DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM DOKTORI ISKOLA

SZOCIÁLETIKAI ÉS EGYHÁZSZOCIOLÓGIAI TANSZÉK

Egyéni és közösségi hittapasztalatok egyházformáló hatása

rendszeres teológia, etikai és ekkléziológiai szempontból

TÉZISFÜZET

Készítette:
Porkoláb András József
református lelkész

Témavezető:
Dr. Fazakas Sándor
Egyetemi Tanár

Debrecen, 2023

I. A disszertáció célja, motivációi

A mai keresztyén hitmegélés általában alkalomszerűen, csupán az élet bizonyos területeihez és nem a teljességéhez kapcsolódóan nyilvánul meg. Ezzel együtt jár a fogalmak kiüresedése vagy azok pusztán szentimentális értelmezése. A keresztyén közösség sokszor a mai kort meghatározó filozófiai áramlatok hatására életközösség helyett érdekközösséggé válik. Ennek tünetei a keresztyén egyén individualista gondolkodásában, a közösség értelmezésének és főképp megélésének módjában mutatkoznak meg. Ez alatt azt értem, hogy a közösségnek vagy inkább társaságnak, a hívő sokszor csak addig kíván a tagja lenni, amíg az egyéni szükségleteit szolgálja vagy megfelel individuális preferenciáinak. Ez sokszor tetten érhető még a történelmi egyházak hitgyakorlatában és mindennapi életében is, az egyre markánsabban megmutatkozó élménykeresztyén tendenciákban, amelyekben a hitmegélés célja az egyén lelki vagy testi örömének vagy önkiteljesedésének elérése bármiféle eszkatológiai vagy a vita eterna-ra vonatkozó távlat nélkül. A hűség, kitartás, Istenben való feltétlen bizalom, az örök életben való reménység, illetve az élet abszolút Istentől függő értelmezése és megélése, előzetes feltételezésem szerint háttérbe szorul. Ezekből a tapasztalatból adódik a kérdésem miszerint, hogyan függ össze a hit egzisztenciális megtapasztalása az egyén és a közösség helyzetével. Ezek a Bibliában és a teológiatörténetben egymás nélkül értelmezhetetlenként jelennek meg. Úgy, hogy létüket és állapotukat elsődlegesen nem az emberi, hanem az isteni akarat és megelőző vagy kezdeményező szándék szavatolja, de nem elhanyagolható bennük az emberi tevékenység sem. Hogyan képes a mai egyház megjeleníteni azt a kapcsolatot, ami az egyháztörténet nagyobb részében az ember számára azt jelentette, hogy létét nem tudta elképzelni az egész teremtést átfogó és alakító transzcendens nélkül? Ezek mellett olyan gyakorlati kérdések vezettek a témához, mint a lelkiség nem szélsőségesen individuális értelmezésének lehetőségei, az imádság leszűkült gyakorlatának a megváltoztatásának lehetőségei és az ehhez szükséges teológiai erőforrások a tradíciók felelevenítésével és megfelelő teológiai megalapozásával.

II. Feldolgozási módszer és a disszertáció gondolatmenete

Az első fejezetben az egész témát meg kívánom alapozni bibliai teológiai valamint rendszeres teológiai szempontból. Ez nem jelenti egy adott bibliai szakasz mély exegetikai elemzését, hanem arra törekszem, hogy átfogó képet adjak a téma szempontjából fontos fogalmak tágabb bibliai teológiai és rendszeres teológiai megértéséhez. Komolyan építek Luther és Kálvin teológiájára, amit azért fontos, mert hidat képezhetnek a posztmodern kor és a protestáns spiritualitás között, mivel hangsúlyozzák a hittapasztalat individuális jellegét, az ember és a hívő személyes kapcsolatának lehetőségét. Így a lényegük mai korba való elméleti és gyakorlati átültetése lehetőség a személyes kegyességét minél jobban megélni kívánó modern-posztmodern ember számára is. A posztmodern és a modern kor egyén és közösségképének filozófiai és teológiai elemzéséről szóló fejezetben szeretném ennek sajátos olvasatát adni, mely elrugaszkodik az egyház sokszor egyoldalúan elutasító vagy elfogadó minősítéseitől, és megpróbál szintézist teremteni az ekkléziológia számára, az adott filozófiai, egymástól elválaszthatatlan korszakok értelmezésében Ennek az a felismerés az oka, hogy hajlamosak vagyunk a posztmodernt, mint negatív filozófiát szembe állítani az egyház tradicionálisnak mondott értékeivel. A vizsgálat során bizonyítani kívánom, hogy ezek a tradicionálisnak mondott értékek általában a modern filozófia derivátumai és így közelebb álnak a filozófiai, gondolkodáshoz. A modern szempontrendszerek alapján megfogalmazott posztmodern jelenségekkel kapcsolatos kritikák olyan alapon fogalmaznak meg bírálatokat, amilyen alapon azok maguk is bírálhatóak, ugyanis a modernnek és a posztmodernek közös filozófiai gyökere van. A harmadik fejezetben a mai nyugati keresztyénség egyik legégetőbb problémáját tárgyalom, miszerint mik a jellemzői és mi a különbség az élménykeresztyénség és a pneumatikus egzisztencia, a Szentlélek által meghatározott hívő lét között. Ez egy olyan terület, mely a magyar egyházi közbeszédnek lappangó módon része. A konkrét tudományos vizsgálat célja az, hogy elvi szinten élesen el lehessen választani a kettőt. Ez azt a célt szolgálja, hogy közösségeinkben minél jobban elkerülhető legyen az élménykeresztyénség hatása és lehetőség legyen a rá való reflektálásra. A negyedik fejezetben azt tárgyalom, hogy hogyan viszonyul egymáshoz az egyház lelki tartalma (communio) és a látható megjelenése (congregatio). Itt építek a teológiatörténet nagy egyéniségeire, akiknek a meglátásai véleményem szerint olyan hitbeli megtapasztalások, melyek relevanciái ma is interpretálhatóak és aktualizálhatóak lehetnek. Az ötödik fejezetben az unio mystica értelmezésével a hívők és Krisztus titokzatos egységével és ennek a sákramentumokhoz való viszonyával foglalkozom. Az unio mystica, mint fogalom önmagában nem bír nagy jelentőséggel, mert következményei nem, vagy csak látens módon jelennek meg a gyülekezeti gyakorlatban. Fogalmi szinten a református teológiai tudomány ismeri és képviseli jelen korunkban is, de konzekvenciái nagyon marginálisan jelennek meg a gyakorlati teológiában. A hatodik fejezetben a keresztyén misztika kérdéskörét tárgyalom. Ez kiemelkedően fontos abból a szempontból, hogy megfelelő értelmezéssel megszűnne az a félreértés, ami a keresztyén misztikát egylényegűnek tekinti a miszticizmussal, illetve az a téves elképzelés, miszerint a protestáns hívő nem lehet misztikus. Kálvin és Luther pl. rengeteget merített Clairvaux-i Bernát misztikájából, de a 20. század nagy sem ált távol a misztika. A hetedik fejezetben az ecclesiára interpretálom a dolgozat eredményeit. Ennek alapjául a κοινωνια értelmezését veszem, mint az egyházi élet tartalmának egyik legfontosabb fogalmát. Így tárgyalom az egyház szeretet-, imádkozó-, sakramentális-, és liturgikus közösség voltát, tekintettel a posztmodern korra érvényes konzekvenciákra és a szeretet misztikában rejlő lehetőségekre. A nyolcadik fejezetben a közösséghez tartozás etikai és ekkléziológiai konzekvenciáit tárgyalom a szeretetnek abból az értelmezéséből, amit a dolgozat negyedik fejezetében kifejtek. A disszertáció célja annak bizonyítása, hogy az ecclesia, a communio, a congregatio és az ezekben élő egyén és közösség hittapasztalatát az Istentől nyeri és csak ennek a ténynek a helyes értelmezésével és gyakorlatba ültetésével válhat az egyház a keresztyén hit egzisztenciális megélési helyévé, mely nélkül gyakorlatilag az élet is értelmezhetetlenné válik. Ez a posztmodern korban is hidat képezhet az egyén, a társadalom és az egyház között.

III. Eredmények összefoglalása

A hit mind az Ó, mint pedig az Újszövetségben olyan bizalmi állapot, ami az Isten kezdeményezésére áll fenn felé. Aki hisz, az elszakíthatatlan kapcsolatba kerül Istennel, aminek romlását szenvedésként, hiányként éli meg. A hit, mint az emberi egzisztencia létszüksége, nem szűnt meg a modern-posztmodern korban, hanem a külső kiindulása alakult át belső kiindulássá. Ez a szekuláris fogalmak transzcendentálódásával, másrészt az egyén ön-deifikációjával történt. Így a hit következményei nem Isten felé, hanem valamilyen ideológia vagy az önmagában álló egyén belső valósága irányába nyilvánulnak meg. A hit dinamikus történés, ami az Isten és az ember között játszódik le és az ember vagy közösség alapvető létét érintő hatásai vannak. Ilyen a feltétlen bizalom, az engedelmesség, a teljes egzisztencia Istenhez kötöttsége, az igazságosság és a hűség érvényesülése. A posztmodern modernre épülő antropológiája és ismeretelmélete elveti annak lehetőségét, hogy a megismerés az emberen kívüli létezőtől is jöhet. A megismerés forrása nem lehet más csak a megismerő individuum. A posztmodern egyén igazságának igazolásához nincs szükség a közösségi normákra, így a fogalom atomizálódik és a megismerő szubjektum önálló normarendszeréhez igazodik. Az igazság kizárólag az egyén önmagából fakadó tapasztalatainak a derivátuma. A modern egyedül azt tekinti legitimnek, ami egy közösségnek, mint szuverénnek, a felismeréséből fakad. Így az egyház alapvető tételei, mint pl. a pneumatológia, a szótériológia, a krisztológia, a trinitástan, a communio, a sákramentumok, az unio mystica, az imádság sokszínűsége elveszítik lényegüket és formális gyakorlatokká válnak elveszítve egyéni és közösségi formáló hatásukat. Az egyház válasza a modernitásra olyan belső feszültséget okozott, ami magában az ecclesiában is megkérdőjelezte a fent említett tételek egzisztenciális relevanciáját. Az egyház alapvető modernitáshoz való pozitív hozzáállása abból a hamis tudatból fakad, hogy a modernt a posztmodernhez képes jobbnak érzékeli. Ennek oka az, hogy a modernitás idején az egyház intézményes befolyása nagyobb volt a mainál. Az egyház mai helyzete, miszerint a hit csak a társadalom bizonyos részeit érintő valóság, a modern és nem a posztmodern kor terméke. A posztmodern ezt a helyzetet tovább relativizálta és kiszolgáltatta az egyházat az egyén önistenítésének és élményszolgáltatóként maradt jelen az egyének életében, vagy ahogy a posztmodern filozófia kapcsán, figyelembevételre sem került. A posztmodernben az egyház mint a metanarratívák intézményrendszerének a része jelenik meg, amely olyan egyetemes igazság képviseletének a szándékával lép fel, amit a posztmodern gondolkodás meghaladott. Mindemellett a posztmodern nem végérvényesen negatív helyzet a modernnel szemben. Sokkal több lehetőség rejlik benne annál. A metanarratívák ugyanis az egyházat is belekényszerítették egyes ideológiák követésébe. Elengedhetetlen, hogy az egyház le tudja magát választani az ideológiai síkról és saját üzenetét Krisztus egyetlen valóságának képviselőjeként fogja fel, így kiemelve azt ebből a síkból. Erre akkor van esély, ha Krisztus belső tapasztalattá válik, olyanná, ami az élet komplexitásában fejti ki hatását és nem az emberi jóról való utópisztikus elképzelés felé, hanem a valóság felé irányít. Így az egyén nem kerül a sablonizálás és a moralizálás kategóriáiba, hanem a szeretet realitásába lép be, ami számol az ember mindennapi állapotának bűnnel szembeni kitettségével, de úgy, hogy soha nem tekinti őt a Krisztus valóságán kívül esőnek. Krisztusban lehetősége van a posztmodern egyénnek arra, ami saját ismeretelméleti kategóriái alapján lehetetlen, ti., hogy mások tényleges valóságában részesedjen, illetve alkalmassá váljon a Krisztusában való részesedésre. Ezt úgy kell megtapasztalnia, hogy az az élete szerves része legyen és hiányát egzisztenciális szükségként tapasztalja, jelenlétét pedig a szeretet erőtereként. A titokzatos egységet jelző keresztségben és úrvacsorában az válik megtapasztalhatóvá, hogy Krisztus szeretetében részesedik az egyén helyzetében és ez a részesedés teszi őket communióvá és ezért válnak képessé egymás terheinek hordozására. A reformátori örökség, éppen az egyháznak azzal az attribútumával számol, struktúrája önmagában nem hordoz semmilyen történést, hanem ez Krisztus és a Szentlélek által vezetett emberek közösségében valósul meg. Ez a struktúrát is formálja, de nem emberi célok érdekében, hanem azért, hogy benne a Krisztus Szentlélekben jelenvaló jelenléte és a titokzatos

egység megélhető legyen. Amikor ezt a formálhatósági kritériumot szem elől téveszti az egyház, akkor találkozhatunk a lényeg, a tartalom és a struktúra erodálódásával. Ez akkor következik be, mikor Krisztusra nem az egzisztenciát meghatározó ontológiai alapként tekint az egyház, hanem mint a szubjektumot a magából kiinduló megismerésben és etikai tájékozódásban segítő és a Vele lazán kapcsolódó egyházi intézményt támogató entitásra vagy erkölcsi példára. Ha ezt nem ismerjük fel, akkor minden egyházi kísérlet a forma megreformálására igazából csak a probléma más módszertanba történő átcsatornázása lesz, ami az igazságkeresés relativizmusában elrejti előlünk a valódi problémát. Ennek az állapotnak a feloldására lehetőség a keresztyén misztika. Ami olyan egzisztenciális hitgyakorlat, mely az Isten szuverenitását és kizárólagos kezdeményező akaratát tartja szem előtt. A posztmodern helyzettel összefüggésben úgy gyakorolható, ha kidomborítjuk személyes jellegét, úgy, hogy ez tovább lendüljön a szentek közösségéhez tartozás lehetősége felé. A szeretetmisztika pontosan a posztmodern ember elfogadási vágyára és az állandóhoz való ragaszkodási szükségére reflektál. Ha a posztmodern társadalmat, mint hedonista élménykereső egyének összességet határozzuk meg, akkor abból következik, hogy a hedonizmus vagy az élmény az állandóság keresésének groteszk megnyilvánulási formái. Mivel nem bízik semmiben ami konvencionális, ezért nem keresheti az állandóságot abban ami statikusan leírható. Az élményben úgy keresi az állandóságot, hogy megpróbálja azt többször reprodukálni. Mivel ezeket még elméleti szinten sem lehet statikussá tenni, ezért úgy tűnhet, hogy itt a carpe diem mentalitással állunk szemben, azonban az állandóság céltalan kereséséről van szó. Ez a legnagyobb kapcsolódási felület a misztika és a posztmodern között. A misztikát sem lehet statikusan megfogalmazni. Benne van a jó értelemben vett dinamikus élmény úgy, hogy közben nem válik céltalanná, mert világos, hogy az alapja Krisztus kijelentése miszerint Ő egységben van az övéivel, illetve megszólíthatóvá teszi magát számukra, és a célja, a Krisztussal való alapvető egység megélése a Szentlélek ajándékaként. A posztmodern egyén a megszólítottság útján azt a dinamikát találhatja meg a misztikában, amit a szekuláris terekben keres. Ez esélyt teremt számára, hogy megtapasztalja Isten állandóságát, ami ennek a dinamikának értelmet ad ezért az Istenre való állandó szükség okán gyakorolja. Ez a pneumatikus egzisztencia, ami túllépve önmagán képessé válik az állandóhoz való viszont hűségre és a vele való egység ontológiai megélésére. A sákramentumok ennek a megtapasztalásnak az ünnepei lesznek, melyek egyrészt kifejezik a látható Krisztushoz tartozást, a bűn fatalitásától való megszabadulás örömét, a megváltottságot és a világ felé történő kezdeményező készséget. Így jutunk el a nyolcadik fejezetben tárgyalt krisztuskövetés etikájához, amit azért hangsúlyosan bibliai alapokon világítottam meg, hogy egyértelmű legyen (Ágoston után szabadon), hogy az egyház etikai cselekvése akkor bír relevanciával befelé és kifelé is, ha abban az elszenvedők magát Krisztust ismerik fel. A cselekvők pedig azzal a hittel cselekszenek, hogy amit tesznek az olyan, mintha maga Krisztus cselekedné. Krisztus inkarnációjával részesedett az ember valóságában, az volt vele az Atya célja, hogy ebből kiindulva végezze el a megváltás művét, hogy az embernek lehetősége legyen még a bűnt indukáló egyéni és szociális körülmények között is kapcsolatba lépni azzal, aki részeltetni akarja szeretetében és képessé váljon ennek továbbadására.

A látható és a lelki közösség egymás nélkül értelmezhetetlen, mert a communio az ami leírja a congregatio tartalmát. Az egyén nem részesülhet teljesen a communio horizontális és vertikális tartalmában a congregatio nélkül, amiben a vertikális tartalom, ti. a szeretet, konkréttá válik. Azt is látjuk, hogy alapvető felfogásbéli különbség van a posztmodern közösségdefiníciója és a sanctorum communio között. Míg a sanctorum communio a szó szoros értelmében véve létközösség, addig a posztmodern közösségek összetartó ereje nem létszintű kérdés, hanem azok az egyének érdekei vagy élményei alapján nyerik vagy vesztik el létjogosultságukat. A sanctorum communio olyan, a Szentlélek vezetése alatt álló, ideális esetben életét teljesen az Isten hatókörében élő közösség, amely képes a κοινωνια megélésére nem csak befelé, hanem az össztársadalom irányába is. Bár különböző hangsúlyokkal, de a felvilágosodásig ezt minden korszakban evidenciának tartották, és a gyakorlatot is megpróbálták ennek megfelelően

alakítani. A κοινωνια fogalmával az egyház teljes lelki és etikai dimenziója leírható. Így a Krisztussal és egymással való közösség, valamint ennek cselekvésben megnyilvánuló magatartásai. A Szentlélek szintén olyan valóság, amivel a modern-posztmodern egyén és filozófia így önmagában nem tud mit kezdeni. Már a bibliai teológiai megalapozásnál látjuk, hogy a Szentlelket nem lehet emberileg kontrollálni vagy befolyásolni, hanem éppen fordítva, Ő befolyásolja az embert, aminek erre nézve az a következménye, hogy a modern ember számára túl kontrollálhatatlan, a posztmodern ember pedig nem tud elvonatkoztatni az élményszerűségtől és a Szentlélektől valami ominózus spirituális kiteljesedést vár, ami öntranszcendenciába torkollik. Luther és Kálvin teológiájának köszönhetően jutunk el arra a felismerésre, hogy jól értelmezett pneumatológia nélkül egzisztenciális hitmegtapasztalást és ebből következő etikai cselekvést várni lehetetlen. A pneumatológia olyannyira sarkalatos pontja ennek a rendszernek, hogy nélküle nem értelmezhető a protestáns teológia lényege. Az embert a Szentlélek köti össze mindennel, ami Istentől jön. Éppen ezért a krisztológia és a pneumatológia sem értelmezhető egymás nélkül. A pneumatológia feltételezi és támogatja azokat a médiumokat, melyeket Isten a saját önkifejezésére igénybe vesz, aminek a lényege Krisztus személye és váltságműve. Láthatjuk, hogy a modern-posztmodern antropológia és a teológiai antropológia között ellentét van. Míg az első nem tudja elképzelni az ember csak külső, addig a második csak belső meghatározottságát. Ha a posztmodernre, mint az egyház számára pozitív következményre tekintünk, akkor a teológiatörténet szinte kimeríthetetlen erőforrásokkal bír az egyén megszólításához és integrálásához a sanctorum communióba.

IV. Tézisek a disputára

1. tézis
A posztmodern az embert, mint önmagában álló egyént értelmezi, akinek érdeke az önmegvalósítás és az önkiterjesztés. A közösség létjogosultságát ez adja számára. Nyitottá válhat a transzcendens iránt, de ahhoz az egyháznak fel kell adnia a modernből következő megközelítését. Keresztyén szempontból vagy az élménykeresztyénséghez vagy a pneumatikus egzisztenciához juthat el. A kettő között az a különbség, hogy az első az individuumból kiindulva annak látszólag megjobbított formájához jut el, addig a második a transzcendensből kiindulva az individuum önfeladását, az Isten számára személyé válását ígéri.

2. tézis
A congregatiót és a communiót nem lehet egymás nélkül értelmezni sem bibliai sem rendszeres teológiai alapon. A congregatio a communio megélésének tere. A communio pedig a congregatio tartalma. E kettő együtt válik a hittapasztalat lelki és fizikai megélésének terévé és vezet el a Krisztussal és egymással való tényleges közösséghez. Ezek alapja az unio mystica ami az Istennel való titokzatos egységet jelenti. Ezek együttes megélése kulcsfontosságú, ha az egyház az egzisztenciális keresztyénség felé kíván elmozdulni. Amennyiben ezek koherens egységben állnak, lehetőség kínálkozik arra, hogy az egyház életrendje az Istennel való dinamikus kapcsolat alapján szerveződjön.

3. tézis
Teológiájuk személyes jellege és a benne lévő istenkapcsolat intimitása miatt feltételezem, hogy Kálvin és Luther a középkori misztika sok elemét használta és beépítette teológiájába. Ezek megmutatják a hitmegélési tradíciók kontinuitását illetve a személyes kegyesség egzisztenciális meghatározottságának szükségét.

4. tézis
Az egyház közösségéhez tartozás, amennyiben a communio helyes megélésén alapul, világos morális és egyházi teret hoz létre. Ebben előtérbe kerül az egymás iránti szolidaritás Isten kegyelmének és az üdvösség következtében fellépő hálaadó életnek a gyakorlati megnyilvánulásaként. Ennek eszköze lehet a szeretetmisztika mint a hittapasztalat mélyebb megélését szolgáló módszer protestáns interpretálása.

I. Aims and motivations of the dissertation

In today's world, the Christian faith is often practiced inconsistently, with a focus on certain aspects of life instead of a more complete approach. This trend is accompanied by a dilution of important concepts and a tendency towards a sentimental interpretation of them. As a result, Christian communities have moved away from being communities that embody a way of life to becoming communities of shared interests, influenced by current philosophical trends. The consequences of this shift are clear in the individualistic thinking among Christians, which affects their understanding and approach to living in a community. Often, individuals join a community or society based on how well it aligns with their unique needs and preferences. This is noticeable even in religious settings and the everyday operations of established churches. There is an increasing focus on experiential Christianity, which places personal happiness and fulfillment above eternal or eschatological viewpoints. It appears that certain values such as loyalty, determination, and reliance on God are often neglected, prompting important inquiries regarding the correlation between faith and personal and societal circumstances. While biblical and theological narratives may imply that faith and human actions are irreconcilable, the genuine essence and significance of faith are ultimately decided by divine intervention, while human conduct undoubtedly plays a crucial part. Fundamentally, having faith signifies entrusting God with the purpose and path of one's life and anticipating an eternal existence beyond this mortal plane. In order to effectively embody the historical relationship between mankind and the transcendent being at the core of its existence, the church must address practical concerns. These may include moving away from individualistic approaches to spirituality, reevaluating limited prayer practices, and revitalizing theological traditions that can support these necessary changes. Chapter six delves into the topic of Christian mysticism and its significance. It aims to clarify the common misconception that Christian mysticism is the same as general mysticism and that Protestant believers cannot be mystics. The chapter examines how figures like Calvin and Luther drew inspiration from the mysticism of Bernard of Clairvaux. It also highlights that even prominent figures of the 20th century were not immune to mysticism, despite occasionally mistaking it for speculation or other concepts.

II. Dissertation Processing Method and Conceptual Framework.

In the first chapter of my discussion, I will provide a comprehensive theological perspective on the topic at hand. Rather than analyzing a specific biblical passage, I aim to offer a broad understanding of the relevant concepts. To achieve this, I draw heavily on the teachings of Luther and Calvin, whose ideas bridge the gap between the postmodern era and Protestant spirituality. Their emphasis on the individual's faith experience and the possibility of a personal relationship with God is essential. It provides a chance for modern-postmodern individuals to deepen their personal faith both in theory and practice.

In my chapter regarding the analysis of the philosophical and theological aspects of modern and postmodern perspectives on community and the individual, I endeavor to offer a well-rounded interpretation that transcends the Church's frequently dismissive or approving position. By combining ecclesiology and philosophy, I will illustrate the inseparability of these eras and the inadvisability of considering them in isolation. It is critical to acknowledge that postmodernism should not be fully regarded as negative, and its traditional Church critiques are coming from the ground of modern philosophy. This research will reveal that these critics are more closely linked to modern philosophical rather than classic theological ideas. Critiques of postmodern concepts based on modern philosophical standards are inherently flawed, as modernity and postmodernity share the same philosophical foundations.

The third chapter of this text will examine contemporary Western Christianity's central issue: what distinguishes consumer Christianity from pneumatic existence, which involves belief in the Holy Spirit. This topic has not been thoroughly explored in Hungarian ecclesiastical discussions, and conducting concrete scientific research on it would be beneficial. This could help establish a clear theoretical differentiation between the two concepts. I am not here to judge the ethics of consumer Christianity. My goal is to reduce its prevalence in our community and encourage reflection on its implementation.

In chapter four, I will investigate the connection between the spiritual essence (communio) and physical manifestation (congregatio) of the church. I am inspired by past theological leaders whose insights are, in my opinion, experiences of faith that can be understood and applied in modern times with proper understanding. An instance of this is the notion of God's selection.

In chapter five, I explore the ideas of the Reformation, with a particular focus on Calvin's perspective. This includes the concept of the unio mystica - the mystical union between believers and Christ - and how it relates to the sacraments. While this concept is recognized in Reformed theology today, it does not have a significant impact on practical church practices. Its implications are either not visible or only subtly present.

Chapter seven of my thesis aims to analyze the current findings and interpret their implications for the ecclesia. To achieve this, I will examine the concept of κοινωνια, which is a critical descriptor of ecclesial life. With this as a foundation, I will explore the church as a community of love, prayer, sacraments, and liturgy. Considering the postmodern era, I will also discuss the potential of love's mysticism to affect the formal and adaptable aspects of the church.

In chapter eight, I will delve into the ethical and ecclesiological outcomes of belonging to communion, especially from the perspective of charity that I will develop in chapter four. My dissertation's ultimate goal is to demonstrate that the ecclesia, communio, and congregatio, as well as the individuals and communities within them, derive their faith experience from God in a demonstrable way. Only through accurate interpretation and practical application of this fact can the church become a place of genuine Christian faith, without which life itself would be essentially meaningless. Moreover, it can serve as a bridge between the individual, society, and the Church in the postmodern age.

III. Summary of results

Throughout both the Old and New Testaments, faith is a state of trust that is initiated by God. Those who have faith enter into an unbreakable relationship with God, and the suffering and lack that they experience are a result of the corruption of that relationship. Faith remains the reason for human existence even in the modern-postmodern age, but its origin has transformed from external to internal. This transformation occurred through the transcendentalizing of secular concepts and the self-deification of the individual. As a result, the consequences of faith are now manifested towards ideologies or the inner reality of the individual. Faith is a dynamic event that occurs between God and humans, and it has implications for the fundamental existence of individuals or communities. These implications include unconditional trust, obedience, the commitment of one's entire existence to God, and the assertion of justice and faithfulness. The anthropology and epistemology of postmodern modernity rejects the possibility that cognition can come from a non-human being. The source of cognition cannot be other than the cognizing individual. To justify the truth of the postmodern individual, there is no need for communal norms, so the concept is atomized and aligned with the autonomous normative system of the cognizing subject. Truth is solely a derivative of the individual's experience of himself. The modern considers as legitimate only that which arises from the recognition of a community as sovereign. Thus, the fundamental doctrines of the Church, such as pneumatology, soteriology, Christology, trinitarianism, communio, sacrament, unio mystica, the plurality of prayer, lose their essence and become formal practices, losing their individual and communal formative effect. The Church's response to modernity has caused an internal tension that has called into question the existential relevance of the above-mentioned propositions within the ecclesia itself. The church's positive attitude to fundamental modernity stems from a false sense of perceiving the modern as superior to the postmodern. The reason is that the institutional influence of the church in the modern age was greater than it is today. The church's position today, that faith is only a reality that affects certain parts of society, is a product of the modern age, not the postmodern age. Postmodernism has further relativized this position and made the church subservient to the self-divine and remains present in the lives of individuals as a provider of experience, or, as in the case of postmodern philosophy, is not considered. In postmodernism, the church appears as part of the institutional system of metanarratives, which acts with the intention of representing a universal truth that postmodern thought has transcended. Nevertheless, postmodernism is not a definitively negative position in relation to the modern. It has much more potential than that. Indeed, metanarratives have also forced the church to follow certain ideologies. It is essential for the Church to be able to detach itself from the ideological plane and to conceive of its own message as representative of the only reality of Christ, thus lifting it out of this plane. This is possible if Christ becomes an inner experience, one that works in the complexity of life and directs us not towards a utopian vision of human good but towards reality. In this way, the individual does not fall into the categories of stigmatization and moralization, but enters into the reality of love, which takes account of the exposure of man's everyday condition to sin, but in such a way that he is never considered as outside the reality of Christ. In Christ, the postmodern individual has the opportunity to do what is impossible according to his own epistemological categories, i.e., to participate in the actual reality of others and to become capable of participating in Christ's. He must experience it as an integral part of his life, experiencing its absence as an existential necessity and its presence as a force field of love. In baptism and communion, which signify a mysterious unity, it is experienced that Christ's love is shared in the situation of the individual and that this sharing makes them communion and therefore capable of bearing one another's burdens. The Reformed heritage, precisely because of the attribute of the church, counts on the fact that its structure

does not carry any event in itself, but that it is realized in the community of people led by Christ and the Holy Spirit. This structure is also shaped, not for human ends, but so that the presence of Christ in the Holy Spirit and the mysterious unity may be lived in it. When this criterion of malleability is lost sight of by the Church, we are faced with an erosion of essence, content and structure. This occurs when Christ is seen by the church not as the ontological basis defining existence, but as the entity or moral example that helps the subject to cognize and ethically orient himself and supports the ecclesial institution loosely linked to him. If we fail to recognize this, then any ecclesial attempt to reform the form will in fact be a mere channeling of the problem into another methodology, which in its relativism of truth-seeking hides the real problem from us. Christian mysticism is a way of resolving this state of affairs. It is an existential exercise of faith that focuses on the sovereignty and sole initiating will of God. In the context of the postmodern situation, it can be practised by emphasising its personal character, so that it can be further swung towards the possibility of belonging to the communion of saints. The mysticism of love is precisely a reflection of the postmodern man's desire for acceptance and his need to cling to the permanent. If we define postmodern society as a collection of hedonistic experience-seeking individuals, then it follows that hedonism or experience are grotesque manifestations of the search for permanence. Since it does not trust anything that is conventional, it cannot seek permanence in that which can be statically described. He seeks constancy in experience by trying to reproduce it several times. Since these cannot be made static even at the theoretical level, it may seem that we are dealing with a carpe diem mentality, but it is a futile search for permanence. This is the greatest interface between the mystical and the postmodern. Nor can mysticism be formulated in static terms. It contains the dynamic experience in a good sense, without becoming purposeless, because it is clear that it is based on the revelation of Christ that He is in union with His own, or makes Himself addressable to them, and its purpose is to experience the essential union with Christ as a gift of the Holy Spirit. The postmodern individual can find in mysticism the dynamics he seeks in secular spaces through being addressed. This gives him a chance to experience the permanence of God, which gives meaning to this dynamic and therefore he practices it because of his constant need for God. It is the pneumatic existence that, transcending itself, becomes capable of a reciprocal loyalty to the constant and of ontologically experiencing unity with it. The sacraments will be celebrations of this experience, which will express, on the one hand, a visible belonging to Christ, the joy of being freed from the fatality of sin, redemption and a readiness to take the initiative towards the world. This brings us to the ethics of Christ-following discussed in chapter eight, which I have illuminated with an emphatically biblical basis in order to make it clear (freely after Augustine) that the ethical action of the church is relevant both inwardly and outwardly when in it the sufferers recognize Christ himself. And the doers act with the belief that what they do is as if Christ himself were doing it. It was the Father's purpose that, through the incarnation of Christ, he should participate in the reality of man, that he should carry out the work of redemption from this point of view, so that man, even in the individual and social circumstances which induce sin, might have the possibility of entering into a relationship with the one who wants to share his love and become capable of transmitting it. The visible and the spiritual community are incomprehensible without each other, because it is the communio that describes the content of the congregatio. The individual cannot fully benefit from the horizontal and vertical content of communio without the congregatio, in which the vertical content, i.e. love, becomes concrete. We also see that there is a fundamental conceptual difference between the postmodern definition of community and sanctorum communio. Whereas sanctorum communio is a community of being in the literal sense, the cohesive force of postmodern communities is not a matter of existence but is gained or lost on the basis of the

interests or experiences of individuals. A sanctorum communio is a community under the guidance of the Holy Spirit, ideally living its life fully within the sphere of God, capable of living communion not only inwardly but also towards society as a whole. Though with different emphases, this was taken as evidence in every age up to the Enlightenment, and practice was attempted to be shaped accordingly. The concept of koinonia describes the whole spiritual and ethical dimension of the church. Thus, communion with Christ and with one another, and its attitudes expressed in action. The Holy Spirit is also a reality that modern-postmodern individualism and philosophy cannot deal with on its own. Already in the biblical theological foundation we see that the Holy Spirit cannot be controlled or influenced by man, but on the contrary, He influences man, with the consequence that for modern man He is too uncontrollable, and for postmodern man he cannot abstract himself from experientialism and expects from the Holy Spirit some ominous spiritual fulfilment that leads to self-transcendence. It is thanks to the theology of Luther and Calvin that we come to the realisation that without a well-understood pneumatology it is impossible to expect an existential experience of faith and the ethical action that follows from it. Pneumatology is such a cornerstone of this system that without it the very essence of Protestant theology cannot be understood. Man is connected by the Holy Spirit to everything that comes from God. Therefore, Christology and pneumatology cannot be understood without each other. Pneumatology presupposes and supports the mediums which God uses for his own expression, which is at its core the person and redemptive work of Christ. We can see that there is a contrast between modern-postmodern anthropology and theological anthropology. While the first cannot conceive of man as only external, the second can only conceive of man as internally determined. If we look at postmodernism as a positive consequence for the Church, theological anthropology has almost inexhaustible resources for addressing and integrating the individual into the sanctorum communio.

IV. Theses

Thesis 1
Postmodernism understands man as an individual in himself, interested in self-realization and self-expansion. This gives him the justification for the existence of the community. It can become open to the transcendent, but for this the church must abandon its modern approach. From a Christian point of view, it can either come to consumer Christianity or to pneumatic existence. The difference between the two is that the first, starting from the individual, arrives at its apparently improved form, while the second, starting from the transcendent, promises the self-abandonment of the individual, his becoming a person for God.

Thesis 2
Congregation and communion cannot be understood apart from each other, neither on a biblical nor on a systematic theological basis. The congregatio is a space for living communio. And communio is the content of congregatio. Together, these two become the space for the spiritual and physical experience of faith and lead to actual communion with Christ and with one another. They are based on unio mystica which means mystical union with God. The experience of these together is crucial if the Church is to move towards existential Christianity. If they are coherently united, it is possible to organize the Church's life on the basis of a dynamic relationship with God.

Thesis 3
Because of the personal nature of their theology and the intimacy of the relationship with God in it, I assume that Calvin and Luther used and incorporated many elements of medieval mysticism into their theology. These show the continuity of the traditions of faith experience and the need for an existential determination of personal piety.

Thesis 4
Belonging to the community of the Church, when based on the right living of communion, creates a clear moral and ecclesial space. It foregrounds solidarity with one another as a practical expression of God's grace and of the life of thanksgiving that results from salvation. The means of doing this can be a Protestant interpretation of the mysticism of charity as a method for a deeper experience of faith.