

ks. Marek Jagodziński

## Teologiczne wymiary komunikacji wiary z kulturą świecką

Zjawisko komunikacji jest współcześnie przedmiotem wnikliwych i wielostronnych badań w wielu dziedzinach ludzkiej wiedzy<sup>1</sup>, ale pojęcie to zrobiło także ogromną karierę w teologii. Teologia, stojąca zawsze przed zadaniem strzeżenia odpowiedzialnego mówienia o Bogu, jest w nieunikniony sposób nakierowana na dialog z filozofią społeczną, która ukazuje ludzką komunikację jako podstawową zdolność społeczną do interaktywnej wymiany istotnych treści za pomocą znaków nacechowanych kulturowo<sup>2</sup>. Nie wolno więc lekceważyć czy też nie doceniać tej płaszczyzny, ale też trzeba podkreślić, że swoją pełnię osiąga ona dopiero w świetle chrystologii i trynitologii. Ponieważ Jezus Chrystus objawił się światu jako Słowo Miłości, będące ekonomiczno-zbawczym wyrazem wewnątrztrynitarnej wymiany miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym – tak że istota Boga jest trójosobowa i komunikacyjna

---

1 Por. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, „Ethos” 6 (1993), s. 36.

2 Por. M. Scharer, B. J. Hilberath, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz 2002, s. 36–40.

– należy stwierdzić, że pojęcie komunikacji jest dla teologii czymś bardziej niż odpowiednim<sup>3</sup>. Można powiedzieć nawet więcej: Możliwa do zrealizowania w świecie stworzonym komunikacja posiada swoje ostateczne uzasadnienie w kontekście trynitarno-chrystologicznym, a zwłaszcza pneumatologicznym<sup>4</sup>.

Konstytucja o Objawieniu Bożym „*Dei verbum*” wniosła paradygmatyczną zmianę do nauki o objawieniu<sup>5</sup>, według której nie chodzi w nim o „pouczenie” ludzi „Boskimi prawdami”, lecz o otwarcie przestrzeni komunikacji między Bogiem a człowiekiem. Komunikacja ta została zamierzona przez Boga, który objawił się definitywnie w Jezusie Chrystusie i zaofiarował ludziom zbawienie. To On zaprasza ludzi, aby byli Jego przyjaciółmi, przemawia do nich z miłością i zaprasza ich do wspólnoty ze sobą. Jego miłość i dobroć są niewyczerpane, są najczystszym darem. U podstaw tej dynamiki Objawienia znajduje się także wspólnota wierzących i z niej wyrasta zadanie Kościoła polegające na dawaniu świadectwa słowu Boga i towarzyszeniu ludziom, aby mogli wzrastać w przyjaźni z Bogiem. Momentami tego Objawienia są nie tylko słowa Jezusa, lecz także jego czyny, znaki i cuda, śmierć i zmartwychwstanie oraz zesłanie Ducha Świętego<sup>6</sup>. Takie ujęcie pozwala na otwarte głoszenie uniwersalnego znaczenia chrześcijańskiego Objawienia w dzisiejszym świecie i jego inkulturację w nowych kontekstach kulturowych<sup>7</sup>.

---

3 Por. H. O. Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 32. Klaus Hemmerle pisał wprost: „Chrześcijańska wiara jest komunikacją” (*Kommunikation der Kirche – Kirche der Kommunikation*, „*Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt*” 10 (1977), s. 253).

4 Por. M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 41 (2003) nr 2, s. 73.

5 Por. O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte*, Kevelaer 2011, s. 271–290.

6 Por. M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, Warszawa 2008, s. 52–57.

7 Por. J. Rikerstorfer, *Der Wandel im Offenbarungsverständnis. Vatikanum I – Vatikanum II – weiterführende Perspektiven*, [w:] *Erinnerung auf die Zukunft. Das*

## Teologiczny wymiar komunikacji

Podmiotem komunikacji jest osoba, a komunikacja jest takim przekazem osoby, który prowadzi do wspólnoty osób. Komunikacja jest objawieniem i udzieleniem osoby w formie prawdy i w kanale miłości, który rodzi wspólnotę. Wspólnota ludzka jest więc nie tylko warunkiem komunikacji, lecz również jej wynikiem i celem. Komunikacja zmierza ku komunii i w komunii ma swe źródło<sup>8</sup>. Człowieka należy ujmować jako istotę komunikującą się, o jego człowieczeństwie decyduje właśnie uczestnictwo w procesach komunikacji<sup>9</sup>. Chcąc poznać naturę fenomenu komunikacji, nie można pominąć zorientowanej teologicznie refleksji antropologicznej<sup>10</sup>. Nie istnieje bowiem pełna antropologia bez chrystologii i teologii. Jan Paweł II wyrażał to wielokrotnie w prostej i znanej powszechnie formule: Nie można człowieka zrozumieć bez Chrystusa. Również w aspekcie komunikacji, czyli w tym, co składa się na rzeczywistość złożoną z dwóch (zjednoczonych) sensów pojęcia *communicare* – przekazywać prawdę i budować wspólnotę życia<sup>11</sup>.

Jeden z dokumentów oficjalnego nauczania Kościoła na temat komunikacji, wydane przez Kongregację Wychowania Katolickiego *Wskazówki odnośnie do formacji przyszłych kapłanów w zakresie środków społecznego komunikowania* (1986), wymienia szereg założeń metodologicznych i doktrynalnych komunikacji. Pierwszorzędne

---

Zweite Vatikanische Konzil, red. J.-H. Tüek, Freiburg–Basel–Wien 2012, s. 477–490; M. Jagodziński, *Sobór Watykański II w perspektywie teologiczno-eklezyjalnej*, [w:] *Studia soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 343–344.

8 Zob. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002, s. 340–342; M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, dz. cyt., s. 73–102.

9 Por. P. Henrici, *Ku antropologicznej filozofii komunikacji*, [w:] *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 23–24.

10 Zob. M. Jagodziński, *Antropologia komunijna*, Lublin 2015.

11 Por. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, dz. cyt., s. 37; M. Jagodziński, *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, Radom 2013.

miejsce wśród nich zajmuje paradygmat trynitarny. Najdoskonalszym modelem idealnej komunikacji jest Boży wzorzec doskonałego komunikowania-komunii, największa tajemnica odwiecznego współzycia Boga Ojca i Syna i Ducha Świętego, żyjących tym samym życiem Bożym (por. nr 2–3). W centrum refleksji nad stworzeniem i odkupieniem teologia chrześcijańska umieszcza zawsze tajemnicę Trójcy Świętej, w której wyrażanie siebie (*expressio*), wspólnota duchowa i Słowo (czyli komunikacja i komunია) są nierozzerwalnie związane<sup>12</sup>. Bóg objawia się w procesie historiozbawczym jako pełnia życia duchowego, w ekstacyzycznym poznaniu i w ekstacyzycznej miłości, tworząc wewnątrzboski dialog. Źródłowa pełnia Bożego życia przelewa się w płodnym poznaniu i płodnej miłości. Poznanie i miłość wypełniają przestrzeń wewnątrzboskiej komunikacji-komunii. Wyrazem i kresem tego Bożego poznania jest Słowo, a wylaniem i kresem tej Bożej miłości jest Duch Święty. Ojciec, który jest miłością, w miłującym poznaniu przenika siebie i w tym akcie miłującego samopoznania odwiecznie rodzi Syna; Syn jest Słowem, które oddaje się Ojcu w miłości; Ojciec i Syn we wzajemnym oddaniu miłości wzajemnie się afirmują w nieskończonym szczęściu miłości. W ten sposób – w miłości – Osoby Boże są osobami, spełnia się komunikacyjno-komunijne oddanie każdej z nich pozostałym Osobom. Dzięki wewnątrzboskiej komunikacji miłości Bóg jest trójosobowy<sup>13</sup>.

Międzyludzka komunikacja może więc zrealizować się wtedy, gdy jest odwzorowaniem komunikacji wewnątrztrynitarniej. Współzycie i zjednoczenie ludzi – pierwszorzędny cel wszelkiego rodzaju komunikacji – wywodzi się i znajduje swój największy przykład w odwiecznym współzyciu Boga Ojca i Syna i Ducha Świętego. Najdonioślejszą zaś konsekwencją zbawczą Boskiego samoudzielania się jest wydarzenie i osoba Jezusa Chrystusa<sup>14</sup>.

12 Por. P. A. Soukup, *Komunikowanie i teologia: rozmyślania oparte na źródłach chrześcijańskich*, [w:] *Kościół a środki społeczne przekazu*, dz. cyt., s. 42, 44.

13 Por. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, dz. cyt., s. 38; Zob. M. Jagodziński, *Trynitologia komunijna*, Lublin 2021.

14 Por. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, dz. cyt., s. 39–40.

Według cytowanego już dokumentu Kongregacji Wychowania Katolickiego drugim Bożym wzorcem doskonałego komunikowania-komunii jest Jezus Chrystus, doskonały Komunikator, w którym Słowo wcielone przyjęło naturę odbiorców zbawczego Orędzia. On przystosował Bożą komunikację do ludzkiej mowy, mentalności i sytuacji; ustanawiając Eucharystię, stworzył najdoskonalszą formę dostępnej ludziom komunii oraz udzielił światu swego Ducha, który jest podstawą każdej prawdziwej wspólnoty i rzeczywistego zjednoczenia (por. nr 3). Syntezą posoborowej chrystologii komunii jest dokument Papieskiej Komisji do Spraw Środków Społecznego Przekazu *Communio et progressio* (2009). Komunikowanie to coś więcej niż samo przekazywanie idei czy wyrażanie uczuć, to przede wszystkim dawanie siebie z miłości i dlatego właśnie komunikowanie Chrystusowe jest duchem i życiem (por. nr 11). Teologiczno-antropologiczne implikacje chrystologii komunii prowadzą w zawrotną głębię i pomagają przemyśleć problematykę komunikacji w prawdziwie teologicznej, a tym samym prawdziwie ludzkiej perspektywie, odsłaniają podstawowe pasmo komunikacyjnego przekazu, syntezę jego treści i formy, czyli dawanie siebie z miłości. W osobie Jezusa Chrystusa ostatecznie ujawnia się ideał komunijnej komunikacji Boga z człowiekiem<sup>15</sup>.

Osobową komunikacją wewnątrztrynitarną jest Osoba Ducha Świętego, który posłany jako Paraklet-Pocieszyciel, owoc dzieła Jezusa Chrystusa, tworzy środowisko komunikacji naznaczonej Boską cnotą nadziei<sup>16</sup>. Z tej prawdy wypływa ontyczna struktura komunikacji, tu mają swe źródło wszelkie etyczne i praktyczne reguły oraz wskazówki formułowane pod adresem różnych dziedzin międzyludzkiego komunikowania<sup>17</sup>. Kościół, jako powołana przez

---

15 Por. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, dz. cyt., s. 40–42.

16 Por. M. Jagodziński, *The Holy Spirit of Communion. A Study in Pneumatology and Ecclesiology*, Göttingen 2023.

17 Por. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, dz. cyt., s. 42.

Boga do istnienia wspólnota wierzących ludzi, jest częściowym systemem w ramach całości społeczeństwa. Zbawienie urzeczywistnia się w ludzkich formach wyrazu, spełnianie się istotnych rzeczywistości eklezjalnych dokonuje się wśród systemów znaków o otwartej strukturze nacechowanej regułami i możliwością zmian, co powoduje, że znaki zmieniają z upływem czasu swoje znaczenie. Istotne więc staje się pytanie: Czy nie zostaje przez to zagrożona niezmiennosc prawdy chrześcijańskiej<sup>18</sup>?

## Przełom w relacjach między wiarą a kulturą

Chrześcijaństwo od początku swojego istnienia przeżywało tak spotkanie, jak i konfrontację z różnymi kulturami, doprowadzając do powstania nowej rzeczywistości kulturowej w postaci tzw. kultury Zachodu. W czasach współczesnych, gdy dochodzi do konfliktu rzeczników nacjonalizmu, komunizmu, różnego rodzaju humanizmów i demokratyzmów uznających Chrystusa i chrześcijaństwo za zagrożenie dla własnej kultury, przedstawia się kulturze chrześcijańskiej (czy szerzej chrześcijaństwu w ogóle) cały szereg zarzutów. Najpierw zarzuca się tej kulturze, że żywi pogardę dla życia doczesnego, kieruje nadzieję ludzi ku innemu światu i tym samym odbiera im motywację do nieustannego wysiłku transformacji kultury. Następnie, że chrześcijaństwo skłania ludzi do polegania tylko na łasce Bożej, zamiast pobudzać ich do samorealizacji i osobistych osiągnięć. Po trzecie, zarzuca się chrześcijaństwu brak tolerancji, w której chodziłoby nie tylko o szacunek dla odmienności, co o niechęć do asymilowania kultury laickiej. Inny zarzut głosi, że przebaczenie, które proponuje Chrystus, jest nie do pogodzenia z wymogami sprawiedliwości i moralnej odpowiedzialności wolnego człowieka. Niezależnie od wszelkich zarzutów chrześcijaństwo

---

<sup>18</sup> Por. M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, dz. cyt., s. 80–89.

zawsze szukało spotkania z kulturą. Należy przy tym zauważyć, że świadomość kulturowa Kościoła dojrzewiała stopniowo<sup>19</sup>.

Wraz z II Soborem Watykańskim powstała w Kościele nowa koncepcja kultury. Pierwszy raz w historii dyskutował nad samą kwestią kultury, a owoce tej dyskusji znalazły się w konstytucji *Gaudium et spes*. Sobór roztoczył nowe perspektywy kulturowe i rozpoczął nową epokę, oddalając się od humanizmu grecko-rzymskiego i europejskiego (humanizmu zachodniego), leżącego u podstaw epoki konstantyńskiej. Żeby tego dokonać, musiał wyrzec się trzech monopoli nałożonych na niego przez historię: na chrześcijaństwo, na religię i na to, co ludzkie. Sobór chciał w ten sposób odciąć się od konstantyńskiej pokusy ochrzczenia wszystkich wartości ludzkich, postrzegania świata jako swojej własnej cywilizacji, do której należało wcielić wszystko, co nie było chrześcijańskie, dławiąc niejednokrotnie wolność wyboru. Nowe myślenie – nie rezygnujące z wierności prawdzie objawionej – nie rościło sobie jednak pretensji do autorytatywności i nieomyślności tam, gdzie ona nie jest konieczna. Kościół rozpoczął dialog ze współczesnym człowiekiem, przyjmując za punkt wyjścia, że porządek natury i porządek kultury są w nim nierozzerwalnie związane. Kościół ma nie tylko akomodować się do świata, ale ma włączać się w niego i zasilać go tak, jak i świat na zasadzie relacyjności zasila Kościół. Świat jest potrzebny, bo wytwarza język – kulturę, poprzez którą człowiek może lepiej poznać siebie i otaczającą go rzeczywistość, a zatem i Boga, i dzięki temu Kościół może lepiej komunikować przesłanie zbawienia. W trudnym niekiedy poszukiwaniu prawdy możemy także ubogacać się różnorodnością np. w dialogu z niewierzącymi czy przedstawicielami innych religii. Zasadniczym nurtem Soboru był dwukierunkowy nurt nawrócenia: ku Bogu i ku światu. Zadaniem Kościoła jest budowa nowego społeczeństwa (KDK 34; 41), w którym ma on swoją misję religijną i jednocześnie najbardziej ludzką (KDK 11),

---

19 Por. W. Kawecki, *Komunikacja wiary w przestrzeni kulturowej. Perspektywa historyczna*, „Studia Nauk Teologicznych” 14 (2019), s. 25–27.

nie opartą jednakże na akceptacji jakichś form politycznych (KDK 73–74; 76), ale na słusznej autonomii i uczestnictwie (KDK 75). Najważniejszym przesłaniem Soboru była teza, że ostatecznym celem kultury jest doskonalenie życia ludzkiego. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (KDK 53–62) przypisuje kulturze ludzkiej aspekt historyczny i społeczny. Jest ona zależna od określonych warunków życia człowieka danego okresu dziejów, który działa w określonym środowisku i jego kultura ujawnia się w zależności od tego środowiska, w które zresztą włącza się i które kształtuje. Kościół odnawia wewnątrz człowieka i wchodzi we wspólnotę z różnymi kulturami, ale bez identyfikowania się z którąkolwiek z nich. Akceptuje i szanuje wszystkie kultury, zastrzega sobie jednak prawo do ich krytycznej oceny. Sobór podkreślał też, że współcześnie rysują się nowe możliwości rozwoju kultury i jej dalszego rozprzestrzeniania. Nauki ścisłe rozwinęły w człowieku zmysł krytyczny, dzięki czemu nie jest on skłonny do ulegania autorytetom i dąży do samodzielnego rozstrzygania spornych kwestii. Nauki humanistyczne pogłębiły znajomość człowieka. Nauki historyczne ukazały zmienność i ewolucję, a jednocześnie powtarzalność pewnych zdarzeń w życiu ludzkim. Środki komunikacji społecznej ułatwiły kontakty międzyludzkie, obaliły bariery narodowe i rasowe, a także ujednoliciły niektóre obyczaje. Techniczne środki masowego przekazu przyczyniły się do rozwoju kultury masowej, wpływającej na sposób myślenia i życia ludzi. Według Soboru jesteśmy świadkami narodzin nowego humanizmu, w którym człowiek jako twórca kultury określa siebie poprzez odpowiedzialność względem swoich braci i względem historii. Należy zatem wspierać dynamizm i ekspansję nowej kultury, a także godzić kulturę rodzącą się z postępu nauk i dyscyplin technicznych z kulturą duchową. Jednocześnie Sobór podkreśla, że Kościół chce rozwijać kulturę ludzką i obywatelską przez wychowanie człowieka do wewnętrznej wolności i doskonalenia osoby. Kościół zmienił także sposób widzenia siebie, człowieka i świata, biorąc pod uwagę złożoną i nową rzeczywistość społeczno-kulturową (*aggiornamento*). Uświadomił



sobie także, że kultura wpływa również na zbawczy dialog człowieka z Bogiem i dlatego istnieje jej ścisła relacja względem wiary. Chcąc poznać prawdę i zrozumieć otaczającą go rzeczywistość, człowiek musi zinterpretować symboliczny system kulturowy, który objawia się przede wszystkim w religii i języku<sup>20</sup>.

Kościół jest historyczną, rzeczywistą „wspólnotą komunikacji”, w której uobecniona zostaje idealna – i jednocześnie rzeczywista, chociaż nie w doskonałej postaci – „wspólnota komunikacji” królestwa Boga. W ten sposób Kościół świadczy, iż powszechnie uskuteczniająca się komunikacja rzeczywiście istnieje. Jako sakrament Komunii Boga i Jego królestwa, Kościół wskazuje, iż pomyślnie uskuteczniiona komunikacja jest zawsze udzielona dzięki łasce doskonałej komunikacji w królestwie Boga. Dlatego też Kościół może dopomóc ludziom w uwolnieniu się od krążenia tylko wokół siebie w komunikacji pozbawionej celu i sensu, czy też od zwątpienia spowodowanego brakami doświadczanej realnie komunikacji<sup>21</sup>.

Kultury współczesnej nie powinno się odbierać tylko pod kątem jej aspektów zagrażających wierze – trzeba dostrzegać w niej pewną formę krytycznego pytania pod adresem dotychczasowego kształtu wiary i Kościoła. Stwarza to szansę dokonania autokorekty chrześcijaństwa. Kościół nie może powstrzymać się od zmiany podejścia do osobistej wolności człowieka, do jego rozstrzygnięć wiary i sumienia. Nie może formalnie dekretować tradycyjnych danych wiary i moralności bez jednoczesnego czynienia ich zrozumiałymi, a także bez przyjaznego i kompetentnego towarzyszenia ludziom w ich poszukiwaniach, w kształtowaniu życia i formowaniu sumienia. Wiele może zależeć od zaakceptowania ludzi i ich uwarunkowanej kulturowo postawy, od unikania dyskryminującego języka, a także od próby zrozumienia punktu widzenia „sympatyków” i „szukających”. Przy zachowaniu dobrej woli można znaleźć punkty styku

---

20 Por. W. Kawecki, *Komunikacja wiary...*, dz. cyt., s. 27–30.

21 Por. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg<sup>3</sup>1994, s. 153; M. Jagodziński, *Kościół komunii*, Kraków 2022, s. 185–192.

i zaczepienia umożliwiające pozytywne odniesienia między „kulturowo-chrześcijańską” religijnością a głoszeniem wiary<sup>22</sup>.

Szukanie nowych form społecznych w kulturze przesiąkniętej ponowoczesnością i oderwanej od tradycji nie może polegać ani na ścisłym dopasowaniu się do ducha nowoczesności, ani na trwożnym wycofywaniu się do „tradycjonalistycznych twierdz ucieczki”. Wiara chrześcijańska zawsze odnajdywała swoją tożsamość w dialektyce dwóch przeciwstawnych ruchów: zaczepienia w danych kulturowych oraz – gdy było to konieczne – oporu wobec panujących oczywistości. Zaczepienie kulturowe udawało się do tej pory relatywnie dobrze, ale oporu Kościół musi mozolnie się uczyć. Przystwojenie sobie swoistej „teologii pustyni” (w nawiązaniu do wędrówki Izraela) może pomóc przezwyciężyć obcość nowoczesnej kultury, doprowadzić do nowych źródeł, dać nową jasność i siłę życia – umożliwiając jednocześnie przezwyciężenie błędów rozwojowych tej kultury<sup>23</sup>.

Relacja chrześcijaństwa wobec nowoczesnej kultury realizowana jest zasadniczo w ramach dwóch „strategicznych opcji podstawowych”: „krytycznego kontrastu” lub „krytycznego kompromisu”. Pierwsza opcja głosi, że tylko jasny kontrast ideowy i strukturalny jest w stanie ustrzec chrześcijańską tożsamość i jej „publiczną przejrzystość”, gdyż prowokuje i fascynuje – przede wszystkim tych, którzy z powodu ambiwalencji współczesnej kultury zajęli wobec niej stanowisko krytyczne. Druga opcja twierdzi, że Kościół będzie błogosławieństwem dla kultury tylko wtedy, gdy zajmie wobec niej stanowisko krytyczno-kompromisowe i – zachowując częściowy dystans – pogodzi się z brakiem zaangażowania części swoich członków. Medard Kehl oceniał, iż pragnienie kontrastu prowadzi do apokaliptycznych, czarno-białych przerysowań, rezygnacji z realnej obecności Kościoła w społeczeństwie, wycofywania się do kurczących się środowisk kościelnych niechętnych wobec otoczenia

---

22 Por. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg 1996, s. 14–18.

23 Por. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche...*, dz. cyt., s. 20–21, 23–26, 37–39.

kulturowego, a chęć kompromisu – do „pełzającego” dopasowywania się do aktualnych prądów ducha czasu, degradacji chrześcijaństwa do religijnie udrapowanego „przedsiębiorstwa usługowego” i utraty odróżniającego profilu wiary, czyli do „zeświecczenia”. Kehl zdecydowanie opowiadał się jednak za opcją „krytycznego kompromisu” Kościoła komunikacyjnego, kształtującego się w nastawionym na konsens dialogu wewnętrznym i skierowanego także na zewnątrz. Chrześcijanie są bowiem także dziećmi swojego czasu i kultury. Dlatego nie powinni ustawiać się wobec świata w pozycji „wiedzących wszystko lepiej” i chcących sprowadzić na właściwą drogę „zagubioną owcę” kultury współczesnej. Jest ona przecież także włączona w Boży plan zbawienia i także jej należy głosić królestwo Boga, a tylko wtedy będzie to wiarygodne, gdy przyjmie się ją niejako do powszechnej „wspólnoty drogi” wszystkich dzieci Bożych dążących do tego królestwa, gdy będzie się szukać punktów zaczepienia do rozmowy, gdy wycofywanie się ze ślepych uliczek społecznego rozwoju zachęci do odwrotu także innych – zamiast powodować jeszcze większą agresję z powodu ciągłych oskarżeń<sup>24</sup>.

## Teologia a kultura

Australijska teolog Tracey Rowland zauważyła, że współczesne zainteresowanie relacjami między teologią a kulturą sięga co najmniej okresu *Kulturkampf* w dziewiętnastowiecznych Niemczech oraz francuskiego renesansu literatury katolickiej pierwszej części XX wieku. Otto von Bismarck dążył do tłumienia intelektualnej wolności Kościoła katolickiego, a katolicycy uczeni odpowiedzieli obroną katolickiej kultury. Rowland analizuje historię tej relacji i przytacza konkretne dokonania, a potem pisze o pojawieniu się w 1972 roku czasopisma *Communio: Przegląd Międzynarodowy*, którego jednym ze znaków rozpoznawczych jest zwracanie uwagi

---

24 Por. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche...*, dz. cyt., s. 33, 111–116; M. Jagodziński, *Kościół komunii*, dz. cyt., s. 233–245.

na relacje między wiarą a kulturą oraz oferta teologicznych analiz współczesnych zjawisk kulturowych. Wspomina także, że istnieje ścisła synergia między kręgiem *Communio* i brytyjskim kręgiem radykalnej ortodoksji (John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward) zainteresowanym demaskowaniem idoli kulturowych, dostarczaniem relacji o założeniach, polityce i ukrytej metafizyce zawartej w świeckich odmianach wiedzy – w relacji do rozpowszechniania Ewangelii. Obydwa ugrupowania chcą dialogu z kulturą, ale nie na warunkach nieteologicznych, a najbardziej fundamentalną kwestią jest to, czy to Chrystus decyduje o pozycji kultury, czy też kultura chce decydować o pozycji w niej Chrystusa<sup>25</sup>.

Rowland relacjonuje teologię kultury Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jako propozycję całkowitej transformacji trynitarniej kultury, której zasady podstawowe znajdujemy w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Wiara i inkulturacja* (1988), wypracowanym pod przewodnictwem Ratzingera: Chrystus zmarł i wstąpił do nieba, a Duch Święty objawia go, aktualizując i przekazując wszystkim. Kościół jest sakramentem tego objawienia i jego przekazywania. On odnawia każdą kulturę, do której przyjmuje się Chrystusa i przywraca związek zerwany przez księcia tego świata. Kultura jest więc usytuowana eschatologicznie – zmierza do swego dopełnienia w Chrystusie, ale nie może być zbawiona inaczej, jak tylko w połączeniu z odepchnięciem zła<sup>26</sup>.

Potrzeba odrzucenia zła oznacza, że ewangelizacja nie może być po prostu „dostosowaniem się do kultury, zgodnie z powierzchownym pojęciem inkulturacji, które zakłada, że przy zmodyfikowanych

---

25 Por. T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture* (presentation at the „Omnes” on the occasion of the Forum April 14, 2021), <https://omnesmag.com/en/resources/theology-and-contemporary-culture-dra-rowland-in-the-omnes-forum/> (dostęp: 02.07.2023).

26 Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wiara i inkulturacja* (1988), nr 10–11.

figurach mowy i kilku nowych elementach w liturgii, praca jest wykonana”, ale raczej, że „Ewangelia jest rozcięciem, oczyszczeniem, które staje się dojrzwaniem i uzdrowieniem”, a to rozcięcie musi nastąpić we właściwym miejscu, „we właściwym czasie i we właściwy sposób”<sup>27</sup>. Kultura nowoczesności ma postać maszyny, a „człowiek masy”, oderwany od kultury Wcielenia, ubożeje kulturowo, gdy jego horyzonty duchowe są systematycznie obniżane. Pozbawiony pragnienia niezależności i oryginalności w prowadzeniu swojego życia, staje się podatny na ideologiczną manipulację. Przyczyną tego usposobienia jest związek przyczynowy między brakiem „owocnej i wzniosłej kultury”, która stanowi podglebie dla zdrowej natury, a życiem duchowym, które jest „bezwładne i ciasne” i rozwija się według „marudnych, zboczonych i bezprawnych linii”<sup>28</sup>. Owocna i wzniosła kultura służy więc rozkwitowi człowieka, jest środkiem, przez który może być dozowana łaska. Kolejnym teologicznym budulcem trynitarnej przemiany kultury jest zasada, że *Logos* poprzedza *etos*. Pierwszeństwo etosu przed *Logosem Romano Guardini* kojarzył z patologicznymi wymiarami kultury nowoczesności. Teologia dogmatyczna i moralna oraz teologia pastoralna muszą więc być zawsze wewnętrznie powiązane<sup>29</sup>.

Istnieją także alternatywne, antytetyczne podejścia do relacji teologii i kultury. Najgłośniejszą alternatywą jest teologia korelacyjistyczna, która była mocno promowana przez Edwarda Schillebeeckxa. Ogólna jej idea polegała na tym, że zamiast przekształcać kulturę, próbowano skorelować wiarę z elementami kultury. Współcześni jej zwolennicy mówią o przekontekstualizowaniu wiary wraz z kulturą ponowoczesności. To kultura „pozycjonuje” Chrystusa, a nie Chrystus i cała Trójca Święta „pozycjonują kulturę”<sup>30</sup>. Według Hansa Ursa von Balthasara jest odwrotnie – to świat

---

27 Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, San Francisco 2005, s. 46.

28 R. Guardini, *The End of the Modern World*, London 1957, s. 78.

29 Por. T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*, dz. cyt.

30 Por. T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*, dz. cyt.

istnieje w przestrzeni Chrystusa, a nie Chrystus istnieje w świecie lub przeciwstawiony jest światu: „chrześcijanie nie potrzebują pojednania Chrystusa i świata ze sobą, ani pośrednictwa między Chrystusem a światem: sam Chrystus jest jedynym pośrednikiem i pojednaniem”<sup>31</sup>.

Balthasar był również krytyczny wobec innego podejścia do relacji wiara-kultura, które jest czasami kojarzone z korelacionizmem, ale może występować samodzielnie. Jest to strategia „destylacji wartości”, która zakłada, że chce się „wydestylować” tak zwane wartości chrześcijańskie z kerygmatu chrześcijańskiego i „sprzedać je” światu bez obciążania niechrześcijan przekonaniami teologicznymi. Tak wydestylowane wartości bywają zwykle korelowane z modnymi projektami politycznymi lub wartościami takimi jak: tolerancja, inkluzywizm, szacunek dla odmienności, zainteresowanie potrzebami ubogich, chorych i niepełnosprawnych, wszelkiego rodzaju osób z marginesu społecznego. W rzeczywistości wartości raz wydestylowane z doktryny chrześcijańskiej mają tendencję do ulegania „mutacji” i nabierania nowych znaczeń oraz służą celom antychrześcijańskim. Zauważono przy tym, że najbardziej zjadliwe formy ideologii antychrześcijańskiej zawsze pasożytują na nauczaniu chrześcijańskim<sup>32</sup>.

Kardynał Paul Cordes pisał o tym w kontekście praktyki niektórych katolickich organizacji charytatywnych celowo oddzielających dzieło pomocy społecznej od dzieła ewangelizacji: „Czasami dyskusja w Kościele sprawia wrażenie, że moglibyśmy zbudować sprawiedliwy świat dzięki konsensusowi mężczyzn i kobiet dobrej woli i dzięki zdrowemu rozsądkowi. Czyniąc to, wiara jawiłaby się jako piękny ornament, jak dobudówka na budynku – ozdobna, ale zbędna. A gdy spojrzymy głębiej, odkryjemy, że zgoda rozumu i dobrej woli jest zawsze wątpliwa i utrudniona przez grzech pierworodny – mówi nam o tym nie tylko wiara, ale i doświadczenie.

---

31 H. U. von Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, San Francisco 1992, s. 332.

32 Por. T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*, dz. cyt.

Dochodzimy więc do przekonania, że Objawienie jest potrzebne także dla dyrektyw społecznych Kościoła: źródłem naszego rozumienia „sprawiedliwości” staje się więc LOGOS uczyniony ciałem<sup>33</sup>. Podobnie Ratzinger pisał, że chrześcijaństwo i teologia, które redukują sedno orędzia Jezusa, „królestwo Boże” do „wartości królestwa”, utożsamiając je z głównymi hasłami moralizmu politycznego i głosząc je jednocześnie jako syntezę wszystkich religii – zapominając o Bogu, mimo że to właśnie On jest podmiotem i przyczyną królestwa Bożego – nie otwierają drogi do odnowy, a wręcz ją blokują<sup>34</sup>. Najbarwniejsza krytyka strategii destylacji jest jednak dziełem Georgesa Bernanosa. Odnosząc się do zjawiska, które nazwał „prostytucją idei”, pisał, że wszystkie idee, które wysła się w świat same (odłączone od Objawienia), wraz z ich warkoczykami na plecach i małym koszykiem w rękach (jak u Czerwonego Kapturka), są gwałcone na najbliższym rogu ulic przez jakiś „zuniformizowany slogan”<sup>35</sup>. Wspomniana „prostytucja idei” jest przy tym strategią stosowaną masowo przez ostatnie dekady. Popieranie takich procesów destylacji, których celem jest wytworzenie swobodnie płynących „wartości”, które mogą potwierdzać osoby wszystkich wyznań (lub nie), ma przy tym zwyczaj podważania tego nauczania, z którego „wartości” zostały pierwotnie wydestylowane<sup>36</sup>.

Ostatnim wymiarem problemu relacji wiary i kultury jest to, co Ratzinger nazywa niebezpieczeństwem „ikonoklazmu” lękającego się afirmacji piękna i wysokiej kultury. Przybiera ona różne formy. Istnieje obawa, powszechna w purytańskich, a zwłaszcza kalwińskich formach chrześcijaństwa, że miłość do piękna jest pułapką prowadzącą do bałwochwalstwa. Ta idea zawsze była silna

---

33 P. Cordes, *Address to the Australian Catholic University Sydney on the occasion of the publication of the Encyclical „Caritas in Veritate”*, 2009 (cyt. za: T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*, dz. cyt.).

34 Por. J. Ratzinger, *Europe in the Crisis of Cultures*, „*Communio: International Catholic Review*” 32 (2005), s. 346–7.

35 Por. G. Bernanos, *La liberté, pourquoi faire?*, Paris 1953, s. 208.

36 Por. T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*, dz. cyt.

w teologii protestanckiej, gdzie Augustyńska afirmacja piękna jest postrzegana jako nierozsądne zawłaszczenie greckiej idei, którą należy oczyścić z chrześcijańskiej tradycji intelektualnej. Barokowa kultura jezuickiej kontrreformacji szła w przeciwnym kierunku. Podczas gdy kościoły kalwińskie odznaczały się surowością, kościoły katolickie epoki baroku były przepełnione bogatą ornamentyką. Po Soborze Watykańskim II mentalność „ikonoklazmu” wkroczyła także do Kościoła katolickiego. Piękno i wysoka kultura kojarzyły się z barokowym, kontrreformacyjnym katolicyzmem, a skoro barokowa scholastyka stała się niemodna, niemodne także stało się wszystko, co szło z nią w parze. W niektórych częściach świata katolickiego obejmowało to uroczystą liturgię i jej zastąpienie przez coś, co Ratzinger nazywał „parafialną liturgią tea-party”. W innych częściach katolickiego świata uroczysta liturgia, piękne wyposażenie kościoła, szaty i święte naczynia kojarzyły się ze światem katolicyzmu klasy wyższej i były uznawane za niezgodne z preferencyjną opcją dla ubogich oraz innymi tropami z dziedziny teologii wyzwolenia. Ratzinger/Benedykt wiązał taką mentalność z tym, co nazwał jednostronną teologią apofatyczną. Ikonoklazm nie jest opcją chrześcijańską, ponieważ Wcielenie oznacza, że niewidzialny Bóg wchodzi w świat widzialny, abyśmy my, którzy jesteśmy związani z materią, mogli Go poznać. Niemniej jednak we współczesnej teologii można znaleźć konflikt między aprobatą dla kultury masowej oraz próbami teologów i duszpasterzy skorelowania praktyk liturgicznych Kościoła z kulturą masową z przekonaniem, że kultura masowa jest toksyczna dla cnoty i odporna na działanie łaski. Istnieje również konflikt między koncepcją liturgii jako koniecznie ucieleśniającej estetyczne i językowe normy przyziemności a koncepcją liturgii koniecznie przekraczającą przyziemność<sup>37</sup>.

W odniesieniu do entuzjazmu wobec przyziemnej orientacji – pisze Rowland – australijski poeta James McAuley zauważył ironicznie, że „podczas gdy Kościół zdaje się płynąć po morzu glukozy,

---

37 T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*, dz. cyt.



nad którym zachodzące słońce Oświecenia rozpościera swoje sentymentalne barwy, fala świeckiego smaku płynie teraz w innym kierunku: współczesny gust z nową nostalgią spogląda na sztukę, którą społeczeństwa mogą tworzyć, gdy są wierne swoim świętym tradycjom”<sup>38</sup>. W epickim poemacie *Captain Quiros* o wyprawie portugalskiego kapitana Pedro Fernandes de Queirós (1563-1614) mającej na celu zasiedlić Australię w imieniu korony hiszpańskiej i tym samym zapewnić, żeby „Ziemia Ducha Świętego” (jak Australia była nazywana przez Hiszpanów) była katolicka – McAuley mówi o różnicach między kulturą chrześcijańską a kulturą współczesności. Tych, którzy żyją w kulturze nowoczesności, nazywa „dziećmi drugiej sylaby” – pierwsza sylaba w słowie „Christus” to „Chris”, druga to „tus”. „Tus” po łacinie oznacza kadzidło, czyli substancję, którą spalamy, aby się oczyścić. „Dzieci drugiej sylaby” muszą żyć wiarą bez pomocy zwyczaju, obcy w zsekularyzowanym świecie. Ich heroizm polega na zachowaniu wierności Trójcy Świętej w okolicznościach, w których wszystkie korzyści społeczne, które mogły kiedyś z tego płynąć, zostały zniszczone. Mimo tego McAuley wskazuje, że te „dzieci drugiej sylaby” „biorą świat, z którego wydawały się wyobcowane, do pracowni miłości, gdzie zostanie on zmieniony, chociaż same umrą w nędzy i samotności”<sup>39</sup>. Rowland pisze na koniec, że chociaż taka surowa droga do wieczności może być krzyżem dla współczesnych pokoleń, to chodzi o to, by nie obniżać horyzontów wiary do wymiarów kultury masowej, ani by nie rozpoczynać kontrproduktywnego procesu destylacji wartości chrześcijańskich z doktryny chrześcijańskiej, ale by pracować na rzecz nowej, trynitarnej transformacji wszystkich wymiarów naszej kultury<sup>40</sup>.

---

38 J. Ph. McAuley, *The End of Modernity: Essays on Literature, Art and Culture*, Sydney 1959.

39 J. Ph. McAuley, *Captain Quiros*, Sydney 1964.

40 T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*, dz. cyt.

## Wnioski

Pozytywnie zrealizowana komunikacja ma swoje najgłębsze źródła i podstawy w rzeczywistości trynitarnej. Dlatego objawiona wiara i oparta na niej teologia niosą ze sobą zbawczy imperatyw komunikacyjny. Kościół musi komunikować się ze światem kultury, aby urzeczywistniać w sobie wspólnotę komunikacji królestwa Boga. Wiara chrześcijańska zawsze odnajdywała się w dialektyce zacze-  
pienia w kulturze lub oporu wobec niej. Wymaga to trzeźwego ocenia-  
niania procesów komunikacyjnych, które realizują się najogólniej według przeciwstawnych opcji krytycznego kontrastu lub krytycznego kompromisu między wiarą a kulturą świecką. Fundamentalną kwestią pozostanie zawsze przyznanie kluczowego miejsca Chrystusowi w relacji do kultury. To On chce odnawiać kulturę świata, ale ewangelizacja nie może oznaczać prostego dostosowywania się do świata, który często wymaga oczyszczenia, uzdrowienia i dojrzewania. Wzniosła kultura służy człowiekowi, ale *logos* musi poprzedzać *etos*, a teologia systematyczna i pastoralna muszą być wzajemnie powiązane. Niezbyt przekonujące są w tym kontekście propozycje teologii korelacionistycznej, niebezpieczne są próby „destylowania wartości” z ich autentycznie chrześcijańskiego środowiska czy specyficzny „ikonoklazm” lękający się afirmacji piękna i wysokiej kultury na korzyść zwrotu ku kulturze masowej. To wszystko wymaga ostrożności i odpowiedzialności za komunikację z kulturą świecką oraz gotowości do podjęcia wyteźzonej pracy nad nią.

## Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *The Theology of Karl Barth*, San Francisco 1992.
- Bernanos G., *La liberté, pourquoi faire?*, Paris 1953.
- Guardini R., *The End of the Modern World*, London 1957.
- Hemmerle K., *Kommunikation der Kirche – Kirche der Kommunikation*, „Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt” 10 (1977), s. 253–257.
- Henrici P., *Ku antropologicznej filozofii komunikacji*, [w:] *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 20–34.
- Jagodziński M., *Antropologia komunijna*, Lublin 2015.
- Jagodziński M., *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002.
- Jagodziński M., *Kościół komunii*, Kraków 2022.
- Jagodziński M., *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, Warszawa 2008.
- Jagodziński M., *Sobór Watykański II w perspektywie teologiczno-eklezyjalnej*, [w:] *Studia soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 321–347.
- Jagodziński M., *Teologia a komunikacja*, „Studia Theologica Varsaviensia” 41 (2003) nr 2, s. 73–102.
- Jagodziński M., *The Holy Spirit of Communion. A Study in Pneumatology and Ecclesiology*, Göttingen 2023.
- Jagodziński M., *Trynitologia komunijna*, Lublin 2021.
- Jagodziński M., *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, Radom 2013.
- Kawecki W., *Komunikacja wiary w przestrzeni kulturowej. Perspektywa historyczna*, „Studia Nauk Teologicznych” 14 (2019), s. 25–42.
- Kehl M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg<sup>3</sup>1994.
- Kehl M., *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg<sup>4</sup>1996.
- Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazówki odnośnie do formacji przyszłych kapłanów w zakresie środków społecznego komunikowania* (1986).
- McAuley J. Ph., *Captain Quiros*, Sydney 1964.
- McAuley J. Ph., *The End of Modernity: Essays on Literature, Art and Culture*, Sydney 1959.

- Meuffels H.O., *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wiara i inkulturacja* (1988).
- Papieska Komisja do Spraw Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja Duszpasterska o Środkach Społecznego Przekazu *Communio et progressio* (2009).
- Pesch O. H., *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte*, Kevelaer<sup>3</sup>2011.
- Ratzinger J., *Europe in the Crisis of Cultures*, „*Communio: International Catholic Review*” 32 (2005), s. 345–56.
- Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, San Francisco 2005.
- Rikerstorfer J., *Der Wandel im Offenbarungsverständnis. Vatikanum I – Vatikanum II – weiterführende Perspektiven*, [w:] *Erinnerung auf die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, red. J.-H. Tück, Freiburg–Basel–Wien 2012, s. 477–490.
- Rowland T., *Contemporary Theology and Culture* (presentation at the „Omnes” on the occasion of the Forum April 14, 2021), <https://omnesmag.com/en/resources/theology-and-contemporary-culture-dra-rowland-in-the-omnes-forum/> (dostęp: 02.07.2023).
- Scharer M., B. J. Hilberath, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz 2002.
- Soukup P. A., *Komunikowanie i teologia: rozmyślenia oparte na źródłach chrześcijańskich*, [w:] *Kościół a środki społeczne przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 41–53.
- Szymik J., *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, „*Ethos*” 6 (1993), s. 36–43.

## Summary

### *Theological Dimensions of Communication of Faith With Secular Culture*

The communicative understanding of Revelation and the concomitance of the inculturation of faith promote the development of a theology of communication. The source of communication is the mystery of Communication and Communion of the Holy Trinity, which is also the source of the sending of the Son and the Holy Spirit creating the Church's communication environment. Orders of nature and culture are inseparable. The Church accepts and respects all cultures, but reserves the right to criticize them. The Christian faith has always been realized in the dialectic of hooking into cultural data and resisting the prevailing obviousness. Today, this is done under „critical contrast” or „critical compromise.” The most fundamental issue is whether Christ should determine the position of the culture, or culture is to determine the position of Christ. There are also calls for correlationist theology or a „value distillation” strategy, as well as the danger of „iconoclasm” fearful of affirming beauty and high culture. So the situation is difficult, requiring discernment and hope, that the culture of the world can be transformed by Christians through the power of faith and love.

## **Zusammenfassung**

### *Theologische Dimensionen der Kommunikation des Glaubens mit der säkularen Kultur*

Das kommunikative Verständnis der Offenbarung und die Gleichzeitigkeit der Inkulturation des Glaubens fördern die Entwicklung einer Theologie der Kommunikation. Die Quelle der Kommunikation ist das Geheimnis der Kommunikation und der Gemeinschaft der Heiligen Dreifaltigkeit, die auch die Quelle der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes ist, die das Kommunikationsumfeld der Kirche schaffen. Natur- und Kulturordnung sind untrennbar miteinander verbunden. Die Kirche akzeptiert und respektiert alle Kulturen, behält sich aber das Recht vor, sie zu kritisieren. Der christliche Glaube hat sich immer in der Dialektik des Anknüpfens an kulturelle Daten und des Widerstands gegen die herrschende Selbstverständlichkeit verwirklicht. Heute geschieht dies unter „kritischem Kontrast“ oder „kritischem Kompromiss“. Dabei geht es um die grundsätzliche Frage, ob Christus die Position der Kultur bestimmen soll oder die Kultur die Position von Christus. Es gibt auch Forderungen nach einer korrelationistischen Theologie oder einer Strategie der „Wertedestillation“ sowie die Gefahr eines „Ikonoklasmus“, der sich vor der Bejahung von Schönheit und Hochkultur fürchtet. Die Situation ist also schwierig und erfordert Unterscheidungsvermögen und die Hoffnung, dass die Kultur der Welt von den Christen durch die Kraft des Glaubens und der Liebe verändert werden kann.