

Przegląd Religioznawczy 1(299)/2026

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

BEATA GUZOWSKA

Uniwersytet Rzeszowski

Instytut Filozofii

e-mail: bguzowska@ur.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-2430-2647>

DOI: 10.34813/ptr1.2026.6

Kategoria słabej religii w myśli filozoficznej Gianniego Vattimo

The category of weak religion
in Gianni Vattimo's philosophical thought

Abstract. In postmodern cultural reality, reflection on religion and religiosity focuses primarily on the processes of secularization and desacralization, as well as on the emergence of novel forms of religiosity and the phenomenon of the return of religion. Gianni Vattimo considers the need for a return to religion, but in a form freed from its past burdens and infused with new, positive meaning. He bases the category of 'weak religion' on processes characteristic of modernity, such as secularization and hermeneutics. According to Vattimo, through its weakness and fragility, religion becomes capable of overcoming dogmas and becoming a space of freedom rather than an oppressive system of belief.

Keywords: religion, philosophy, postmodernism, Vattimo, Christianity, secularization

I

Wponowoczesnej rzeczywistości kulturowej refleksja nad religią i religijnością koncentruje się wokół procesów sekularyzacji i desakralizacji, narastającego rozdźwięku między Kościołem jako instytucją a wyznawcami oraz wzrostu znaczenia fundamentalizmu religijnego. Jednocześnie akcentuje się wyłanianie nowych form religijności i zjawisko powrotu religii, któremu

towarzyszy wzrost znaczenia jej wpływu na współczesne sposoby rozumienia świata.

We współczesnych debatach teoretycznych coraz częściej wyrażane są stanowiska, które sytuują religię w sferze prywatnej i ujmują ją jako narzędzie indywidualnej autokreacji lub samorealizacji podmiotu. Jak zaznacza Marcel Gauchet:

[...] religijne wyznania i wiara nabierają znaczenia i przyjmują swoje role wewnątrz ramy stanowiącej artykulację ograniczeń czy przymusu innego typu, a wśród powszechnego nawrotu tożsamości zbiorowych wciąż trwa prywatna potrzeba wiary. [...] Człowiek wierzący będzie wyrażał całkiem zrozumiałą skłonność, by brać pod uwagę jedynie ciągłość, która wiąże go z własną tradycją, a w nawias brać społeczno-historyczny kontekst przekonań [...] (Gauchet, 2013, s. 69).

Perspektywa ta odmawia religii znaczenia normatywnego w porządku publicznym, wykluczając jej funkcję prawodawczą i możliwość legitymizowania instytucji społecznych. Opiera się na subiektywnym przywiązaniu oraz autentyczności emocjonalnego doświadczenia, co nierzadko skutkuje stopniowym odpływem wiernych z wielkich, historycznie ukształtowanych denominacji religijnych ku formom religijności o niskim stopniu refleksyjności teologicznej. Formy te, koncentrują się na subiektywizacji doświadczenia religijnego, podkreślając intensywność przeżycia oraz postulując bezpośredniość w relacji jednostki z *sacrum*. Prowadzi to do dalszej fragmentaryzacji religii i osłabienia jej zdolności do pełnienia funkcji integrujących społecznie. Należy zauważyć, że mimo postępującej pluralizacji w sferze światopoglądowej mamy do czynienia z wysokim stopniem religijności, przejawiającym się w osobistym zaangażowaniu.

W ponowoczesności, rozumianej jako etap, w którym rozwój życia społecznego postępuje od tradycji do współczesności – nie obserwujemy zaniku religijności jako takiej, lecz przekształcenia jej form i funkcji. Choć powszechnie akceptowane w danym społeczeństwie wartości i przekonania tracą oparcie w sankcji religijnej, nadal mogą skutecznie pełnić rolę regulatora światopoglądowego, kształtując codzienne działania jednostek (Szahaj, 2004, s. 37). Niejednokrotnie podkreśla się, że w nowoczesnych społeczeństwach zachodnich *sacrum* powinno być oddzielone od sfery obywatelskiej, podobnie jak w przypadku rozdzielenia sfery prywatnej i publicznej. Proces ten trafnie opisuje Charles Wright Mills:

Kiedyś świat był pełen *sacrum* – w myśli, praktyce i formie instytucjonalnej. Wskutek reformacji i renesansu przez kulę ziemską przetoczyły się siły modernizacyjne, a sekularyzacja, będąca konsekwencją procesu historycznego, osłabiła dominację *sacrum*. We właściwym czasie *sacrum* całkowicie zniknie, z wyjątkiem, być może, sfery prywatnej (Wright Mills, 1959, s. 32-33; por. Kearney, 2024, s. 302–305).

Sekularyzacja w cywilizacji zachodnioeuropejskiej bywa postrzegana jako świadectwo ciągłości z religijną przeszłością, w której zeświecczenie obecne jest także w wielu dyskursach teologicznych. Obok procesów prowadzących do osłabienia pozycji religii i „wyjścia z religii”, we współczesnych społeczeństwach można także dostrzec procesy „powrotu do religii”, do tego, co religijne. Gauchet źródeł tego powrotu upatruje w kształtowaniu się ram zbiorowych tożsamości, potrzebie budowania więzi intelektualnej z innymi oraz poszukiwaniu sensu w dyskursie dotyczącym sytuacji granicznych i sposobów radzenia sobie z nimi (Gauchet, Legros, 2013, s. 78). Odradzanie się postaw wspólnotowych pozbawione jest wewnętrznej hierarchii, ma niski stopień zinstytucjonalizowania i rozproszony charakter. Dążenie do nadania sensu egzystencji – realizowane przez autonomiczne działania jednostki w warunkach pluralizmu światopoglądowego – nie powoduje eliminacji przekonań religijnych jako możliwych źródeł sensu¹. Oznacza raczej ich relatywizację – wskazanie, że nie mają one uprzywilejowanego ani wyłącznego statusu w procesie konstytuowania znaczenia. Akt usensownienia nie może bowiem opierać się wyłącznie na roszczeniach epistemologicznych, lecz wymaga zakorzenienia w narracji o charakterze egzystencjalnym (Szahaj, 2004, s. 41).

Ponadto krytyczny stosunek do kulturowych konstrukcji, które miałyby być naturalne i oczywiste, współbrzmi z nurtami filozofii religii akcentującymi nieadekwatność zobiektywizowanych reprezentacji wiary wobec jej istoty. Wiara – jako autentyczne, jednostkowe zaangażowanie – przekracza bowiem swoje historyczne i symboliczne formy i wymyka się pełnej konceptualizacji.

Gauchet szczególnie podkreśla fakt, że:

[...] człowiek zawsze był i pozostanie podatny na to, co religijne. Nawet w przypadku jednostki całkowicie zlaicyzowanej, ateisty czy agnostyka, trzeba nadać tej potrzebie religijności właściwy status. [...] nawet jeśli nie manifestuje się już z konieczności za pośrednictwem zinstytucjonalizowanych religii (Gauchet, Legros, 2013, s. 79).

W tej perspektywie aktualne wydaje się stanowisko Gianniego Vattimo, którego kategoria słabej religii wpisuje się w ponowoczesne przemiany religii i religijności. Powstanie owej kategorii Vattimo wiąże z procesami zachodzącymi w poprzedniej formacji kulturowej – nowoczesności. W jego ujęciu

¹ Richard Kearney, odwołując się do stanowiska Raimona Panikkariego, zaznacza, iż obecnie jesteśmy w uprzywilejowanym momencie historii – w czasie, który daje nam szansę ocalenia religii przed nią samą, poprzez wyzwolenie jej ku wierności świętości tego życia. Panikkar podkreśla, że nasze czasy stwarzają wyjątkową możliwość odkrycia świętości tego, co świeckie. Szczególną cechą obecnego *kairos* jest zachwianie dotychczasowego utożsamienia tego, co święte i pozaczasowe, z bezwarunkowo pozytywną wartością. Dziś bowiem także czasowość zaczyna być postrzegana jako rzeczywistość pozytywna, a nawet – w pewnym sensie – święta (Kearney, 2024, s. 304).

świecka nowoczesność Europy i szeroko pojętego świata „cywilizowanego”, a także zagrażające mu wydarzenia o charakterze apokaliptycznym – od widma zagłady termojądrowej, przez kryzysy ekologiczne, po społeczne i psychologiczne konsekwencje konsumpcjonizmu lat 90. – sprzyjają renesansowi religii i różnych form życia religijnego. Zjawisko to obejmuje zarówno sferę potrzeb psychiczno-duchowych i instytucjonalno-społecznych, jak i obszar współczesnej refleksji filozoficznej.

II

Vattimo charakteryzuje ponowoczesną rzeczywistość przez pryzmat końca metafizyki² i końca historii:

„Wielkie opowieści”, które nie ograniczały się do uwiarygodnienia zbioru faktów i zachowań w sensie narracyjnym, ale które w epoce nowoczesności i za sprawą scjentyistycznej filozofii usiłowały uprawomocnić bieg historii w sposób „absolutny” w strukturze metafizycznej – teraz utraciły swą wiarygodność (Vattimo, 1997, s. 130).

Interpretacja ponowoczesności jako „końca historii” sprowadza się do ponownego przemyślenia historii jako źródła prawomocności, lecz w sceptycznej odsłonie. Vattimo podkreśla, że wydarzeń o istotnym znaczeniu nie da się zredukować do incydentalnych epizodów, które znalazłyby ostateczne wyjaśnienie w kantowsko-hegłowskiej metaopowieści, ani ujmować ich jako *vergangen* – bezpowrotnie minionych faktów, należących do porządku przeszłości, które pozostawiły nas w innej sferze sensu. Wydarzenia te zachowują strukturę trwania i domagają się nowych kategorii przewodnich – takich, które pozwolą myśleć o nowoczesności nie jako projekcie definitywnie wyczerpanym, lecz jako polu napięć wciąż konstytuującym teraźniejszość. Konieczne jest zatem przemyślenie nowoczesności, nie zakładając jednak jej całkowitego przekroczenia (Vattimo, 1997, s. 134–135).

[...] postnowoczesne jest czymś, co z nowoczesnością pozostaje w związku *verwindend*: tym, co akceptuje i podejmuje nowoczesność, niosąc w sobie jej ślady, jakbyśmy nieśli w sobie ślady choroby, z której się wydobywamy i której wciąż

² Vattimo identyfikuje metafizykę z jej wariantami nowożytnymi traktującymi „religię jako przeżytek, residuum przyszłych form rozwoju ludzkości, czyli z szeroko rozumianą filozofią poświęceń, pozytywizmem, wąsko pojętym racjonalizmem, scjentyzmem, materializmem, ewolucjonizmem oraz wiarą w linearny bieg historii, w postęp, który prowadzi do autotransparencji rozumu i pełnej emancypacji podmiotu od wszelkiego autorytetu transcendentnego” (Zawadzki, 2006, s. 152–153).

jesteśmy rekonwalescentami; postnowoczesne niesie dalej nowoczesność, ale odkształcając ją (Vattimo, 1997, s. 136).

Charakterystyczny dla ponowoczesności kres metanarracji oznacza jej osłabienie, a nie upadek. Jeśli zatem przyjmemy, że nie istnieje „wysoka instancja sensu”, od której historia mogłaby się oddzielić, to nie można mówić o jej „zakończeniu” w kategoriach zerwania. „Osłabienie bytu” oznacza raczej rozproszenie roszczeń do absolutnej podstawy – przejście od metafizyki mocnych fundamentów ku interpretacji. W tym sensie ponowoczesność nie jest epoką dekadencji, lecz momentem demontażu iluzji transcendentnego zakotwiczenia dziejów. Także w odniesieniu do ponowoczesności mamy do czynienia z rozbieżnością:

[...] między otwarciem możliwości (jako struktury powszechnej) i określoną koniecznością takiej czy innej religii; czasem zaś w obrębie każdej religii między, z jednej strony, tym, co utrzymuje ją jak najbliżej jej własnej i „czystej” możliwości, a – z drugiej strony – jej koniecznościami czy autorytetami określonymi przez historię (Derrida, 1999, s. 85).

Vattimo postrzega potrzebę powrotu do religijności – lecz w formie pozbawionej dotychczasowych obciążeń i wyposażonej w nowy, pozytywny sens. Powrót tego, co religijne, wiąże z dwoma czynnikami. Po pierwsze, w ponowoczesnej rzeczywistości istnieje potrzeba alternatywnych wobec tradycyjnej religii doktryn i praktyk. Jest to związane z narastającymi zagrożeniami egzystencjalnymi w globalizującym się świecie oraz z poszukiwaniem tożsamości lokalnych i etnicznych. Religijność powraca zatem jako odpowiedź na poczucie niepewności i potrzebę zakorzenienia. Po drugie, powrót nie oznacza odrodzenia inspiracji fundamentalistycznych, lecz wiąże się z doświadczeniami o charakterze teoretycznym, korespondującymi z rozpadem „wielkich systemów” towarzyszących rozwojowi nauki, techniki i nowoczesnych form organizacji społecznej. Analizując współczesne przejawy religii i religijności, Vattimo odwołuje się do kategorii „exodusu”, rozumianego nie tyle jako odejście, ile jako powrót – ponowne odnalezienie śladu tego, co wydawało się utracone lub zapomniane.

Chodzi zatem o stopniowe odchodzenie od metanarracji i uniwersalnych założeń, co umożliwia odnalezienie nowego sensu w religii. Powrót religijności oznacza także próbę odzyskania autentyczności oraz dystans wobec tradycyjnie rozumianej historyczności (Vattimo, 1999, s. 101). Vattimo do pozytywnych aspektów powrotu do religijności, „dodaje” treści doświadczenia:

poprzez które objawia się nam to, co religijne, [...] także i przede wszystkim w tym sensie, że nie znajdujemy ich dzięki abstrakcyjnej refleksji nad samymi sobą, w wyniku pogłębienia samoświadomości ludzkiej w ogóle. Przeciwnie, są one

dane w określonym już języku, który, mniej lub bardziej dosłownie, jest językiem tradycji judeochrześcijańskiej i Biblii (Vattimo, 1999, s. 110).

III

Gianni Vattimo kategorię „słabej religii” wyprowadza z procesów charakterystycznych dla nowoczesności. Problematykę religii osadza przy tym w trzech zasadniczych kontekstach: zachodniej tradycji religijnej (wraz z kategorią sekularyzacji), „osłabionego” rozumienia bycia jako wydarzenia pozbawionego trwałości oraz hermeneutyki, która stanowi dla niego główną perspektywę interpretacyjną. Obecnie religia jest:

odtworzeniem się czegoś, o czym, jak sądziliśmy, ostatecznie zapomnieliśmy, ponowną aktualizacją zatartego śladu, ponownym otwarciem rany, ponownym wypłynięciem fali, objawieniem, że to, co braliśmy dotąd za *Überwindung* (przezwyciężenie, stanie się swoją prawdą i wynikające z tego usunięcie na bok) jest jedynie *Verwindung*, długą rekonwalescencją, która musi znaleźć nową równowagę z nieusuwalnymi śladami choroby (Vattimo, 1999, s. 99).

Zdaniem Vattimo ponowna obecność religii w ludzkim doświadczeniu nie jest przypadkowa. Są powody, by sądzić, że samo „powracanie” stanowi jeden z zasadniczych wymiarów doświadczenia religijnego. Odpowiedzią na charakterystyczny dla ponowoczesnej kultury stan przesilenia – w którym trudno wskazać trwałe fundamenty – jest kategoria „myśli słabej” oraz związanej z nią „słabej religii”. „Myśl słaba” zachęca do przekroczenia metafizyki, nie poprzez jej odrzucenie, lecz przez włączenie jej w relację wzajemności i dialogu. Oznacza to próbę przezwyciężenia sztywnego podziału na „wieczność” i „doczesność” oraz poszukiwanie drogi pośredniej między całkowitym podporządkowaniem się boskiemu autorytetowi a bezrefleksyjnym uleganiem indywidualnym preferencjom. Ów nowatorski sposób myślenia:

[...] nie tylko wskazuje nowe kierunki, lecz także odzyskuje tradycję, więź zaś między wierzącym a Bogiem pojmuje się odtąd już nie tyle jako relację opartą na władzy, ile taką, o wiele łagodniejszą, w ramach której Bóg przekazuje całą swą władzę człowiekowi. Ostatecznym celem badań po końcu metafizyki nie jest już bowiem stykanie się z czymś istniejącym od nas niezależnie, lecz jedynie *Bildung*, nie kończący się nigdy proces kształtowania i kształcenia samego siebie (Zabala, 2010, s. 12–13).

Według Vattimo religia poprzez swoją „słabość” i kruchość staje się zdolna do przezwyciężania dogmatów i bycia przestrzenią wolności zamiast opresyjnym systemem wiary. Jego koncepcja opiera się na założeniu, że boskość obja-

wia się w ludzkiej kruchości, a nie w mocy i władzy. Powrót religii, rozumiany jako jej reinterpretacja w duchu słabości i wolności, stanowi przeciwstawienie się tradycyjnym ujęciom religii jako potężnych instytucji. W swoich refleksjach nad religią Vattimo próbuje uchwycić związek między dziejami metafizyki a procesem sekularyzacji, wskazując, że oba te zjawiska mogą mieć dla religii pozytywne znaczenie. Ów pozytywny wymiar wiąże się z osłabieniem „mocnych” fundamentów chrześcijaństwa, co otwiera przestrzeń dla jego nowej, mniej dogmatycznej interpretacji. W tym sensie chrześcijaństwo wypełniło swoje antymetafizyczne przesłanie:

[...] „rzeczywistość” zaś we wszelkich swych przejawach została sprowadzona do przekazu. [...] należy wyróżnić dwa nieodłączne od siebie elementy: chrześcijaństwo ma sens jedynie pod warunkiem, że rzeczywistością nie jest wyłącznie świat rzeczy w zasięgu ręki (*vorhanden*), rzeczy obiektywnie obecnych, jego znaczenie zaś jako przesłania zbawienia polega nade wszystko na wyzbyciu się apodyktycznych roszczeń do „realności” (Vattimo, 2010, s. 60).

W ujęciu Vattimo chrześcijaństwo w procesie sekularyzacji niejako samo siebie „osłabia”, rezygnując z roszczeń do niepodważalnej autorytatywności i metafizycznej dominacji na rzecz dialogu, miłości i wolności jako swoich fundamentalnych wartości (Vattimo, 1996). Sekularyzacja i modernizacja nie stanowią więc zewnętrznego zagrożenia dla religii, lecz są częścią jej własnego dziedzictwa. Chrześcijaństwo jawi się tu jako religia „wyjścia z religii” – tradycja, która poprzez wewnętrzną dynamikę przekracza dawną, sakralno-metafizyczną formę. Nie ma więc sprzeczności między powrotem religii w jej niemetafizycznej postaci a ujęciem sekularyzacji Maxa Webera jako „desakralizującej interpretacji biblijnego przekazu”. Sekularyzacja oznacza tu desakralizację i demitologizację chrześcijaństwa, a tym, co stopniowo wyłania się w toku tego procesu, jest jego rdzeń – idea miłości rozumianej jako *caritas*. W tej perspektywie sekularyzacja staje się „konstytutywną cechą autentycznego doświadczenia religijnego”, zachowując przy tym charakter *Verwindung* – przezwyciężenia, które nie oznacza radykalnego zerwania z przeszłością, lecz jej przekształcające i osłabiające przekroczenie.

Z koncepcją sekularyzacji w myśli Vattimo powiązana jest kategoria kenozy (*kénosis*), rozumiana jako porzucenie lub zrzeczenie się dla dobra drugiego. W akcie kenozy – dobrowolnego uniżenia Boga i jego zejścia do poziomu człowieka – chrześcijańskie *sacrum* traci swą dotychczasową moc: transcendentny wymiar, absolutną inność i niedostępność. Transcendencja nie oznacza już oddalenia, lecz objawianie się Boga, który wciąż na nowo wciela się w historię i ludzkie doświadczenie. Vattimo podkreśla, że może mieć to miejsce jedynie w Europie, gdyż:

[...] tu właśnie obecna jest religia księgi, skupiająca uwagę na fenomenie interpretacji; i dlatego, że ta interpretacja bazuje na idei wcielenia Boga, rozumianego jako *kenosis*, jako zniesienie i – jak my byśmy to wytłumaczyli – osłabienie (Vattimo, 2011, s. 61).

Wcielenie Syna Bożego jest wkroczeniem *sacrum* w porządek dziejów – jego uniżeniem i wejściem w rzeczywistość przygodną. To swoiste „rozproszenie” świętości w świecie, które można odczytać jako formę „śmierci Boga”, nie jest przejawem jego nieobecności, lecz rezygnacją z atrybutów potęgi, mocy, wielkości na rzecz bliskości z człowiekiem. Przede wszystkim jednak jest przejawem miłości do człowieka, w imię której Jezus sam siebie ogołocił i poprzez Wcielenie stał się człowiekiem. Oznacza to, że Bóg odsłania się przede wszystkim w relacjach międzyludzkich, a to, co transcendentne, jawi się już nie jako nieskończenie odległe, lecz jako najbardziej wewnętrzne i najbliższe ludzkiemu doświadczeniu. Vattimo pisze, że akt Wcielenia:

[...] nadaje historii sens objawienia zbawczego, a nie tylko chaotycznego nawarstwiania się wydarzeń, które zakłócają czystą strukturalność prawdziwego bytu. To, że historia posiada sens zbawczy [...], mimo że albo właśnie dlatego, że jest historią przesłań i odpowiedzi, interpretacji, a nie „odkryć” czy też „prawdziwych obecności”, daje się pomyśleć tylko w świetle doktryny Wcielenia (Vattimo, 1999, s. 116).

W tej perspektywie Vattimo przekształca tradycyjne rozumienie transcendencji, pojmowane jako wydarzenie, dokonujące się w historii i w spotkaniu z drugim człowiekiem. Bóg nie jest tu kimś usytuowanym w odrębnym, niedostępnym wymiarze poza światem widzialnym, lecz objawia się w nim samym.

Podsumowując, krytykując chrześcijaństwo siły, Vattimo uważa, że współcześnie należy dążyć do niwelowania wpływu Kościoła instytucjonalnego, poprzez „obnażanie” go i odejście od porządku naturalnego. Przyszłość religii będzie zatem zależała od możliwości przekształcenia jej w sprawę prywatną, zmierzającą w kierunku nakreślonym przez program sekularyzacji.

Literatura

- Derrida, J. (1999). Wiara i wiedza. Tłum. P. Mrówczyński. W: J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia* (s. 7–97). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gauchet, M. (2013). Odczarowanie świata. Tłum. M. Warchał. *Przegląd Polityczny*, 118, 67–75.
- Gauchet, M., Legros, M. (2013). Religie zapełniają pustkę społecznego dyskursu. Tłum. M. Warchał. *Przegląd Polityczny*, 118, 76–79.
- Kearney, R. (2024). *Anateizm. Powrót do Boga po Bogu*. Tłum. T. Sieczkowski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- Szahaj, A. (2004). *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Vattimo, G., (1996). Hermeneutyka – nowa koiné. Tłum. B. Stelmaszczyk. *Teksty Drugie*, 1, 121–131.
- Vattimo, G. (1997). *Ponowoczesność i kres historii*. Tłum. B. Stelmaszczyk. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Vattimo, G. (2011). *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*. Tłum. K. Kasia. Kraków: Universitas.
- Vattimo, G. (1999). Ślad śladu. Tłum. E. Łukaszyk. W: J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia* (s. 99–116). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Vattimo, G. (2010). Wiek interpretacji. Tłum. S. Królak. W: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii* (s. 53–66). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wright Mills, Ch. (1959). *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Zabala, S. (2010). Wprowadzenie. Religia poza teizmem i ateizmem. Tłum. S. Królak. W: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii* (s. 9–36). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zawadzki, A., (2006). Wiara w wiarę. Filozofia postmetafizyczna a religia w ujęciu Vattimo. W: K. Kuczyńska-Koschany, M. Januszkiewicz (red.), *Hermeneutyka i literatura – ku nowej koiné* (s. 149–157). Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne.