do wąskiego lokalizmu, jak i do homogenizującego globalizmu, bardzo dobrze obrazuje metafora: „Nie pragnę odgrodzić swojego domu murem ani barykadować okien. Kultury wszystkich krajów powinny swobodnie owiewać mój dom. Żadna z nich nie powinna jednak próbować wykorzenić mnie z mojej ziemi ojczystej” [tamże: 293].

Przedstawicieli religii dynamicznej możemy znaleźć również w islamie. Przykładów należy szukać wśród islamskich myślicieli i aktywistów związanych z Gandhim. Chociaż Muhammad Iqbal jako duchowy przywódca odrębnego muzułmańskiego

kraju nie zgadzał się z wyobrażeniem Gandhiego na temat zjednoczonego narodu hinduskiego, również był przedstawicielem pewnej koncepcji religii dynamicznej. Nie tylko nawiązywał bezpośrednio do poglądów Bergsona, ale reprezentował też wizję islamu, która popierała ideę unii narodów dążącej do osiągnięcia jedności wśród ludzkości [Diagne 2020: 57-76]. Jeszcze bliżej wyobrażenia nacjonalizmu według Gandhiego stały poglądy Abula Kalama Azada oraz Abdula Ghaffara Kahna [Parel 2016: 145].

Wszystkie wymienione przykłady pokazują, jak dynamiczna religia może w wielu różnych tradycjach doprowadzić do przełamania zamkniętego nacjonalizmu, a tym samym do otwarcia się na pluralizm i uniwersalizm. Nie ma oczywiście żadnego liniowego wzorca przebiegu procesu przechodzenia od zamkniętych społeczności / religii statycznej do otwartych społeczności / religii dynamicznej. Gandhi został w końcu zamordowany przez hinduskiego nacjonalistę. Syjonizm według Bubera różni się od swojej współcześnie istniejącej formy. Chryścijańscy nacjonaści na całym świecie odeszli od przekazu niesionego przez Jezusa, a w wielu krajach islamskich można zaobserwować rośnięcie w siłę wyjątkowo wąskich wariantów nacjonalizmu. Już Bergson wprowadził pojęcie „religii mieszanej”, gdyż podczas I wojny światowej różne narody chrześcijańskie traktowały tego samego Boga jako swojego własnego „narodowego Boga ojczyzny”, mimo iż wszyscy pacyfiści jednogłośnie mówili o Bogu „wspólnym dla wszystkich ludzi” i świadomość istnienia wspólnego Boga powinna sama w sobie być wystarczającym powodem do natychmiastowego zakończenia wojny [Bergson 2019, 225]. Jak zauważył Hans Joas, religie poosiowe również nie zdołały uwolnić się od obecności pokusy wiązania się z siłami politycznymi, jakże typowej dla religii przedosiowych. Rewolucja wieku osi umożliwiła wprawdzie odcięcie się od władzy świeckiej, wciąż jednak nie ma żadnej gwarancji, że dana religia nie cofnie się do stanu przedosiowego. „«Nacjonalizacja» wiary wciąż pozostaje żywą pokusą dla religii poosiowych.” [Joas 2013: 276].

3. Otwarty patriotyzm Bergsona a bratnia współczesność katolicka

Rozpad tradycyjnych form społeczeństw w wyniku globalizacji wymaga pośrednio populistycznych nacjonalizmów [Mishra 2017]. Nasuwa się zatem pytanie, czy to, że jesteśmy istotami społecznymi, da się pogodzić z przekazem Chrystusa. Tam, gdzie nurty chrześcijańskie przywiązały się mocniej do religii statycznej, zawsze istnieje zagrożenie nasilenia się ekstremalnego nacjonalizmu, które bardzo szybko może zakończyć się przemocą lub wojnami w takiej czy innej postaci. Alternatywą nie będzie tutaj jednak jakiś wykorzeniony globalizm. Aby odpowiedzieć na to

pytanie, należałoby przyjrzeć się aktualnym dyskusjom dotyczącym kosmopolityzmu. Autorzy, którzy wyraźnie dostrzegają skłonności ludzi do przynależności społecznej, podkreślają jednocześnie wagę postawy kosmopolitycznej. Appiah nie tylko zwraca uwagę na fakt, że ludzie to istoty społeczne, ale również na to, że ich tendencja do tworzenia zamykających się na świat zewnętrzny i wywyższających się grup musi być korygowana kosmopolitycznie: „Kosmopolityczny impuls napędzający nasze wspólne człowieczeństwo nie jest już żadnym luksusem. Stał się koniecznością” [2019: 296]. Orientacja kosmopolityczna nie może jednak po prostu stać w sprzeczności z poszczególnymi tożsamościami, musi natomiast przyczyniać się do budowania otwartego społeczeństwa we współpracy z nimi. Dlatego autorki takie jak Nussbaum czy Benhabib popierają kosmopolityzm w postaci, która zapewniłaby skuteczność jego uniwersalistycznej perspektywy w interakcjach z określonymi jednostkami politycznymi. Kosmopolityzm, kiedy jest obdarty ze złudzeń, otwiera również możliwość ponownego zdefiniowania nawet tak kontrowersyjnego pojęcia jak patriotyzm. Nussbaum zdystansowała się wobec swojego wcześniejszego rozumienia kosmopolityzmu poprzez powiązanie go z patriotyzmem cechującym się globalną wrażliwością. Wręcz nawiązywała do otwartego patriotyzmu Bergsona, który jest godny uwagi w kontekście moich rozważań – zwłaszcza w odniesieniu do jego związku z religią.

Książka Bergsona pt. *Dwa źródła moralności i religii* stanowi zamaskowaną krytykę tezy Durkheima, że konflikt między patriotyzmem i kosmopolityzmem można w łatwy sposób rozładować poprzez połączenie cech obydwu ideologii i dążenie do patriotyzmu kosmopolitycznego [Durkheim 1999: 106-110; 2008: 124-128]. Bergson krytykuje Durkheima za odrzucenie biologicznych podstaw moralności i religii, zarzucając mu głównie to, że przynależność do konkretnej grupy nie umożliwia stopniowego rozszerzania do poziomu całej ludzkości [Bergson 2019: 30-31, 104]. Potrzeba „wyjątkowych ludzi”, aktywnych mistyków, którzy otworzą innym drzwi do całej ludzkości poprzez zachęcanie jej do naśladowania otwartego punktu widzenia prezentowanego przez owych mistyków [Bergson 2019: 32]. Ludźmi kieruje uwarunkowana biologicznie silna tendencja do przynależenia do zamkniętych społeczności, jednak „wyjątkowi ludzie” przecież nie egzystują poza rzeczywistością stworzenia i mogą powołać tę kreatywną dynamikę do życia, a ona przełamie zastałe formacje grupowe, popychając je w kierunku ludzkości” [Bergson 2019: 58].

Pomimo ogromnego nacisku kładzionego przez Bergsona na istnienie biologicznych tendencji do przynależenia do zamkniętych społeczności, nie można go

określić jako fatalistycznego apologety ograniczoności nacjonalizmu. Wyraźnie wskazuje on na związek między nacjonalizmem a inherentną skłonnością do wojny. Dlatego szczególnie ostro krytykował imperializm, nazywając go „falszerstwem mistycyzmu prawdziwego”, czymś, co jedynie go „udaje” poprzez przypisywanie „Bogu współczesnych mistyków nacjonalizmu bogów starożytnych” [Bergson 2019: 326-327]. Oczywiście jest to, że według Bergsona imperializm nie da się pogodzić z „mistycyzmem prawdziwym”, pochodzącym od Boga, „który kocha wszystkich ludzi jednakową miłością i który wymaga od nich, by kochali się wzajemnie” [tamże: 327]. Jak przyznaje Bergson, w przeciwieństwie do imperializmu, który naśladuje prawdziwy mistycyzm w zniekształcony sposób, patriotyzm ma pewne „zabarwienie mistyczne”, co odróżnia go od podlegającego do wojny nacjonalizmu. Jako pozytywna imitacja mistycyzmu umożliwia ludziom „odrzućcie tak głęboko zakorzenionego uczucia jak egoizm plemienny” [tamże: 290-291]. Miłość do ojczyzny różni się wprawdzie od „miłości do ludzkości”, lecz możliwe jest jej dalsze, znaczące rozszerzenie poprzez zabarwienie mistyczne [tamże: 31, 37, 245].

Rozważania Bergsona na temat otwartego patriotyzmu są jednak dosyć ogólne. Temat dobrze pojmowanego patriotyzmu jeszcze dokładniej przybliży francuska filozof i mistyczka Simone Weil. Zajmowała się ona problemem wykorzeniania, bez popadania w tendencje nacjonalistyczne. W swojej książce *Wykorzenianie* opowiada się po stronie patriotyzmu podporządkowanemu sprawiedliwości [Weil 2011: 142; por. tamże: 125]. W przypadku braku tego podporządkowania, patriotyzm może przeobrazić się w nacjonalizm lub imperializm. Poprzez podporządkowanie patriotyzmu zasadom sprawiedliwości ewoluuje on w patriotyzm konstytucyjny i zapewnia taką samą ochronę w ramach rządów prawa wszystkim swoim obywatelom, niezależnie od ich pochodzenia etnicznego lub religijnego; zapewnia również brak dyskryminacji wobec muzułmanów, ludzi innych wyznań oraz ateistów w duchu chrześcijańskiego miłosierdzia [Habermas 1998: 632-660; Müller 2010]. Patriotyzm otwarty, w przeciwieństwie do swojej nacjonalistycznej odmiany, nie wyklucza wewnątrzspołecznego pluralizmu ani też nie narzuca jedności etnicznej lub religijnej. W kontekście stosunków międzynarodowych nadrzędność sprawiedliwości skutkuje otwartością poszczególnych państw na wzajemne działania w ramach światowej społeczności. Patriotyzm otwarty odróżnia od nacjonalizmu również fakt przestrzegania i aktywnego wspierania uniwersalnych praw człowieka. Przykładowo międzynarodowa ochrona uchodźców musi być realizowana na płaszczyźnie kosmopolitycznej celem ominięcia ograniczeń wynikających z nacjonalizmu [Hollenbach 2016].

Wprowadzenie rozróżnienia Bergsona między religią statyczną i dynamiczną miało duży wpływ na zapoczątkowanie przez Maritaina i innych myślicieli tzw. bratnich nowoczesnych poglądów w katolicyzmie, które przez długi czas pozostawały w mniejszości względem poglądów paternalistycznych, a które obecnie mają dosyć znaczący wpływ na nauki Kościoła, również w kontekście rozróżniania między nacjonalizmem a patriotyzmem [Chappel 2018]. Z punktu widzenia bratniego wariantu katolicyzmu dobro społeczeństwa obywatelskiego jest ważniejsze od dobra kraju. Papież Paweł VI krytykował nacjonalizm i manię rasową, opierając się na poglądach Maritaina. O ile uczucia narodowe są ważne – twierdził – muszą zostać przezwyciężone przez miłość do „wszystkich członków wielkiej ludzkiej rodziny” [1992: nr 62].

Robert Schuman, jeden z ojców założycieli UE, również zgadzał się z „bratnimi” poglądami. W swojej książce *Dla Europy* podkreśla różnicę między nacjonalizmem i patriotyzmem. Zaleca, aby uczyć młodzież, na czym polega prawdziwy patriotyzm, i przedstawia wyraźne różnice między patriotyzmem a nacjonalizmem: Konieczne jest też przygotowanie umysłów na europejskie rozwiązania nie tylko poprzez zwalczanie hegemonii i wiary w wyższość, ale też poprzez walkę z ciasnotą poglądową nacjonalizmu politycznego, autarkicznego protekcjonizmu oraz izolacjonizmu kulturowego. „Wszystkie te tendencje, które wpoila nam przeszłość musimy zastąpić myśleniem o solidarności” [Schuman 1963: 55-56].

Wyraźne rozróżnienie między nacjonalizmem i patriotyzmem miało również ogromne znaczenie dla Jana Pawła II. Podkreślał on koncepcję narodu zwłaszcza na tle do historii Polski. Podobnie jak rodzina, również naród i ojczyzna stanowiły dla niego „niezastąpioną rzeczywistość” [Johannes Paul II 2005: 91]. Jednocześnie stawiał patriotyzm ponad nacjonalizmem, gdyż miał świadomość zagrożenia, jakie niesie ten drugi: „Charakterystyczne dla nacjonalizmu jest bowiem to, że uznaje tylko dobro własnego narodu i tylko do niego dąży, nie licząc się z prawami innych. Patriotyzm natomiast, jako miłość ojczyzny, przyznaje wszystkim innym narodom takie samo prawo jak własnemu, a zatem jest drogą do uporządkowanej miłości społecznej” [tamże: 91-92].

Stanowisko to różni się znacząco od obecnych tendencji nacjonalistycznych widocznych w Polsce [Stanley 2016]. Za istotny należy uznać fakt, że Jan Paweł II kończy rozdział swojej książki *Pamięć i tożsamość* poświęcony pojęciu narodu nawiązaniem do Kościoła katolickiego, którego uniwersalizm ponownie relatywizuje wszelkie powiązania z narodem lub państwem: „Kościół, Lud Boży zbudowany

na Nowym Przymierzu, jest nowym Izraelem i jawi się jako ten, który posiada charakter uniwersalny: „każdy naród ma takie samo prawo do obecności w nim” [tamże: 97; por. Mazurkiewicz 2020].

Choć papież Franciszek nie użył pojęcia patriotyzmu w dokumencie apostołskim *Evangelii gaudium* z 2013 r., to jego przemyślenia są zgodne z formą otwartego patriotyzmu przedstawioną w niniejszym artykule. Franciszek odrzuca wszelkie wąskie poglądy nacjonalistyczne, nawołując, aby zawsze wyglądać poza lokalny i ograniczony horyzont: „Trzeba zawsze poszerzać spojrzenie, by rozpoznać większe dobro, przynoszące korzyści wszystkim” [Franziskus 2013: nr 235]. Z drugiej strony, nie popiera „abstrakcyjnego, globalizującego uniwersalizmu”, ani też „wykorzeniania”. Proponuje za to przyjęcie modelu „wielościanu odzwierciedlającego stykanie się ze sobą poszczególnych swoich elementów bez utraty ich wyjątkowości” [tamże: nr 234-236]. Konkretnie ma on tutaj na myśli „jedność ludów, które w porządku uniwersalnym zachowują swoje indywidualne rysy, czyli ogół osób w społeczeństwie szukającym dobra wspólnego, prawdziwie obejmującego wszystkich” [tamże: nr 236]. W ostatniej encyklice społecznej *Fratelli tutti* Franciszek ponownie podkreśla znaczenie wspomnianego już wielościanu. Ma to na celu zapobiegnięcie fałszywej otwartości na sprawy uniwersalne wynikającej z pustej powierzchowności tych, którzy nie potrafią w pełni zrozumieć własnej ojczyzny [Franziskus 2020: nr 145]. Figura ta stanowi symbol poparcia dla otwartego patriotyzmu na płaszczyźnie międzynarodowej. Ma również znaczenie na płaszczyźnie lokalnej, gdyż podkreśla pluralizm nowoczesnych społeczeństw. Wielościan przedstawia społeczeństwo, w którym różnice istnieją obok siebie, wzajemnie się uzupełniają, wzbogacają i wyjaśniają, nawet jeśli przy akompaniamencie dyskusji i podejrzeń [tamże: nr 215].

To właśnie stanowienie niezbędnego spoiwa między lokalną przynależnością a globalną solidarnością jest zadaniem społeczności religijnych w kontekście funkcjonowania człowieka jako istoty społecznej. Napędzany dynamizmem duchowości, mistycyzm świętości dąży do wzmacniania lokalnych społeczności, zdolnych do otwarcia się na dialog oraz na uniwersalne braterstwo. Takie formy społeczności, w miejscach gdzie są one pielęgnowane i żywe, mogą wzmocnić otwarty patriotyzm tak, aby był podporządkowany sprawiedliwości i znacząco odróżniał się od nacjonalizmu.

Bibliografia

- Appiah K.A. (2019), *Identitäten. Die Fiktionen der Zugehörigkeit*, tłum. M. Bischoff, Hanser Berlin, München.
- Ash T.G. (2021), *Neue Lösungen für neue Probleme: warum (und wie) sich der Liberalismus im 21. Jahrhundert neu erfinden muss*, „Neue Zürcher Zeitung“ (vom 19.1.).
- Bauman Z. (2003), *Flüchtige Moderne*, tłum. R. Kreissl, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Bellah R.N. (2011), *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Benhabib S. (2016), *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Suhrkamp, Berlin.
- Bergson H. (2019), *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, tłum. E. von Lerch, Philosophische Bibliothek, t. 592, Meiner, Hamburg.
- Bowles S. (2008), *Nächstenliebe, die Mutter aller Kriege*, „Die Zeit“ 2009, nr 1 (vom 23.12.), 36.
- Brubaker R. (1999), *The Manichean Myth. Rethinking the Distinction Between „Civic“ and „Ethnic“ Nationalism*, w: *Nation and National Identity. The European Experience in Perspective*, red. H. Kriesi, Rüegger, Chur.
- Buber M. (2010), *Politische Schriften*, Zweitausendeins Klassiker-Bibliothek, Zweitausendeins, Frankfurt am Main.
- Chappel J. (2018), *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts.
- Cohen H. (2002), *Kleinere Schriften VI. 1916–1918*, Georg Olms Verlag, Hildesheim.
- Darwin Ch. (2012), *Die Abstammung des Menschen und die sexuelle Selektion. Eine Auswahl*, tłum. C.W. Neumann, Reclams Universal-Bibliothek, t. 18869, Reclam, Stuttgart.
- Diagne S.B. (2020), *Postcolonial Bergson*, tłum. L. von Turner, Fordham University Press, New York.
- Durkheim E. (1999), *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, tłum. M. Bischoff, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, t. 1400, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Durkheim E. (2008), *Erziehung, Moral und Gesellschaft: Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903*, tłum. L. Schmidts, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, t. 487, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Erikson E.H. (1978), *Gandhis Wahrheit. Über die Ursprünge der militanten Gewaltlosigkeit*, tłum. J. Behrens, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Franziskus (2013), *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, t. 194, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Franziskus (2020), *Fratelli tutti. Über die Geschwisterlichkeit und die Soziale Freundschaft*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, t. 227, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Fromm E. (1980), *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, tłum. L. von Mickel, E. Mickel, Gesamtausgabe, t. 7, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.
- Gandhi M.K. (1924), *Jung Indien. Aufsätze aus den Jahren 1919 bis 1922*, tłum. E. Roniger, Rotapfel-Verlag, Erlenbach-Zürich.

- Gandhi M.K. (2011), *Die Stimme der Wahrheit*, tłum. W. von Sternstein, Ausgewählte Werke in 5 Bänden 4, Wallstein Verlag, Göttingen.
- Gandhi M.K. (2019), *Was man mit Gewalt gewinnt, kann man nur mit Gewalt behalten. Gedanken einer großen Seele*, Matrix Verlag, Wiesbaden.
- Gay D. (2013), *Honey from the Lion. Christianity and the Ethics of Nationalism*, SCM Press, London.
- Girard R. (1987), *Das Heilige und die Gewalt*, tłum. E. von Mainberger-Ruh, Benziger, Zürich.
- Girard R. (2009), *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*, tłum. E. von Mainberger-Ruh, Herder, Freiburg.
- Girard R. (2014), *Im Angesicht der Apokalypse. Clausewitz zu Ende denken: Gespräche mit Benoît Chantre*, tłum. S. Günthner, Matthes & Seitz, Berlin.
- Habermas J. (1998), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hassner P. (1991), *L'Europe et le spectre des nationalismes*, „Esprit”, t. 175, nr10, s. 5-22.
- Hollenbach D.S.J. (2016), *Borders and Duties to the Displaced: Ethical Perspectives on the Refugee Protection System*, w: „Journal on Migration and Human Security” t. 4, nr 3, s. 148-165.
- Hösle V. (2020), *Nation, State, Nation-State. An Overview*, w: *Nation, State, Nation-State: The Proceedings of the 22nd Plenary Session, 1-3 May, 2019*, red. V. Hösle, M. Sánchez Sorondo, The Pontifical Academy of Social Sciences Acta, t. 22, Libreria editrice vaticana, Vatican City.
- Ignatieff M. (1994), *Reisen in den neuen Nationalismus*, tłum. W. von Schmitz, Insel Verlag, Frankfurt am Main.
- Joas H. (2013), *Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation*, w: *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, red. F.W. Graf, H. Meier, Beck, München.
- Johannes Paul II (2005), *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, tłum. I. Stampa, Weltbild, Augsburg.
- Kohn H. (1962), *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Fischer, Frankfurt am Main.
- Mazurkiewicz P. (2020), *Between Patriotism and Nationalism. Seen from the Perspective of Central Europe*, w: *Nation, State, Nation-State: The Proceedings of the 22nd Plenary Session, 1-3 May, 2019*, red. V. Hösle, M. Sánchez Sorondo, The Pontifical Academy of Social Sciences Acta, t. 22, Libreria editrice vaticana, Vatican City.
- Mishra P. (2017), *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart*, tłum. L.S. Bischoff, M. Bischoff, S. Fischer, Frankfurt am Main.
- Müller J.-W. (2010), *Verfassungspatriotismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Nussbaum M.C. (2008), *Toward a Globally Sensitive Patriotism*, „Daedalus” t. 137, nr 3, s. 78-93.
- Palaver W. (2020a), *Transforming the Sacred into Saintliness: Reflecting on Violence and Religion with René Girard*, Elements in Religion and Violence, Cambridge University Press, Cambridge.
- Palaver W. (2020b), *Kollektive Identität aus christlicher Sicht. Von der Pseudospeziation zum offenen Patriotismus*, „Ethik und Gesellschaft”, nr 1.

- Palaver W. (2021), *Collective Identity and Christianity. Europe between Nationalism and an Open Patriotism*, in: „Religions”, t. 12, nr 5.
- Parel A.J. (2016), *Pax Gandhiana. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, Oxford University Press, New York.
- Paul VI (1992), *Populorum progressio* (1967), in: *Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands* (Hg.): *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, Ketteler-Verlag, Bornheim, s. 405-440.
- Rousseau J.-J. (1995), *Emil oder Über die Erziehung*, tłum. L. Schmidts, Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Schuman R. (1963), *Für Europa*, tłum. E. Rapsilber, Nagel Verlag, Hamburg.
- Stanley B. (2016), *Defenders of the Cross. Populist Politics and Religion in Post-Communist Poland*, w: *Saving the People: How Populists Hijack Religion*, red. N. Marzouki, Hurst & Company, London.
- Strømmen H., Schmiedel U. (2020), *The Claim to Christianity: Responding to the Far Right*, SCM Press, London.
- Tamir Y. (2019), *Not So Civic. Is There a Difference Between Ethnic and Civic Nationalism?*, „Annual Review of Political Science”, t. 22, nr 1, s. 419-434.
- Weil S. (2011), *Die Verwurzelung. Vorspiel zu einer Erklärung der Pflichten dem Menschen gegenüber*, tłum. M. Schneider, Diaphanes, Zürich.