

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

PETER L. BERGER VE RODNEY STARK'IN DİN
KURAMLARINDA DİNSEL ÇOĞULCULUK ANLAYIŞI

Lütfü ÜLVER

Danışman
Prof. Dr. Adil ÇİFTÇİ

İZMİR-2013

DOKTORA
TEZ ONAY SAYFASI

2002800993

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : Lütfü ÖLVER
Tez Başlığı : Peter L. Berger ve Rodney Stark'ın Din Kuramlarında Dinsel Çoğulculuk Anlayışı
Savunma Tarihi : 29.11.2013
Danışmanı : Prof.Dr.Adil ÇİFTÇİ

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>
Prof.Dr.Adil ÇİFTÇİ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
Prof.Dr.İbrahim EMLİROĞLU	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
Doç.Dr.Muammer ERBAŞ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
Yrd.Doç.Dr.İsa KUYUCUOĞLU	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
Prof.Dr.Ali COŞKUN	MARMARA ÜNİVERSİTESİ

Oybirliği ☒

Oy Çokluğu ()

Lütfü ÖLVER tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Peter L.Berger ve Rodney Stark'ın Din Kuramlarında Dinsel Çoğulculuk Anlayışı"başlıklı tezi kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Peter L. Berger ve Rodney Stark’ın Din Kuramlarında Dinsel oğulculuk Anlayışı” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

23/12/2013

Lütfü LVER

ÖZET

Doktora Tezi

Peter L. Berger ve Rodney Stark'ın Din Kuramlarında Dinsel Çoğulculuk

Anlayışı

Lütfü ÜLVER

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Felsefe ve Din Bilimleri Programı

Çoğulculuk, sosyal bilimciler tarafından farklı etnik ve dinsel grupların bir arada yaşadığı ve birbirleriyle serbestçe rekabete girdikleri bir durum olarak tanımlanmaktadır. İlk gelişmemiş örneklerini geleneksel toplumlarda gördüğümüz dinsel çoğulculuk, modernleşmeyle birlikte gelişmiş ve derinleşmiş, küreselleşmeyle de bütün toplumların gündemine girmiştir. Böylece günümüz toplumlarında din tartışmalarının en temel konularından birisi haline gelmiştir.

Peter Berger, dinsel çoğulculuğu, modern toplumda genel anlamda dinin makuliyetini tehdit eden en önemli sosyolojik süreç olarak görmektedir. O, çoğulculuk ile sekülerleşme arasında doğrudan bir bağlantı kurmakta, sekülerleşmenin dinsel geleneklerin tekelci pozisyonunu ortadan kaldırdığını ve dolayısıyla çoğulcu bir yapıya yol açtığını ileri sürmektedir. Ortaya çıkan çoğulcu yapı da diyalektik bir süreç içinde sekülerleşmeyi yeniden üretmektedir. Çoğulculuk toplumun kutsal kubbesini parçaladığı için, artık bütün toplumu kuşatan bir dünya görüşünden bahsedilemez. İnsanlar farklı dünya görüşleri arasında tercih yapmak durumundadırlar. Görecelilik kaçınılmazdır. Çoğulculuk, dinlerin ve dünya görüşlerinin rekabet ettiği bir pazar ortamında, birbirlerini gözden düşürüp göreceleştirmelerine, yaygın bir şüpheyne ve hem bireysel hem de toplumsal düzeyde makuliyet kaybına neden olmaktadır.

Bu yaygın geleneksel anlayışa meydan okuyan Stark, çoğulculuğun yüksek dinsel katılım düzeylerine sebep olduğunu söylemektedir. Ona göre çoğulculuk, dinin makuliyetini aşındırmak yerine, daha istekli, canlı ve etkili dinsel kurumların ortaya çıkmasına yol açar. Bir toplumda yüksek oranlı dinsel

katılıma ulaşabilmek, birden çok etkili ve gayretli dinsel kurumun varlığını ve de rekabetini, yani dinsel çoğulculuğu gerektirir. Eğer devlet bir dinsel grubu kayırarak pazara müdahale ederse, çoğulculuk sınırlanır ve dinsel katılım düzeyleri düşük olur. Stark'a göre, tarihsel süreçte çoğulcu ve rekabetçi dinsel pazarların gelişmesi dinsel gerilemeyle sonuçlanmamış, aksine dindarlıkta artışa yol açmıştır.

Bu çalışmada, modern toplumların temel bir gerçekliği olan dinsel çoğulculuk, bu birbirine zıt iki bakış açısı merkeze alınarak sosyolojik perspektiften analiz edilmiş ve tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Modern Toplum, Dinsel Çoğulculuk, Dinsel Pazar, Dinsel Ekonomi, Rasyonel Tercih Teorisi.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

Doctor of Philosophy (PhD)

The Concept of Religious Pluralism in the Theories of Religion of Peter L.

Berger and Rodney Stark

Lütfü ÜLVER

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy & Religion Sciences

Philosophy & Religion Sciences Program

Religious pluralism is defined by social scientists as a situation in which different ethnic and religious groups live together and compete each other. The first examples of religious pluralism that we have seen in traditional societies, not only developed but also deepened in the process of modernization and has been on the agenda of the all communities by globalization. Thus it has become one of the most fundamental subject in religious debates in contemporary societies.

Peter Berger regards pluralism as the most important sociological process that threatens the plausibility of religion in modern societies. He establishes a direct connection between pluralism and secularization. He suggests that secularization eliminates the monopolistic position of the religion traditions, so it causes a pluralistic structure. The resulting pluralistic structure in turn reproduces secularization in a dialectical process. Because collapsing of the sacred canopy of the society by pluralism, we can no longer mention a worldview that encompasses the whole of society. People are required to make a choice between different views of the world. Therefore relativity is inevitable. The market situation in which religions and world views compete each other, discredite and relativize each other and causes widespread suspicion and the loss of plausibility in both individual and community level.

Stark, challenging to this common traditional understanding, claims that pluralism causes the high levels of religious involvement. To him pluralism leads to emerge the more willing, the vibrant and influential religious institutions rather than erode the religious plausibility. Achieving

high religious participation in a society requires the presence of more than one effective and vigorous religious institutions and their competition, namely the religious pluralism. If the state intervene the market by favoring a particular religious group, religious pluralism is limited and participation levels will be lower. The development of pluralistic and competitive markets in the historical period was not ended up religious decline, in contrast it led to an increase in piety.

In this study, religious pluralism which is seen a basic reality of modern societies is analyzed and discussed from a sociological perspective by focusing on two opposing points of views.

Keywords: Modern Society, Religious Pluralism, Religious Market, Religious Economy, Rational Choice Theory.

**PETER L. BERGER VE RODNEY STARK'IN DİN KURAMLARINDA DİNSEL
ÇOĞULCULUK ANLAYIŞI**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xii
TABLolar LİSTESİ	xiii
 GİRİŞ	 1

BİRİNCİ BÖLÜM

PETER L. BERGER'İN DİN KURAMI

1.1.BERGER'İN BİLGİ SOSYOLOJİSİ KURAMI	7
1.1.1. Bilgi Sosyolojisini Yeniden İnşa Etme Çabası	7
1.1.2. Bilgi Sosyolojisinden Sosyolojik Teoriye	13
1.1.3. Berger'in Çalışmalarının Teorik Çerçevesi	18
1.2. TOPLUMSAL DÜNYANIN KURULUŞU	24
1.2.1. Toplumsal Dünyanın Kuruluşunun Diyalektiği	24
1.2.2. Toplumsal Dünyanın Kuruluşu	27
1.2.3. Toplumsal Dünyanın Sürdürülmesi	31
1.2.4. Toplumsal Dünyanın Korunması	34
1.2.5. Sembolik Evrenler ve Din	35
1.2.6. Bilgi-Sosyolojisi Bakış Açısından Dinin Oluşumu	39
1.2.7. Bilgi-Sosyolojisi Bakış Açısından Dinin Tanımlanması	42

İKİNCİ BÖLÜM

PETER L. BERGER'İN DİNSEL ÇOĞULCULUK KURAMI

2.1. MODERNLİK VE DİNSEL ÇOĞULCULUK	48

2.1.1. Berger'in Modernlik Analizine Genel Bir Bakış	48
2.1.2. Modernliğin Kurumsal Boyutu	52
2.1.3. Modernliğin Bilinç Boyutu	56
2.1.4. Tek Tip Modernleşmeden Çoğul Modernliklere Geçiş	61
2.1.5. Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi	66
2.1.6. Modernleşme, Sekülerleşme ve Çoğulculuk İlişkisi	73
2. 2. DİNSEL ÇOĞULCULUKLA İLGİLİ KAVRAMSAL TARTIŞMALAR	78
2.2.1. Dinsel Çoğulculuğun Tanımlanması	78
2.2.2. Dinsel Çoğulculuk ve Çokkültürlülük	82
2.2.3. Dinsel Çoğulculuğun Tarihsel Gelişimi	85
2.2.4. Geleneksel Çoğulculuk	90
2.2.5. Modern Çoğulculuk	93
2.2.6. Kaderden Tercihe Geçiş Olarak Çoğulculuk	96
2.2.7. Dinsel Çoğulculuk ve Modern Şehir Hayatı	100
2.3. ÇOĞULCULUĞUN DİNİN KURUMSAL BOYUTU ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ	106
2.3.1. Dinsel Çoğulculuk ve Rekabet	106
2.3.2. Çoğulculuğun Dinin Organizasyonel Yönleri Üzerindeki Etkileri	111
2.3.3. Dinsel Çoğulculuk ve Denominasyonizm	115
2.3.4. Dinin İçeriğinde Meydana Gelen Değişimler	119
2.4. ÇOĞULCULUĞUN DİNİN BİLİNÇ BOYUTU ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ	125
2.4.1. Dinsel Çoğulculuk ve Dinin Sosyal Desteğinin Azalması	125
2.4.2. Dinsel Çoğulculuk ve Dinin Öznelleşmesi	131
2.4.3. Dinin Bilinçteki Yerinde Meydana Gelen Değişim	136
2.4.4. Çoğulculuğun Krizlerini Dengeleyen Aracı Yapılar	140
2.4.5. Aracı Yapılar ve Politika	145
2.5. DİNSEL ÇOĞULCULUK VE RÖLATİVİZM	147
2.5.1. Göreceliliğin Dinamikleri	147
2.5.2. Göreceleştirme'nin Diyalektiği	152
2.5.3. Postmodern Rölativizm	154
2.5.4. Rölativizmin Yanılgısı	160
2.6. DİNSEL ÇOĞULCULUK VE FUNDAMENTALİZM	162
2.6.1. Fundamentalizm Nedir?	162
2.6.2. Fundamentalizmin Nitelikleri	167
2.6.3. Yeniden Fetih Modeli	170

2.6.4. Sekteryen Model	173
2.6.5. Rölativizm ve Fundamentalizmin Benzerlikleri	176
2.7. ŞÜPHE VE KES�NLİK ARASINDA ORTA YOL ARAYIŞLARI	180
2.7.1. Dinsel Orta Yol	180
2.7.2. Ahlaki Orta Yol	185
2.7.3. Politik Orta Yol	192
2.8. PETER L. BERGER'İN GENEL DEĞERLEND�RMES�	199

       B   

RODNEY STARK'IN RASYONEL TERC HE DAYALI D N KURAMI

3.1. D�NE RASYONEL BAKIŞ VE TAR�HSEL ENGELLER�	208
3.1.1. Geleneksel Sosyal Bilimin Dine Bakışının Eleştirisi	208
3.1.2. Primitif Zihin Tezi	210
3.1.2. Din-Bilim Uyuşmazlığı Tezi	213
3.1.3. Sosyalleşme Tezi	217
3.2. STARK'IN D�N TEOR�S�N�N TEMEL KAVRAMLARI	221
3.2.1. �d�ller, Maliyetler ve Açıklamalar	221
3.2.2. Telafi Ediciler	225
3.3. STARK'TA D�N�N TANIMLANMASI	231
3.3.1. Doğaüstü Kavramına Dayalı Din Tanımı	231
3.3.2. Din ve Büyü	238
3.4. STARK'IN TANRILAR KURAMI	243
3.4.1. Doğaüstüne Dayalı Tanrı Anlayışı	243
3.4.2. Tanrıların �zellikleri	245
3.4.3. Tanrıların Evrimi	246
3.4.4. Tanrılarla Alışveriş	249

D RD    B   

STARK'IN D NSEL ÇOĞULCULUK KURAMI

4.1. ÇOĞULCU D�NSEL EKONOM�LER	255
4.1.1. Dinsel Ekonomiler Kuramı	255

4.1.2. Dinsel Ekonomilerde İki Farklı Çoğulculuk Tipi: Dışlayıcı ve Dışlayıcı Olmayan Firmalar	260
4.1.3. Çoğulcu Dinsel Ekonomilerde Pazarlar	263
4.1.4. Dinsel Ekonomilerde Temel Pazarlar	268
4.1.4.1. Ultra Liberal Pazar	269
4.1.4.2. Liberal Pazar	270
4.1.4.3. İlmli Pazar	271
4.1.4.4. Muhafazakâr Pazar	271
4.1.4.5. Katı Pazar	272
4.1.4.6. Ultra Katı Pazar	273
4.2. ÇOĞULCU VE TEKELCİ DİNSEL EKONOMİLER	273
4.2.1. Dinsel Çoğulculuk Bağlamında Eski Paradigmanın Eleştirisi	273
4.2.2. Dinsel Ekonomilerde Çoğulculuk ve Devlet Müdahalesi	278
4.2.3. Dinsel Ekonomilerde Çoğulculuk ve Kutsallaşma	283
4.2.4. Dinsel Çoğulculuk ve Rekabet	287
4.2.5. Dinsel Çoğulculuk ve Rekabetin Empirik Verilerle Test Edilmesi	293
4.3. AMERİKA'NIN DİNSEL EKONOMİSİ	301
4.3.1. Amerika'nın Çoğulcu Dinsel Ekonomisi	301
4.3.2. Amerikan Dinsel Ekonomisinde Kazananlar ve Kaybedenler	306
4.3.3. Amerikan Dinsel Ekonomisinde Muhafazakâr Hareketlerin Yükseliş Sebepleri	312
4.4. AVRUPA'NIN DİNSEL EKONOMİSİ	319
4.4.1. Avrupa'nın Tekelci Dinsel Ekonomileri	319
4.4.2. Avrupa'da Dinsel Çoğulculuğun Yükselişi	326
4.4.3. İtalya Örneği	333
4.4.4. Avrupa Dinsel Ekonomilerinde Çoğulculuk ve Rekabet	341
4. 5. RODNEY STARK'IN GENEL DEĞERLENDİRMESİ	349
SONUÇ	359
KAYNAKÇA	367

KISALTMALAR

AÜ	Ankara Üniversitesi
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
DEÜ	Dokuz Eylül Üniversitesi
ed.	Editör
EÜFEF	Ege Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
haz.	Hazırlayan
krş.	Karşılaştırın
OMÜ	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
s.	Sayfa numarası
ss.	Sayfadan Sayfaya
UÜ	Uludağ Üniversitesi
vb.	ve benzeri
Yay.	Yayınevi, Yayınları, Yayıncılık

TABLolar LİSTESİ

Tablo 1: Bilimsel Alanlara Göre Dindarlık Araştırması	s. 215
Tablo 2: Amerika’da Büyüyen ve Düşüşte Olan Dinsel Gruplar	s. 312
Tablo 3: İtalya’da Yehova Şahitleri, 1970–2000	s. 339
Tablo 4: İtalyan Dinsel Canlanması, 1981–1999	s. 340
Tablo 5: Genç İtalyanlar Arasında Dinsel Canlanma	s. 340

GİRİŞ

Modernlik-din ilişkisi sosyolojinin bir bilim dalı olarak ortaya çıktığı günden beri en merkezi konularından biridir. Sosyologlar, modernlik ve din ilişkisini makro düzeyde iki temel çerçeveden analiz etmektedirler. Bunlardan birincisi sekülerleşme, ikincisi ise çoğulculuktur. Fakat son zamanlarda yeni dini hareketlerin ortaya çıkışı, geleneksel dinlerde yaşanan yeniden canlanmalar ve fundamentalizmin yükselişi gibi gelişmelerle sekülerleşmeye ağırlık veren analizler büyük oranda itibar kaybetmiştir. Sekülerleşme teorisinin yaşadığı bu itibar kaybı, modernliği daha çok çoğulculuk perspektifinden anlamaya, anlamlandırmaya ve açıklamaya çalışan analizlerin önemini arttırmıştır.

Son yıllarda din sosyolojisinde, çoğulculuk ve din arasındaki ilişki konusunda tamamiyle karşıt iki pozisyonlardan söz edebiliriz. Çoğulculuk ve din tartışmasının seyri ile ilgili literatürü incelediğimizde, pek çok sosyoloğun Stephen Warner'ın "eski ve yeni paradigma" ayrımını paylaştıklarını görürüz.¹ Warner'ın bu ayrımı yaptığı etkili makalesinde, eski paradigma sosyologları arasına Emile Durkheim, Talcot Parsons ve Peter L. Berger'i yerleştirmekte, yeni paradigmanın temsilcileri olarak da hem John Butler, Terry Bilhartz ve Reichard Lee gibi tarihçilerin ortaya koyduğu yeni bakış açısını hem de rasyonel tercih teorisini dine uygulayan Rodney Stark, William S. Bainbridge, Laurence Iannaccone ve Roger Finke'yi göstermektedir. Bunlar arasından Berger ve Stark, söz konusu iki karşıt paradigmanın öne çıkan sosyologları olarak sunulmaktadır. Warner, Berger'in **The Sacred Canopy** ve **Rumor of Angels** gibi çalışmalarını eski paradigmanın, Stark'ın **A Theory of Religion** ve **The Future of Religion** gibi eserlerini de yeni paradigmanın en güçlü ifadeleri olarak göstermektedir.²

Warner'ın bu makalede çerçevesini çizdiği konumlandırmanın bizi Berger ve Stark'ın dinsel çoğulculuk hakkındaki düşüncelerini araştırma konusu yapmaya sevk eden sebeplerden biri olduğunu ifade edebiliriz. Ayrıca ülkemizde, genel olarak dinsel çoğulculuk konusunda, özel olarak da Berger ve Stark'ı merkeze alan doktora düzeyinde herhangi bir çalışmanın yapılmadığını belirtmeliyiz.

¹ Pal Repstad, "Introduction: A Paradigm Shift in the Sociology of Religion?", **Religion and Modernity: Modes of Coexistence**, (Ed. Pal Repstad), Scandinavian University Press, 1996, ss. 1-11, James V. Spickard, "Rethinking Religious Social Action: What is "Rational" About Rational-Choice Theory?", **Sociology of Religion**, Cilt: 59, Sayı: 2, 1998, ss. 99-115, S. McMullin, "A New Paradigm for the Study of Religion: A Re-examination", **Implicit Religion**, Cilt: 13, Sayı: 1, 2010, ss. 3-16.

² R. Stephen Warner, "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", **American Journal of Sociology**, Cilt: 98, Sayı: 5, 1993, (New Paradigm), ss. 1044-1093.

Berger'in ortaya koyduğu modernleşme-sekülerleşme-çoğulculuk perspektifi, 1990'lı yıllardan itibaren özellikle Amerika'da güçlü bir şekilde eleştirilmiştir. Berger'i eleştiren sosyal bilimcilerin önde gelenlerinden biri de Stark'tır. Burada eleştiriler çoğunlukla, Berger'in hem tarihsel hem de günümüz çoğulcu toplumu için yaptığı din analizine yönelmekte ve modern toplumu anlamaya çalışırken, Berger ve onun gibi düşünenlerin yapay bir "altın çağ" düşüncesine başvurdukları ileri sürülmektedir. Amerika örneğinden yola çıkan bu sosyologlar, Birleşik Devletlerin güçlü ve "tekelci" bir Hristiyan kültür tarafından belirlenmediğini ileri sürmektedirler. Tarihsel olarak 19. ve 20. yüzyıllar, modernliğin en zirve noktaları ve aynı zamanda Stark'ın özellikle **The Churcing of America** ve diğer eserlerinde istatistiksel verilere dayalı olarak gösterdiği gibi kilise inşasının ve organize dinsel yaşamın hızla yükselişe geçtiği zamanlardı.

Başlangıçta büyük oranda ekonomik analizlerde kullanılan, ancak daha sonraları bazı sosyologlar tarafından insan eylemlerine uygulanan rasyonel tercih teorisi³, Stark tarafından dine uygulanmış ve dinsel çoğulculuk teorisinin merkezine yerleştirilmiştir. Stark'ın insan eylemleri hakkındaki temel aksiyomu; "insanlar, potansiyel eylemlerinin kârlarını ve zararlarını tartarak ve net faydalarını maksimize eden eylemleri seçerek, rasyonel olarak eylemde bulunurlar"⁴ şeklindedir. Şüphesiz Stark'a göre bu yaklaşım, diğer insani eylemlere olduğu kadar dine de uygulanabilir. İnsanlar, dinsel inançlarını ve bağlılıklarını, maliyet-kâr hesapları açısından değerlendirirler ve şartlar değiştiğinde bunları da değiştirebilirler.

Bir takım aksiyomlardan hareketle, tûmdengelimci bir yöntemle rasyonel tercih teorisine dayalı bir din anlayışı geliştiren Stark, genel olarak Amerikan dinsel tarihi ve Amerika'daki dindarlığın seyri üzerine odaklanmış, dinsel çoğulculuk analizini de büyük oranda buradan elde ettiği empirik veriler üzerine inşa etmiştir. Bunu yaparken de Avrupa'daki sosyolojik düşünceye yön veren modernleşme-sekülerleşme-çoğulculuk kategorisini ciddi bir şekilde eleştirmiş hatta birçok Avrupa kökenli sosyologla polemiğe girmekten de kaçınmamıştır. 19. ve 20. yüzyıllarda Avrupa'da görülen kiliseden kopuş sürecini genelleştirerek, modernlikle birlikte

³ Ülkemizde rasyonel tercih teorisinin dine bakışını ele alan bir çalışma yapılmıştır. Çalışmada toplumsal olayları ekonomi-din perspektifinden açıklayan sosyoloji teorileri, Adam Smith, Karl Marx ve Max Weber gibi sosyal bilimciler üzerinden tartışılmıştır. Rasyonel tercih teorisi ise Stark'tan ziyade Laurence Iannaccone merkeze alınarak incelenmiştir. Bkz. Adnan Selman, **Rasyonel Seçim Teorisi Bağlamında Din Olgusu**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2011.

⁴ Rodney Stark ve Roger Finke, **Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion**, University of California Press, Berkeley, 2000, (Acts of Faith), s. 36, Laurence R. Iannaccone, "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 34, Sayı: 1, 1995, s. 77.

dindarlığın azalmasını bir sekülerleşme teorisine dönüştüren Avrupalı sosyologların tersine Stark, Amerika özelinde modernleşmenin yaygınlaşmasının dindarlıkta bir azalmayla değil, artmayla sonuçlandığını iddia etmekte ve bunu sayısal verilerle doğrulamaya çalışmaktadır. Ona göre sayısal verilere yüzeysel bir bakış bile ABD’de toplumsal modernleşme ve dinsel hareketliliğin el ele gittiğini gösterecektir. Bu nedenle Amerika, Hristiyan dünyasındaki en dindar ülke olmanın yanında, diğer toplumlardan ithal edilen yeni kültürlerin veya dinlerin doğduğu ve geliştiği, dinsel açıdan en verimli ülke olma özelliğine sahiptir.

Stark, 2000’li yıllara kadar olan dönemde Berger’in kariyerini büyük oranda karakterize eden en temel fikre, çoğulculuğun sekülerleşmeyi teşvik ettiği fikrine meydan okumakta ve kendini tamamen karşıt bir pozisyona yerleştirmektedir. Hatta bazı eserlerini, doğrudan Berger’i eleştirmek üzere kaleme almıştır.⁵ Ona göre çoğulculuk, sekülerleşmeden ziyade dinsel bağlılığı teşvik etmektedir ve dine zarar veren çoğulculuk değil dinsel tekellerdir. Dine olan talep ve insanlığın nihai sorularına cevap arama çabası, tarih boyunca istikrarlı bir seyir izlemiştir. Tekelci dinlerin dini sunuş tarzları ve monopol yapıları, bireylerdeki dinsel talebi ve bağlılığı azaltırken, çoğulculuk her türlü dinsel talebe ve ihtiyaca cevap veren, üstelik de dinsel çeşitliliği teşvik eden yapısıyla dini canlandıran ve dinsel bağlılığı arttıran bir etki yaratmaktadır. Stark’ın bu iddiaları, Amerika’nın kolonyal döneminden bu yana var olan istatistiki veriler kullanılarak test edilir. Dinsel çoğulculuğun dindarlıkta artışa neden olduğu varsayımı, eski paradigma ile Stark arasındaki en önemli ayrım noktasıdır. Başka bir söyleyişle çoğulculuk ile dindarlık arasındaki ilişki, çalışmamızın cevap aradığı temel sorulardandır.

Çalışmamız, modern toplumda din olgusunu, Berger ve Stark’ın temsil ettiği iki karşıt pozisyonu içeren çoğulculuk ekseninde incelemeye odaklanacaktır. Öncelikle, Berger’in dinsel çoğulculuk konusundaki görüşlerini temellendiren bilgi sosyolojisi ve din teorisi üzerinde durulacaktır. Zira Berger, bilgi sosyolojisinde ürettiği kavramlar aracılığıyla din sosyolojisinin temel meselelerini tartışmaktadır. Berger’in bilgi sosyolojisi, toplumsal dünyanın kuruluşu bağlamına yerleştirilerek tartışılacak, din teorisi de bilgi sosyolojisi üzerine temellendirilecektir. Berger’in din teorisi, bilgi sosyolojisinin dine uygulanmasından oluşur. Nitekim bilgi sosyolojini yeniden tanımlayan **The Social Construction of Reality**, din teorisini ortaya koyduğu **The Sacred Canopy**’nin özellikle ilk iki bölümünü temellendirmektedir.

⁵ Nitekim makalelerinden biri, Berger’in **Sacred Canopy** kitabına atıfla **Religious Economies and Sacred Canopies** adını taşımaktadır.

Başka bir deyişle, **Canopy**'nin ilk iki bölümü, **Construction**'ın doğrudan dine uygulanmış halidir.

Berger'in dinsel çoğulculuk anlayışı modernleşme analizine dayanır ve modernlik olmadan dinsel çoğulculuğun anlaşılması imkânsızdır. Bu sebeple modernliği, hem kurumsal boyutuyla hem de bir bilinç değişimi olarak analiz etmeyi uygun bulduk. Bu yüzden Berger'i, modernliğin kurumsal boyutunun analizi bakımından klasik sosyoloji geleneğine yerleştirdik. Ayrıca, modernliğin sosyologlar tarafından ihmal edilmiş olan bilinç boyutunu da gözden kaçırmaksızın tartıştık. Berger'in zaman içinde değişen ve gelişen görüşlerine işaret ederek, modernleşme-sekülerleşme ilişkisini gözden geçirdik ve sekülerleşmenin yerine çoğulculuğun merkeze alınmasının izlerini sürmeye çalıştık. Böylece, Berger'in dinsel çoğulculuk teorisini tartışacağımız kuramsal zemini belirlemiş olduk. Tıpkı modernleşme gibi çoğulculuğu da hem toplumsal yapısal boyutta, hem de bilinç boyutunda analiz etmeye çalıştık. Çoğulculuk tartışması, toplumsal yapısal boyutuyla dinin kurumsal düzeyde geçirdiği dönüşümlere, bilinç boyutuyla da çoğulcu durumda dinin bireyin öznel bilincinde geçirdiği dönüşümlere odaklanmıştır. Başka bir ifadeyle çoğulculuk analizimiz, bilgi sosyolojisine referansla, yapısal düzeyde meydana gelen değişimlerin yol açtığı bilinç dönüşümlerini görme çabasıdır. Çünkü Berger bilgi sosyolojisinin konusunu, en genel anlamda toplumsal yapı ve bilinç arasındaki ilişki olarak görmektedir.

Berger, günümüzde çoğulculuğun birbirine zıt iki yönetime neden olduğunu ileri sürmektedir. İlk olarak çoğulculuk, çok farklı kültürleri ve dinleri bünyesinde barındırdığından hakikat iddialarını göreceleştirici bir etkiye yol açmaktadır ki, bu, Berger tarafından rölativizm kavramıyla ifade edilir. İkinci olarak çoğulculuk, insanlara görecelilikten kurtuluş ve mutlak kesinlik vaat eden tepkisel dinsel hareketlere yol açar. Berger, çoğulculuğa karşı verilen bu tepkileri de fundamentalizm kategorisi altında toplamaktadır. İnsanların modern çoğulcu durumda karşı karşıya geldikleri en büyük ikilemlerden biri, rölativizm ve fundamentalizm arasında sıkışıp kalmalarıdır. Rölativizm, insanları bütün hakikat iddialarının reddedildiği, gerçekliğin değerlendirilebileceği hiçbir ölçütün olmadığı salt bir belirsizliğe çekerken, fundamentalizm geleneksel dinlerin sorgusuz sualsiz kabul edilen dünyasına geri dönme hayalini beslemektedir.

Modern çoğulculuğun insanları ve toplumları sürüklediği rölativizm ve fundamentalizm sarmalının dışında, üçüncü bir ihtimalin olup olmadığının sorgulanması, tartışmanın son aşaması olarak gündeme gelecektir. Burada,

rölativizm ve fundamentalizmin aşırılıklarına düşmeden din, ahlak ve politikada ılımlı bir orta yolun nasıl bulunabileceği sorusuna, Berger'in "orta yol" adını verdiği çözüm önerileri üzerinde durulacaktır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde Stark'ın dinsel çoğulculuk konusundaki görüşlerini temellendirmek için öncelikle din teorisini ortaya koymaya çalışacağız. Stark'ın din teorisini, geleneksel sosyolojik yaklaşımın, özellikle dinsel davranışı irrasyonel bir davranış olarak gören, bu sebeple dinsel eylemlerde tercihe yer vermeyen ve dinsel tercihleri tamamen sosyalleşme süreçlerine indirgeyen analizleri eleştirerek inşa ettiğini göstermeye çalışacağız. Stark'ın din teorisinin doğaüstüne dayalı bir tanrı anlayışına dayandığını ve insanların hem bu dünyada hem de öte dünyada arzu ettiği ödüllere ancak doğaüstüne dayalı tek tanrılı dinlerin sağladığı açıklamalarla ulaşabileceklerini göreceğiz.

Stark'ın din teorisinin temeline insanların rasyonel eylemlerine izin veren doğaüstüne dayalı rasyonel tanrıları yerleştirdikten sonra, dinsel çoğulculuk teorisinin temeline hem bu din teorisini hem de "dinsel ekonomi" kavramını yerleştirerek tartışacağız. Daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız dinsel ekonomi kavramı, toplumdaki tüm dini aktiviteleri içinde barındıran geniş bir kavramdır. Bu sebeple toplumların dinsel ekonomilerinin devletler tarafından düzenlenip düzenlenmemesini, dinsel çoğulculuğun tartışılmasında en önemli mesele olarak göreceğiz. Devletin dinsel alana müdahale ettiği, bir resmi dinsel kurumu desteklediği ve dinsel hareketleri sınırladığı yapıları, "düzenlemiş dinsel ekonomiler" olarak adlandıracağız. Dinlerin devlet müdahalesi olmaksızın serbestçe rekabet ettiği dinsel pazarları da "düzenlenmemiş dinsel ekonomiler" olarak isimlendireceğiz. Bu iki yapı, hem dinsel çoğulculuğu hem de sonuçlarını doğrudan etkilemektedir. Zira düzenlenmiş dinsel ekonomilerde devlet, pazara hâkim olduğundan yüksek dinsel katılımı sağlayacak "rekabet" ortadan kalkmaktadır. Başka bir deyişle Stark'ın dinsel çoğulculuk tartışmasında rekabetin en belirleyici etken olduğunu göreceğiz. Ona göre serbest pazar rekabetine dayalı dinsel ekonomiler, güçlü dinsel firmaların rekabetine sahne olacak, bu da yüksek dindarlık oranlarının ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Bu varsayımların empirik verilerle doğrulanıp doğrulanamayacağı göstermek için hem Stark ve arkadaşlarının hem de karşıt görüşteki sosyal bilimcilerin araştırmalarına yer vereceğiz.

Stark'ın Amerikan dinsel ekonomisinden yola çıkarak ortaya koyduğu dinsel çoğulculuk teorisinin diğer toplumlarda da geçerli olup olmayadığını test etmeye çalışacağız. Onun Avrupa ülkelerindeki düşük kilise katılımının ve düşük dindarlık

oranlarının nedenini, kamulaştırılmış dinsel ekonomilerde bulunduğunu göstermeye gayret edeceğiz. Genel olarak Avrupa ve özel bir örnek olarak da İtalya dinsel ekonomisini analiz ederek teorinin geçerli olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak Stark'ın Avrupa'da yeni dini hareketlere izin verilmesiyle birlikte dinsel pazarın serbestleştiğini ve buna bağlı olarak gelişen dinsel çoğulculuğun kilise katılımı ve dindarlık oranlarının yükselmesini sağladığı yönündeki görüşlerini ele alacağız.

Stark ve Berger'le ilgili yaptığımız bütün tartışma ve analizlerde, yorumlayıcı sosyolojinin yöntem ve tekniklerini uygulamaya çalıştığımızı ifade etmeliyiz. Çalışmamız iki sosyal bilimcinin yazılı metinlerine dayandığı için temel sorunumuz bunların anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Bu anlama ve yorumlardan elde ettiğimiz verileri, anlayıcı yaklaşımın metin okuma tekniklerinden olan "hermeneutik/anlama döngüsü" yardımıyla değerlendirmeye çalıştık. Bu tekniğin gereklerinden biri olarak, tartışma konusu olan kavramları ve bakış açılarını akılda tutarak, "parçadan bütüne ve bütünden parçalara" doğru sistemli gidiş gelişlerle, "belirleyici anlamın bütüne ait olduğu" ilkesine uygun hareket etmeye çalıştık. Yine bu tekniğin gerektirdiği şekilde, Stark ve Berger'e ait metinlerde anlamı kapalı görünen ifadeler, anlamı daha açık ifadeler aracılığıyla anlaşılmalı ve yorumlanmaya çalışılmıştır.⁶

Berger ve Stark'ın dinsel çoğulculuk anlayışını konu alan çalışmamızın temel kaynaklarını, bu iki çağdaş sosyoloğun eserleri oluşturmaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere Warner'ın **Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States** adlı geniş kapsamlı makalesi, çalışmamızın başından sonuna kadar bize rehberlik etmiştir. Berger'in eserleri üzerine odaklanmış olan J. Hunter ve S. Ainlay tarafından edite edilen **Making Sense of Modern Times** adlı çalışma, çeşitli yönleriyle Berger'i anlamımıza katkıda bulunmuştur. Şüphesiz Berger'in din teorisi konusunda Ahern'in **Berger's Dual-Citizenship** adlı çalışması da bizim için oldukça önemlidir.

Stark'ın din teorisinin farklı yönleri üzerinde duran ve Lawrence A. Young'un editörlüğünü yaptığı **Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment** adlı çalışma, Stark'ı anlamak bakımından bizim için yol gösterici olmuştur. Ayrıca, rasyonel tercih teorisinin uygulayıcılarından biri olan L. Iannocanne'in makaleleri, hermenötik döngü yoluyla Stark'ı anlamak ve anlamlandırmak bakımından bize büyük bir kolaylık sağlamıştır.

⁶ Adil Çiftçi, **Nasıl Bir Sosyal Bilim: Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar**, Kitabiyat, Ankara, 2003, s. 51
Adil Çiftçi, **Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi için Uzanımları: Empirik Bir Deneme**, Kitabiyat, Ankara, 2004, (Anlayıcı Yaklaşım).

BİRİNCİ BÖLÜM PETER L. BERGER'İN DİN KURAMI

1.1. BERGER'İN BİLGİ SOSYOLOJİSİ KURAMI

1.1.1. Bilgi Sosyolojisini Yeniden İnşa Etme Çabası

Berger'de din sosyolojisi, bilgi sosyolojisinin bir alt dalı olarak düşünülür. Bundan dolayı din sosyolojisindeki tartışmalar ve analizler, bilgi sosyolojisinde üretilen kavram ve tanımlar üzerinden yürütülür. Onun din sosyolojisinin çerçevesini oluşturan da modernlik ve onun yol açtığı gelişmelerdir. Modernleşme, sekülerleşme ve çoğulculuk bu bağlamın en merkezi konularıdır. Bu yüzden Berger'in bilgi sosyolojisi anlaşılmadan din sosyolojisinin kavram ve tartışmalarını izlemek mümkün değildir. Biz de öncelikle Berger'in hem din hem de dinsel çoğulculuk teorisinin temellerini bilgi sosyolojisinde arayacağız. Bu arayışa da Berger ve Luckmann'ın birlikte geliştirdikleri bilgi sosyolojisi anlayışlarını ve bunun temel kavramlarını ele alarak başlayacağız.

Bilgi sosyolojisinin tanımına, doğasına ve çalışma alanına yönelik oldukça farklı tanımlamalar mevcuttur.⁷ Berger ve Luckmann'a göre bilgi sosyolojisinin tarihini, bu güne kadar yapılmış çeşitli tanımlamaların tarihi olarak değerlendirmek de mümkündür. Fakat bilgi sosyolojisinin "insan düşüncesi ile ortaya çıktığı sosyal ortam arasındaki ilişki"yle ilgilendiği konusunda genel bir mutabakattan söz edebiliriz. Daha genel olarak bilgi sosyolojisinin insan düşüncesinin tarihsel-toplumsal koşullarca belirlenmesi gibi son derece kapsamlı ve yaşamsal bir problemin incelenmesi üzerinde odaklanan sosyolojik bir bakış açısı olduğunu söyleyebiliriz.⁸

Özellikle 19. yüzyıl Alman düşüncesinde eleştirel tarih araştırmalarının gelişmesi ve bunun meydana getirdiği teorik problemler, bilgi sosyolojisinin doğuşuyla ilişkilendirilir. Burada ortaya çıkan en büyük teorik problem "rölativite"dir.⁹ Problemin epistemolojik boyutuna burada değinemeyeceğimizi ifade etmeliyiz.

⁷ Bkz. Susan Hekman, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, çev. Bekir Balkız-Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 27.

⁸ Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, **The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge**, Anchor Books, New York, 1967. Çalışmamızda Türkçe çevirisine atıfta bulunacağız. **Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**, çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008, (Gerçekliğin Sosyal İnşası), s. 7.

⁹ Bilgi sosyolojisinin gelişiminde önemli bir tartışma olan rölativite, dinsel çoğulculuk konusunu tartışırken tekrar merkezi temalardan biri haline gelecektir.

Empirik düzeyde bakıldığında ise bilgi sosyolojisi, insan düşüncesi ile ortaya çıktığı tarihsel koşullar arasındaki ilişkilerin araştırılmasına yönelmiştir. Bu sebeple bilgi sosyolojisi, uzun yıllar eleştirel tarih araştırmalarının ortaya koyduğu bazı problemlerle uğraşmak durumunda kalmıştır.¹⁰

Bilgi sosyolojisi terimi, ilk olarak Max Scheler tarafından ortaya atılmıştır.¹¹ Sussan Hekmann bilgi sosyolojisi (sociology of knowledge) teriminin, tanımlanması hiç de kolay olmayan Almanca "Wissenssoziologie" terimin tercümesi olduğunu ifade eder. Almanca terkipteki "wissen" teriminin en uygun tercümesi "bilgi" olarak kabul edilse bile, bununla ne tür bir bilginin kastedildiği konusunda kesin bir uzlaşma yoktur. Alman felsefecileri ve toplum teorisyenleri tarafından kullanılan "wissen" terimi, "bilimsel bilgi"den ziyade insan bilimlerinde kullanılan "bilgi"yi¹² içeriyordu. Biraz sonra göreceğimiz üzere bu kullanım, Berger ve Luckmann'ın bilgiye yükledikleri anlamla da örtüşmektedir.

Görüldüğü gibi bilgi sosyolojisi, Alman entelektüel tarihinin belirli bir döneminde ve belirli bir düşünsel bağlamda ortaya çıkmıştır. Bu sebeple de ortaya çıktığı entelektüel döneme ait problemlerin izlerini taşımaya devam etmiştir. Buna bağlı olarak bilgi sosyolojisi, Alman düşünürlerin 1920'lerde uğraştığı problemleri paylaşmayan ve bu disiplini fazlasıyla Avrupa'ya özgü marjinal bir uzmanlık alanı olarak gören Amerikalı sosyologlar için tali bir araştırma alanı olarak kalmıştır. Daha da önemlisi bilgi sosyolojisinin ortaya çıktığı kaynaktan tevarüs ettiği problemler, hem bilgi sosyologları hem de genel sosyoloji camiası tarafından "düşünce tarihine ilişkin bir çeşit sosyolojik yorumlama" olarak görülmesine yol açmıştır. Bu anlayış, bilgi sosyolojisinin sosyolojik düşünce için taşıdığı büyük potansiyelin fark edilmesini engellemiştir.¹³

Burada bilginin ve bilgi sosyolojisinin tanım problemlerine ve tarihçesine girmekten bilinçli olarak kaçınacağız. Çünkü Berger ve Luckmann, epistemolojik ve metodolojik problemleri bilgi sosyolojisinin dışında tutmaktadırlar. J. Hunter'ın da ifade ettiği gibi Berger, bilgi sosyolojisinde epistemolojik ve ontolojik sorunları paranteze alan bir pozisyonu benimsemiş olsa bile çalışmalarının "hümanistik" ve

¹⁰ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 8.

¹¹ Berger, **Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective**, New York, 1977, (Invitation), s. 128; Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 6; Peter L. Berger, **Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World Without Becoming a Bore**, Prometheus Books, Amherst, 2011, (Accidental), s. 81.

¹² Weber, Dilthey ve Simmel gibi yazarlar "wissenschaften" terimini sosyal bilimlerin sonuçlarını tasvir etmek için kullanıyorlardı. Onlar, sosyal bilimlerdeki bilginin doğa bilimlerindeki bilgiden nitelik bakımından farklı olmakla birlikte doğa bilimlerinin bilgisi kadar geçerli olduğunu ileri sürdüler. Bkz. Hekman, ss. 27-28, "wissen" kelimesinin kullanımı ile ilgili olarak bkz. Çiftçi, Anlayıcı Yaklaşım, s. 12.

¹³ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 7.

“yorumlayıcı”¹⁴ gelenekte yer aldığını ifade edebiliriz. Berger bununla, hem bilgi sosyolojisinin ortaya çıkışında iki temel şahsiyet olarak tanımladığı Scheler ve Mannheim’ın disiplini şekillendiren anlayışlarından, hem de bu anlayışı paylaşan sonraki sosyologlardan kendisini ayrı tutma gayretindedir.¹⁵

Bilgi sosyolojisini, Alman düşünce dünyasının dışına taşıyan Mannheim’ın görüşlerine kısaca yer vermenin, disiplinin Berger’e kadar gelen durumunu anlamaya yardımcı olacağını düşünüyoruz. Abercrombie’nin de ifade ettiği gibi Mannheim, birçok sosyolog tarafından klasik bilgi sosyolojisinin baş temsilcisi olarak kabul edilir. Şüphesiz ki Mannheim, Marksist anlamda bir ekonomik determinist değildir ve açıkça bu tarz Marksist bağlantıları reddeder. O, gerçekliğin sosyal inşasında “sosyal yapıların” önceliğini vurgular ve bilginin sosyal olduğunda ısrar eder. “Bilme, temel olarak kolektif bir bilmedir” diyerek düşünmenin bireysel olmaktan ziyade kolektif bir eylem olduğunu vurgular.¹⁶ Her birey, bir sosyal gruba aidiyetiyle belirlenmiş bir şekilde düşünür. “Bir gruba, sadece içine doğduğumuz ...için ait değiliz daha ziyade dünyayı ve dünyadaki belli şeyleri onun gibi, yani söz konusu grubun anlamsal yorumlarının gözleriyle gördüğümüz için ait oluruz.”¹⁷

Sosyal grupların üyeleri de dünyayı kavrama, anlama ve yorumlamada yani düşünme biçimlerinde birbirlerinden farklılaşırlar. Bir sosyal gruba mensubiyet ile düşünme biçimleri arasındaki ilişki, sosyal yaşamdaki mücadele, güç çatışması ve rekabet gibi toplumsal durumlar tarafından belirlenir. Gruplar birbirleriyle mücadele ettiklerinde, aynı zamanda birbirilerine karşı “düşünürler.” Burada düşünce, bir eylem aracıdır ve birbirleriyle çatışan sosyal grupların çıkarlarına göre formüle edilip kullanılır. Mannheim, sosyal grupların kendi düşünce sistemlerine sahip olduğunda ısrar eder. Burada mesele, bir sosyal sınıfın hâkimiyeti değildir. Sosyal sınıflar, sektörler, meslek grupları ve entelektüeller kendi özel bilgi sistemlerine sahiptir. Mannheim’ın düşüncesindeki kültürel çoğulculuğa rağmen, “birey”e belirgin rol verilmez.¹⁸

Berger ve Luckmann’ın ortaya koydukları çalışmanın Scheler, Marks ve Mannheim tarafından geliştirilen klasik bilgi sosyolojisine bir meydan okuma olduğunu

¹⁴ James Hunter, “The Phenomenology of Peter L. Berger”, **Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas**, (Ed. Robert Wuthnow, J. D. Hunter, Albert J. Bergesen, Edith Kurzweil), Routledge&Kegan Paul, New York, 1984, (Phenomenology), s. 28.

¹⁵ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 21.

¹⁶ Nicholas Abercrombie, “Knowledge, Order and Human Autonomy”, **Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretive**, (Ed. J. D. Hunter ve S. C. Ainlay), Routledge&Kegan Paul, New York, 1986, s. 12.

¹⁷ Karl Mannheim, **İdeoloji ve Ütopya**, çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları, Ankara, 2002, s. 46.

¹⁸ Abercrombie, ss. 12-13.

ifade etmek mümkündür.¹⁹ Berger ve Luckmann'ın **The Social Construction of Reality**'de ortaya koydukları temel iddia şudur: "Bilgi sosyolojisi, "bilgi"nin nihai olarak geçerli ya da geçersiz olduğuna bakmaksızın, bir toplumda bilgi olarak kabul edilen her ne varsa bizzat onunla ilgilenmelidir."²⁰ Bu görüşlerinde, Alfred Schutz'un etkisi açıktır.²¹ Nitekim Berger, Schutz'un New School'daki derslerinde bilgi sosyolojisi hakkındaki görüşünü, şu cümleyle özetlediğini ifade eder: "Bilgi sosyolojisi ismiyle tutarlı olacaksa, gündelik yaşamda bilgi olarak kabul edilen her şeyle ilgilenecektir." Bu cümle, o zamandan beri hem Berger hem de Luckmann'ı derinden etkilemiş ve 1960'larda bilgi sosyolojisini yeniden formüle etmelerinde temel argümanlardan biri olmuştur.²²

Berger ve Luckmann'a göre, Werner Stark'ın **Fikirler Tarihine Dair Derinlemesine Bir Kavrayışa Yardımcı Olacak Bir Deneme** adlı eserine koyduğu başlık, klasik bilgi sosyolojisinin odağına teorik düşünce, fikirler, inançlar, ideolojiler ve dünya görüşlerini yerleştirdiğinin güzel bir göstergesidir. Dolayısıyla bu bakış açısında bilgi sosyolojisi teorik düzeyde epistemolojik sorunlarla, empirik düzeyde ise entellektüel sorunlarla ilgilenmiştir. Berger ve Luckmann'ın yeniden tanımlamaya çalıştıkları bilgi sosyolojisi teorisinde, epistemolojik ve metodolojik problemler dışarıda bırakılmıştır. Empirik sosyolojinin bir parçası olarak düşünülen bilgi sosyolojisinde; tarihçiler, felsefeciler veya siyaset bilimcilerinin faraziyelerine çok fazla yer verilmez. Bütün toplumlar, sosyal yaşamın devam etmesini sağlayan ve bilgi olarak kabul edilen "şeyler"e sahiptir fakat teorik düşünceler, fikirler ve dünya görüşleri bunun sadece bir kısmını oluşturur. Toplumda dünyayı sistematik ve tutarlı bir şekilde anlama ve yorumlama çabasında olanlar sadece entellektüellerdir. Fakat toplumda bulunan her birey, o "dünya"nın içinde yaşar.²³

¹⁹ George Psathas, "Alfred Schutz's Influence on American Sociologists and Sociology", **Human Studies**, Cilt: 27, Sayı: 1, 2004, s. 13.

²⁰ Berger ve Luckmann, **Gerçekliğin Sosyal İnşası** s. 6; Peter L. Berger, **A Rumor of Angels: Modern Society and Rediscovery of The Supernatural**, Anchor Books, New York, 1990, (Rumor), ss. 6-7. Bu eserin tercümesi Ali Coşkun ve Nebile Özmen tarafından yapılmıştır. Fakat biz tercümeden önce okuyup notlarımızı aldığımızdan eserin orijinaline atıf yapacağız. Bkz. **Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiatüstünün Yeniden Keşfi**, çev. Ali Coşkun- Nebile Özmen, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012.

²¹ Thomas S. Elberle, Berger ve Luckmann'ın Schutz'un düşüncelerine olan borçlarını, onun öğrencileri ve takipçileri oluşlarıyla açıklar. **The Social Construction of Reality**'nin 25. yılı vesilesiyle kaleme aldığı makalesinde, A. Schutz'un Weberci sosyoloji ve fenomenolojinin kavramlarıyla bilgi sosyolojisinin yeniden tanımlanmasını amaçladığını fakat erken ölümüyle bu projenin kaldığını ifade etmektedir. Onun bu projesini, öğrencileri olan Berger ve Luckmann'ın tamamladıklarını düşünür. Elberle, bu çalışmayı modern sosyolojinin bir "klasik eseri" olarak nitelendirir. Bkz. Thomas S. Elberle, "A New Paradigm for the Sociology of Knowledge: "The Social Construction of Reality" After 25 Years", **Schweizerische Zeitschrift für Soziologie**, Cilt: 18, 1992, s. 493.

²² Berger, **Accidental**, s. 22.

²³ Berger ve Luckmann, **Gerçekliğin Sosyal İnşası**, ss. 20-22.

Schutz, toplumlarda “bilgi olarak kabul edilen şeylerin” sadece fikirler, teoriler ve yüksek kültürün ürünleri olmadığını sıradan insanların bildiklerini düşündükleri şeyleri de içerdiğini belirtmekteydi. Bu düşünceleriyle Schutz, bilgi sosyolojisinin çalışma alanını büyük oranda genişletmiş ve disiplini daha önemli hale getirmiştir.²⁴ Bu sebeple bilgi sosyolojisi, sıradan insanların veya sokaktaki adamın gündelik hayatta “bilgi” olarak kabul ettiği şeyleri, hatta “tüm insan etkinliği”ni konu edinmelidir. Schutz’tan hareketle yeniden tanımlanan bilgi sosyolojisinde, gündelik yaşamda sokaktaki adamın, sıradan insanın bilgisi merkeze alınmıştır. Bilgi sosyolojisi insanların gündelik hayatlarında gerçeklik olarak “bildikleri” şeyleri konu edinmelidir. Başka bir ifadeyle, bilgi sosyolojisinin merkezine “sağduyu” bilgisi yerleştirilmelidir. Toplamların anlam dünyasını entelektüel bilgiden ziyade sağduyu bilgisi, yani gündelik hayattaki sıradan bilgi inşa eder. Dolayısıyla bilgi sosyolojisi gerçekliğin sosyal inşasıyla ilgilenmelidir.²⁵

Berger ve Luckmann’ın geliştirdikleri bilgi sosyolojisi perspektifini, İslam araştırmalarına uygulama denemelerinde bulunan Adil Çiftçi’nin de belirttiği gibi, “bilgi sosyolojisi bir toplumda kabul edilen inanç, fikir, yorum, bir olaya veya duruma karşı davranış tarzı vb. her türlü bilgiyle ilgilenmek durumundadır. Bu “bilgiler”, toplumsal evren hakkında olabileceği gibi fiziksel evren hakkında da olabilir. Görünenler hakkında olabileceği gibi görünmeyenleri de içerir.” Dolayısıyla bu “bilgiler”, insanların nelere inanacaklarından nerede nasıl davranacaklarına kadar gündelik yaşam dünyasının tümünü kapsar.²⁶

Dikkat edilirse “bilgi” kelimesinin geçtiği yerlerde tırnak işaretleri kullanılmaktadır. Bilgi sosyologları için tırnak işaretleri son derece önemlidir. Bizim “sosyal dünya”ya ait “bilgimiz”in doğru olup olmadığının tartışılmasının yeri empirik sosyoloji değildir. W. I. Thomas’ın “insanlar bir durumu gerçek olarak tanımlarlarsa, o sonuçlarında da gerçektir” ifadesinin de gösterdiği gibi bir sosyal çevrede bir birey kötü ruhlardan nasıl korunulacağını “bilir”, diğer bir çevrede ise bir kişi acilen psikiyatriste gitmesi gerektiğini “bilir”. Konusuna empirik bir bakış açısıyla yaklaşan sosyolog, karşısına çıkan “bilginin” hem içeriğine hem de sonuçlarına bakmalıdır. Felsefe, teoloji ve ahlak gibi sosyoloji dışındaki disiplinler, tırnak işaretlerini kaldırabilirler. Bilgi sosyologu ise, tırnak işaretleriyle çalışmak durumundadır. Bu durum, çalışma konusu olarak dini seçen sosyologlar için daha da önem taşır. İlahi

²⁴ Berger, *Accidental*, s. 81.

²⁵ Berger ve Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, ss. 22-23; Peter L. Berger, “Bilgi Sosyolojisinde Bir Sorun Olarak Kimlik”, çev. Nihat Erdoğan, **EÜFEF Sosyoloji Dergisi**, Cilt: I, İzmir, 1987, (Kimlik), s. 208.

²⁶ Adil Çiftçi, **Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009, s. 41.

varlıkları empirik olarak çalışamayız fakat insanların onlar hakkında “bildikleri” ve bu “bilgiden” çıkan sonuçları sosyolojik olarak analiz edebiliriz.²⁷

Berger ve Luckmann, bilgi sosyolojisi ve bilgi tanımına paralel olarak, onun görev alanını da genişletmişlerdir. Bilgi toplumsal olarak inşa edildiğine göre, bilgi sosyolojisinin görevi de bilginin toplumsal üretiminin, bireylerin bilgiyi elde etme süreçlerinin, bilginin kurumsal örgütlenmesinin ve toplumdaki dağılımının analiz edilmesi olmalıdır. Böylece bilgi sosyolojisini, Mannheim’in sıkıştırdığı “ideoloji” tartışmasının ötesine taşımışlar ve merkeze “toplumsal yapı” ve “bilinç” arasındaki ilişkiyi²⁸ yerleştirmişlerdir. Yeniden tanımlamada, hem filozof hem de sosyolog olarak çalışmalarında gündelik hayatın “sağduyu dünyası” üzerinde yoğunlaşan Schutz’dan faydalanmışlardır.²⁹ Berger için temel olanın ideolojiler ve entelektüellerin bilgisi olmadığını, günlük yaşamlarında sıradan sokaktaki adamın bilgisi olduğunu ısrarla vurgulamaya çalıştık. Fakat daha sonra da tartışacağımız gibi bazı sosyal bilimciler, Berger’in dini bilişsel meselelere indirgeyerek, anlam sorunlarına ve bunların çözümlerine fazla vurgu yaptığını ve dolayısıyla entelektüalist bir tutum takındığını ileri sürmektedirler.³⁰

Berger ve Luckmann, bilginin gündelik hayattaki temelleri konusunda da Schutz’a bağlı kalmaya devam etmişlerdir. Berger’in günlük yaşama yaklaşımı, fenomenolojinin doğal tavrını yansıtır. O, gündelik yaşamın gerçekliğini sorgulamaz. Gündelik yaşam bilgisi, kendiliğinden kabul edilmiş bir gerçeklik olup basit varlığı dışında ilave bir doğrulamaya gerek duymaz ve apaçık zorlayıcı bir olgu olarak “orada”dır. Gündelik yaşam gerçekliği bizim için “asli gerçeklik”tir (paramount reality). Gündelik yaşam gerçekliğiyle karşılaştırdığında diğer gerçeklikler, “sınırlı anlam alanları” olarak karşımıza çıkar. Gündelik yaşam gerçekliğindeki sınırlı anlam alanlarında gezinip duran insanlar, bu kısa gezintilerden sonra asli gerçekliğe geri dönerler. Berger, gerçeklik alanları arasındaki bu geçişi, tiyatro perdesinin açılıp kapanmasıyla örneklendirir. Perdenin açılmasıyla insanlar, gündelik hayatın dışında başka bir gerçekliğe yelken açmış olurlar. Perde kapandığında, gündelik yaşamın asli gerçekliğine tekrar geri dönülür. Sanat alanında olduğu gibi din alanında da

²⁷ Berger, *Accidental*, ss. 91-92.

²⁸ Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, “Sociology of Religion and Sociology of Knowledge”, **The Sociology of Religion**, Cilt: 1, (Ed. Steve Bruce), England 1995, s.180, çev. M. Rami Ayas, “Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 30, Ankara 1988, ss. 375-385. Aynı tercüme başka bir yerde daha yayınlanmıştır. Bkz. Kevser Gülçiçek Ayas, **Türk Din Sosyolojisinde Mehmet Rami Ayas**, Yayına Hazırlayan: Ali Akyurt, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, ss. 289-299.

²⁹ Berger ve Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 25.

³⁰ B. S. Turner, **Religion and Social Theory**, Sage, London, 1991, s. 245, Alan Aldridge, **Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction**, Polity Press, Oxford, 2000, ss. 83-84, David Machacek, “The Problem of Pluralism”, **Sociology of Religion**, Cilt: 64, Sayı: 2, 2003, s. 150.

insanlar, sıklıkla bu gezintiye çıkarlar. Sınırlı anlam alanları, dikkatimizi gündelik yaşamın başka bir yönüne yöneltir. Dini tecrübe bağlamında bu durum, bir “sıçrama” (leap) olarak adlandırılır. Sanat ve din alanında yaşanan tecrübeleri yorumlamak için gündelik dili kullandığımızda veya bunları günlük yaşam gerçekliğine tercüme ettiğimizde, sınırlı anlam alanlarının gerçekliğini tahrif etmiş oluruz. Bu, estetik veya dini anlam dünyalarını anlatmaya çalışanlarda rastlanılan tipik bir durumdur. Sanatçıların kendi eserlerinin anlamı veya bir dini tecrübe yaşayan mistiğin kutsalla karşılaşmasını anlatma konusunda yaşadığı sıkıntılar gibi. Ancak bu tecrübelerin hepsi, gündelik yaşam gerçekliğinde olup bitmektedir.³¹

1.1.2. Bilgi Sosyolojisinden Sosyolojik Teoriye

Berger’in bilgi sosyolojisinin doğası ve alanına ilişkin yaptığı yeniden tanımlamanın disiplini, sosyolojik teorinin periferisinden merkeze taşıdığını ifade etmek mümkündür. Onu bilgi sosyolojisine ve disiplini yeniden tanımlamaya yöneltten temel etken, sosyolojik teoriye bakışıdır. Dolayısıyla geliştirmeye çalıştığı bilgi sosyoloji projesi, sosyolojik teorinin yeniden bir formülasyonuna dönüşmüştür. Bu yeniden formülasyonda, birbirine zıt olduğu düşünülen çeşitli teorik bakış açılarının bir sentezini yapma gereği ortaya çıkmıştır. Şimdi bu teorik insanın referanslarına bir göz atabiliriz.

Berger’in bir sosyolog olarak formasyonun oluşumunda, New School’daki üç sosyal bilimcinin, Albert Solomon, Carl Mayer ve Alfred Schutz, çok önemli olduğunu biliyoruz. Solomon’un Berger üzerindeki etkisi, Durkheim ve Durkheimci sosyoloji okulunu yorumlamasından kaynaklanır. Durkheim’in Berger üzerinde etkili olan düşüncelerini şu kavramlar etrafında özetleyebiliriz. Durkheim’in “sosyal gerçeklikleri şeyler olarak düşün” önermesi, sosyal fenomenlerin nesnelliğini ve dolayısıyla onların nesnel olarak incelenebileceğini gösterir. Onun “kollektif bilinç” kavramı, toplumların varlıklarını sürdürmede ahlaki uzlaşmaya gereksinim duydukları anlamına gelir. Nitekim Berger sonraki tartışmalarda göreceğimiz gibi rölativizmi, onun postmodern versiyonunu ve funtamentalizmi, toplumun bütünleşmesini sağlayan asgari değerleri veya kollektif bilinci yok ettiği gerekçesiyle reddedecektir. Mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçiş, modernliğin toplumsal yapıda ve geleneksel kurumlarda yarattığı değişimleri özetleyen bir süreçtir. Dinin ve özellikle çoğulcu toplumda dinin analizini belirleyen “kutsal kubbe” modeline dayalı

³¹ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, ss. 35-41.

din anlayışı da ondan gelmektedir. Nitekim Berger, çoğulculukla birlikte kuşatıcı kutsal kubbelerin parçalandığını öne sürecektir. Son olarak Berger'in din ve modern toplum analizinde önemli bir yer işgal eden sosyal bağlardan mahrum olma durumu olarak "anomie" kavramı da Durkheim'in sosyal değişme anlayışında önemli bir yer tutar.³² Berger, Durkheim'in kavramlarını geliştirerek kendi teorik çerçevesinde kullanmıştır. Belki de onun "muhafazakâr"³³ bir sosyolog değerlendirilmesinin önemli sebeplerinden biri sözünü ettiğimiz Durkheimci bakış açısıdır.

Carl Mayer, Berger'in doktora tez danışmanı ve Weber'i yorumlamasında etkili olan diğer sosyal bilimcidir. Teolojiden sosyolojiye geçmiş genç bir sosyolog olarak Berger, bu geçişin yarattığı teolojik problemleriyle mücadelesinde Weber'in sosyolojik yöntem anlayışının kendisi için bir çıkış yolu sağlayabileceğini keşfetmiştir. Mayer, bir sosyolog olarak Berger üzerinde hem yöntemsel hem de ahlaki olarak kalıcı izler bırakmıştır. Bir Protestan olan Mayer, teolojik görüşleri hakkında ketum bir sosyal bilimciydi ve bu, Weber'in sıkı bir takipçisi olmasıyla ilişkilidir. Bundan dolayı Berger, Mayer'i bir rol modeli olarak almış ve bunun yöntemini sunan Weberyan yaklaşımın temel unsurlarını benimsemiştir. Weber'in insan anlamlarınca oluşturulan eylemler vasıtasıyla meydana getirilen toplum ve bu anlamları ve anlamlandırmaları anlama çabası olarak "anlayıcı" (verstehen) sosyoloji anlayışı Berger üzerinde çok etkili olmuştur. Ayrıca Weber'in bürokrasi, devlet, ekonomi gibi analizlerinin yanısıra ideel³⁴ tipler ve "değerden bağımsız" (value free) sosyoloji anlayışını da benimsemiştir. Weberin sosyal bilim anlayışını da benimseyerek sosyal bilimcinin bir propagandist olamayacağı düşüncesini kabul etmiştir.³⁵

Bir sosyolog olarak Berger'in çalışmaları açısından, özellikle sosyolojik teoride, hocaları arasında en kalıcı etkinin Scuhtz'a ait olduğunu söyleyebiliriz. Scuhtz'tan öğrencilik dönemlerinde hem Solomon hem de Mayer'den daha az etkilenmesi şaşırtıcıdır. Berger, Scuhtz'un derslerine ilgili olmakla birlikte o zamanlarda fenomenolojinin sosyal bilimler üzerindeki muhtemel etkilerini yeterince kavrayamamıştır. Schutz'un ortaya koyduğu çalışmalar, Luckmann'la birlikte **The Social Construction of Reality** üzerine çalışmaya başladıklarında daha da önem

³² Berger, *Accidental*, ss. 18-19.

³³ Bryan Turner ve G. Stauth, **Nietzsche'nin Dansı**, çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997, ss. 115-126.

³⁴ İdeal kelimesi bazı problemlere neden olacağı için Adil Çiftçi'yi izleyerek "ideel" olarak yazılmasını uygun bulduk.

³⁵ Berger, *Accidental*, ss. 23-24.

kazanmıştır.³⁶ Aslında **Invitation**'da hem metin içi hem de dipnotlarda yaptığı atıflarda, Schutz'un fenomenolojik yaklaşımının açık izleri görülmektedir.

Schutz'un Berger üzerinde etkili olan en merkezi kavramlardan birinin "çoğul gerçeklikler" olduğunu ifade edebiliriz. Kavram, fenomenolojik bir tavırda açıklanıyordu. Çoğul gerçekliklerin insan bilincinde sürdürülmesi, Mead'ın çalışmasından alınan Amerikan sosyal psikoloji geleneğiyle fenomenolojinin yaratıcı bir sentezini yapan Schutz tarafından ayrıntılı bir şekilde geliştirilmiştir. Schutz, farklı gerçekliklerin bireylerin öznel bilincinde nasıl düzenlendiğini ve öznel arasında nasıl iletildiğini göstermeye çalışmıştır. Gündelik yaşamın asli gerçekliği, o gerçeklikte "sınırlı anlam alanları" (rüyalar, estetik ve dini tecrübeler, teorik söylem dünyaları), bir gerçeklikten diğerine geçiş, bireyin yüz yüze ilişkilere girdiği kişilerle ilişkileri açıklayan ikincil kavramlar da inşa etmiştir.³⁷ Schutz'un geliştirdiği bu kavramlar, Berger ve Luckmann'ın eserlerinin özellikle birinci bölümünün ana teması olmuştur. Gündelik yaşam gerçekliği ve bunun analizinde Schutz'u izlemişlerdir.

Berger'in New School'dan aldığı bu üç teorik perspektifi şu şekilde özetleyebiliriz: Salomon'dan sosyolojinin düşünce tarihindeki yeri ve Fransız geleneğindeki temelleri; Schutz'dan fenomenolojinin sosyolojik düşünceye özellikle bilgi sosyolojisine yapacağı katkılar ve Mead vasıtasıyla Amerikan sosyal psikolojisi geleneğiyle bilgi sosyolojisi arasında bağlantı kurma gerekliliği. Mayer'in Berger üzerindeki etkisi ise, hem yöntemsel hem de Weber'in çalışmalarının öğrenilmesinde yaptığı rehberlikten kaynaklanır. Bu üç sosyal bilimci, Berger'in düşüncesi üzerinde kalıcı izler bırakmıştır. Berger adı geçen eseri yazma çalışmalarında, bu üç teorik bakış açısının bir sentezini yapmıştır.³⁸

Berger'in **Invitation to Sociology**'de, **Gerçekliğin Sosyal İnşası**'nın teorik çerçevesini kurduğunu görmekteyiz. **Invitation**, sosyolojiyi bilimsel bir disiplinden ziyade bir bilinç formu, insani durumu veya insanlık durumunu anlamaya çalışan bir bakış olarak sunmuştur. Burada Berger'in **Gerçekliğin Sosyal İnşası**'ndan başlayarak sonraki yazılarında sosyal gerçekliğin temel diyalektiği olarak sunduğu yaklaşımı, daha basit bir dille formüle ettiğini görmekteyiz: "Toplumda insan" (man in society), "insanda toplum" (society in man) ve "bir drama olarak toplum" (society as a drama). Bu bakış açısında sosyoloji, baskı ve zulümlerin meşrulaştırılmasını sağlayan "kurgular"ın maskesini düşüren bir disiplindir. Sosyoloji burada, bireyin

³⁶ Berger, *Accidental*, s. 19.

³⁷ Berger, *Accidental*, ss. 20-21.

³⁸ Berger, *Accidental*, s. 25.

karşına dikilen “putları kırıcı” (debunking) bir rol üstlenir.³⁹ Burada Durkheim ve benzeri yapısalcıların toplum ve toplumsal yapıların bireylerin üzerinde bir rol üstlenmesinin eleştirisi de yapılır. Bireylerin iradelerini yok sayıp sadece kendilerine verilen rolleri oynamaları eleştirilir. Bu eleştiride Sartre’ın “kendini kandırma” (bad faith)⁴⁰ kavramı önemli bir rol oynar. Sosyoloji bireylerin rollerinin dışında durmayı kolaylaştırarak özgürleşmelerini sağlayıcı bir görev üstlenmektedir. Sosyoloji bir yandan bize toplumun kuklaları olduğumuzu öğretmektedir. Fakat diğer yandan da bize bağlandığımız iplerin keşfedilmesinin yolunu açar.⁴¹

Kitabın alt başlığında, humanistik perspektif kavramının kullandığını hatırlatmalıyız. Berger’in önceleri sosyolojiye yaklaşımını, “humanistik” olarak adlandırdığını biliyoruz. Berger bu kavramla iki husus öne çıkarmaya çalışmaktadır. Birincisi, sosyolojinin daha insani bir toplumun inşasına yapabileceği katkıları vurgulamaktır. Bu kavram, aynı zamanda disiplinin özgürleştirici bir amaca hizmet ettiğini de ileri sürüyordu. Sosyoloji, bireylerin rollerinin dışında durmayı kolaylaştırarak özgürleşmelerini sağlayıcı bir görev üstlenmektedir. Bu, Berger’in argümanının varoluşçu yönünü de ortaya koyar. Zulüm ve baskıyı meşrulaştıran mitlerin ipliğini pazara çıkarma üzerine kurulu olan bir bakış açısını yansıtır. Berger, bu yaklaşımın disiplinin aydınlanma kökleriyle olan ilişkisinden kaynaklandığını düşünür. Fakat humanistik kavramı, Berger’in New School’da kazandığı bir yöntemle doğrudan ilişkilidir.⁴² Berger’in hümanistik kavramıyla öne çıkardığı ikinci husus, sosyolojinin yöntemsel olarak insan bilimleriyle, özellikle edebiyatla, tarihle ve felsefeyle yakın bir ilişki içinde olması gerektiğidir.⁴³

Berger, Durkheim, Weber ve Schutz’un yanında başka sosyal bilimcilerden de yararlanmışır. Onun ortaya koyduğu sosyolojik teorinin kaynaklarının oldukça zengin olduğunu söyleyebiliriz. Toplumu ve toplumsal olanı anlamada kullanılan

³⁹ Berger, *Invitation*, s. 52.

⁴⁰ Berger, *Invitation*, s. 164.

⁴¹ Berger, *Accidental*, s. 76.

⁴² Berger, New School’da lisansüstü çalışmalara başladığında ilk dersi, Albert Solomon’dan aldığını ve dersin konusunun “Bir sosyolog olarak Balzac” olduğunu ifade etmektedir. Solomon, bu derste Balzac’ın eserleri üzerinden sınıf, güç, sosyal kontrol, din vb. kavramları ele alıyordu. Berger kendi durumunu, “Sömestr esnasında Balzac’ın on romanını okumak zorunda kaldım. Sömestr sonunda Fransız toplumuna çok benzedim ama Amerikan toplumu hakkında bir şey öğrenemedim...” diyerek özetlemektedir. Bkz. Berger, *Accidental*, s. 12.

⁴³ Berger, *Accidental*, ss. 25-26, Berger, **Pyramids**’te kendi yaklaşımını hümanistik olarak tasvir eder fakat kavramı, “humanitarianism” anlamında kullanmayıp hümanist kavramının klasik batılı anlamıyla kullanır. Ona göre hümanizm, Rönesans’tan beri insani olaylarda “değerler” ve “anlamlar” a saygı anlamına gelir. “The humanities”, insani ve tarihsel olayları içinden, yani tarihsel olaylardaki aktörlerin bakış açısından anlamaya çalışan disiplinlerdir. Bu anlamıyla hümanizmin bilimselliği, özellikle Anglo-Sakson ülkelerde sorgulanmaktadır. Berger’in yaklaşımı, “Hiçbir sosyal süreç, içinden aydınlatılmadıkça başarılı olamaz” görüşü üzerine kurulur. Bkz. Peter L. Berger, **Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change**, Basic Books, England, 1977, (Pyramids), s. 216.

diyalektik bakış açısında, Hegel ve Marks'ın etkisi açıktır. Fakat Berger'de diyalektik kavramı daha dar ve teknik bir anlamda kullanılır. A. Gehlen'in kurumlar teorisi, hem bilgi sosyolojisi hem de modern toplumda din konusundaki görüşlerini etkilemiştir. Daha sonra da işaret edeceğimiz gibi Weber ve Durkheim'in temelde birbirine zıt görüşleri, diyalektik bakış açısıyla uzlaştırılmıştır. Berger, birbirinden farklı düşünce insanların görüşlerinin teorik bir formülasyonda birleştirilmesinin güçlüğüne bilincindedir. Böyle bir teorik inşada bunun mümkün olamayacağını farkında olduğundan söz konusu düşünürlerin asıl niyetlerine bağlı kalmamıştır. Amacının her iki sosyal bilimciyi şerh etmek veya bir sentezini yapmak olmadığını, hatta bazen bu düşünürleri kendilerine yabancı gelebilecek teorik bir inşada kullandığını ifade etmektedir. Dolayısıyla onun yaptığı şey, söz konusu sosyal bilimcilerin düşüncelerinin toplu bir özeti olarak değil, "sistematik bir akıl yürütme" olarak değerlendirilmelidir.⁴⁴ Bu bağlamda Berger'in geniş bir entelektüel mirasa sahip oluşunu ve ortaya koyduğu sentezi, Hunter gerçek bir "eklektisizm" ve "mükemmel bir sentez" olarak nitelendirir. Onun Almanca ve diğer Avrupa dillerine hâkimiyeti, Amerikalı araştırmacıların çoğunun ulaşamadığı literatüre ulaşma imkânı vermiştir.⁴⁵ Hunter'ın Berger için avantaj olarak vurguladığı husus, teorinin Amerika'daki eleştirilerinden bir bölümünü oluşturması ironik olsa gerektir. Berger, çalışmanın Amerika'daki ilk eleştirilerinin çoğunun olumlu olduğunu fakat argümandaki içeriğin ve referansların ülkedeki disiplinin ana akımından uzak Avrupalı kaynaklara dayandığı eleştirisine işaret etmektedir.⁴⁶

Onun sosyoloji anlayışı, 1960'ların Marksist ve ideolojik mensubiyetleri olan sosyologların perspektifleriyle zıt bir şekilde konumlanmıştır. Bu yüzden kariyeri boyunca Berger, hem pozitivistler hem de Marksistler tarafından eleştirilmiştir. Durkheim ve Marks gibi farklı düşünce kamplarının temel düşünürlerinin fikirlerinin sentezini yapması hoş karşılanmamıştır. Kitap yazıldıktan hemen sonra alanda ideolojik ve doktriner bakış açılarının hâkim olmaya başladığını görüyoruz. Bu kültürel değişim sürecinde, Berger'in çalışmasının "ölçülü ton"u yeterince takdir edilmemiştir. Onun ifadesiyle "bir rock festivalinde oda müziği çalmak imkânsızdır." Söz konusu çalışma, hem Avrupa hem de Amerika'da sosyal bilimlere hâkim olmaya başlayan yeni-Marksist ve karşı kültürel söylemle birlikte okunmuştur.⁴⁷ Rölativizm konusunu tartışırken bu noktaya tekrar döneceğiz.

⁴⁴ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, ss. 25-27.

⁴⁵ Hunter, Phenomenology, s. 21.

⁴⁶ Berger, Accidental, s. 92.

⁴⁷ Berger, Accidental, ss. 92-93.

1.1.3. Berger'in Çalışmalarının Teorik Çerçevesi

Berger'in çalışmalarını karakterize eden en önemli hususlardan birisi de klasik sosyolojiye dönmesi ve bunun çağrısını yapmasıdır. Onun çağrısı, klasiklerin çalışmalarının dogmatik bir otorite düzeyine yükseltilmesi olmadığı gibi, onlara duyulan nostaljik bir özlem de değildir. Öncü sosyologlar, bilimsel bakış açısının temel ilkelerine bağlılık gibi sosyolojide belirli örnekler ortaya koymuşlardır. Bazen toplumu yeniden inşa etme teşebbüslerine yol açsa da klasik sosyoloji temelde objektif bakış açısını korumaya çalışmıştır. Bu yöntemsel tutum en açık şekilde Weber'de gözlemlenirken, Marks ve takipçileri böyle bir idealin peşinden gitmemişlerdir. İkinci önemli bir nokta da klasik sosyoloji, özellikle Weberian versiyonu "yorumlayıcı" bir bakış açısına sahipti. Bu yaklaşımın güçlü etkilerini Berger'de de görmekteyiz ve buna sıklıkla atıf yapmaya çalışacağız. Üçüncü olarak klasik sosyoloji, bakış açısında "kapsayıcı"ydı. Bu aynı zamanda toplumsal olaylara bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşılmasını sağlamaktaydı. Klasik sosyolojinin dördüncü temel özelliğinin, modern dünyayı "anamlı kılma" arzusu olduğunu ifade edebiliriz. Metotlar ve teorik stratejiler farklılaşsa bile hızla değişen dünyanın ve bunun birey için sonuçlarının anlaşılması, dönemin sosyologları için merkezi bir yer işgal ediyordu.⁴⁸

Klasik sosyologlar bu görüşleri ortaya koyarak sonrakiler için bir vizyon ve gündem miras bırakmışlardır. Bu görüş ve vizyonun son zamanlarda yerini kaybettiğini görmekteyiz. Bunlara karşı Berger kendi kariyerini oturtmuştur. Berger'in bir sosyolog olarak yaşamı ve çalışmaları, klasik sosyolojinin yorumlayıcı vizyonunu geri getirme denemesi olmuştur. Bunun sosyal teori ve bilgi sosyolojisinde, **Invitation** ve **Social Construction** ve daha sonra **Sociology Reinterpreted** ile devam ettiğini görmekteyiz. Berger bu çalışmalarda çağdaş ve klasik sosyolojide farklı teorik bakış açılarının sentezini yaparak yeni bir teorik bir perspektif sunmuştur. Bu perspektif, toplumsal dünyaların inşasını ve devam ettirilmesini ve modern çoğulcu toplumda dinin başından geçenleri içermektedir.⁴⁹

Berger, **Sociology Reinterpreted**'de sosyolojinin büyük sorunlara dönmesi gerektiğini ifade etmekte ve sosyologlara bir çağrı yapmaktadır. Ona göre

⁴⁸ J. Hunter ve S. C. Ainlay, "Introduction", **Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretative Sociology**, (Ed. J. D. Hunter ve S. C. Ainlay), Routledge&Kegan Paul, New York, 1986, (Introduction), ss. 3-4.

⁴⁹ Hunter ve Ainlay, Introduction, ss. 4-5.

sosyolojinin önündeki en büyük sorulardan birisi modern dünyanın tabiatıdır.⁵⁰ Berger'in sosyal değişme, modernleşme, din ve çoğulculuk konusundaki görüşlerini daha sonra ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz fakat burada sosyolojik teoriye bakışı hakkında daha bütüncül bir görüşe sahip olmak için bazı temel çalışmalarına değinmek istiyoruz. **The Homeless Mind, Pyramids, Facing up to Modernity, Capitalist Revolution** ve bu esnada yazılan pek çok makale, modern dünyanın kendine özgülüğünü ve bunun politik ve sosyal sonuçlarını anlama çabalarından oluşmaktadır. Sorumlu bir entelektüel olarak modern zamanları anlamlı kılama çabası, zaman zaman onu sosyoloji sınırları dışına çıkmaya zorlamakta ve teoloji alanına yöneltmektedir.⁵¹ Bunu, **Rumor**'da görmekteyiz. Berger'in New School'da başlayan ve Boston'da hala devam etmekte olan kariyeri, disiplinin klasiklerince özellikle Weber'le kurulan yorumlayıcı sosyolojinin vizyonunu, yeniden ortaya koyma çabası olarak görülebilir. Bu, özellikle Berger'in tekrar sosyolojinin yöntem sorunlarına girmek zorunda kaldığı **Sociology Reinterpreted**'te kolaylıkla görülebilir.

Sociology Reinterpreted, sosyoloji alanını son zamanlarda belirleyen bir dikotomiye alternatif olarak yazılmıştır. Berger, bu dikotominin “pozitivizm” ve “ütopyacılık” tarafından oluşturulduğunu düşünür. Bu bakış açıları, 1970 ve 1980'lerde sosyolojiye hâkim olmuştur. Bu dikotomi, sayısal yöntemlerle çalışmanın gerçek bilimsel yöntem olduğunu savunanlar ile Berger'in ütopycılar olarak adlandırdığı ideolojik pozisyonlarını savunabilmek için bilimsel nesnelliği reddedenler arasındadır. Değerden bağımsız sosyoloji anlayışı, uygulanamaz olduğu gerekçesiyle reddedilmektedir. Berger'e göre ütopycılık ve pozitivizm kolaycılığa kaçmaktadır.⁵²

Bu kitabı, Weber ve Schutz'un senteziyle oluşan bir sosyoloji anlayışının güçlü bir şekilde yeniden ifadesi olarak değerlendirebiliriz. Burada sosyoloji, **Invitation**'ı hatırlatır biçimde bir “bakış açısı” olarak tasvir edilmektedir. Kitabın mesajını veren “yorumlama eylemi” bölümünde, Schutz'un fenomenolojik bakış açısının hâkimiyeti açıkça görülmektedir.⁵³ Berger ve Kellner kitabın neredeyse tamamında bilimsel “nesnellik”i ve bunun pratikte uygulanabilirliğini savunmaya ve göstermeye çalışmaktadırlar. Sosyolojik yorumlama ve özgürlük problemi adlı bölümde ise; sosyolojik analizin özgürlük fikri ile uyumlu olduğu ve politik sonucunda

⁵⁰ Peter L. Berger ve Hansfried Kellner, **Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation**, Garden City, Anchor Press/Doubleday, New York, 1981, (Sociology Reinterpreted), s. 16.

⁵¹ Hunter ve Ainlay, Introduction, s. 5

⁵² Berger ve Kellner, Sociology Reinterpreted, ss. 19-20, Berger, Accidental, ss. 198.

⁵³ Berger ve Kellner, Sociology Reinterpreted, ss. 60-92.

buna yardım ettiğini ileri sürmektedirler.⁵⁴ Sosyoloji herhangi bir ideolojinin elinde bir araç olarak düşünülmemelidir. Bütün ideolojik yapıların maskesini düşüren sosyolojik anlayış, bireylerin herhangi bir fanatizme gitmelerini engelleyici bir işlev görür. Sosyolog, objektif bir gözlemci ve bir dünya görüşüne sahip insan olma arasında bir denge kurmalıdır. Onlar, bu dengeyi sosyologun “çifte vatandaşlık” (dual citizenship) kavramıyla bulabileceğini ileri sürmektedirler.⁵⁵

Nesnellik, bir sosyal bilimcinin dünyayı anlama çabalarıyla ilgili olup bütünsel varoluşunu tasvir etmez. Weber’in kavramını kullanırsak, sosyoloji bir bilim olacaksa, “değerden bağımsız” olmak zorundadır. Fakat “değerden bağımsız” bir bilim insanı, kesinlikle ahlaki bakımdan garip bir yaratık olmamalıdır. Bir bilim olarak sosyolojinin değerden bağımsız olması yöntemsel, bir insan olarak sosyoloğun değerden bağımsız oluşu ahlakidir.⁵⁶ Berger’in özellikle din sosyolojisinde kullandığı “çifte vatandaşlık” kavramı, bu bağlamda çok faydalıdır. Sosyal bilimci iki şapka takar. O, belirli yöntemlerle çalışan “araştırmacılar cumhuriyeti”nin bir üyesidir. Ama aynı zamanda herhangi bir siyasal veya dinsel grubun mensubu olarak belirli bir felsefi ve ahlaki düşünceye sahip olabilir. İki şapka oldukça farklıdır. Sosyal bilimci, hangi şapka altında yorumlamada bulunduğu konusunda açık ve dürüst olmalıdır.⁵⁷

Berger, **The Capitalist Revolution** adlı eserinde, “ekonomik gelişme” üzerine odaklanmıştır. Bu eserde kapitalizmin diğer ekonomi modelleriyle karşılaştırıldığında, en gerçekçi gelişme modeli olduğu ileri sürülmektedir. Elli önerme etrafında düzenlenen kitapta kapitalizmin, insanları ve toplumları maddi refah düzeyine ulaştırmada en uygun ve en insani ekonomik sistem olduğu ileri sürülmektedir. Kapitalizmin fırsat eşitliğine sahip toplumlar yarattığı, insan hakları ve özgürlüklerin korunmasını sağlayan demokrasi gibi politik rejimlere yol açtığı vurgulanmaktadır. Berger kitaptaki önermeleri hipotez formunda sunmaktadır.⁵⁸

1960’ların sonunda Berger’in düşünsel gündeminde keskin bir dönüşümün meydana geldiğini görmekteyiz. Bir sosyolog olarak çalışmasına hâkim olan teorik bakıştan empirik sorulara dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu dönüşüm, modernlik kavramının sosyolojinin merkezine oturmasıyla tasvir edilebilir. Onun için iki soru gündemi belirlemektedir: “Modernlik nedir? Modernleşme ve gelişme için geçerli bir

⁵⁴ Berger ve Kellner, *Sociology Reinterpreted*, ss. 92-121.

⁵⁵ Berger, *Accidental*, s. 198; Berger, *Sociology Reinterpreted*’ten önce de bu konuları çeşitli eserlerinde ısrarla tartışmıştır. Bkz. Peter Berger, “Sociology and Freedom”, **The American Sociologist**, Cilt: 6, Sayı: 1, 1971, ss. 1-5.

⁵⁶ Peter L. Berger, **Facing up to Modernity: Excursions in Society, Politics and Religion**, Basic Books, New York, 1977, (Facing), s. xviii.

⁵⁷ Berger ve Kellner, *Sociology Reinterpreted*, ss. 87-88.

⁵⁸ Berger, *Accidental*, s. 203; Bkz. Peter L. Berger, **The Capitalist Revolution: Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty**, Basic Books, New York, 1986.

strateji var mıdır?” 1969’ta Berger, İvan İllich’in daveti üzerine Meksika’ya gitmiştir. İllich’in Berger’i davetinin nedeni, **Gerçekliğin Sosyal İnşası**’nın teorik çerçevesini, modern bilincin tabiatı üzerine bir araştırma projesine dönüştürme arzusudur. İllich’in teklifi üzerine, bu odağa sahip bir kitap yazma konusunda görüş birliğine vardıklarını öğreniyoruz. Fakat kitabın yazılma aşamasına gelindiğinde, İllich projeden çekilmiştir. Bunda, aralarındaki fikir ayrılığının önemli bir rol oynadığını ileri sürmek mümkündür. Berger ve arkadaşları, modernliği eleştirmekle birlikte son tahlilde modernlik taraftarıdır. Onların amacı, modernliğin kurumlarının reform edilmesi idi. İllich ise kelimenin tam anlamıyla derin bir şekilde muhafazakârdı ve ütopyası da orta çağlardaydı.⁵⁹

Meksika’da başlayan proje, **The Homeless Mind** adıyla 1973’te bir kitap olarak ortaya çıkmıştır. 1970’lerin başı modernlik ve gelişme ve aynı zamanda gelişmenin pratik politikaları hakkında Berger’in yoğun düşünme ve bu düşünceleri açıklığa kavuşturma çabalarının hız kazandığı bir dönem olarak tasvir edilebilir. Başka bir ifadeyle teorinin, pratikle karşılaşma dönemi idi. Berger, bu dönemde Latin Amerika’da yoğun temaslarda bulunmuştur. Ünlü antropolog Rodolfo Stavenhagen, onu Meksika’ya davet etmiş ve oradaki önemli entellektüel akımlarla tanıştırmıştır. Bu akımlar, genellikle Marksist veya yeni-Marksist’ti. Bölge hakkındaki bilgisini hem seyahat ederek hem de okuyarak genişleten Berger, düşünsel gündeminde az gelişmişliğin nedenlerini üzerinde yoğunlaşmanın gereğini hissetmiştir. Berger, az gelişmişliğin üstesinden gelecek stratejilerin kesinlikle sosyalist ideolojilerde bulunamayacağını fark etmiştir.⁶⁰

The Homeless Mind, bilgi sosyolojisinde bir deneme olarak sunulmuştur. Bu çalışmada **Gerçekliğin Sosyal İnşası**’nın argümanlarını, modern bilincin tabiatına uyguladıklarını görmekteyiz. Modernliğin üç merkezi fenomeni olarak belirledikleri teknoloji, bürokrasi ve çoğulculuşmanın “bilinç” üzerindeki etkilerini analiz etmeye çalışmışlardır.⁶¹ Söz konusu çalışmada teknoloji, “bileşenlere ayrılabilirlik” (componentiality) diye adlandırılan bilişsel bir tarza sebep olmaktadır. Bu da, gerçekliği analiz ve manipüle edilebilen bileşenlere ayırarak anlamaya çalışan bir “bilme biçimi”dir. Modernliğin sonucu olarak oluşan bürokratik yapılar, soyut bir

⁵⁹ Berger, *Accidental*, s. 119.

⁶⁰ Berger, *Accidental*, s. 119.

⁶¹ Peter L. Berger ve Brigitte Berger ve Hansfried Kellner, **The Homeless Mind: Modernization and Consciousness**, Random House, New York, 1973, Çalışmamızda Türkçe çevirisine atıfta bulunacağız. **Modernleşme ve Bilinç**, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985, (Modernleşme), ss. 34-75.

kurumsa dünya yaratırlar. Çoğulculaşma, bireyleri farklı ve sıklıkla birbiriyle çelişen sosyal dünyalarda yaşamaya ve farklı rolleri oynamaya zorlar.⁶²

Kitapta modernleşmenin yayılmasında klasik Weberyen “taşıyıcılar” kavramı kullanılmıştır. Hastalık taşıyan mikroplardan anolojiyle belirli gruplar veya kurumların modernleşmeyi taşıdığı ileri sürülmüştür. Bu taşıyıcılar, girişimci bir grup, kurumsal bir süreç veya eğitim sistemi olabilir. İllich’ten alınan “paketler” (packages) kavramıyla kurumsal süreçlere eşlik eden bilinç yapıları ve davranış kalıplarının bir araya toplanmasına vurgu yapılmaktadır. Çalışmada ayrıca “asli” (intrinsic) ve “ikincil” (extrinsic) paketler arasında bir ayrım yapılmıştır. Asli bilinç yapıları ve davranış kalıpları modernleşmenin ayrılmaz yapısını vurgulamaktadır. İkincil bilinç yapıları ve davranış kalıpları ise, az veya çok tesadüfi ve bundan dolayı kolaylıkla ayrılabilir kalıpları ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. Kitabın ikinci bölümünde paketlerin nakledilmesi vasıtasıyla modernleşme ve bilinç çatışmalarını meydana getiren dinamikler tartışılmıştır. Yani modernleşme ve modernleşme karşıtı ideolojilerin tartışması yapılmıştır.⁶³

1974’te yayınlanan **Pyramids of Sacrifice**, Berger’in değişen gündemi, sosyal teoriye bakış açısı ve ahlaki duruşunu birleştiren bir çalışmadır. Bu kitap, onun hem Latin Amerika hem de Afrika gibi “üçüncü dünyanın” sefaletiyle karşılaşması sonucu hissettiği politik meydan okumanın yansıması olarak da değerlendirilebilir. Bu meydan okuma, bir soruda özetlenebilir: “Gelişmenin kabul edilebilir modeli var mıdır ve varsa nedir?” Kitabın önemli bir bölümü Berger’in gelişme veya devrim miti diye adlandırdığı fenomenin analizinden oluşmaktadır. Brezilya’daki diktatör yönetimle örneklendirilen kapitalist gelişme miti, yaşanan acıların daha iyi bir gelecek vaadiyle meşrulaştırılmasını sağlamaktadır. Maoist Çin yönetimiyle tasvir edilen devrim mitinde de aynı meşrulaştırma süreçlerin devrede olduğunu görüyoruz. Yaşanan acılar, sıkıntılar hatta cinayetler, devrim ve sosyalist ütopyanın gerçekleşmesiyle sona erecektir. Berger, burada her iki mitin de reddedilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Brezilya örneğinde, rejimin kapitalist ideolojisine karşı ahlaki bir argüman olarak yaygın fakirlik gösterilmiştir. Maoist iddiaları reddetmek için milyonların yaşamlarına mâl olan katliamlar tasvir edilmiştir.⁶⁴

Berger burada gelişme politikası için yeni bir model ileri sürmemekte veya yeni bir gelişme miti üretmeye çalışmamaktadır. İstirap muhasebesi (calculus of

⁶² Berger, *Accidental*, s. 121; Berger, Berger ve Kellner, *Modernleşme*, s. 38.

⁶³ Berger, *Accidental*, ss. 122-124; Berger, Berger ve Kellner, *Modernleşme*, s. 112.

⁶⁴ Berger, *Accidental*, ss. 128-130.

pain) ve anlam muhasebesi olarak adlandırdığı fenomenleri detaylı bir şekilde tasvir etmekle yetinmiştir. Ona göre kabul edilebilir bir gelişme modeli, sosyal değişimin meydana getirdiği acıyı hafifletmek için çok çalışmalı ve insan yaşamına anlam veren geleneksel değerlere saygı göstermelidir. Bu mesaj, bazıları tarafından Berger'in sosyal demokrasi veya demokratik sosyalizmi savunduğu biçiminde anlaşılmıştır. Berger, hayatının hiçbir döneminde sosyalizmden etkilenmediğini açıkça ifade etmekte ve kapitalizmin belirli bir yaşam standardı sağlayarak milyonlarca insanı sefaletten kurtardığını düşünmektedir. Ama hiçbir sosyalist devrim vaadini başaramamıştır.⁶⁵

Berger'in bu çalışması, değerden bağımsız sosyolojik analiz ile ahlaki görüşlerini birleştirme çabası olarak da özetlenebilir. Kendisi de zaten bunu kitaba yazdığı önsözde belirtmekte ve bu bakış açısının aldığı risklerin, yani sosyologlarca "yüreği kanayan bir idealist" olarak küçümsenebileceğinin de farkındadır. Berger, üçüncü dünya ülkeleri ile modernlik ilişkisini 25 tez etrafında incelemektedir. Berger'in bilimsel bakış açısı ve politik duruşunu iyi yansıtan tezlerden sadece birincisini burada alıntılar yapmak istiyoruz. Tez 1: Bugün dünya ideolojik kamplara bölünmüştür. Her birinin mensupları ve taraftarları, kaba bir kendine güven duygusuyla, bize nerede olduğumuz ve olduğumuz yer hakkında ne yapmamız gerektiğini söylemektedirler. Onların hiçbirine inanmamayı tercih etmeliyiz."⁶⁶

Invitation ile başlayıp **Gerçekliğin Sosyal İnşası**'yla devam eden ve derinleşen bilgi sosyoloji anlayışının daha sonraki eserlerle birlikte bütüncül bir sosyolojik teoriye dönüştüğünü göstermeyi amaçladık. Burada Berger'in tüm çalışmalarının özetini vermeye çalışmadık elbette. Sosyolojik bir teorinin kurulmasında onun ortaya koyduğu köşe taşlarının kısa bir tasvirini yaptık. Onun ortaya koyduğu teorik sentez ve geliştirdiği sosyolojik analizin bütünlüklü bir teori haline geldiğini düşünüyoruz. Gelecek bölümlerde bu teorinin en önemli bölümünü oluşturan din ve çoğulcu toplumda dinin geçirdiği değişim ve dönüşümleri daha detaylı bir şekilde tartışacağız. Şimdi Berger'in bilgi sosyolojisinin temel kavramlarını toplumsal dünyanın kuruluşu bağlamına yerleştirerek ele alabiliriz.

⁶⁵ Berger, *Accidental*, ss. 130-131.

⁶⁶ Berger, *Pyramids*, ss. 11-15, Söz konusu 25 tez, Adil Çiftçi tarafından tercüme edilip yorumlayıcı bir girişle birlikte **Sosyolojiye Giriş** isimli eserin sonuna konulmuştur. Bkz. Adil Çiftçi, **Sosyolojiye Giriş: Ya da bir Özgürlük Tarzına Çağrı**, Ankamat Matbaacılık, Ankara, 2012, ss. 191-201.

1.2. TOPLUMSAL DÜNYANIN KURULUŞU

1.2.1. Toplumsal Dünyanın Kuruluşunun Diyalektiği

Berger'in bilgi sosyolojisi teorisinde toplum, kültür ve din üç aşamada belirlenen diyalektik bir süreçte inşa edilir ve her birinin kökeni insan aktivitesinde bulunur. Başka bir ifadeyle toplumsal yapı ve kurumlar bu diyalektik süreç esnasında insan eylemlerinin birer sonucu olarak ortaya çıkar. Bu üçlü diyalektiği, onun bilgi sosyolojisi teorisinde her an işbaşında göreceğiz. Berger'in diyalektik yaklaşımı, Hegel ve Marx'tan alınsa bile kullanımında biraz farklılık vardır. Öncelikle Hegel'in felsefi düşüncesinde kavram, bir suje ve onun objesi arasındaki karşılıklı ilişkiye işaret eder. Bu da bilinç ve bilincin dışındaki şeyler arasında bir "diyalog" anlamına gelir. Hegel bu kavramı ilk önce teolojik bir bağlamda, tanrı ile insan arasındaki bir diyalog olarak geliştirmişti. Feuerbach'la birlikte diyalektik, insan ve insanın kendi ürünleri arasında bir diyaloga dönüşmüştür. İnsan ve insanüstü gerçeklik arasındaki diyalog yerine, din insanın kendisiyle gerçekleştirdiği bir monoloğa dönüşmüştür.⁶⁷ Berger kavramı, farklı bağlamlarda ve daha teknik bir anlamda kullanır. Kavram çoğu zaman "etkileşim" ve "karşılıklı etkileme"yle eş anlamlı olarak kullanılır. Burada vurgulamamız gereken husus, karşılıklı etkilemenin ve etkilenmenin sürekliliğinin olmasıdır.⁶⁸ Nitekim aynı kavram, **Accidental**'da toplum ve bilinç arasındaki kapsamlı bir ilişki olarak değerlendirilir.⁶⁹

Berger, üçlü diyalektik sürecin ilk aşamasını, "dışsallaştırma" (externalization), ikinciye "nesnelleş(tir)me" (objectivation), son aşamayı ise "içselleştirme" (internalization) olarak adlandırır. Bu üç aşamalı süreç, aynı zamanda Marks, Weber ve Durkheim'in temsil ettiği klasik sosyoloji ile Mead'in öncülüğünü yaptığı sosyal psikoloji geleneğinin bir sentezini sunar. Berger'in bilgi sosyolojisinin topluma, kültüre ve dine bakış açısı, ancak bu üç aşamanın birlikte düşünülmesiyle anlaşılabilir. Onun bakış açısında diyalektik süreç bir bütün halinde düşünülür ve bu üç aşama arasında zamansal bir ardışıklıktan ziyade bir eş zamanlılık vardır. Dolayısıyla bu üç aşamadan herhangi birini öne çıkaran veya ihmal eden bir sosyolojik analiz, toplumsal fenomenin doğru bir şekilde anlaşılmasını engeller. Berger süreci şu şekilde özetler: "Toplum dışsallaşırken bir insan ürünüdür,

⁶⁷ Berger, Rumor, s. 51.

⁶⁸ Hunter, Phenomenology, s. 38.

⁶⁹ Berger, Accidental, s. 90.

nesnelleşirken kendine özgü bir varlık haline gelir. İçselleştirme aracılığıyla insan, toplumun bir ürünü olur”.⁷⁰

Diyalektik süreçteki kavramları tek tek ele aldığımızda, Hegel ve Marks’tan gelen dışsallaştırma kavramının Berger’de insani üretim sürecinin başlangıç aşamasını oluşturduğunu görürüz. Dışsallaştırma, insanın biyolojik yapısının zorunlu bir sonucu olarak fiziksel ve zihinsel faaliyetleri ile sürekli olarak dışarıya doğru taşmasıdır. Dolayısıyla dışsallaştırma antropolojik bir zorunluluktur ve doğrudan insanın yapısından kaynaklanır. Bu sebeple toplumsal bir dünya inşa etmenin temelinde, insanların kolektif davranışları yoluyla kendilerini dışsallaştırmaları bulunur. Berger’in diyalektik bakış açısında dışsallaştırma, insanın “dünya” inşa etme sürecinin en önemli aşamasıdır. İnsanın toplumdan ayrı kendi başına bir dünya inşa etmesi mümkün değildir ve bu ancak kolektif bir üretimle gerçekleşir.⁷¹

Diyalektik sürecin ikinci aşaması olan nesnelleştirme kavramı, insan öznelliğinin hem bireylerin kendileri, hem de diğer insanlar için ortak bir dünyanın ürünleri olarak somutlaşma süreçlerine işaret eder. Bu süreç antropolojik bir gerekliliktir. İnsan zihni, kapalı bir içsellik alanı değildir. İnsanın öznel anlamları daima bir “niyetsellik” veya “yönelmişlik” durumundadır. Başka bir ifadeyle, insan zihni devamlı olarak kendisini nesnelleştirmelidir.⁷² İnsanın zihinsel edimleri ve fiili eylemleriyle üretilen toplumsal dünya, bir süre sonra faillerinin karşısına dışsal bir nesnel gerçeklik statüsüne kavuşmuş olarak çıkar. Başka bir ifadeyle insanın kendini dışsallaştırmasıyla ortaya çıkan oluşumlar, nesnel gerçeklik konumu elde ederler. Bunu en açık bir biçimde bireylerin isteklerine karşı kendini zorla kabul ettirmesinde görebiliriz. Toplum insanları yönlendirir, müeyyideler koyar, kontrol eder ve kolektiviteden ayrılan bireysel davranışları cezalandırır. Toplumun zorlayıcı veya baskıcı nesnelliği, en açık bir biçimde sosyal kontrol mekanizmalarında görülebilir.⁷³

Berger’in diyalektik bakışında içselleştirme üçüncü aşamayı oluşturur. İnsanların birlikte inşa ettikleri sosyal ve kültürel dünya, nesnel bir gerçeklik yapısı elde ettikten sonra, sosyalleşme sürecinde bireyin öznel bilincini oluşturacak şekilde içselleştirilir. Dışsallaştırma kavramı, toplumun insanların bireysel ve kolektif eylemleriyle üretildiğini anlamamızı sağlar. Nesnelleştirme ise, insanın dışsallaşma

⁷⁰ Peter L. Berger, **The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion**, Anchor Books, New York, 1969. Çalışmamızda Türkçe çevirisine atıfta bulunacağız. **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000, (Kutsal Şemsiye), s. 34.

⁷¹ Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 38, 43; Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 78.

⁷² Peter Berger ve Stanley Pullberg, “Reification and the Sociological Critique of Consciousness”, **History and Theory**, Cilt: 4, Sayı: 2, 1965, (Reification), s. 199.

⁷³ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 48.

sürecinde kendi eylemleriyle ürettiği toplumun ve toplumsal oluşumların üreticilerinden bağımsız nesnel bir gerçekliğe dönüşme sürecini vurgular. Diyalektiğin son aşaması olan içselleştirmeye de bireylerin eylemlerinden bağımsızlaşıp nesnelleşen toplumsal gerçekliğin yeni nesiller tarafından özümseme ve toplumun bir üyesi haline gelmeleri süreci açıklığa kavuşturulur. Ancak bu sonuncu süreçle birey, içinde yaşadığı toplumun bir üyesi olur.⁷⁴

Toplum kolektif olarak üretilen insani bir üründür fakat bu ürün diyalektik bir süreçle tekrar üreticisine geri döner. Toplumun insan ürünü olması, insan eylemleri ve bilinciyle oluşturulduğu anlamına gelir. Dolayısıyla insandan ve eylemlerinden bağımsız bir sosyal gerçeklik yoktur. Toplumda yaşayan ve yaşamış olan her birey, bir şekilde sosyal dünyanın inşasında kendine düşen rolü oynar. İnsanın toplumun bir ürünü ve toplumun da bir insan ürünü olması, bir çelişki veya totoloji olmayıp doğrudan toplumsal fenomenin diyalektiğinin sonucudur. Biz toplumsal dünyanın inşasındaki diyalektiği anladığımızda aynı zamanda empirik bir toplum kavrayışına sahip oluruz.⁷⁵

İnsan ve toplumun birbirinin ürünü olarak diyalektik bir şekilde anlaşılması, Weber ve Durkheim'in yaklaşımlarının teorik bir sentezini mümkün kılar. Böyle bir değerlendirme aynı zamanda, onların bakış açılarının ortadan kaldırılmasını da gerektirmez. Weber'in insani anlamlar ve anlamlandırmalarla oluşturulan sosyal gerçeklik anlayışı ve Durkheim'in de aynı gerçekliğin bireyin üzerinde baskıcı bir niteliğe sahip olduğunu vurgulaması sadece birlikte düşünüldüğünde doğrudur. Bu bakış açısı aynı zamanda sosyolojik teorinin temel sorularından birine cevap bulmamıza yardım eder. "İnsanların öznel anlamlarının objektif hale gelmesi nasıl mümkündür?" Weber ve Durkheim'in teorik pozisyonlara uygun ifade edersek, "insan aktivitesinin bir "şeyler" dünyasını üretmesi nasıl mümkün olmaktadır?" Bu problemi Weberci veya Durkheimci bakış açısıyla çözüme kavuşturmak mümkün değildir. Bu sebeple öznellik üzerine yapılacak Weberyan vurgu, toplumsal fenomenin idealist bir yorumuna, nesnellik üzerine yapılan Durkheimci vurgu da sosyolojik "şeyleşme"ye yol açma tehlikesi taşır. Biz bu süreci, diyalektik vasıtasıyla hem öznel yaratıcılık ve hem de nesnel üretimi içerecek şekilde anlarsak bütünlüklü bir toplum kavrayışına ulaşırız. Berger böyle bir sentezin bu sosyologlar tarafından

⁷⁴ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s.92; Berger, Accidental, s. 90; Berger, Kutsal Şemsiye, s. 38.

⁷⁵ Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 37-38.

amaçlandığı öne sürmez. Burada yapılan şey, onların görüşlerinin yeni bir teorik ifadeye ve senteze kavuşturulmasıdır.⁷⁶

1.2.2. Toplumsal Dünyanın Kuruluşu

Berger, toplumsal dünyanın köklerini bulduğu kurumlaşma teorisini geliştirirken büyük oranda Arnold Gehlen'den⁷⁷ etkilenmiştir. Dönemindeki felsefi ve biyolojik gelişmeleri değerlendirerek sistemli bir sosyolojik teori oluşturan Gehlen'in Berger üzerinde en önemli etkisi, toplumsal kurumlar teorisidir. Gehlen'in ve dolayısıyla Berger'in kurumlar teorisinin başlangıç noktası, "hayvan dünyasında" insanın özel konumudur. İnsani ve insani olmayan organizma gelişmelerini karşılaştırıp hayvanlarda organizma gelişmelerinin doğum öncesinde tamamlandığı ve doğduklarında hızlı bir şekilde çevreye adapte oldukları gözleminde yola çıkan Berger, insanın ancak kültürel bir dünyanın inşasıyla gelişimini tamamlayabileceğini düşünür. Yani insanlarda doğumdaki eksiklik, ancak doğumdan sonraki sosyalleşme süreçlerinde tamamlanır. Diğer bir söyleyişle "insan olma"nın biyolojik süreci, insanın hem fiziksel hem de insani dünyasını içine alan organizma dışı bir sosyal çevreyle etkileşim halinde gerçekleşir. Doğumda sadece canlı bir organizma olan insan, bir yandan biyolojik olarak gelişirken diğer yandan da sosyo-kültürel çevresinde "insanlaşır."⁷⁸

Görüldüğü gibi Berger, insanın dünya kurma aktivitesini biyolojik yapısının doğrudan bir sonucu olarak görür ve doğumdaki eksikliğin kültürel-toplumsal bir dünya inşa edilerek aşıldığını düşünür. Berger'in bakış açısında din, kültür vb. bütün toplumsal kurumlar, insanların doğumdaki eksikliklerini gidermek için gereksinim duyulan insani bir dünya kurma sürecinde ortaya çıkar. Elbette insanlar, sözkonusu dünyayı kolektif bir şekilde inşa ederler. Bu sebeple insanın tek başına, diğer insanlardan ayrı olarak gelişmesini tamamlaması ve sosyal bir çevre üretmesi mümkün değildir. Bu yüzden Berger, toplumsal dünyanın inşasının bireysel bir üretimden ziyade sosyal bir üretim olduğunu düşünür. İnsanlar bir dünya inşa

⁷⁶ Berger ve Pullberg, Reification, ss. 196-197; Berger, Kutsal Şemsiye, s. 38; Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, ss. 25-27.

⁷⁷ Berger, Gehlen'in II. Dünya Savaşı sonrasında Almanya'da gelişen sosyal bilimlerdeki en önemli şahsiyetlerden birisi olduğunu düşünmektedir. Onun temsil ettiği sosyal bilimsel yaklaşım, felsefe ve biyolojiden alınan bakış açılarının sosyolojik teoriye uygulanmasıyla oluşturulmuştur. Bu gelişmenin Alman felsefi düşüncesinde özellikle Herder, Hegel ve Feuerbach, Marks ve Nietzsche'yi de içine alan sonraki Hegelcilere uzanan entelektüel öncülere sahip olduğunu ifade eder. Ayrıca Max Scheler'in felsefi antropolojisi ve fenomenolojisinin böyle bir gelişmenin oluşmasındaki en önemli entelektüel mirastır. Bkz. Peter Berger ve Hansfried Kellner, "Arnold Gehlen and The Theory of Institutions", **Social Research**, Cilt: 32, Sayı: 1, 1965, (Institutions), ss. 110-111.

⁷⁸ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, ss. 72-73; Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 39-40.

etmeye birlikte girerler ve bu dünya onların ortak yaşam yeri olur. Sosyallik insan olmanın zorunlu bir unsuru kabul edildiğinden, dünya üretme süreci de zorunlu olarak sosyaldır. Bu sebeple her insan toplumu, aynı zamanda bir dünya kurma teşebbüsüdür. Kollektif bir çabayla üretilen toplumsal dünya, başka insanlarla onaylandığında, bireylerde öznel gerçekliğini ve makuliyetini sürdürebilir.⁷⁹ Dolayısıyla insanın biyolojik insanlığı ve sosyalliği ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır. Yani “*homo sapiens*, daima ve eşit ölçüde *homo socius*’tur.”⁸⁰

İnsan organizması, insani davranışın istikrarını sağlamak için gerekli biyolojik araçlardan yoksun ise, toplumsal dünya nasıl mümkün olur. Bu durumda “insani düzenin istikrarı nereden kaynaklanır?” Abercrombie’nin de işaret ettiği gibi biyolojik olgular, herhangi bir sosyal düzenin kurulması için tek başına yeterli olmadığı gibi⁸¹ bir sosyal yapının oluşturulmasını da sağlamazlar. Bunlar sadece genel sosyal düzenin temel zorunluluğunu ortaya koyarlar. Burada problem, sosyal yapının veya düzenin biyolojik olarak oluşturulması değildir. Biyolojik olarak gereksinim duyulsa bile sosyal düzen toplumsal olarak inşa edilir. Sosyal düzenin bu antropolojik gerekliliklerden ayrı olarak, nasıl inşa edildiği, devam ettirildiği ve dönüştürüldüğünü anlamak için kurumsallaşma teorisini incelememiz gerekir.⁸²

Kendi biyolojik oluşumuyla bir kopuş durumunda olan insan, yine kendisi tarafından üretilen yapılar vasıtasıyla aktivitelerini istikrarlı hale getirir, yani kendi sosyokültürel dünyasını inşa eder. Başka bir deyişle, insanın biyolojik olarak eksik olan yapılarını tamamlayacak bir kültürel dünya yaratılır. Hayvan dünyasındakiler kadar kesin olamayan insan dünyasının yapıları, yine insan aktivitesiyle üretilir. Sosyal kurumlar, tabiatı gereği istikrarsız ve zaman içinde değişen insan dünyasına istikrar kazandırır ve bunlar aynı zamanda insan aktivitesine tutarlılık ve devamlılık veren kültürel olarak üretilmiş formlardır.⁸³

İnsani üretimler olan kurumların temelinde davranışların tekrarlanması ve bir süre sonra mutataşıp bir model olarak kabullenilmesi yer alır. Başka bir deyişle alışkanlık haline gelen davranışlar, “kalıplaşır” ve “tipleşirler”. Bu tipleşmiş modeller, bireylerin bilgi stoklarına dâhil edilip “rutin” hale gelir. İnsan davranışlarının tipleşmesi ve alışkanlık haline gelmesi, bunların her zaman ve her yerde düşünmeksizin aynı şekilde yapılmasını sağlar. Başka bir ifadeyle gündelik hayat, “sorgusuz sualsiz kabul edilen” rutinlerle dolar. Gündelik hayatımızda sıradan bir işi

⁷⁹ Berger ve Pullberg, Reification, ss. 201-202.

⁸⁰ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 78.

⁸¹ Abercrombie, s. 18.

⁸² Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 80.

⁸³ Berger ve Kellner, Institutions, s. 112.

çok farklı yollarla yapabiliriz. Fakat “sorgusuz sualsiz kabul edilen” rutinler, bu farklı yolları azaltır. İnsanlar da nerede ne yapacağını düşünme ve karar verme sıkıntılarından kurtularak “kurumlaşmış” davranışları sergilerler.⁸⁴

Bir kurumun oluşumunda, diyalektiğin her bir safhasının aynı anda iş başında olduğunu görebiliriz. Bireylerin dışsallaştırdığı anlamlar, nesnelleşip “kurumlar” olarak geri döner. Kurumları inşa eden alışkanlık haline gelmiş tiplleş(tir)meler, nesnel bir statü elde ettiklerinde bütün toplum tarafından paylaşılabilecek hale gelir ve yeni kuşaklara aktararak kurumlaşma süreci tamamlanır. Bu ise daha sonra ayrıntılı olarak göreceğimiz içselleştirme aşamasında meydana gelir. Kurumlar, bireylerin eylemlerinin yanı sıra bireylerin kendilerini de tiplleştirir. Berger’in örneğini tekrarlırsak, hukuk kurumu belirli koşullar altında uçuşulacak kelleleri ve kelle uçuşacak tipleri (cellatlar vb.) tespit eder.⁸⁵

Berger, kurumları insan davranışlarını düzenleyen kalıplar, modeller veya “toplumun davranışları düzenlemek üzere bireye dayattığı programlar” olarak düşünür.⁸⁶ İnsan davranışlarına yaptığı etkiler açısından bakıldığında, güçlü kurumların hayvanlardaki içgüdülerle benzerlikleri gözlerden kaçmaz. Kurumlar bu eksik içgüdülerin yerini tutar ve fazla düşünmeden ve hızlıca hareket etmemize yardım eder.⁸⁷ Bu sebeple kurumlar, bireyleri dünyayı yeniden keşfetme ve her gün kendilerini buna yeniden ayarlama zorunluluğundan da kurtarırlar. Kurumlar, insanların bireysel ve toplumsal davranışlarını belirleyen test edilmiş “kalıplar” ve “programlar” sağlar. Bu “belirlenmiş” davranış modellerini uygulayarak birey, belirli rollere- örneğin koca, baba, işçi, müşteri vb.- uygun olan beklentileri yerine getirmeyi öğrenir. Böylelikle kurumların “normal” işlediği bir durumda insanlar, yaşamlarını güvenli ve sorgusuz sualsiz kabul edilen bir programa göre sürdürürler.⁸⁸

Kurumların bu şekilde tanımlanması, değişmeyecekleri anlamına gelmez. Kurumlar genellikle yavaş fakat devrim zamanlarında hızla değişebilen insani yapılardır. Örneğin evlilik kurumuna teolojik bir anlam vererek değişmezlik atfeden ve bunların tanrı veya tanrılar tarafından verildiğine inanan teolog ve sosyologlar vardır. Berger’e göre bir kurum sosyolojik olarak anlaşıldığında, bunun belirli bir tarihe sahip sosyal inşa olduğu ve böyle analiz edilmesi gerektiği kendiliğinden

⁸⁴ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, ss. 80-81, 86.

⁸⁵ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 83.

⁸⁶ Peter L. Berger ve Brigitte Berger, **Sociology: A Biographical Approach**, Penguin Books, New York, 1977, (Sociology), s. 2.

⁸⁷ Peter L. Berger ve Anton Zijderveld, **In Praise of Doubt: How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic**, HarperOne, New York, 2009, (Doubt), s. 7; Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, **Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man**, Bertelsmann Foundation Publishers, Gütersloh, 1995, (Modernity, Pluralism), s. 41.

⁸⁸ Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, s. 41.

ortaya çıkar. Bu sebeple kurumlar tarihsel süreçte göreceleştirilebilir, zayıflayabilir ve değişebilirler.⁸⁹ Nitekim modern çoğulcu toplumu analiz ederken, kurumların sorgulanmaksızın kabul edilme fonksiyonlarını yitirdiğini ve bunun da bireyleri her alanda tercihlere yönelttiğini göreceğiz.

Kurumlaşma sürecinin nasıl meydana geldiğini tartıştıktan sonra taşıdıkları özelliklere de bakabiliriz. Berger'in kurumların özelliklerini tasvir ederken kullandığı kavramların, Durkheim'in sosyal olguları tasvirini yakından takip ettiğini görebiliriz. Berger kurumların dışsallık, nesnellik, zorlayıcılık, ahlaki otorite ve tarihsellik özelliğine sahip olduğunu düşünür. Fakat diyalektik bakış açısından en önemlisi, nesnellik statüsü elde etmeleridir ve bu özelliklerin neredeyse tamamı nesnelliğin tezahürüdür. Berger'in kurumlar analizine Durkheim'in girdiği yer, özellikle kurumların nesnellik kazanma sürecidir. Kurumlar belirli bir andan itibaren kendilerini yaratmış olan bireylerin dışında bir varlık olarak tecrübe edilmeye başlanır. Başka bir ifadeyle kurumlar artık kendi gerçekliklerine sahip, yani dışsal ve zorlayıcı bir gerçeklik olarak üreticilerinden bağımsızlaşırlar. Kurumların elde ettiği nesnellik, çoğu zaman bunların insanlar tarafından üretildiği gerçeğini gizler.⁹⁰

Kurumsal dünya, nesnelleşmiş insan faaliyetidir ve bu her bir kurum için geçerlidir. Nesnellik, insani tecrübedeki sosyal dünyaya işaret etse bile, onu üreten insan faaliyetinden bağımsız ontolojik statü asla elde edemez. Berger, insanların kendi elleriyle ürettiği dünyanın daha sonra insani bir üründen farklı bir şey olarak algılanmasındaki paradoksu “şeyleşme” (reification) olarak isimlendirir. Bu bakımdan insan yani üretici ile sosyal dünya veya ürünü arasındaki ilişki diyalektik bir ilişkidir ve üreticilerin zihinlerinde böyle kalmalıdır. Bu süreçte dışsallaştırılan ürün, nesnelleşip üreticisine geri döner. Dışsallaşma ve nesnelleşme süregiden diyalektik sürecin uğraklarıdır.⁹¹ Kurumların süreç içinde kazandığı nesnellik gerçeklik (objective reality) niteliği ile “nesnelleşme” (objectivation) kavramında Berger farklı bir şeyi vurgular. Kurumların nesnelleşme niteliği, Hegel ve Marks'ın anlayışını yansıtır ve dışsallaştırma kavramıyla yakından bağlantılıdır. Bu, toplumsal dünyanın aşırı nesnelleşmesi olarak tanımlanabilecek “şeyleşme” kavramıyla daha açık hale gelir. Berger'in analizinde dışsallaşma ve nesnelleştirme bir madalyonun iki yüzü gibi gözüktür. Nesnelleştirilmiş toplumsal ürünlerin objektif gerçeklik statüsü kazanması daha sonraki bir süreci yansıtmakta olup Durkheim'in vurgusudur. Ayrıca Berger, Durkheim'in “sosyal olguları şeyler gibi düşün” önermesini, sosyal gerçekliğe dair

⁸⁹ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 34.

⁹⁰ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 88.

⁹¹ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, ss. 90-91.

“şeyleşmiş bir görüş” sunmakla itham eden sosyal bilimcilere katılmaz. Ona göre bu, ilkesel olarak doğrudur ve bununla sosyal olguların insani ürünlerin nesnel bir nitelik kazanması anlamına geldiğini ileri sürebiliriz.⁹² Bu sorunun çözümü, az önce işaret ettiğimiz gibi nesnelleşme ve şeyleşme arasında yaptığımız ayırmadır.

1.2.3. Toplumsal Dünyanın Sürdürülmesi

Toplumsal dünyanın sürdürülmesi, yeni nesillere başarılı bir şekilde aktarılması demektir. Bu ise sosyalleşme veya içselleştirme sürecinde gerçekleştirilir. Berger’in diyalektik bakış açısının içselleştirme aşaması, sosyal psikoloji ile bilgi sosyolojisinin sentezinin yapılmasını sağlar. Ona göre bilgi sosyolojisi ile Mead’ci sosyal psikoloji arasında çok yakın bir kavramsal benzerlik vardır. Ancak bu kavramsal benzerliğe rağmen, sembolik etkileşimcilerin bir bölümünde görülen Mead’ci sosyal psikoloji ile bilgi sosyolojisi arasında bağ kurma başarısızlığını Berger, bilgi sosyolojisinin Amerika’da tanınmamasına bağlar. Bu başarısızlık, hem Mead’in hem de sonraki takipçilerinin yeterli bir “sosyal yapı” kavrayışı geliştirememelerinde görülebilir. Bu eleştirilerden yeni-marksist teorisyenler de nasibini almaktadır. Ona göre Freud’çu psikoloji ile bağlantı arayışına giren yeni-marksist teorisyenlerin toplum-birey diyalektiği açısından kendi yaklaşımlarına daha uygun olan Mead’in teorisin farkında olmamaları başlı başına bir ironidir.⁹³ Bu eleştirilerden sonra Berger, öznel gerçekliğin toplumsal temelde inşasını merkeze alan Mead’in sosyal psikolojisi ile hem gerçekliğin sosyal inşasını hem de insan bilincinin sosyolojik yorumlanmasını merkeze alan Schutz’un formüle ettiği bilgi sosyolojisini birleştirir. Onun her iki bakış açısını da dikkate alan sentezi, hem toplumdaki nesnel gerçekliği hem de bunun bireylerin bilinçlerindeki öznel karşılıklarının birlikte değerlendirilmesini mümkün hale getirir.⁹⁴ Şimdi bu senteze yani toplumsal dünyanın sürdürülmesi bağlamında diyalektikliğin üçüncü aşamasına daha yakından bakalım.

Toplumsal fenomenlerin diyalektikliğindeki ardışıklık ile bireyin yaşamındaki zorunlu zamansal ardışıklığı birbirine karıştırmamalıyız. Sosyalliğe yatkınlıkla doğan birey, henüz toplumun bir üyesi değildir, ancak zaman içerisinde sosyalleşme süreçleriyle toplumun bir üyesi haline gelir. Bu sebeple her bir insanın hayatında, “toplumsal diyalektikliğe katılmaya başladığı esnada, zamansal bir ardışıklık” olur.

⁹² Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 130.

⁹³ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 26.

⁹⁴ Berger, Kimlik, ss. 203-204.

Topluma katılma aşamasında olan bir insanın hayatında bu süreç, içselleştirmeye başlar. İçselleştirme, bir kişinin hem diğer insanları anlamasında hem de bu dünyanın anlamlı bir sosyal gerçeklik olarak kavranıp benimsenmesinde en temel süreçtir. Böylece birey, toplumsal kurumları özümser ve toplumun üyesi haline gelir. Bu, toplumdan izole olmuş bireylerde gerçekleşmez, aksine sosyal dünyayı özümsemiş bireyde meydana gelir. Bu şekilde karmaşık bir süreçle hem başkalarının öznel süreçlerini hem sosyal gerçekliği yani yaşanılan dünyayı anlar hem de sosyal dünyayı sahipleniriz. Sosyalleşme sürecinde özümsenen toplumsal dünya, yeri geldiğinde dönüştürülebilir ve yeniden inşa edilebilir.⁹⁵

Berger, toplumsal dünyanın şekillendirilmesinde çocuklara bir rol vermez. Çünkü bu dünya, onlar için doğa gibi nesnel bir gerçekliktir ve bu yüzden çocuk alıcı konumundadır. Çocuklar için toplumsal dünyanın nesnelliği ile doğal dünyanın nesnelliği arasında bir farklılık yok gibidir. Sosyal yapı ve kurumların nesnel bir dünya olarak yeni nesle aktarılabilmesi ancak bu şekilde mümkündür.⁹⁶ Bu sebeple toplumun kurumsal yapısı, sosyalleşme sürecinde alıcı konumundaki çocuklara öğretilmelidir. Buradan bakıldığında sosyalleşme, bir çeşit “öğretme-öğrenme” süreci olarak tanımlanabilir. Sosyalleşme sürecinde birey, toplumun nesnelleşmiş anlamlarını öğrenmekle kalmaz aynı zamanda bu anlamlarla özdeşleşir ve şekillendirilir.⁹⁷ Bu süreçte “orada” “nesnel bir “şey” olarak duran toplum, bizim iç varlığımızın bir parçası haline gelir. İçselleştirme sürecini anladığımızda, toplumdaki sosyal kontrol süreçlerinin işleyişini de kavrayabiliriz. Toplum bizim hareketlerimizi kontrol ettiği gibi kimliğimizi, düşüncelerimizi ve duygularımızı da şekillendirir. Süreçte “toplumun yapıları, bilincimizin yapıları haline gelir.”⁹⁸

Berger, sosyal psikoloji geleneğine uyarak sosyalleşmeyi birincil/asli ve ikincil/tali olarak ikiye ayırır da önemli olan ilk sosyalleşmedir. İkincil sosyalleşme sürecinin yapısı, birincil sosyalizasyona benzer. Birincil sosyalleşme, bireyin toplumsallaşmasında veya toplumun değerlerini almasında ilk aşamadır. Birey, ancak birincil sosyalleşmedeki süreçler vasıtasıyla biyolojik yapısından sıyrılıp insan dünyasına adım atmaya başlar. Birincil sosyalleşme esnasında çocuğa toplumsal yapıyı aktaran “önemli başkaları”dır (significant other).⁹⁹ Önemli başkaları, çocuğun ebeveyni, yakın akrabaları ve en yakın sosyal çevresidir. Süreç içerisinde önemli başkalarına öğretmenleri ve etkileşim içine girdiği başka insanlar veya gruplar da

⁹⁵ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, ss. 190-191.

⁹⁶ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 89.

⁹⁷ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 52.

⁹⁸ Berger, Invitation, s. 140.

⁹⁹ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, ss. 191-192; Berger, Invitation, s. 116.

dâhil olur.¹⁰⁰ Çocuğun ebeveynleri ve kendisine en yakın akrabalarından oluşan grubu, ilk “yaşam topluluğu” olarak adlandırabiliriz. Başka bir ifadeyle çocuk, “anlam toplulukları” olarak adlandırabileceğimiz yaşam topluluklarında doğar. Bu yaşam topluluğunda önemli başkaları, genel anlamları, kısacası değerleri çocuğa aktarır.¹⁰¹ Bu değerler, bireyin toplumsal yaşam dünyasında önemli başkalarıyla girdiği “diyalog”lar vasıtasıyla inşa edilir. Bu diyaloglar devam ettiği sürece sosyal dünya, bireyin bilincinde gerçekliğini korur ve sürdürür.¹⁰²

Başarılı bir sosyalleşme, bilişsel unsurların yanında çocuğun önemli başkalarıyla “özdeşleşme”sini de gerektirir. Çocuk, bebeklikten itibaren hem bilişsel hem de duygusal yollarla önemli başkalarıyla kendini özdeşleştirir. Bu süreçte çocuk, önemli başkalarının dinsel veya seküler dünya görüşünü ve toplumsal konumunu benimseyerek sahiplenir. Tek yanlı ve mekanik bir şekilde işlemeyen bu süreç, nesnel olarak atfedilmiş kimlik ile öznel olarak edinilmiş kimlik arasında diyalektik bir ilişki içinde gerçekleşir. Dolayısıyla bireyin önemli başkalarıyla özdeşleşmesi sürecinde meydana gelen diyalektik, daha önce tartıştığımız toplumun genel diyalektiğinin bireysel hayattaki yansımasıdır.¹⁰³

Hunter’ın Berger’in aşırı sosyalleşmiş bir “benlik” anlayışına sahip olup olmadığı hakkındaki sorusu¹⁰⁴ burada anlam kazanır. Berger’in yaklaşımına ancak yüzeysel bir bakış, buna evet cevabını verebilir. İçselleştirme süreci diyalektik bakış açısının sacayaklarından sadece birisidir. Berger’in analizinde dışsallaştırma ve nesnelleşme aşamaları, bireylerin toplumsal gerçekliğin üretimine katıldıkları süreçlerdir. Dolayısıyla üçlü sacayağının sadece içselleştirme safhası üzerinde odaklanırsak, bireyi toplumun yarattığı pasif bir varlık görmüş oluruz. Böyle bir bakış açısı, hem Berger’in yaklaşımını hem de toplumsal fenomenin doğru bir şekilde anlaşılmasını engeller. Toplumun inşasında gördüğümüz diyalektik, aynı şekilde bireyin sosyalleşmesinde de gerçekleşir. Bu sebeple Berger’in bakış açısında birey, toplum tarafından yaratılmış edilgen bir nesne değildir. Birey, kendisinin de aktif bir şekilde katıldığı hayat boyu süren bir diyalog/diyalektik boyunca, hem kendisiyle hem de toplumla karşılıklı bir etkileşim sürecinde kendisini ve kimliğini inşa eder. Bireyin, gerçekliğin toplumsal tanımlarını değiştirmeye gücünün yetip yetmemesi ayrı bir tartışmanın konusu olarak görülmelidir.¹⁰⁵ Fakat tarihte büyük dönüşümleri

¹⁰⁰ Berger ve Berger, *Sociology*, s.67; Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 34.

¹⁰¹ Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, s. 20.

¹⁰² Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 53.

¹⁰³ Berger ve Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, ss. 193-194.

¹⁰⁴ Hunter, *Phenomenology*, s. 46.

¹⁰⁵ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 55.

meydana getiren karizmatik şahsiyetlerin faaliyetlerine tek kişi olarak başladıklarını gözden kaçırmamalıyız.

Hunter da kendi sorduğu soruya cevap ararken, Berger'in yaklaşımında içselleştirmenin daha geniş bir diyalektiğin bir parçası olduğunu vurgular. Berger, toplumu bu diyalektik ilişkide daha güçlü bir taraf olarak görse de, bireyin dünyasını pasif bir şekilde içselleştirmedeğini de kabul eder. Birey süreçte katılımcıdır, diğerleriyle birlikte hem sosyal dünyanın hem de kendisinin ortak üreticisidir. Berger bireylerin kurumsal zorunluluklara “hayır” diyebileceklerini ısrarla söyler. Bir bireyin “hayır deme” kapasitesinin olduğunun inkâr edilmesi, insani olarak kurulan sosyal düzenden yabancılaşmak anlamına gelir. Burada tekrar daha önce işaret ettiğimiz “şeyleşme” ve “kendini kandırma”yla karşılaşıyoruz.¹⁰⁶

1.2.4. Toplumsal Dünyanın Korunması

Berger, toplumsal olarak inşa edilen kurumsal dünyaların yapısı gereği istikrarsız olduğunu düşünür. İnsanın kendi eliyle ürettiği toplumsal dünya, yine kendi zaaflarının tehdidi altındadır. Sosyalleşme ve sosyal kontrol süreçleri, toplumsal düzene yönelen tehditleri hafifletse de toplumsal dünyalar devamlı “kaos” tehdidi altındadır. Toplumsal dünyanın temel niteliklerinin bireye öğretilmesi olan sosyalleşme, aynı zamanda bireyin bu dünyaya uymasını sağlar. Sosyal kontrol süreçleri ise toplumsal dünyaya yönelik sorgulamaları, direnişleri ve isyanları belirli sınırlar içinde tutmaya çalışır. Berger sosyal düzenin yapısını koruma ve desteklemede sosyalleşme ve sosyal kontrolden daha etkili olan süreci “meşrulaştırma” (legitimation) kavramıyla analiz eder.¹⁰⁷

Az önce ifade ettiğimiz gibi Berger'in yaklaşımının temelinde, sosyal dünyanın insani üretimden kaynaklanan yapısı gereği kaotik ve istikrarsız olduğu anlayışı vardır. İnsan yaşamının istikrarsız, tehdit edilen ve kaotik yapısı, ancak koruyucu bir “anlam örtüsü”yle mümkün olur. Çünkü ona göre insanlar, anlamlı ve düzenlenmiş bir gerçeklikte yaşayabilirler. Bu bağlamda meşrulaştırmalar, insan toplumlarının varlığını sürdürmelerinde gereklidir. Örtüdeki çatlaklar, toplumsal dünyaya korkuların ve tehditlerin girmesine neden olur. Nitekim Berger'in modern çoğulcu toplumda dinle ilgili görüşleri de bu kutsal örtüdeki çatlakların analizidir.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Hunter, Phenomenology, ss. 46-47.

¹⁰⁷ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 71.

¹⁰⁸ Abercrombie, s. 26.

Berger meşrulaştırmanın gerekliliğini, toplumsal dünyanın yeni nesillere aktarılması sürecinde bulur. Çünkü içinde yaşayanlar için toplumsal dünya, “saçlarının rengi” kadar doğaldır. Başka bir ifadeyle toplumsal dünya sorgusuz sualsiz kabul edilir. Fakat aynı toplumsal dünya, toplumun üyesi olma aşamasındaki yeni nesiller için henüz “sorgusuz sualsiz kabul edilme” statüsüne kavuşmamıştır. Bundan dolayı toplumsal dünya ve temel kurumlar, yeni üyeler için “açıklanmalı” ve “haklılaştırılmalı”dır.¹⁰⁹ Bu sebeple Berger meşrulaştırmayı, “sosyal düzeni, açıklama ve haklılaştırma işlevi gören toplumsal olarak nesnelleşmiş bilgi” olarak tanımlar. Ona göre meşrulaştırmalar, kurumların işleyişiyle ilgili ortaya çıkan ve çıkması muhtemel sorulara toplumun verdiği cevaplardır.¹¹⁰ Fakat meşrulaştırmaların bu görevi yapabilmeleri için toplumdaki bütün insanlar tarafından benimsenmesi gereklidir. Böyle bir güce kavuşan meşrulaştırmalar, hem nesnel hem de öznel boyutta “toplumsal dünyanın gerçekliğini korurlar.”¹¹¹ M. Polama’nın da işaret ettiği gibi Berger’in analizinde meşrulaştırmalar, nesnel toplumsal dünya üzerinde bir “onaylama mührü” anlamına gelir.¹¹²

Berger, insanlık tarihinde meşrulaştırmaların toplumların kurulması, devamı ve korunmasında birçok düzeyde gerçekleştiğini düşünür¹¹³ fakat asıl önemli olan meşrulaştırmaların dördüncü düzeyi olarak değerlendirdiği “sembolik evrenler”dir. Bu kavramda Berger, Durkheim’in din, Schutzun “sınırlı anlam alanları” ve Sartre’ın bütünleştirme (totalization) kavramlarının bir sentezini yapar. Sembolik evrenler, farklı anlam alanlarını bütünleştirir ve kurumsal düzene meşruiyet sağlarlar. Sembolik evrenler, gündelik hayatta tecrübe ettiğimiz gerçekliklerin ötesinde başka gerçekliklere atıfta bulunan anlam ve anlamlandırmalardır.¹¹⁴

1.2.5. Sembolik Evrenler ve Din

Berger’in meşrulaştırmanın dördüncü düzeyi olarak analiz ettiği sembolik evrenler, önceki meşrulaştırma düzeylerinden farklılaşarak gündelik hayatın dışına çıkar. Sınırlı gerçeklik alanlarına sahip atasözlerinden, hikâyelerden ve masallardan farklılaşan bu düzeydeki meşrulaştırmalar, gündelik hayatta tecrübe edilmesi mümkün olmayan anlamlarla meydana getirilir. Sembolik evrenler, toplumdaki

¹⁰⁹ Berger ve Lukmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 136.

¹¹⁰ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 71.

¹¹¹ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 75.

¹¹² Margaret Polama, **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, çev. Hayriye Erbaş, Ankara, 1993, s. 269.

¹¹³ Bkz. Berger ve Lukmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, ss. 137-139; Berger, Kutsal Şemsiye, s. 74.

¹¹⁴ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, ss. 139-140.

kurumsal düzenin tamamını kuşatıcı bir referans çerçevesinde bütünleştirmesi açısından da diğer meşrulaştırmalardan farklılaşır.¹¹⁵ Berger sembolik evrenler kavramını, gerçekliğe anlam vermek için kullanılan bütün sembol sistemlerini kapsayacak şekilde kullanır. Bu sembol sistemleri, mitolojik, felsefi, dinsel, bilimsel veya seküler olarak inşa edilebilir. Zira bütün toplumsal yaşam dünyaları, içinde bulunanların değer yargılarıyla oluşur. Berger bu değer yargılarını, “gerçeklik tanımları” olarak adlandırır. Dolayısıyla yukarıdan beri bahsettiğimiz anlam ve anlamlandırmalardan da bunu kastediyoruz. İnsanların belirli bir durumda herhangi bir şeyi “gerçeklik” olarak algılamaları, söz konusu tanımların ve değer yargılarının sonucudur. Kapsamlı gerçeklik tanımları, hem bireyin hayatını anlamlandırabilmek hem de toplumu bir arada tutmak için gereklidir. Bu gerçeklik tanımları da toplumun “sembolik evreni”ni oluşturur.¹¹⁶

Sembolik evren kavramı, işlevselci din tanımlarıyla büyük benzerlik taşısa da Berger kavramı tamamen din ile özdeş olarak kullanmaz. **Gerçekliğin Sosyal İnşası**’nda ağırlıklı olarak kullanılan kavram, **Kutsal Şemsiye** ve diğer eserlerinde daha dar ve “doğaüstü-kutsal” kavramlarına dayalı olarak tanımlanan dine yerini bırakır. Dinin tanımlanması meselesini ele alırken, hem Gordon Clanton’un Berger’i işlevselci bakış açısından uzaklaşmakla eleştiren görüşlerini, hem de Berger’in dini geniş bir şekilde tanımlayan işlevsel tanımlara muhalefet gerekçelerini tartışacağız. Burada şimdilik dinin, sembolik evrenler olarak tanımlanabilecek sembol sistemlerinden sadece birisi olduğuna işaret etmekle yetinelim. Burada biz, hem sembolik evrenlere hem de sembolik evrenlerden biri olan dine atıf yapacağız.

Luckmann da **Invisible Religion**’da sembolik evrenleri, **Gerçekliğin Sosyal İnşası**’ndaki anlamına paralel bir şekilde tanımlar. Ona göre kabile dini, atalar kültü, kilise, mezhep vb. gibi dinin bilindik formları sembolik evrenlerin tarihsel süreçteki çeşitli kurumsallaşmalarıdır. Sembolik evrenler, hem gündelik yaşam dünyasına hem de gündelik yaşamı aşan bir dünyaya gönderme yapan toplumsal olarak nesnelleşmiş anlam sistemleridir.¹¹⁷ Sembolik evrenler, sosyal olarak nesnelleşmiş ve öznel olarak gerçek haline gelmiş her anlamın kaynağıdır. Sembolik evrenler, toplumsal nesnelleşmeler yoluyla inşa edilseler bile onların anlam verme kapasitesi sosyal yaşam alanını büyük oranda aşar. Bu meşrulaştırma düzeyinde, farklı

¹¹⁵ Berger ve Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 140.

¹¹⁶ Berger, Berger ve Kellner, *Modernleşme*, ss. 24-27.

¹¹⁷ Thomas Luckmann, **Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi**, çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, (Görünmeyen Din), s. 38.

kurumsal süreçlerin bütünleşmesinde sona gelmekte ve “toplumsal dünya”nın inşası tamamlanmaktadır.¹¹⁸

Meşrulaştırmaların rolünü görmek için din ile karşılaştırabiliriz. Berger’in bakış açısında tanımı gereği meşrulaştırmalar, dinden daha geniş bir etki alanına sahiptir. Zira sembolik evrenlerin meşrulaştırmaların son aşaması olduğunu daha önce ifade etmiştik. Sembolik evrenlerden sadece biri olan din, meşrulaştırma araçlarından da sadece birisidir. Fakat yine de ikisi arasında, önemli ve kopmaz bir ilişki bulunur. Aslında her düzeydeki meşrulaştırma, toplumsal olarak tanımlanmış gerçekliği korumayı amaçlar. Tarihsel olarak meşrulaştırmaların en yaygın ve en etkin aracı olan dinin meşrulaştırmadaki gücü, toplumların istikrarsız gerçeklik inşalarını “doğaüstü” veya “kutsal”a bağlayıp “kesinlik” sağlamasından kaynaklanır. Dolayısıyla dinin meşrulaştırma gücü sayesinde toplumsal dünya, insani kökenlerinin ötesinde “kutsal gerçekliğe” bağlanıp korunur.¹¹⁹

Din, aynı zamanda insanların günlük hayatlarını sürdürdükleri toplumsal dünyanın gerçekliğini koruma işlevi görür. Sembolik evren veya din, farklı gerçeklik alanlarına ait tecrübeleri her şeyi kuşatan bir anlam dünyasında bir araya getirerek bütünleştirir. Sembolik evren, farklı gerçeklik alanlarının gündelik yaşam içindeki anlamını belirler ve gündelik yaşam gerçekliğinin asli (paramount) statüsünü yeniden kurar ve bir gerçeklikten diğer bir gerçekliğe geçişle ortaya çıkan sarsıntıları ve anlamsızlıkları ortadan kaldırır. Böylece gündelik yaşam gerçekliğinde kavranılamayan anlam alanları, bir gerçeklikler hiyerarşisi aracılığıyla bir düzene sokulur ve makul hale getirilir.¹²⁰ Fakat Berger bilimsel referansları öne çıkaran modern toplumlarda, dinin bu bütünleştirmeyi yerine getiremediğini ve modern psikoloji gibi diğer meşrulaştırıcı mekanizmaların dinin yerini aldığını düşünür.¹²¹

Benzer şekilde sembolik evrenler, marjinal hallere ait gerçekliklerin gündelik yaşamın asli gerçekliğinde bütünleştirilmesinde de önemli bir rol oynar. Sembolik evrenlerin birey açısından taşıdığı en stratejik meşrulaştırıcı işlevlerden biri de insan hayatında ölümle karşılaşmadır. Başkalarının yaşadığı ölüm tecrübesi ve kişinin kendi ölümüne dair öngörüsü, birey açısından gündelik hayatın olduğu gibi kabul edilen gerçekliklerine karşı korkunç bir tehdittir. Bu yüzden ölümü, sosyal varoluşun asli gerçekliğiyle bütünleştirmek, bütün kurumsal düzenler için hayati öneme sahiptir. Tarih boyunca ölümün meşrulaştırılması, sembolik evrenler veya dinin en

¹¹⁸ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 141.

¹¹⁹ Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 75-76.

¹²⁰ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, ss. 142-143.

¹²¹ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 88.

önemli görevlerinden biri olmuştur.¹²² Fakat ölümü, mitolojik, dinsel ya da mistik yorumlara başvurarak meşrulaştıran dindar gibi tarihe veya tabiata referanla anlamlandıran modern ateist de aynı yolları kullanır. Yani ölüm, gerçekliği kuşatan bir sembolik evrenle bütünleştirilir. Bu sebeple ölüme yönelik her meşrulaştırma, aynı amaca hizmet eder. Yani bireyin ölümün yarattığı kaygılarla başa çıkmasına, önemli başkalarının ölümünden sonra gündelik hayatın devamına ve anlamsızlık tehlikesinden kurtulmasına yardım eder. Diğer meşrulaştırmalardan farklı olarak din, ölüm gibi insan hayatının en marjinal hallerini Tanrı veya Tanrılar dünyasına bağlar ve hem toplumsal gerçekliği ve hem de bireyi “anlamsızlık” tehdidine karşı korur.¹²³

Dinler veya sembolik anlam evrenleri, bireysel ve kurumsal hayatın yanı sıra toplumların tarihsel hafızalarını da düzenler. Böylece her kolektif olay, geçmiş, şimdi ve gelecekte oluşan tutarlı bir anlam dünyasına referansla yorumlanır. Geçmiş yorumlarken sembolik evren, kolektivite içinde sosyalleşmiş tüm insanların paylaştıkları bir “hafıza” veya “kolektif bilinç” oluşturur. Geleceğe dönük ise, bireysel eylemlerin planlanması için ortak bir hedef ve dünya görüşü oluşturur. Böylelikle sembolik evren, insanların kendi bireysel varoluşlarının sınırlarını aşmalarını sağlayarak, bireyin kaderini toplumun kaderinde birleştirir. Yani insanlar, selefleri ve halefleriyle anlamlı bir bütünlük oluştururlar. Bu sayede toplumun her üyesi kendisini, doğumundan önce var olan ve ölümünden sonra da var olmaya devam edecek anlamlı bir dünyanın üyesi olarak görüp, toplumu adına her türlü fedakârlığı hatta ölümü bile göze alabilir hale gelir.¹²⁴

Berger’in analizinde, toplumdaki tüm nesnelleşmeler gibi sembolik evrenlerin kaynakları da insan aktivitesinde bulunur. İnsanın eylemlerine yön verecek anlamlı bir dünya inşa etme özelliği bizzat kendi yapısından kaynaklanır. Berger insanın “dünyaya açıklık” özelliğini, toplumsal bir dünya inşa etmenin temeline yerleştirir. İnsani varoluş, başlangıçtan beri süregelen bir dışsallaşmadır. İnsan kendisini dışsallaştırdığında, içerisinde kendini dışsallaştırdığı dünyayı da inşa eder.¹²⁵

Anlaşıyor ki Berger’in bakış açısında meşrulaştırmalar, bilgi sosyolojisi ile din sosyolojisini birbirine bağlayan en önemli kavramsal araçlardan biridir. **Gerçekliğin Sosyal İnşası** ve **Kutsal Şemsiye**’de geniş bir şekilde tartışılmıştır. Berger’in olan bitenlerin veya olmayıp bitmeyenlerin “niçin”ine cevaplar olarak toparlayabileceğimiz tanımlamasından dolayı meşrulaştırmaların alanı, dinin

¹²² Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 88-89.

¹²³ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 147.

¹²⁴ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, ss. 149-150.

¹²⁵ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 151.

alanından daha geniştir. Çünkü din, meşrulaştırmanın dördüncü düzeyini oluşturur ve diğer çeşitlerinden sadece birisidir. Fakat meşrulaştırma gücündeki etkinliği ve işlevselliği bakımından din, tarih boyunca en etkin meşrulaştırma araçlarından biri olagelmıştır. Fakat modern zamanlarda, sekülerleşme ve çoğulculukla birlikte dinin meşrulaştırma gücü büyük bir krizle karşı karşıya kalmıştır. Çoğulculuk tartışmamızda bunu daha detaylı bir şekilde ele almaya çalışacağız.

1.2.6. Bilgi Sosyolojisi Bakış Açısından Dinin Oluşumu

Zijderweld ve Ahern'in görüşlerine katılarak Berger'in din-teoloji alanındaki görüşlerinin bütün eserlerinin tamamlayıcı bir parçası olduğunu öne sürmek mümkündür. Berger'in din teorisini yorumlamak için hem sosyolojik hem de teolojik perspektiflerinin göz önünde bulundurulması gereklidir. Bizim odak noktamızı, **Kutsal Şemsiye**'de ortaya konulan sosyolojik din teorisi oluştursa bile, yeri geldiğinde onun teolojik perspektifine de değinmeye çalışacağız. Dolayısıyla Berger'in dinsel çoğulculuk konusunda ortaya koyduğu görüşlerin anlaşılması, onun dinin analizinde kullandığı sosyolojik ve teolojik perspektiflerin birlikte ele alınmasıyla mümkün hale gelecektir.¹²⁶

Berger, dinin oluşumunun dünyaya gelen her insanın tabiatında olan anlam ve düzen arayışına kadar geri götürülebileceğini düşünür. Bu yüzden onun din teorisi, insanın doğuştan anlam ve düzen arayan bir varlık oluşunda temellenir. Anlam ihtiyacı, insanın yapısından veya fitratından kaynaklanır. Bu anlamda insanın anlam arayışı, biyolojik kökenli olsa da biyolojik bir faaliyet olarak görülmemelidir. Anlam arayışı, insanın doğumdaki yapısal eksikliğinden kaynaklanır. Biyolojik yapısından dolayı yoksun olduğu istikrar ve anlamı, insanoğlu toplumsal bir dünya inşa ederek giderir.¹²⁷ Görüldüğü gibi bir kişinin sosyalleşip toplumun kültürünü edinmesi ve bir kimlik kazanması anlamına da gelen "insan olma" süreci, biyolojik bir temele sahiptir ve daha sonraki gelişmeler insanın bu biyolojik temeli üzerine inşa edilir. Fakat Berger, hayatı anlamlı kılmamanın biyolojik bir faaliyet olduğunu ileri sürmez. Bununla, doğumdaki biyolojik eksikliğinin insanı sosyo-kültürel bir dünya inşa etmeye ve hayatı anlamlı kılmaya yönelttiğini vurgular. Bu anlamda sosyo-

¹²⁶ Anton Zijderweld, "The Challenges of Modernity", **Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretative Sociology**, (Ed. J. D. Hunter ve S. C. Ainlay), New York, 1986, s. 72; Annette Jean Ahern, **Berger's Dual-Citizenship Approach to Religion**, Peter Lang, New York, 1999, s. 2.

¹²⁷ Robert A. Segal, "Clifford Geertz, Peter Berger ve Din: Farklı ve Değişen Görüşleri", çev. Adil Çiftçi, **Din Sosyolojisi ve Yöntem: Toplumbilim Yazıları II**, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2011, (Din Sosyolojisi ve Yöntem), s. 19.

kültürel bir dünyanın parçası olan din, insanın biyolojik eksikliğini gidermek için ortaya çıkar. Bu bakımdan insanın dünya inşa etme çabası, biyolojik yapısının doğrudan bir sonucu olarak görülür.¹²⁸

Gündelik yaşamda sıradan insanların inançları, değerleri ve yaşam tarzları¹²⁹ veya daha genel anlamda “insanın ürettiklerinin bütünü”¹³⁰ olarak Berger’in kültür tanımı, maddi ve manevi bütün insani ve sosyo-kültürel oluşumları içerir. İnsanlar, içinde yaşadıkları çevrede tabiatı faydalanmak ve onu dönüştürmek için maddi kültürün öğeleri olarak gördüğümüz çeşitli aletleri geliştirirler. Bunun dışında bir dil yaratırlar ve dil vasıtasıyla bir sembol sistemi oluştururlar. İnsanlar, maddi ve manevi kültürü eş zamanlı bir süreçte üretir. İnsanların dünya kurma aktivitelerine temel oluşturan toplum, kültürün sonucundan ziyade zorunlu bir koşuldur. Toplumu ve toplumsal dünyayı inşa eden asli unsur, insanların eylemlerinde dışsallaştırılan “insani anlamlar”dır. Bu sebeple Berger; din, kültür, aile, ekonomi ve devlet gibi toplumsal kurumların kökenlerinin, bunları yaratan insan eylemlerinde aranması gerektiğini düşünür.¹³¹

Ahern’in de işaret ettiği gibi Berger’in analizinde dinin kökeni; kültürün, toplumun ve bilginin inşa edildiği sürecin dışsallaştırma safhasında “yaşam dünyası”nda bulunur. Diyalektik sürecin ikinci aşamasında nesnelleşen insani anlamlar, din olarak iyice belirginleşir. Bu insani anlamlar, maddi ve maddi olmayan nesnelleşmelerden sembolik anlam evrenlerine doğru genişler.¹³² Bu diyalektik hareket esnasında Berger tarafından “kutsal bir kozmozun kurulduğu insani bir teşebbüs”¹³³ olarak tanımlanan dinin diğer sembolik anlam evrenlerinden farkı, “kutsal-doğaüstü gerçeklik”te temellenmesidir.¹³⁴ Luckmann’ın da işaret ettiği gibi diğer anlam sistemleri, gündelik hayat dünyasının ötesine işaret etmezler. Yani onlar “aşkın” bir referansa sahip değildirler. Dinsel sembolik evrenler, gündelik yaşamın tecrübelerini, gerçekliğin “aşkın” bir düzeniyle ilişkilendiren nesnelleşmiş anlam sistemleridir.¹³⁵

Toplumsal nesnelleşmeler, hem üreticileri hem de diğer insanlar için öznel eylemler neticesinde ortaya çıkmışlardır. Dinsel anlamları da içeren nesnelleşmiş

¹²⁸ Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 39-40.

¹²⁹ Peter L Berger, “Introduction: The Cultural Dynamics of Globalization”, **Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World**, (Ed. Peter L Berger ve Samuel P. Huntington), Oxford University Press, Oxford, 2002, (Dynamics of Globalization), s. 2.

¹³⁰ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 42.

¹³¹ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 43-44.

¹³² Ahern, s. 79

¹³³ Berger, Kutsal Şemsiye, 64.

¹³⁴ Ahern, s. 79

¹³⁵ Luckmann, s. 39.

insani anlamlar dünyası, ikinci hareket esnasında (nesnelleşme) bize çok yabancılaşır. Üreticileri karşısında dinin “yabancı” tabiatına referansla Berger, bütün görünümünde dinin, insani anlamların evrenin geniş boşluğuna yoğun bir yansıtılması olarak görülebileceğini düşünür. Onun ifadesiyle din, “üreticilerini ziyaret etmek için yabancı bir varlık olarak geriye gelen bir projeksiyon”dur.¹³⁶ İnsanların ürettiği bütün kültürel, siyasal, sosyal ve dinsel kurumların nesnelleşme süreci esnasında tecrübe edilen yabancılaşma, diyalektik sürecin üçüncü hareketi olan içselleştirmeye ciddi bir şekilde yavaşlatılır.¹³⁷

Dinin oluşumu, sosyal dünyanın veya Berger’in ifadesiyle “nomos”un istikrarıyla doğrudan ilgilidir. İnsanın sosyo-kültürel dünyası, gündelik yaşamın bütününü yapılandıran ve her şeyi kapsayan bir “nomos”a gereksinim duyar. Toplumsal dünyada yaşamak, düzenli ve anlamlı bir hayat sürmek demektir. Toplum, hem kurumsal hem de öznel olarak bireyin bilincindeki anlam ve düzenin koruyucusudur. Bu nedenle toplumsal dünyadaki düzensizlik veya bireyin bu dünyadan uzaklaşması, bireyin bilincindeki anlamların varlığı için çok ciddi tehditler oluşturur.¹³⁸ Berger insan yaşamının “marjinal haller” olarak adlandırılan bazı durumlarının, toplumun düzenleme veya anlam verme gücünün ötesinde olduğunu düşünür. Dolayısıyla sosyal düzenin koruyucu özelliği, bireyin hayatındaki marjinal durumlara bakılarak daha iyi görülebilir. Berger’e göre en önemli marjinal durum olan ölüm, toplumsal hayatın bütününün sorgulanmasına sebep olabileceğinden bireyleri anlamsızlık tehlikesiyle karşı karşıya bırakabilir.¹³⁹

Peki, bu durumun üstesinden gelmenin bir yolu yok mudur? Vardır elbette, insan hayatının tümünü kapsayan anlamlı bir düzen, marjinal durumlar dahil her şeyi açıklayabilir. Toplamların tarihinde bu anlamlı düzen, genelde dinsel olmuştur. Bu sebeple din, insanların dünya kurma girişimlerinde daima stratejik bir rol oynamıştır. Fakat tarihte etkin bir şekilde bu rolü oynayan din, modern dünyada büyük bir meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır. Berger’e göre modern dünyanın “nomos”unun karşı karşıya kaldığı meydan okumanın kaynağı, çoğulculuk, sekülerleşme ve hızlı toplumsal değişimdir. İnsan yaşamının düzensizliğe, anlamsızlığa veya “kaos”a katlanamayacağını varsayan Berger, din gibi kapsamlı anlam sistemleri olmaksızın insanların yaşamlarını sürdürmelerinin çok güç olduğunu düşünür. Dolayısıyla toplumlar, her tarihsel dönemde insan yaşamını

¹³⁶ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 160.

¹³⁷ Ahern, s. 79.

¹³⁸ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 59.

¹³⁹ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 61.

kuşatan kutsal bir kubbenin varlığına gereksinim duyarlar.¹⁴⁰ Bu kutsal kubbeler, insanın kendini dışsallaştırması ve kendi anlamalarını gerçekliğe vermesiyle oluşur. Berger'in ifadesiyle din, "bütün evrenin insani açıdan anlamlı bir biçimde kavranmasının cüretkâr bir denemesidir."¹⁴¹

1.2.7. Bilgi-Sosyolojisi Bakış Açısından Dinin Tanımlanması

Berger, **Kutsal Şemsiye**'nin önsözünde dinin tam bir sosyolojik tanımını önermeyi gerekli görmediğini, hem dinler tarihi hem de Religionswissenschaft'ta (din araştırmaları) kullanılan geleneksel anlamıyla hareket ettiğini ifade etmektedir.¹⁴² Aynı kitabın eki olan "Dinin Sosyolojik Tanımları" bölümünde de dinin farklı tanımlamalarıyla ilişkisini; "tanım konusunda tek anlamlı tutum, geniş bir müsamahaya (relaxed tolerance) sahip olan tutumdur" diye özetlemektedir.¹⁴³ Burada tanımlar konusunda sosyolojik çözümlemenin tüm alanlarında özsel ve işlevsel tanımların¹⁴⁴ alternatifleri olmadığını ve makul tartışmaların ancak bu iki yaklaşımdan birini tercih etmek doğrultusunda yapılabileceğini ifade etmektedir. İşlevsel tanımların lehine getirilen en güçlü kanıtlardan birinin sosyolojik çözümlemeye daha elverişli olduğunu ifade etmekle birlikte Berger, burada özsel bir din tanımını tercih etmekte fakat kesin doktriner bir tavır almamaktadır.¹⁴⁵

Berger, **Kutsal Şemsiye**'deki bu doktriner olmayan ve onun ifadesiyle "müsamahakâr duruş"tan fonksiyonalist din tanımlamalarına eleştirel bir tavra yönelmiştir. 1974'te **Some Second Thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion** isimli makalesinde bu değişen pozisyonunu şöyle ifade etmektedir: "fonksiyonel tanımlara muhalefetimde, daha militan (militant) oldum."¹⁴⁶ Berger'in işlevsel tanımlara muhalefetine sebeplerine daha yakından bakacağız.

¹⁴⁰ Turner ve Stauth, s. 120.

¹⁴¹ Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 67.

¹⁴² Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 32.

¹⁴³ Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 253.

¹⁴⁴ Dinin tanımlanması konusundaki uzun tartışmalara girmeyeceğiz. Bu konuda ayrıntılı bilgi için şu eserlere bakılabilir. Ünver Günay, **Din Sosyolojisi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, M Emin Köktaş, **Türkiye'de Dini Hayat**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993, Recep Yaparel, "Dinin Tanımlanması Mümkün mü?", **D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir, 1987, ss. 403-417, Abdurrahman Kurt, "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu", **U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 2, 2008, ss. 73-93, İsa Kuyucuoğlu, **Batı'da Din Sosyolojisi: Teori ve Yöntem Analizleri**, Eskiyeşi Yayınları, Ankara, 2008, Ali Coşkun, **Din, Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Din Antropolojisine Giriş**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.

¹⁴⁵ Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 255.

¹⁴⁶ Berger, "Some Second Thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 13, Sayı: 2, 1974, (Second Thoughts), s. 127.

Onun bu değişen tavrı aynı zamanda işlevsel ve ötsel bakış açılarının temel argümanlarının ortaya konmasına da hizmet edecektir.

Berger'in **Kutsal Şemsiye**'den **Some Second Thoughts**'a kadar geçen yedi yıllık zaman dilimi esnasında, işlevsel din tanımlamalarına "muhafeleti"nin sebebinin sekülerleşme konusundaki tavrı değişikliği olduğunu düşünüyöruz. Zira Berger, dinin tanımlanması meselesini ele aldığı makalesinde, kısa da olsa sekülerleşme teorisini gözden geçirme durumunda kalmıştır. Berger **Kutsal Şemsiye**'yi yazdığıında, "mevcut delillerin ışığında" Amerikan toplumunun derinleşen bir sekülerleşme sürecinde olduğunu düşünüyördü. Bu durumda sekülerleşme, Amerikan kültüründe teori olmaktan çıkıp "norm" olarak kabul edilmeye başlanınca Berger, modern kültürün doğaüstünü reddetmesinin işlevselci din tanımlarıyla meşrulaştırılacağıından endişe ederek, işlevsel tanımlara militan bir muhafelete yönelmiş ve ötsel bir din tanımını yapmanın gerekli olduğuna ikna olmuştur.¹⁴⁷

Ötsel din tanımları, fenomenin anlam içeriklerini dikkate alırken, fonksiyonel tanımlar dinin sosyal veya psikolojik sistemdeki yerine öncelik verirler. Berger fonksiyonel tanımların çok geniş olduğundan yakını ve faydalı tanımların dar olmasını gerektiğini düşünür. Tanımlara, içerdikleri ve dışarıda bıraktıkları şeyler açısından baktığımızda, ötsel din tanımları geleneksel dinlerdeki aşkın varlıklara işaret eden anlamlar ve anlam yapılarını -tanrı, tanrılar veya doğaüstü varlıklar- içerir. Fonksiyonel tanımlar ise, milliyetçilik, marksizm, bilişsel ve normatif "yeni hayat tarzları" gibi seküler inanç ve değerleri de kapsarlar. Konunun üzerine geniş bir "tanımsal ağın" atılmasının sonucu, geleneksel dinler ve yeni seküler değerler arasındaki "genellikler" veya "ortak noktalar" merkeze alınır, aynı sebeple bunlar arasındaki "farklılıklar" önemsizleştirilir veya ihmal edilir.¹⁴⁸

Berger'in ötsel din tanımını tercih etmesinin bir sebebi de fonksiyonel tanımların Weber'in yöntemsel ilkesini ihmal etmeleridir. Weber'in "verstehen" olarak adlandırdığı bu ilkeye göre herhangi bir insani anlamın her şeyden önce "içeriden", ona bağlananlar açısından anlaşılması gereklidir.¹⁴⁹ Bu sebeple dini sosyolojik olarak anlamaya çalışan bir kişi, işe dinin anlamını içeriden, inananların bakış açısından kavramaya başlamalıdır. Dindar "içerideki" açısında din, kutsal veya doğaüstü gerçekliğe ilişkin inançları kapsar ve toplumsal düzenin hayatta kalmasına

¹⁴⁷ Ahern, s. 27.

¹⁴⁸ Berger, *Second Thoughts*, ss. 126-128.

¹⁴⁹ Berger, *Second Thoughts*, s. 127.

yardım eden sosyal bir kurumdan daha fazla bir anlam taşır. Dolayısıyla Berger'in din tanımı, dindar içerdeki kendilerini tanımladıkları kavramlara dikkat eder.¹⁵⁰

Berger, dinin tanımlanması konusunda sosyologlar arasında gördüğü yaygın bir anlayışa da işaret eder. Ona göre din alanında birçok sosyolog, bilinçli olarak “anlayıcı yaklaşım”dan kaçınmaktadır. Berger bu tutumun ideolojik bir karakterinin olduğunu düşünür ve bunu şöyle ifade eder: “aşkınlıktan kaçınmanın sözde-bilimsel (quasiscientific) meşrulaştırması...” Dine fonksiyonel yaklaşım, sosyal bilimcilerin niyetleri ne olursa olsun, sekülerleşmiş bir dünya görüşünün sözde-bilimsel bir meşrulaştırmasını sağlar. Böylece dinsel fenomen diğer bir fenomenle eşitlenerek dinin kendine özgülüğü ortadan kaldırılır. Sonuçta sosyal bilimciler dini, aşkına referans vermeden sosyal veya psikolojik işlevleri açısından yorumlamaya çalışırlar.¹⁵¹ Burada Berger dinsel fenomeni, kendine özgüliğünün dışında tanımlayarak tasfiye eden yönelime karşı çıkmakta ve bilimsel din araştırmalarının fenomeni içeriden anlamaya çalışan bir perspektife dönmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu perspektif ise dini, dinsel bilinçteki anlamlar ve inananın bakış açısından anlamaya çalışır.

Berger **Kutsal Şemsiye**'de, fonksiyonalist tanımların eksikliğini göstermek için Luckmann ve Durkheim'in, **Some Second**'da ise Bellah, Geertz ve Luckmann'ın din tanımlarını ele alır. Fonksiyonalist tanımların en önemli referansı olan Durkheim, dini “kutsal şeylerle ilgili inanç ve pratiklerden oluşan birleşik bir sistem olarak, yani ona bağlı olan herkesi kilise olarak adlandırılan tek bir ahlaki toplulukta birleştiren yasaklar, inançlar, pratikler” olarak tanımlar. Berger'e göre Durkheim'in din tanımı, “kutsal-kutsal dışı” ikilemi açısından özsel bir tanımla başlar ve dinin genel toplumsal işlevselliğiyle sona erer.¹⁵² Dolayısıyla Durkheim, dini sosyal bir olgu veya bir kurum olarak görür. Berger'in buradaki eleştirisinin temelinde, Durkheim'in dini diğer bir sosyal kuruma indirgemesi ve tanımındaki “başkalık”ı çıkarması bulunur.¹⁵³ Fonksiyonel tanımlamalarda din gibi işlev gören “sosyalizm veya seküler anlam sistemleri” de din tanımına dâhil edilir.¹⁵⁴

Berger, dini toplumsal işlevselliği açısından tanımlamaya çalışan en ikna edici ve kapsamlı girişimin Luckmann'ın **Invisible Religion**'da geliştirdiği din yorumu olduğunu düşünür. Luckmann'ın din yorumunda farklı bir fonksiyonalizm tarzı görür. Luckmann'ın tanımı şu şekildedir: “insan organizması vasıtasıyla biyolojik tabiatın

¹⁵⁰ Ahern, s. 29.

¹⁵¹ Berger, *Second Thoughts*, ss. 128-129.

¹⁵² Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 254.

¹⁵³ Ahern, s. 27.

¹⁵⁴ Berger, *Second Thoughts*, s. 128.

aşkınlığı, dinsel bir fenomendir.”¹⁵⁵ Luckmann’ın din kavramının özünün; insan organizmasının biyolojik tabiatını nesnel, ahlaken bağlayıcı, tamamen kuşatıcı anlam evrenleri vasıtasıyla aşma kapasitesinde olduğu görülür. Böylece din, hem toplumsal hem de antropolojik bir olgu olur. Sonuç olarak beşeri olan her şey, dini de olmuş olur. Berger’e göre Luckmann’ın tanımlaması, Durkheim’in tanımından daha kabul edilebilir durumdadır. Öncelikle Berger, Luckmann’ın antropolojik varsayımlarını¹⁵⁶ kabul eder. Fakat Berger’e göre dinin insanın kendi kendini aşkınlaştırmasının¹⁵⁷ antropolojik temellerine işaret etmek ayrı, ikisini yani insan ile dini eşitlemek tamamen ayrı şeylerdir. Çünkü birbirinden oldukça farklı kendini aşkınlaştırma modelleri ve sembolik evrenler vardır. Buna göre modern bilimi, din olarak sunmak doğru değildir. Burada Berger, dinin özsel bir tanımını yapmak ile antropolojik temellenmesiyle uğraşmanın ayrı konular olarak incelenmesinin daha doğru olacağını düşünür.¹⁵⁸ Bu nokta aynı zamanda Berger ile Luckmann’ın **Gerçekliğin Sosyal İnşası**’nda birlikte geliştirdikleri bakış açısındaki ayrılık noktasıdır. Zira aynı antropolojik varsayımlara yaslanan Berger ve Luckmann sonraki eserlerinde farklılaşmaktadırlar. Berger, **Gerçekliğin Sosyal İnşası**’nda sembolik evrenler ve bunun bir biçimi olan din konusunda ileri sürdüğü görüşlerden **Kutsal Şemsiye**’de farklı bir pozisyona geçmiştir.

Tanım konusundaki bu tartışmadan sonra, Berger’in dini nasıl tanımladığına geçebiliriz. Berger, “kutsal kozmosu” ortaya koymak suretiyle dini, “kendisiyle kutsal bir kozmosun inşa edildiği beşerî bir girişim” olarak tanımlar.¹⁵⁹ Kültürel ve insani bir kurum olarak dinin aşkın kaynağının “kutsal”da aranabileceğini vurgular. Dinin tanımlanmasında Berger’de temel olan kutsal kategorisi, aynı zamanda işlevselciler ile özselciler arasında da en önemli ayrılma noktasıdır. Çünkü işlevsel tanımlarda, kutsal bir kozmosa dayanmayan Marksizm gibi seküler anlam sistemleri de din olarak kabul edilmektedir. İşlevselci tanımı savunan ve Berger’in din tanımını eleştiren Clanton’a göre özsel din tanımları, birçok modern insanın bilincinde, geleneksel dinlerin yerini alan doğaüstüne dayanmayan çeşitli dünya görüşlerine yakından bakmayı engeller. Bugün batıda birçok eğitilmiş insan, geleneksel dinlerin

¹⁵⁵ Luckmann, Görünmeyen Din, s. 44.

¹⁵⁶ Çünkü Berger ve Luckmann bu antropolojik varsayımları **Gerçekliğin Sosyal İnşası**’nda birlikte geliştirmişlerdi.

¹⁵⁷ Self-transcendence kavramına dikkat çekmek isteriz. Bu aşkınlaştırmının, geleneksel dinsel anlamdaki aşkınlıkla karıştırılmaması gerektiği konusunda Berger bizi uyarmaktadır. Bkz. Berger, Second Thoughts, s. 127.

¹⁵⁸ Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 255-256.

¹⁵⁹ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 64, Peter L. Berger, **Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation**, Anchor Press, London, 1980, (Heretical), s. 43.

yerine bunlara inanmaktadır. Clanton, bu eğilimin yakın gelecekte düşmekten ziyade artmasının beklendiğini iddia etmektedir.¹⁶⁰

Berger, **Kutsal Şemsiye**'de bilgi sosyolojisinde geliştirilen temel kavramları dine uygulamış ve dinin insani bir üretim olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu sebeple sosyal-bilimsel referans çerçevesinde dinsel gerçekliğin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında olumlu ya da olumsuz bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Buna göre dinsel kavramlar veya fikirler, sadece insan eylemlerinin veya insan bilincinin ürünleri olarak ele alınabilir. Berger'e göre empirik verilere dayanmak zorunda olan her sosyal-bilimsel din araştırması, "yöntemsel ateizm" ilkesine uymalıdır. Yöntemsel ateizm, sadece metodolojik bir yaklaşım olup sosyologların "ateist" olması anlamına gelmez.¹⁶¹ Nitekim Berger, sosyoloğun da bir insan olarak değerlere sahip olabileceğini kabul eder hatta olması gerektiğini ileri sürer. **Sociology Reinterpreted**'te, hem bir inanca mensup hem de dinin sosyolojik boyutlarını araştırmak isteyen bir akademisyenin veya sosyologun tavrını ifade etmek üzere "çifte vatandaşlık" (dual citizenship) metaforunu kullanır. Hatta burada Müslüman bir İslam araştırmacısı örneğini verir. Araştırmacı yaptığı araştırmayla ve burada kullandığı bilimsel araştırma yöntemleriyle bir yandan araştırmacılar cumhuriyetinin bir üyesi, diğer yandan da inanan bir Müslüman olarak İslam ümmetinin bir ferdidir.¹⁶²

Aslında Berger'in sosyoloji ve teoloji alanında kendi yaptığı çalışmalar bunun iyi bir örneğidir. Sosyolojik bir perspektifle yazılan **Kutsal Şemsiye** adlı eserinde dine bakış açısı şu şekilde ifade edilir: "... sosyolojik teori, dine kendi mantığı gereği bir insan yansıtması olarak bakar ve aynı mantıkla bu yansıtmanın, onu yansıtan varlıktan başka bir şeyi gösterme olasılığının bulunup bulunmadığına dair bir görüş bildirmez".¹⁶³ Aynı anlayışı **Some Second Thoughts**'da da sürdüren Berger, dinin temellendiği kutsal gerçekliğin tecrübesinin gerçek veya muhayyel olup olmamasının, sosyolojik bakış açısından kesinlikle cevaplanamayacağını belirtir. Başka bir ifadeyle, sosyal-bilimsel bakış açısı, dinin nihai hakikat iddialarını "paranteze almalıdır."¹⁶⁴ Fakat sosyolojik bakış açısının dine bakmanın tek geçerli yolu olmadığını da ifade eden Berger, **Kutsal Şemsiye**'de ortaya koyduğu din teorisinden tatminsizliğin sonucu olarak **Rumor**'u yazmıştır. Onun ifadeleriyle

¹⁶⁰ Gordon Clanton, **Peter Berger and Reconstruction of Sociology of Religion**, (Basılmamış Doktora Tezi), Graduate Theological Union, 1973, s. 263.

¹⁶¹ Berger, **Kutsal Şemsiye**, ss. 161, 260.

¹⁶² Berger ve Kellner, **Sociology Reinterpreted**, ss. 87-88.

¹⁶³ Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 261.

¹⁶⁴ Berger, **Second Thoughts**, s. 126.

“çağdaş durumun analizi, modern dünyada din için bir ümitsizlik düşüncesi olarak okunabilir. Benim kendi anlayışım bir sosyolog oluşumla tüketilmedi. Teolojik görüşlerimin uyduğu bir “aykırılık” bulamasam bile kendimi hala bir Hristiyan olarak düşünüyorum.”¹⁶⁵

Berger, empirik temellere dayanan sosyal bilimsel analizden metafiziğe veya teolojiye ancak “inanma” eylemiyle geçilebileceğini düşünür. Bu inanç hareketiyle de empirik referans çerçevesi arkada bırakılır. Berger, referans çerçevesinde dönüşümün veya değişimin mümkün olduğunu düşünür.¹⁶⁶ Bir sosyolog, neyi ne zaman yaptığını açık olarak ifade etmek koşuluyla gerçekliğe hem teolojik hem de sosyolojik açıdan yaklaşabilir.

Berger, bilgi sosyolojisi perspektifinin yardımıyla teolojik bilginin meşruiyetini de ortaya koyar. Ona göre bilgi sosyolojisi, bilginin bütün formları üzerinde göreceleştirici bir etkiye sahiptir. Bilginin göreceleştirici etkisini **Rumor**’da, “Relativizing the Relativizer” başlığı altında incelemiştir. Burada göreceleştirmenin son tahlilde göreceleştirenler üzerindeki etkisini de göstermiştir. Makuliyet yapısı kavramının yardımıyla bilgi sosyolojisinin de göreceli olduğunu ortaya koyarak teolojik bilginin epistemolojik statüsünü kabul etmiştir. Ona göre teolojik bilginin meşruiyeti, ancak kendi makuliyet yapısı içinde mümkündür. Böylece göreceleştirenlerin göreceleştirilmesiyle, teolojinin hakikat soruları için yeni bir alan açılır. Fakat Berger teolojik bilgiyi, kendi sosyolojik din teorisinin dışına itmiştir.

¹⁶⁵ Berger, Rumor, s. xvi.

¹⁶⁶ Berger, Rumor, s. 95.

İKİNCİ BÖLÜM

PETER L. BERGER'İN DİNSEL ÇOĞULCULUK KURAMI

2.1. MODERNLİK VE DİNSEL ÇOĞULCULUK

2.1.1. Berger'in Modernlik Analizine Genel Bir Bakış

Birinci bölümde Berger'in bilgi sosyolojisi eksenli din sosyolojisinde ortaya koyduğu temel yaklaşım ve kavramları asıl konumuz olan modernleşme-çoğulculuk denkleminde oynayacakları rolleri anlamak bakımından gerekli olduğu kadarıyla ortaya koymaya çalıştık. Çünkü Berger, dinsel çoğulculuk ve onun müsebbibi ve ayrılmaz eşlikçisi olan modernleşme analizinde kullandığı birçok kavramı, bilgi sosyolojisi ve din sosyolojisinde üretmiştir. Yine modern çoğulcu toplumu anlamaya çalışırken de kendi bilgi sosyolojisi perspektifini kullanmıştır.

Genel olarak sosyal bilimcilerin modernliğe bakış açıları, çoğulculuk ve din konusundaki görüşlerini doğrudan şekillendirmektedir. Bu nedenle dinsel çoğulculuğa temel oluşturması bakımından Berger'in modernliği nasıl analiz ettiğini görmek bizim için gerekli ve önceliklidir. Zira Berger için modernlik, dinsel çoğulculuğu yaratan temel faktördür. Bu bakış açısı, dinsel çoğulculuğu toplumların “doğal durumu” olarak gören Stark'tan oldukça farklıdır. Çünkü Stark'ın zihinsel evrenini, Amerika'nın çoğulcu tarihsel tecrübesi şekillendirirken, Berger büyük oranda tekelci bir dinin sosyal-tarihsel etkileriyle şekillenmiş Avrupa tecrübesinden dünyaya bakmakta ve dini toplumu kuşatan bir “kutsal kubbe” olarak görmektedir. Modernite ve beraberinde getirdiği çoğulculuk ise, bu kubbeyi yerle bir edecektir.

Klasik modernleşme süreçleri olarak değerlendirilen sanayileşme, modern kentlerin oluşumu, sosyal çevrelerin çoğullaşması, okuma yazmanın kitleselleşmesi, yazılı ve görsel medyanın çok hızlı bir şekilde yayılması, aynı zamanda bu kutsal kubbenin parçalanışını beraberinde getirmiş ve tarihte eşi görülmemiş bir şekilde çoğulcu ve rekabetçi bir durum yaratmıştır. Hatta modernliğin ortaya çıkardığı çoğulculuk, son yüzyılda çok yüksek bir düzeye ulaşmıştır. Berger'in modernlik ve çoğulculuk konusundaki fikirleri zaman içerisinde değişen ve gelişen bir çizgi izlemiştir. Sekülerleşme ile birlikte çoğulculuk kavramı, bu çizginin ikinci yarısından itibaren modernliği anlamada merkezi bir rol üstlenmiştir. Hatta önceleri daha çok sekülerleşme penceresinden görülen modernlik, sonraları tamamen çoğulculuk merkezli anlaşılmaya çalışılmıştır. Yani Berger'in kariyeri boyunca yaptığı düşünsel

seyahat, spesifik olarak Amerikan toplumu ve dinine yapılan eleştiriyle başlayıp global bir modernleşme perspektifine yönelmiş ve başlangıçta sekülerleşme merkezli kavranan modernlik, daha sonra tamamen çoğulculukla karakterize edilir olmuştur.

Berger'in 1960'ların sonlarında yazılan **Kutsal Şemsiye** ile başlayan sekülerleşme merkezli modernlik analizi, 2000'lerden sonraki eserlerinde revize edilecek ve hatta terk edilecek, yerini özellikle son dönemlerde yazdığı eserlerde çoğulculukla karakterize edilen modernlik anlayışına bırakacaktır. Berger bu dönemde yazılan pek çok makale ve kitapta sekülerleşmeden vazgeçişinin sebeplerini açıklamıştır. Son eseri olan **Accidental Sociologist**'de, sekülerleşme teorisinin en etkili savunularından biri ve klasik eseri olan **Kutsal Şemsiye**'deki görüşlerini radikal bir biçimde değiştirdiğini ifade etmektedir.¹⁶⁷ Zamanla da Berger'in "modernlik zorunlu olarak sekülerleştirmez, fakat zorunlu olarak çoğulculuğa" anlayışına ulaştığını göreceğiz.¹⁶⁸

Berger'in sekülerleşme konusundaki görüşlerini revize etmesi ve çoğulculuğu merkeze almaya başlaması, modern durumu anlamasındaki değişimlerden kaynaklanır. Nitekim **Kutsal Şemsiye** ve **Rumor of Angels** gibi eserlerinde Berger, tek tip modernleşmenin yani evrensel bir modernlik anlayışının etkisi altındaydı. Dahası burada modernleşme sürecini, batılılaşma süreciyle birleştiren bir bakış açısına yaklaşmakta, modernleşme ve batılaşmanın aynı sekülerleştirici güçlerinin artık evrensel hale geldiğini ileri sürmekteydi.¹⁶⁹ Sekülerleşme, modernleşmenin din düzeyindeki en önemli yansıması, endüstriyel toplumların ayrılmaz bir kültürel özelliği varsayılmakta ve bu nedenle gelecekte sekülerleşme sürecinde bir gerilemenin meydana gelmesi mümkün görülmemekteydi.¹⁷⁰ Fakat daha sonraki eserlerinde Berger, "çoğul modernlikler"den (multiple modernities) bahseder hale gelmiştir. Bu yeni anlayışına göre, Avrupa'da ortaya çıkan modernlik, diğer modernlikler arasında sadece birisidir. Dolayısıyla tarihsel süreçte Avrupa'da gerçekleşen modernleşme biçiminin bütün dünya için zorunlu ve evrensel bir prototip olarak kabul edilemeyeceğini düşünmeye başlamıştır.¹⁷¹

¹⁶⁷ Berger, *Accidental*, s. 100, Berger 2008'de Çin ziyaretinde, devletin dini denetlemekle görevli kurumun yöneticisinin kendisini **Sacred Canopy**'nin yazarı, yani sekülerleşme teorisinin büyük savunucusu olarak karşılandığını ve kendisine büyük iltifatlarda bulunduğunu ifade etmektedir. Fakat diyor Berger, "Ben ise fikrimi değiştirmiştım..." bkz. Berger, *Accidental*, s. 99.

¹⁶⁸ Peter L. Berger, "Between Relativism and Fundamentalism", **The American Interest**, September/October, 2006, s. 10.

¹⁶⁹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 170.

¹⁷⁰ Berger, *Rumor*, s. 18.

¹⁷¹ Peter Berger, Grace Davie ve Effie Fokas, **Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations**, Ashgate, 2008, (Religious America), s. 64.

Burada Berger'in sadece modernlik-sekülerleşme-çoğulculuk konusundaki bu değişen ve zaman içinde birbiriyle zıtlaşan görüşlerine işaret etmekle yetinelim ve bir sosyal bilimci olarak onun düşüncelerinin üç dönemde ele alınabileceğini söyleyelim. Birinci veya genç Berger olarak niteleyeceğimiz dönem, **Kutsal Şemsiye**'ye kadar olan süreçtir. Bu dönemi, **The Noise of Solemn Assemblies**, **The Precarious Vision** ve **Invitation to Sociology** adlı eserlerin belirlediğini söylemek mümkündür. Bu kitaplar Berger'in, Bonhoeffer'in "religionless christianity" kavramından etkilendiği ve teolojik olarak yeni-ortodoks olduğu dönemde yazılmıştır. Birkaç yıl sonra bu fikirlerini "çelişki" olarak görmüş ve vazgeçmiştir. Berger bu dönemdeki eserlerini, "gençlere özgü bir perspektif" olarak nitelendirmekte ve kendi bakış açısının varoluşçu felsefenin etkisi altında geliştiğini kabul etmektedir. Burada toplum, bir "kurgular yapısı" olarak ele alınmakta ve bu kurgular toplumun bireylere biçtiği rollerde somutlaşmaktadır. Bireyler, sosyalleşme süreçleriyle rolleriyle özdeşleşirler ve kurgular ahlaki gerekçeler haline gelir. Başka bir deyişle kurgular, Sartre'ın "kendini kandırma" olarak adlandırdığı durumu mümkün hale getirirler. Bireyler eylemlerini kendileri dışında başka zorunluklara atfederek iradelerini yok sayarlar.¹⁷²

Gençlik dönemi eserlerinde din, Amerikan toplumunun dünya görüşünü "onaylayan" ve "meşrulaştıran" bir araç olarak görülmektedir. Bu bakış açısına, "1950'lilerin dinsel canlanması" olarak adlandırılan fenomenin hâkim olduğunu görürüz. Fakat bu bakış açısı, Evanjelik dinsel grupların dinsel aktivitelerini görmezden gelmektedir. Çünkü Evanjelik dinsel grupların dünya görüşü, dünyayı onaylayan bir araç olmanın çok ötesinde, fazlasıyla muhafazakârdır.¹⁷³ Bu yıllarda Berger'in hızla gelişen Evanjelik hareketlerin sosyolojik önemini kavrayamadığını ifade edebiliriz. 2000'li yıllardan sonra neredeyse yazdığı her makalede, Evanjelik hareketlerin hızla yayılmasına atıfta bulunmaktadır. Bu yıllarda Berger'in başında bulunduğu Boston Economic Culture, David Martin'in Evanjeliklerle ilgili birkaç araştırmasını da desteklemiştir. Hatta Berger, **Four Faces of Global Culture** adlı makalesinde Evanjelik Protestanlığı, küreselleşmenin dördüncü yüzü olarak sunmaktadır. Bu hareketleri, İslami hareketlerle karşılaştırmakta ve İslami hareketlerin sadece İslam ülkeleri ve Avrupa ülkelerinde yaşayan Müslüman

¹⁷² Berger, *Accidental*, s. 73.

¹⁷³ Berger, *Accidental*, s. 74.

azınlıklar arasında yayıldığını fakat Evanjeliklerin dünyanın birçok yerinde yabancı olduğu hatta hiç tanınmadığı coğrafyalarda patlama yaptığını ifade etmektedir.¹⁷⁴

Berger'in gençlik dönemindeki fikirlerindeki temel yanılgı, dinin toplumların dünya görüşünü meşrulaştırmak zorunda olduğunu varsaymasıydı. Bu dönemde Berger'i mazur gösterecek pekçok çalışma vardı ve bunlar Amerika'daki dinsel canlanmanın gerçekten "dinsel" olmadığını ileri sürmekteydiler.¹⁷⁵ Bu bakış açısını **Rumor**'da da sürdüren Berger, kilise yönelimli dindarlığın modern toplumda düşüşte olduğunu ifade etmekte ve Amerika'da kilise katılımındaki artışın yüzeysel olduğunu düşünmekteydi. Çünkü ona göre kiliseye devam etmedeki motivasyonlar büyük ölçüde değişmiştir. İnsanlar, günah veya cehennem azabından kurtulma yerine, çocukları için ahlaki bir eğitim vb. amaçlarla kiliseye gitmektedirler. Berger, Luckmann'ın kavramlarıyla Avrupa'da dinin "dışarıdan", Amerika'da ise "içeriden" sekülerleştiğini ifade etmekte ve iki kıta arasındaki farkı tasvir etmektedir. Dolayısıyla Berger, geleneksel dinsel inançların hem toplumun genelinde hem de kilise müdavimleri arasında anlam kaybettiğine dair kuvvetli delillerin olduğunu düşünmektedir.¹⁷⁶

Berger'in ikinci dönemi, din sosyolojisinde en etkili sekülerleşme teorisyenlerinden biri olarak görüldüğü **Kutsal Şemsiye**'yi yazdığı 1960'ların sonlarıdır. **Rumor**'u da bu dönemin eserleri arasında görebiliriz. Bu yıllar, genelde Berger denildiğinde akla gelen düşüncelerin ifade edildiği ve bilgi sosyolojisi ve din sosyolojisinde "klasik" statüsü kazandığı dönemdir. Bizim tartışacağımız konular da ikinci ve üçüncü dönemi içermektedir.

The Homeless Mind'la birlikte Berger'in üçüncü dönemini başlatmak mümkündür. Üçüncü dünya ülkeleriyle tanışmasıyla birlikte Berger'in düşüncelerinin değişmeye başladığının işaretlerini görmekteyiz. Artık Berger'in modernleşme-sekülerleşme teorisi hakkında şüphelerini ifade etmeye başlamıştır. Bu şüpheler, giderek sekülerleşme karşıtı bir pozisyona doğru evrilmiştir. **Deseculariatizon of the World**, artık Berger'in en etkili sekülerleşme karşıtlarından biri olarak ortaya çıktığı makaledir. Berger'in çoğulculuk konusundaki düşünceleri de bu süreçte değişikliğe uğramıştır. Modernleşme, sekülerleşme ve çoğulculuğun birbiriyle eşitlendiği **Kutsal Şemsiye**'den sonra Berger, fikirlerini bir daha revize etmiş, geldiği

¹⁷⁴Berger, "Four Faces of Global Culture", **National Interest**, Sayı: 49, 1997, ss. 23-29. Bu makale ayrıca **Globalization and the Challenges of a New Century: A Reader** adlı kitabın 419-427 sayfaları arasında da yayınlanmıştır. Tercümesi için bkz. Ali Köse, "Küresel Kültürün Dört Yüzü", **Laik Ama Kutsal**, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 81.

¹⁷⁵Berger, *Accidental*, ss. 72-75.

¹⁷⁶Berger, *Rumor*, s. 5.

noktada artık modern toplumda dinin analizinde sekülerleşme teorisinin yetersiz ve yanlış olduğunu, bunun yerine kapsamlı bir çoğulculuk teorisinin gerekli olduğunu savunmaya başlamıştır. Bu analizde, dinin modernlikle birlikte zorunlu olarak gerileyeceği düşüncesi terk edilmiş, bunun yerine İslami ve Evanjelik hareketlerin küresel ölçekte yükselişi tasvir edilmeye başlanmıştır.

Berger'in süreç içinde gelişen ve değişen görüşlerini yeri geldiğinde daha detaylı bir şekilde tartışacağız. Onun düşüncelerinin kronolojik bir değerlendirmesini yapmaktan ziyade, başta çoğulculuk olmak üzere modernlik ve sekülerlik gibi kavramlara bütünlük içinde bakıp gerekli yerlerde değişen bakış açılarına işaret etmeye çalışacağız. Şüphesiz Berger'i eski ve yeni Berger olarak değerlendirmenin de yanlış olacağını düşünüyoruz. Zira kariyeri boyunca hem kişisel dinsel görüşlerinde hem de modern topluma ilişkin analizlerinde elde ettiği verileri sürekli değerlendirmiş ve yeni fikirlere açık olmuştur. Bazı sosyal bilimcilerin yaptığı gibi yeni verilere gözlerini kapatmamış, değişime açık olmuş ve kendi düşünsel geçmişiyle hesaplaşmaktan geri durmamış hatta yeri geldiğinde kendisiyle ve disipliniyle de dalga geçmeyi başarabilmiştir. Mesela sekülerleşme konusundaki görüşlerini, yeni ortaya çıkan gelişmeler ve deliller ışığında revize ettiğini belirtirken şu ifadeleri kullanır: "Sosyal bilimci olmanın avantajlarından birisi de, birinin kendi teorilerinin yanlışlandığı ortaya çıktığında çok eğlenebilmesidir."¹⁷⁷

2.1.2. Modernliğin Kurumsal Boyutu

Modernlik, tarihsel olarak Avrupa gibi belirli coğrafyada ortaya çıkmış, dünyaya da oradan yayılmış "kurumlar bütünü" ve "anlam yapıları"dır. Modernlik batı dışı toplumlara yayıldığında, hem bu kurumları hem de ona eşlik eden anlam dünyasını da beraberinde götürür. Klasik modernleşme teorisyenlerinin modernliği, batılılaşma ile eşitleyen görüşlerinin temelinde de bu yatar. Modernliğin sebep olduğu kurumlar ve bilinç yapılarının bütün toplumlarda aynı şekilde görülmediğini düşünen Berger'e göre, toplumların modernleşme düzeyleri de birbirinden farklıdır. Bu sebeple modernleşme sürecinde olan toplumlardan bahsetmek daha doğrudur.¹⁷⁸ Berger, geleneksel ve modern toplumu keskin bir şekilde birbirinden farklı iki sosyal gerçeklik olarak düşünmenin de yanıltıcı olacağını ifade eder. "Geleneksel" ve "modern" toplum kavramları, sadece "ideel tipler" olarak

¹⁷⁷ Berger, *Accidental*, s. 135.

¹⁷⁸ Berger, *Pyramids*, s. 199.

düşünülmelidir. Modernlik, belirli kurumların ve bilinç yapılarının bir buluşmasıdır. Bütünüyle modern ve bütünüyle geleneksel bir toplumdan sadece ideel tipler düzeyinde bahsedebiliriz. Bugün hala Amazonların içlerinde veya Orta Afrika’da bazı bölgelerde bütünüyle geleneksel bir toplum bulmak mümkün olabilir fakat bu istisnaların dışında bütünüyle geleneksel bir toplum yoktur. Bütünüyle modernleşmiş bir toplum da bahsedemeyiz. Amerika, İsviçre ve İsveç gibi modern kabul edilen toplumlar dahi bir takım geleneksel özellikleri bünyelerinde barındırmaya devam ederler.¹⁷⁹

19. yüzyılda iyice belirginleşmeye başlayan modern kurumların geleneksel kurumlardan farklılıkları, sosyolojik düşüncenin seyrini belirlemiş ve buna bağlı olarak da sosyolojik düşünce modernlik konusunda iki ana geleneğe ayrılmıştır. Berger bunları, Marksizm ve klasik sosyoloji geleneği olarak belirlemektedir. Marksizm, modern kurumların kendine has niteliklerini, bütünüyle “kapitalizm” ile ilişkilendirmekte ve “mülkiyet ilişkilerini” çağdaş toplumun en belirleyici değişkenleri olarak görmektedir.¹⁸⁰ Berger’in modernleşme teorisine ilişkin görüşleri, klasik sosyoloji geleneği olarak adlandırabileceğimiz Durkheim, Weber, Tönnies gibi sosyal bilimcilere dayanmaktadır. Fakat bunlar arasında Berger’i en fazla Weber’in etkilediğini görmekteyiz. Weber’le beraber modernleşmenin altyapısı, “rasyonellik” olarak belirlenmektedir. Rasyonellik, daha çok toplumun ekonomik ve politik yapılarında kendisini göstermekte ve oradan da toplumun diğer alanlarına yayılmaktadır. Weber’e referansla Berger, modern kurumları modern kapitalizmle açıklayan Marksist teorik perspektiften kendisini keskin bir şekilde ayırmaktadır. Modernliğe ve kendi politik görüşlerine ilişkin değerlendirmelerinde, kendisinin Marksizm ve sosyalizmle hiçbir şekilde ilişkilendirilemeyeceğini açıkça ifade etmektedir.¹⁸¹ Yine, Arnold Gehlen’in modern dünyanın kurumsal yapısına ilişkin analizleri ve bunların Helmut Schelsky tarafından dine uygulanması, modern çoğulcu toplumda dinin analizinde Berger üzerinde önemli bir etkiye sahiptir.

Berger klasik sosyoloji geleneğinin öncülerinin birçok kavramını kullanmakla birlikte, modernliği ne yüceltir ne de kurtulması gereken bir hastalık olarak değerlendirir. Mesela Tönnies’in modernleşmenin analizine yaptığı katkıları takdir etmekle birlikte, mekanik dayanışmaya sahip “cemaat”e dönmek gibi romantik bir özlem duymaz. Zira Berger kendisini, dünyayı akıl vasıtasıyla anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan aydınlanma düşüncesinde temellenen bir sosyoloji

¹⁷⁹ Berger, “Secular Branches, Religious Roots”, **Society**, Cilt: 20/1, 1982, (Secular Branches), s. 64.

¹⁸⁰ Berger, Berger ve Kellner, Modernleşme, s. 114.

¹⁸¹ Berger, Accidental, s. 130.

geleneğine yerleştirir. Hatta kendi sosyoloji teorisinin aydınlanma projesinin bir savunması olarak da okunabileceğini ifade eder.¹⁸² Elbette ki Berger'in modernliği kayıtsız şartsız kabul etmediğini hatta birçok bakımdan eleştirdiğini belirtmeliyiz. Hatta modernliğin eleştirisinin, geleceğin en büyük entelektüel işlerinden birisi olduğunu, bunun da tabiatı gereği ancak disiplinler arası bir çalışmayla mümkün olabileceğini düşünür.¹⁸³ Fakat temelde, modernliği olumlu bir bakış açısıyla değerlendirir. Onun yaklaşımı, modernliğin bir eleştirisini içermektedir fakat bu eleştiri, modernliğin kurumlarının ortadan kaldırılmasından ziyade ıslah edilmesi için yapılır.¹⁸⁴

Berger modernleşmeyi, son yüzyıllarda büyük oranda teknolojik yeniliklerin etkisiyle insan yaşamının büyük bir dönüşüme uğraması olarak kavrar. Modernliğin özü veya temeli, günümüzde de hala devam eden “teknolojik devrim”dir. Teknolojinin etkileri, bugün için hem teknolojiden kaynaklanan hem de bu temel üstünde yükselen alanların çok ötesine geçmiştir. Bütün toplumsal kurumları ciddi bir dönüşüme uğratmış hatta bireylerin bilinçlerine dahi etki etmiştir.¹⁸⁵ Berger, modernlik gibi tarihin en büyük dönüştürücü fenomeninin, tek nedenli bir açıklamasının doğru olmadığını düşünür. Çünkü yakın tarihte gerçekleşen teknolojik devrimin karmaşık sebeplerinin bir sonucu olarak anlaşılması daha doğru bir görüş sunabilir. Ona göre modernlik, öncelikle Avrupa’da ortaya çıkan ve oradan başka yerlere yayılan Rönesans, Reform, kapitalist serbest piyasa ekonomisi, eğitimin kitleselleşmesiyle okur-yazarlığın artması, bürokratik ulus devlet, teknolojik devrimler, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, sosyal yaşam dünyalarını çoğulcılaştıran büyük şehirler gibi birçok faktör tarafından meydana getirilmiştir. Tüm bu modernleştirici gelişmelere rağmen Berger, hem sürecin başlangıcında hem de devamında toplumları dönüştüren en temel nedensel faktörün “teknoloji temelli ekonomik yapı” olduğunu düşünür.¹⁸⁶

Modernleşmeyi, “teknoloji aracılığıyla ekonominin dönüşümünde temellenen kurumların büyümesi ve yayılması” olarak tanımlamayan Berger, sosyoloji geleneğini özellikle de Weber’i izleyerek teknoloji ile doğrudan ilişkili olan ekonominin kurumlarına öncelik verir. Bunlar, modern devlet olarak ifade ettiğimiz politik kurumlarla, özellikle bürokrasi ile yakın ilişki içindedirler. Modernleşme gelişip

¹⁸² Berger, *Accidental*, s. 95.

¹⁸³ Berger, *Facing*, s. 79.

¹⁸⁴ Berger, *Accidental*, s. 119.

¹⁸⁵ Berger ve Kellner, *Sociology Reinterpreted*, s. 144; Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, s. 44.

¹⁸⁶ Berger, *Heretical*, s. 5; Berger, *Rumor*, s. 18.

ilk ortaya çıktığı sınırların dışına çıkarken, teknoloji üreten kurumları ve bürokrasiyi sosyal değişimin ilk temsilcileri olarak görmekteyiz. Weberci bir söyleyişle Berger bunları, modernleşmenin “ilk taşıyıcıları” olarak adlandırır. Modernleşmenin taşıyıcıları olan teknoloji ve bürokrasi, farklı kültürel coğrafyalarda tekrarlanabilen özelliklere sahiptir. Bu uluslararası özellik teknolojide daha da belirginleşir. Berger modernleşmenin birincil taşıyıcılarının yanında, başka kurumsal süreçlere de dikkat çekmekte ve bunları “ikincil taşıyıcılar” olarak adlandırmaktadır. Bunları aynı zamanda “modern bilincin taşıyıcıları” olarak da ifade etmek mümkündür.¹⁸⁷

“İkincil taşıyıcılar” kavramı, modernliğin çeşitli sosyal ve kültürel süreçlerine göndermede bulunur. İkincil taşıyıcıların büyük bir kısmı tarihsel olarak birincil taşıyıcılardan kaynaklanır fakat günümüzde her biri otonomlaşmış ve tek başına etkili olmaya başlamıştır. Bunların içerisinde özellikle şehirleşme ve şehirlerin sosyokültürel çoğulculuğu, bireysel yaşamın ana bağlamı olarak “özel alan”, bilimsel ve teknolojik alanın farklı kurumları, eğitim yoluyla kitlelerin okur-yazar hale gelmesi ve kitle iletişim araçları dikkate değerdir.¹⁸⁸ Modernleşmenin ikincil taşıyıcıları arasındaki modern şehrin sosyokültürel çoğulculuğu, Berger’in modern toplum teorisini çok belirgin bir şekilde şekillendirmiştir. Teknoloji ve bürokrasiye göre ikincil olsa da çoğulculuk, bu süreçte dikkate değer bir otonomluk kazanmaktadır.¹⁸⁹ Bu da bizim araştırmamızın merkezini oluşturmaktadır.

Berger’in modernliğin analizinde kullandığı “paket” (package) kavramı, kurumsal süreçler ile beraberinde getirdiği bilinç yapıları ve davranış kalıplarının bir araya toplanması anlamına gelir. “Aslı” (intrinsic) ve “ikincil” (extrinsic) paketler arasında yapılan ayırmayla, modern bilincin ayırıcı vasıfları belirginleştirilir. Asli paketler, modern kurumlarla ayrılmaz derecede birlikte olan bilinç yapılarıdır. Asli ve ikincil unsurların birleşimi, kendisini “modern bilinç” olarak gösterir. İkincil paketler ise, modern bilincin temel unsurları değildir ve kolaylıkla ayırt edilebilir.¹⁹⁰

Berger’in anlattığı küçük hikâye,¹⁹¹ modernleşmenin mantığını yansıtmayı açısından iyi bir örnektir. Bu hikâyede bir uçakla seyahat eden bir birey tarafından

¹⁸⁷ Berger, Berger ve Kellner, Modernleşme, s. 20; Peter L. Berger, “Modernisation and Religion”, **Economic and Social Research Institute**, 1981, (Modernisation), ss. 5-6; Berger, Pyramids, s. 200.

¹⁸⁸ Berger, Berger ve Kellner, Modernleşme, s. 117; Berger, Pyramids, s. 200.

¹⁸⁹ Berger, Berger ve Kellner, Modernleşme, s. 20.

¹⁹⁰ Berger, Modernisation, s. 6; Berger, Berger ve Kellner, Modernleşme, s. 112; Berger, Accidental, s. 122.

¹⁹¹ Berger asli ve ikincil paketleri birbirinden ayırmak için uçak ve zaman örneklerini kullanır. Berger bir Afrika seyahatinde yerel temalarla düzenlenmiş bir uçakta, yerel kıyafetlerle tropikal içecek servisi yapan hostes ve pilotu görünce bir an yaşadığı tedirginliği dile getirir. Birden bu uçağı kim uçuracak? sorusuyla gelen endişe, kaptanın İngiliz aksanıyla seslenişiyle yerini rahatlamaya bırakır. Berger bu küçük hikâyeyi anlatırken modernliğin asli ve ikincil paketleri arasında bir ayırım yapar. Uçağın uçurulmasını sağlayan bilgi, modernliğin asli unsurlarındandır. Dünyanın neresinde bir uçakla seyahat

içselleştirilmesi gereken “asli bir paket” vardır. Buna göre bir davranış biçimi, zorunlu olarak düşünme şekliyle ilişkilidir. Başka bir ifadeyle uçağı uçurma aktivitesindeki bilinç ve davranışla ilişkili asli bir paket vardır. Berger birçok sosyal bilimciden farklı olarak, modernliğı kurumsal süreçler ve bilinç yapılarının bir toplamı olarak değerlendirir.¹⁹² Başta **Modernleşme ve Bilinç** olmak üzere pek çok çalışmasında, özellikle modern bilincin analizi üzerine odaklanmıştır. Hatta onun modernleşme teorisinin en ayırıcı vasfının bu olduğunu ifade etmek mümkündür. Modernleşmenin kurumlar düzeyindeki etkilerini tartıştıktan sonra, bilinç boyutunda meydana getirdiğı dönüşümler üzerinde odaklanmamız gerekmektedir.

2.1.3. Modernliğin Bilinç Boyutu

Buraya kadar Berger’in modernleşme anlayışını kurumsal yapıları ön plana çıkararak tartıştık. Başka bir ifadeyle, modernliğe bireylerin öznel bilincinin dışında herkesin günlük yaşamında karşılaştığı kurumsal süreçler açısından yaklaşılmaya çalıştık. Ancak modernlik gibi kapsamlı bir sosyal gerçekliğin tam anlamıyla kavranılabilmesi için bilinç boyutunun da devreye sokulması gereklidir. Berger, modernliğin bilinç boyutunun ortaya konmasında bilgi sosyoloji perspektifini kullanır.

Belirli kurumları ve kurumsal süreçleri, belirli bilinç yapılarının oluşmasının sosyal temeli olarak analiz eden bilgi sosyolojisi, belirli bir sosyal durumdaki bilinci kendisine konu eder. Bu açıdan bilgi sosyolojisi perspektifi, bilinç yapıları ile belirli kurumlar ve kurumsal süreçler arasında doğrudan bir ilişkinin olduğunu varsayar.¹⁹³ Bu perspektiften baktığımızda modernliğin kurumsal düzeyde meydana getirdiğı değişimin elbette birey bilincinde karşılıkları olacaktır. Bilgi sosyolojisi perspektifi sayesinde Berger, birçok sosyoloğun eksik bıraktığı bir noktada analizini derinleştirir. Modernleşmenin kurumsal boyutta meydana getirdiğı değişimlerin “anlam” ve “bilinç” düzeyinde karşılıkların anlaşılması gerektiğinde ısrar eder. Ona göre modernleşme, asırlardır süren insani anlamların bir dönüşümü ve bilinç yapılarının bir devrimidir.¹⁹⁴ Bu sebeple “modern bilinç”, günümüz modern kurumsal dünyasında yaşayan insanın içinde bulunduğu durumun reddedilemez bir parçasıdır. Bugün insanlar, hem modern kurumsal yapılara hem de bunun sebep olduğu modern bilinç

edersek edelim bu değişmez. Fakat uçakta kullanılan dil, modernliğin ikincil bir paketidir. Bugün dünyada uçuş dili olarak İngilizce evrenselleşmiştir. Fakat yarın Rusça veya Türkçe de olabilir. Bu ise, modernliğin asli değil ikincil unsurudur. Berger, *Modernisation*, ss. 8-9; Berger, *Accidental*, ss. 122-123.

¹⁹² Berger, *Modernisation*, s. 4; Berger, *Secular Branches*, s. 64.

¹⁹³ Berger, Berger ve Kellner, *Modernleşme*, s. 28.

¹⁹⁴ Berger, *Pyramids*, s. 199.

yapılarına sahiptirler. Modernliğin belirlediği dünyada yaşayanlar için modern bilinç, insan düşüncesini yönlendirir. Modernliği ve modern dünya görüşünü reddedenler dahi bu kurumsal yapılar ve bilinç durumlarında yaşamak zorundadır.¹⁹⁵

Stark'ın insanın ilahi varlıklarla ilişkisinin sonuçlarını¹⁹⁶ tasvir ederken referans verdiği W. I. Thomas'ın "durum" veya "durum tanımı" kavramından Berger modern insanın içinde bulunduğu "bilinç durumu"nu tasvir etmek için yararlanır. Zira Thomas'ın "durum tanımı" kavramı, bir toplumsal durumun içinde yaşayanlarca belirlendiğini vurgular. Bu yüzden de anlayıcı yaklaşım mensuplarınca veya birey penceresinden olaylara bakan sosyal bilimcilerce sıklıkla referans yapılır. Çünkü bu kavram, gerçekliğin bir tanımlama meselesi olduğunu ileri sürer.¹⁹⁷ Berger durum tanımını, Thomas'ın meşhur cümlesini alıntılararak ifade eder: "İnsanlar, bir durumu gerçek olarak tanımlıyorlarsa, bunlar sonuçları itibarıyla da gerçektir."¹⁹⁸ Kavrama başka bir boyut daha ilave ederek Thomas'ın tanımlamasını genişleten Schutz'a göre insanların kendilerini içinde buldukları sosyal durumda, kendi tanımlamaları dışında başka toplumsal faktörler de belirleyicidir. Dolayısıyla bizler durum tanımlarımızı yapmada yalnız değiliz, içinde bulunduğumuz sosyokültürel ortam ve hatta yaşadığımız çağın ruhu bunu doğrudan etkiler.¹⁹⁹ Böylece Schutz'un da yardımıyla Berger durum tanımı kavramını, nesnel toplumsal şartları da tanımlayabilecek şekilde genişletir.

Bugün modern insanın içinde bulunduğu durumu, modernliğin ortaya çıkardığı kurumsal yapıların şekillendirdiğini kolaylıkla ifade edebiliriz. Buradan bir insanın durumunun kendi gerçeklik tanımlamalarının yanı sıra belirli harici toplumsal şartlar altında olduğu sonucuna da varabiliriz. Bireyin dışındaki bu harici toplumsal şartların ve bunların bilinçteki karşılıklarının sosyalleşme süreçlerinde içselleştirildiğini daha önce görmüştük. Bütün bu süreci göz önüne aldığımızda, insanların Berger'in "modern bilinç" olarak adlandırdığı "bilişsel yapılar"ın etkisinde kalması kaçınılmazdır. Bu sebeple modern insan ve ürettiği entellektüel düşüncenin durumu, hem modernliğin kurumsal yapıları hem de bireylerin "anlam" dünyalarını şekillendiren "modern bilinç" olarak adlandırdığımız "yeni" bir bilinç yapısı tarafından belirlenmektedir. Birazdan işaret edeceğimiz gibi burada toplumsal yapı ve bilinç arasında determinist bir ilişki varsayılmamalıdır. Fakat onun analizinin modernliğin

¹⁹⁵ Berger, Heretical, s.7.

¹⁹⁶ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 109.

¹⁹⁷ Durum tanımı, kavramının farklı sosyolojik bakış açılarında kullanımı konusunda ayrıntılı bir inceleme için bkz. Adil Çiftçi, "Bilgi-Sosyolojik Din Sosyolojisinde Bir Kavram: Durum Tanımı", **Din Sosyolojisi ve Yöntem: Toplumbilim Yazıları II**, Ankara, 2011, ss. 49-71

¹⁹⁸ Berger ve Berger, Sociology, s. 308.

¹⁹⁹ Berger, Invitation, ss. 100-101.

iki yönünü yani hem dışsal hem de içsel yönleri arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurduğunu ifade edebiliriz.²⁰⁰

Durum tanımından yola çıkıp modern insanın durumunu tasvir etme çabamız, bizlerin geleneksel dünyadan çoktan uzaklaştığımız ve bundan dolayı “modern insanlar” oluşumuzun ve farklı bir bilinç durumuna sahip oluşumuzun durum tespitine yöneliktir. Fakat Berger’in yaklaşımı bize, moderniteye kayıtsız şartsız bağlılığı telkin etmez. Bizler elbette modernliğin kurumsal ve bilişsel yapısını eleştirebiliriz. Hatta Berger gibi, modernliğin insan yaşamına getirdiği ikilemleri ve hoşnutsuzlukları eleştirmeliyiz de. Ancak bu bakış açısı, bazı Protestan teologların ileri sürdükleri gibi geleneksel inançların bilimsel ve felsefi geçerlilik kriterlerini karşılamadıkları veya modern dünya görüşüne uymadıkları gerekçeleriyle artık savunulamaz olduklarını ileri sürmez.²⁰¹ Aynı zamanda bu yaklaşım, modern toplumda yaşayan bizlerin içinde bulunduğumuz sosyal durumu, istesek de istemesek de kabullenmemiz gerektiğini ortaya koyar. Yani irademizden bağımsız olarak var olduğumuz modern sosyal durumu kavramak, bugün modernlik öncesi sorgusuz sualsiz kabul edilen “kesinliklerin” (certainties) bizim için artık kolay ulaşılabilir olmadığı gerçeğini kabullenmek anlamına gelir.²⁰² Berger’in modernlik analizinde din için kritik aşama burasıdır. Modernlik ortaya çıkardığı süreçlerle geleneksel kesinlikleri zayıflatan en önemli süreç olarak değerlendirilir. Berger, modern toplum koşullarında geleneksel dinsel dünyayı devam ettirmenin sosyolojik ve teolojik güçlüklerini de ortaya koymaya çalışır. Ona göre sekülerleşme ve çoğulculuk, teolojiyi bir makuliyet ve meşruiyet krizine itmiştir.²⁰³ Çoğulculuğun dinsel inanç, düşünce ve kurumlarda yarattığı meşruiyet ve makuliyet krizi üzerinde ayrıntılı bir şekilde duracağız.

Bireyin zorunlu olarak modern kurumsal yapılar ve bilinç durumunda olduğu tesbiti, insan düşüncesinin de bu durumun belirlediği sınırlar dâhilinde gelişeceği veya gelişmesi gerektiği anlamına gelmez. Başka bir deyişle modern hayatın sosyolojik durumunu tespit etmek, insan düşüncesinin bu sınırlara mahkûm edilmesi anlamına gelmez. Eğer insan düşüncesi ve toplumsal bağlam arasında böyle bir determinizm kabul edilirse, “sosyal değişme”yi açıklamak imkansız hale gelir. Oysa Berger, modern bilincin tarihteki bilinç formlarından biri olduğunu ve bu sebeple

²⁰⁰ Berger, *Heretical*, ss. 5-6.

²⁰¹ Peter L. Berger, “A Sociological View of the Secularization of Theology”, **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 6, Sayı: 1, 1967, (Sociological View), s. 5.

²⁰² Peter L. Berger, **A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity**, Free Press, New York, 1992, (Far Glory), s. 17.

²⁰³ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 230.

herhangi bir imtiyaza sahip olmadığını düşünür. Berger'in bilgi sosyolojisi perspektifi, bizim herhangi bir tarihsel dönemi mutlaklaştırmamızı engellediği gibi modern zamanları mutlaklaştırmamızı da engeller. Bu sebeple modern bilinç, tarihte herhangi bir dönem gibi ortaya çıkmış ve onlar gibi aynı şekilde ortadan kaybolacak veya başka bir şeye evrilecektir.²⁰⁴ Nitekim bazı teorisyenler modernliğin çoktan aşıldığını, bugün post-modern bir dönemde olduğumuzu ileri sürmektedirler. Rölativizm bölümünde çoğulculuğun getirdiği görecelik problemi çerçevesinde, post-modernizmin bazı tezlerini de analiz etme imkânımız olacaktır.

Berger'e göre modern insan, modern çağ, modern bilinç ve genelde modernlik, son zamanlarda Hristiyan teolojisinde bir "mit" haline gelmiştir. Modern insan, Hristiyan teologların düşüncelerinden çıkaramadıkları ve teolojilerini etkileyen "mitik bir yaratık" gibi gözükmektedir. Bu kavramlar, özellikle Protestan teologların son 200 yıldır zihinsel partnerleri olmuştur. Fakat Berger, birçok ilahiyatçının "modern insan" ifadesinin ortaya çıkardığı ciddi problemlerin farkında olmadıklarını düşünür.²⁰⁵ Birçok teolog ve sosyal bilimci, modern bilincin dinle ilişkisinde ortaya çıkan problemlere dikkat çekse de onlar, modern insan ve bilincinin sekülerleştiğini düşünürler. Sekülerleşmiş modern bilinç de geleneksel dinsel dünya görüşünü kabul edemez. Bu düşünce biçimi, bilincin sekülerleştiği empirik teşhisinden modern sekülerliğin ona tekaddüm eden dünya görüşlerine üstün olduğu şeklinde epistemolojik bir varsayıma sığır. Berger'e göre bu varsayım için hiçbir tarihsel ve teorik sebep de gösterilmez.²⁰⁶

Bu düşüncenin en tipik örneği Rudolf Bultmann'dır. Bultmann, "elektrik ışığını, radyoyu, bize yararı dokunan modern medikal ve cerrahi keşifleri kullanmak ve aynı zamanda Yeni Ahit'in ruhsal ve mucizevi dünyasına inanmak imkânsızdır"²⁰⁷ diyerek modern insanın Hristiyanlığın geleneksel dünya görüşünü kabul edemeyeceğini ve bu sebeple Hristiyanlığın "mitolojiden arındırılması" (demythologization) gerektiğini ileri sürmektedir.²⁰⁸ Birçok felsefeci ve teolog Bultmann'ı, modern insan anlayışı ve modern dünya görüşünü mutlaklaştırdığı gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Karl Jaspers, Bultmann'ın modern bilim ve bunun felsefeyle ilişkisi konusunda yanlış bir kavrayışa sahip olduğunu, varsayımlarının 19. yüzyıl pozitivistliğini yansıtan bilimden ziyade "bilimciliğe" dayandığını ifade eder. Modern insan, Bultmann'ın inandığı gibi

²⁰⁴ Berger, *Heretical*, ss. 7-8.

²⁰⁵ Berger, *Modernisation*, s. 3.

²⁰⁶ Berger, *Heretical*, s. 111.

²⁰⁷ Rudolf Bultmann, "Yeni Ahit ve Mitoloji, Yeni Ahit'in Mesajındaki Mitolojik Unsurlar ve Onların Yeniden Yorumlanması Problemi", çev. Cengiz Batuk, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: VI, Sayı: 3, 2006, s. 322.

²⁰⁸ Berger, *Sociological View*, s. 6; Berger, *Rumor*, s. 13.

pozitivistik yeni bir tür değildir. Berger'e göre modern bilince ilişkin eleştirinin eksikliği, sadece Bultmann'ın başarısızlığı değildir. Geleneksel inançları modern bilince uydurmaya çalışan bütün "tercüme model"lerinde görülen bir hatadır. Hepsi modern insanın düşüncesinin, atalarının cehaletinden kurtulmuş bilişsel bir zirve noktada bulunduğu inancını paylaşırlar.²⁰⁹

Berger'in modernliğe ilişkin hem sosyolojik hem de kişisel değerlendirmelerde bulunduğunu ifade etmiştik. Fakat onun bu yaklaşımı, bir sosyolog olarak kariyerinin başından beri savunduğu "değerden bağımsız" sosyoloji anlayışıyla çelişmemektedir. Çünkü analizlerini yaparken hangi "şapka"yı taktığını açıkça ifade etmektedir. Berger, **A Far Glory**'de modernliğe yönelik sosyolojik durum tespitiyle yetinmeyip analizini bir adım ileri götürür ve modernliği, insanlık için "olumlu" bir durum olarak değerlendirir. Modernliğin bizim durumumuzu belirlediği şeklindeki sosyolojik tespitten, sürecin dünya ve beşeri durum hakkında "doğru" perspektifler sağladığı değerlendirmesine geçer. Onun modernliği olumlamasında, modern tarihsel, psikolojik ve sosyal bilimlerin göreceleştirici bakış açıları önemli bir yer tutar.²¹⁰ Kolaylıkla görülebileceği gibi Berger'in yaklaşımının birinci kısmı sosyolojik bir durum tespiti, ikinci kısmı ise hayli değer yargısı taşıyan bir yaklaşımdır. Berger, bunda bir sakınca görmez. Burada onun eserlerini yazarken kullandığı başka bir yöntemle karşılaşırız. Berger, birçok eserine değerden bağımsız sosyolojik bir analizle başlar fakat daha sonra sosyolog şapkasını çıkararak bir ahlakçı, bir vatandaş ve bir mümin olarak kendi bireysel değerlendirmelerini yapar.

Bilgi sosyolojisi perspektifi olarak adlandıracağımız bu bakış açısı, gerçekliğin sosyal olarak inşa edildiğini ve bu sebeple sosyal inşaların dışında kolaylıkla elde edilemeyeceğini kabul eder. Bilgi sosyolojisi perspektifinde modern bilinç, tarihsel olarak mevcut bilinç formlarından sadece birisidir ve belirli sosyo-tarihsel süreçlerle meydana getirilen ve devam ettirilen belirli özelliklere sahiptir. Yani, modern bilinç de makuliyet yapısı bağımlıdır ve makuliyet yapısı değişince, o da değişecektir. Berger, bilgi sosyolojisinde geliştirdiği makuliyet yapısı kavramıyla modern bilincin de görecelileştirilerek aşılabileceğini düşünür.

²⁰⁹ Berger, *Heretical*, s. 119.

²¹⁰ Berger, *Far Glory*, s. 18.

2.1.4. Tek Tip Modernleşmeden Çoğul Modernliklere Geçiş

1950’li yıllarda birçok sosyal bilimci, modernleşmeyi tek biçimli ve tersine çevrilmez bir süreç olarak görmekteydi. Bu görüşlerin oluşmasında sosyolojinin kurucularının aydınlanma düşüncesine bağlılıkları büyük bir rol oynamıştır. Modernleşme teorisinin oluşumunda, geleneksel ve modern toplum birbirine zıt iki model olarak sunulmuştur. John R. Hall ve arkadaşları **Sociology on Culture** adlı çalışmada, geleneksel-modern toplum dikotomisinin bir eleştirisini sunmakta, “modern” ve “batılı” kavramlarının birbirine eklemlenerek batılı olmayan kültürlerin “öteki” olarak konumlandırıldığını açık bir şekilde ortaya koymaktadırlar.²¹¹ Talcott Parsons’un 1950’li yıllarda “örnek değişkenler” (pattern variables) kavramıyla ileri sürdüğü geleneksel-modern toplum karşıtlığı, sonraki sosyal bilimcileri güçlü bir şekilde etkilemiştir. O, modern toplum ile geleneksel toplum arasında yaptığı ayrım da her iki tipinin değerleri arasında birbiriyle ilişkili beş değişkenin olduğunu varsaymıştır. Weber’in rasyonalleşme ve bürokrasi fikirleriyle modernliği birleştirmesi, modernlik ve geleneği karşı karşıya getiren değişkenlerin seçilmesinde açıkça kendini göstermektedir.²¹²

Batı dışında kalan toplumları “geleneksel” olarak niteleyen ve modernlik ile batılı olmayı birbirine bağlayan sosyal bilimciler, bütün toplumların batıda yaşanan modernliğin önceden tekrarlanan her bir safhasından geçmesi gerektiğini düşünmeye başlamışlardır. 1960’lı yıllarda Berger de kısmen aynı görüşleri savunmuştur. Bugün ise, batı tipi modernleşmenin bütün toplumlar için zorunlu olmadığını, modernleşme sürecinde evrensel bir yolun bulunmadığını ve bazı yerel değişimlerin mümkün olabileceğini düşünmektedir.²¹³

Shmuel Eisenstad’ın geliştirdiği “çoğul modernlikler” (multiple modernities) kavramı, tek tip modernleşme teorisine ve Avrupa’nın modernleşme sürecinde “öncü toplum” olduğu varsayımına meydan okumaktadır. Bu kavram, çağdaş dünyanın tek biçimli görünüşünü reddedip yaygın modernleşme söyleminin dışına çıkmakta, bizi modernleşmenin klasik teorilerinin dışında düşünmeye sevk etmektedir. Bu konuda

²¹¹ John R. Hall, Mary Jo Neitz ve Marshall Battani, **Sociology on Culture**, Routledge, New York, 2004, ss. 70, 71. Kitabın özellikle “Conceptualizing the Past as a Mirror of the Present” başlığında, klasik modernleşme teorilerinin geleneksel topluma bakış açılarının ciddi bir eleştirisi yapılmaktadır.

²¹² Parsons’un örnek değişkenlerini şu şekilde ifade edebiliriz, sosyal olarak verilmiş veya atanmış statülerin yerine kazanılmış başarıya dayalı statüler; duygulara karşılık olarak rasyonel değerden arınmış yargılar, kolektiviteye yönelme yerine benliğe yönelme, rollerin yaygınlığı yerine spesifik hale getirilmesi, tikelcilik yerine evrenselcilik. Hall, Neitz ve Battani, s. 73, Parsons’un kuramının ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. R. A Wallace ve A. Wolf, **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, çev. Leyla Elbruz-Rami Ayas, Doğubaki Yayınları, Ankara, 2012.

²¹³ Berger, Relativism and Fundamentalism, s. 10.

öncü sayılan makalesinin hemen ilk sayfalarında, bu görüşlerini açıkça ortaya koymaktadır. Şüphesiz ki Einsenstad'ın teorisi, Marks, Durkheim hatta Weber'in modernlik görüşlerinin ciddi bir eleştirisine dayamaktadır. Çünkü onlar, Avrupa'da geliştiği şekliyle modernliğin kültürel özelliklerinin ve temel kurumlarının, bütün modernleşen toplumlarda aynı olacağını varsaymaktaydılar.²¹⁴ Einsenstad ise, çoğul modernlikler kavramıyla, modernleşmenin tek bir biçiminin bulunmadığını ve modernliğin batılılaşmayla eş anlamlı olmadığını düşünmektedir.²¹⁵

Berger, klasik modernleşme teorisinin bütünüyle reddedilmesine karşıdır. Birçok sosyal bilimsel teori gibi klasik modernleşme teorisi de bünyesinde çok ciddi doğrular taşımaktadır. Sosyolojinin kurucularının ortaya koydukları teori, modernliğin anlaşılmasında son derece faydalı görüşler sağlamıştır. Buna göre eğer bir toplum modernliğin ürünü olan teknolojinin bazı formlarını kullanmak isterse, kurumlarını ve kültürel değerlerini bu teknolojiyi kullanabilecek insanları eğitecek şekilde dönüştürmek zorundadır. Örneğin bir pilot, uçağı şamanizmin metafizik varsayımları ve büyü sözleriyle kullanamaz. Kokpite oturur oturmaz, modernliğin rasyonel teknolojik bilgisine göre hareket edecektir. Fakat bu pilot özel alanda, büyüsel fikir ve pratiklerle meşgul olmaya devam edebilecektir.²¹⁶

Berger'e göre modernlik gerçekten evrensel olarak zorunlu bazı özelliklere sahiptir ve bu zorunluluklar, bilim ve teknoloji alanlarına aittir. Modernliğin evrensel özellikleri kurumsallaştığında, bazı sosyal ve kültürel sonuçlara yol açması mümkündür. Ancak modernlik tekbiçimli değildir, başka formlarda da gelebilir. Japon modernleşmesi, bu noktada pek çok sosyal bilimcinin en temel örneğidir. Einsenstad'ın uzunca tartıştığı gibi Japonya, başarılı bir şekilde modernleşen ilk batılı olmayan ülkedir. Bugün Japonya, Avrupa veya Kuzey Amerika'daki herhangi bir toplum kadar moderndir. Fakat bu ülke, Japon geleneğinde yerleşik bazı kültürel, sosyal ve hatta politik özelliklerini korumaya devam etmektedir.²¹⁷

Berger, Japonya ve diğer Doğu Asya Ülkelerinin gerçekleştirdiği ekonomik başarıların modern dünyada yaşanan temel dönüşümlerden birisi olduğunu düşünür. Bu başarılar, ilk kez batılı olmayan bir kültürel ortamda, modernleşmenin başarılması anlamına gelir. Berger tek tip modernleşme teorisinin hâkim olduğu 1950'li yıllarda, Konfüçyanizm'in Güney Kore ve Çin toplumların gelişmesinin

²¹⁴ S. N. Eisenstadt, "Multiple Modernities", **Daedalus**, Cilt: 129, Sayı: 1, 2000, s. 1; Berger, Davie ve Fokas, *Religious America*, s. 64.

²¹⁵ Eisenstadt, s. 2, Peter L. Berger, "Religions and Globalisation", **European Judaism**, Cilt: 36, Sayı:1, 2003, (Globalisation), s. 7; Berger, *Accidental*, s. 147.

²¹⁶ Berger, Davie ve Fokas, *Religious America*, ss. 141-142.

²¹⁷ Berger, *Accidental*, s. 147.

önündeki en büyük engel olduğu yönünde yaygın bir görüş birliğinin bulunduğunu ancak bugün aynı kültürel mirasın Güney Asya'nın ekonomik başarısının nedenleri arasında gösterildiğini ifade etmektedir.²¹⁸ Dolayısıyla bu konuda önemli veriler sağlayan Doğu Asya kültürlerinde modernlik-din ilişkisinin daha yakından incelenmesi gerekmektedir. Berger, Doğu Asya'nın yeni, bütünüyle gelişmiş ve farklı bir modernliğin şekillendiği ve batılı olmayan dünyadaki tek bölge olduğunu düşünür. Daha yakın zamanlara kadar modernleşme ve batılılaşma hemen hemen özdeş süreçler olarak kabul edildiğinden, sosyal bilimciler modernliği anlamaya çalıştığında sadece batıya bakıp dünyanın geri kalanında bunun etkilerini bulmaya çalışıyorlardı. Bu görüşler artık geçerliliğini yitirmiştir. Şimdi modernleşmenin iki şeklinden, yani bir yandan batı tarzı diğer yandan da yeni Doğu Asya modernliğinden bahsetmek mümkündür.²¹⁹

Berger, alternatif veya çoğul modernlikler tartışmasında Weber'in Protestan ahlakı ile ilgili meşhur tezini de tartışmaya dâhil eder. Zira Protestan ahlakının kapitalizmin doğuşuna etki eden önemli bir faktör olduğu düşünen Weber, diğer dinsel geleneklerde de "bu dünyacı asketizm"e örnekler bulmaya çabalamıştır. Fakat Berger, diğer dinsel geleneklerde Protestan ahlakının karşılığını bulamayan Weber'in bu konuda yanıldığını düşünür. Zira Eisenstadt ve arkadaşları, geçmişte Protestan ahlakının batı toplumlarında oynadığı rolün benzerini bugün Doğu Asya toplumlarında post-Konfüçyüsçü ahlak anlayışında bulduklarını ifade etmektedirler. Weber'in toplumsal değişimde değerlerin önemini öne çıkaran Protestan ahlakı tartışması, Doğu Asya kapitalist toplumlarının ulaştıkları ekonomik başarılarla yeniden canlanmıştır. Güney Kore, Tayvan, Hong Kong ve Singapur, Malezya, Tayland ve Filipinler gibi Güneydoğu Asya'da elde edilen ekonomik başarılar da büyük oranda Konfüçyanizm'den etkilenen bir kültürde ortaya çıkmıştır. Bu örneklerde iş ahlakı, disiplin, kanaatkârlık, güçlü aile bağları, eğitime önem verme veya Weber'in "bu dünyacı asketizm" olarak adlandırdığı etiğe bağlılık açık bir şekilde görülmektedir.²²⁰

Çoğul modernlikler kavramı, aynı zamanda klasik sekülerleşme teorisine de meydan okumaktadır. Çünkü sekülerleşme teorisi, evrensel ve tek biçimli bir modernlik teorisinin en temel unsurlarından biriydi. Buna göre modernlik, bazı

²¹⁸ Peter L. Berger, "Sosyoloji: Bir Davetin Feshi mi?", **Tezkire**, çev. Fahrettin Altun, Ankara, Mart/Nisan 2002, (Davetin Feshi), s.79.

²¹⁹ Peter Berger, "Secularity: West and East", <http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cimac/berger.html>, (10.07.2013), (Secularity: West), s. 2.

²²⁰ Peter L. Berger, "Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler", çev. İhsan Çapçioğlu, **Dini Araştırmalar**, Cilt: 5, Sayı: 13, 2002, (Günümüz Din Sosyolojisi), s. 195.

belirleyici önceliklere sahiptir ve bunlar zorunlu olarak birleşik bir paket oluşturur. Berger, sekülerleşmenin modernleşme sürecinin asli veya ikincil bir unsuru olup olmadığının tartışılması gerektiğini ileri sürer. Bugün Avrupa, dünyanın diğer bölgelerine göre daha modern kabul edilir. O zaman sormamız gereken soru şudur: “Avrupa modern olduğu için mi yoksa Avrupalı olduğu için mi sekülerdir? Avrupa başka bir yerde tekrarlanması mümkün olmayan bir yolla mı gelişmiştir? Avrupa’daki durum, “istisnai” midir yoksa evrensel bir örneklik sergilemekte midir?”²²¹

Çoğul modernlikler kavramının, batı modernliğinin evrensel bir model olmadığı ve modernliğin alternatif yollarının mümkün olduğu fikrine dayandığını ifade etmiştik. Bu görüş kabul edildiğinde, modernliğin alternatif yollarının din meselesinde de mümkün olup olmadığı sorusuna cevap kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bugün dünyanın birçok yerinde, alternatif bir modernliği belirleyen en önemli faktör din ve din ile ilgili kültürel meselelerdir. Rus tipi modernlik, Ortodoks kilisesiyle yakın dirsek teması içindedir. Pek çok İslam Ülkesi, aynı şekilde İslami modernlik arayışı içindedir. İdeolojik yönden oldukça ortodoks olan Opus Dei, Katolik modernliğinde önemli bir rol oynamaktadır. Sekülerleşme teorisinin günümüzdeki savunucuları, bu türden eğilimlere şüpheyile bakmaya ve bunları yanıltıcı görünümüler olarak değerlendirmeye devam etmektedirler. Bununla birlikte sekülerleşme savunucuları da dâhil birçok sosyal bilimci, modernlik-din ilişkisine artık daha ihtiyatlı yaklaşmaya başlamıştır.²²²

Bugün din ve modernlik ilişkisine dair sorular, hem entelektüel hem de politik açıdan büyük bir öneme sahiptir. Dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan entelektüeller, bağlı oldukları kültürel kalıpları yıkmayacak bir modernlik biçimini belirlemeye çalışmaktadırlar. Fakat entellektüeller, toplumları için batı modernliğinin bir tekrarından ziyade kendilerine özgü ve batıdan farklı bir modernleşme projesi arayışındadırlar. Bu farklılıkların özellikle politik, sosyal ve kültürel konularla ilgili olduğunu ifade edebiliriz. Bundan dolayı Asya’lı bazı entellektüellerin, otoriter rejimlerin demokratik rejimlerden daha başarılı modernleşme projeleri üretebileceğini ileri sürdüklerini görüyoruz. Bazı Hintli entelektüeller ise, hala canlı bir kurum olmaya devam eden kast sistemiyle uyumlu alternatif bir modernlik arayışındadırlar.²²³ Ayrıca çoğul modernlikler kavramının otoriter rejimlere, kendilerine yöneltilen eleştirileri bastırmada siyaseten faydalı bazı söylemler temin ettiği de açıktır. Fakat bu kavramın ortaya çıkardığı problemleri, sosyolojik

²²¹ Berger, Davie ve Fokas, *Religious America*, ss. 64-65.

²²² Berger, Davie ve Fokas, *Religious America*, ss. 142-143, Berger, *Globalisation*, s. 9.

²²³ Berger, Davie ve Fokas, *Religious America*, s. 142.

çözümleme için yarattığı imkânların önüne de geçirmemeliyiz. Demokrasi ve insan haklarını önemsemeyen diktatöryel yaklaşımların ötesinde, konuya hayati bir mesele olarak yaklaşan entelektüel ve politik arayışlar da söz konusudur. Mesela İslam dünyasında 19. ve 20. yüzyılda aydınlar, modernliğin nimetlerinden yararlanarak inançlı bir Müslüman olup olunamayacağı sorusuna cevap aramışlardır. Müslümanlara benzer şekilde Katolikler de modernliğin otantik Katolik biçiminin olup olmadığını tartışmaktadırlar. Berger bu türden soruların günümüzde de artarak tartışılmaya devam edeceğini düşünür. Ona göre, ideolojik yüklerinden kendilerini kurtardıkları takdirde sosyologların da bu tartışmalara katkı sunma ihtimali vardır.²²⁴

Weber dâhil olmak üzere Batılı araştırmacıların İslam hakkındaki geleneksel yorumu, modern iktisadi davranışa yatkın olmadığı yönündedir. Ancak, Endonezya'da İslami hareketler üzerine araştırmalar yapan Robert Hefner, belirli koşullar altında bazı İslami hareketlerin, modern kapitalizm hatta çoğulculuk ve demokrasi ile bağdaşan değerlerin gelişimine katkıda bulunabileceğini göstererek, geleneksel görüş sahiplerinin iddialarını yalanlamaktadır.²²⁵

Berger'in son eserlerinde din ve modernlik arasındaki farklı ilişkileri anlama çabasında Einsenstadt'ın "çoğul modernlikler" kavramına sıklıkla başvurduğunu görmekteyiz. Bu bölümün başında da ifade etmeye çalıştığımız gibi Berger, **Modernleşme ve Bilinç** adlı eserinden başlayarak modernleşmenin zorunlu olarak Batılılaşmayı gerektirmediği sonucuna kademeli olarak ulaşmış ve modernleşmenin Batı tipi bir topluma ulaşma yolunda, tek yönlü bir süreç olmadığını vurgulamaya başlamıştır.²²⁶ Berger'in bu düşüncelerinin, Eisenstad'ın alternatif veya çoğul modernlikler kavramında daha derli toplu bir ifadeye kavuştuğunu söyleyebiliriz. Çoğul modernliklerin savunucuları, artık Berger'i de bunlara katmanın mümkün olduğunu düşünüyoruz, iki temel nokta üzerinde uzlaşmış durumdadırlar. Birinci olarak onlar, modern olmanın tek tip bir yolu olmadığını ve alternatif modernliklerin mümkün olduğunu ileri sürmektedirler. İkinci olarak da bütün modernliklerin zorunlu olarak seküler olmasının gerekmediğini ifade etmektedirler.²²⁷

²²⁴ Berger, *Accidental*, s. 235.

²²⁵ Berger, *Günümüz Din Sosyolojisi*, s. 196. Berger, *Dynamics of Globalization*, s. 13. Berger, Hefner ile birlikte Nahdatü'l Ulema ve Endonezya devlet başkanı Abdurrahman Wahid'le birkaç defa toplantı yaptıklarını ve bu toplantılarda demokrasi, İslam hukuku ve dinsel özgürlük hakkında çok etkileyici diyalogların yaşandığını ifade etmektedir. Berger, Wahid'e bankacılık görüşü ve Kur'an'daki faizin (usury) yasaklanmasını nasıl telif ettiğini sorduğunda, şu cevabı almıştır: "Peygamberin zihninde olan şey, aşırı faizdir (excessive interest). Makul faizle ilgili hiçbir yanlış yoktur." Wahid'in en çarpıcı görüşünü ise Berger şöyle ifade eder: "Her halükârda, Kur'an bir ekonomi kitabı değildir." Berger, *Accidental*, s. 229. Ayrıca Weber'in İslam hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. B. S. Turner, **Max Weber ve İslam**, çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

²²⁶ Berger, *Globalisation*, s. 7; Berger, *Accidental*, s. 234.

²²⁷ Berger, Davie ve Fokas, *Religious America*, s. 44.

2.1.5. Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi

Bu ve sonraki başlıklarda amacımız, modernleşme ve sekülerleşme arasındaki ilişkileri ve bu konuda Berger'in düşüncelerinde meydana gelen değişimleri görebilmek, daha sonra da sekülerleşme ve çoğulculuk arasındaki ilişkileri belirlemeye çalışmaktır. Berger'in modernleşme-sekülerleşme ilişkisi konusunda değişen fikirleri, modernleşme-çoğulculuk konusundaki fikirlerine de yansımıştır. Her iki başlıkta da amacımız, bir taraftan modernlik-sekülerleşme ve modernlik-çoğulculuk ilişkisini anlamaya çalışırken diğer taraftan da Berger'in bu konulardaki fikri yolculuğunu ortaya koymak olacaktır. Böylece onun değişen görüşleri çerçevesinde, dinsel çoğulculuğun yerini daha kolay görme fırsatını yakalamış ve modern toplumda dine ilişkin analizinin değişen ve değişmeyen yönlerini görmüş olacağız.

Din sosyolojisindeki birçok kavram gibi sekülerleşme de sosyolojiye Weber'in bir hediyesidir. Sekülerleşme terimini kullanmasa da Weber, "dünyanın büyüünün bozulması"ndan bahsetmiş ve bunu da "modern zihnin doğaüstünden bağımsızlaşması" olarak tanımlamıştır.²²⁸ Ancak Weber'in "modern dünyanın büyü bozumu" biçiminde özlü bir şekilde dile getirdiği görüşleri, 1950'li yıllarda "sekülerleşme teorisi"ne dönüşmüştür. Kavrama, 1950'li yıllara kadar Amerikan sosyoloji literatüründe pek rastlanmadığı ifade edilmektedir. 1967'de Larry Shiner,²²⁹ sekülerleşme kavramının içerdiği anlamların karmaşıklığına değinmiş ve kavramın "literatürden tamamen çıkarılması"ni savunmuştur. Buna rağmen sekülerleşme teorisi, 1960'lar ve 1970'lerde sosyolojinin en gözde "dogması" olmaya devam etmiştir. En önemli sekülerleşme teorisyenleri arasında gösterilen Berger, Luckmann, Wilson ve Dobbeleare, kavramın literatürde yayılmasını sağlamışlardır. Bu dört isme yakından baktığımızda, Wilson, Luckmann ve Dobbeleare'in Avrupalı, Berger'in ise Amerika'da yaşayan Avrupalı bir göçmen olduğunu görürüz. Swatos ve Christiano'ya göre bu sosyologların tamamı, Hristiyan-Avrupa entelektüel mirasının ve eğitim sistemlerinin birer ürünüdür.²³⁰ Onların ifadelerinden, Berger ve diğer sekülerleşme kuramcılarının Avrupa'nın yaşadığı tarihsel tecrübeyi, bütün dünyanın

²²⁸ Rodney Stark, **The Triumph of Christianity: How the Jesus Movement Became the World's Largest Religion**, HarperOne, New York, 2011, (Triumph), s. 369.

²²⁹ Larry Shiner, "The Concept of Secularization in Empirical Research", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 6, Sayı: 2, 1967, ss. 207-220.

²³⁰ W. H. Swatos ve K. J. Christiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, haz. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, ss. 96-97.

yaşadığı veya yaşaması gerektiğini ifade eden bir teoriye dönüştürdüklerini çıkarabiliriz.

Stark tarafından da yapılan benzer eleştirileri, farklı bir biçimde de olsa Berger'in kendisi de doğrular. **Religious America Secular Europa** adlı çalışmada Berger, sekülerleşme teorisinin 1950'lerde tedavüle girse bile temelini çok daha öncelere, Aydınlanmaya dayandığını ifade eder. Teoriyi ileri sürenlere göre, son yüzyılların tarihsel gelişimi dinin sürekli gerilemesine zemin hazırlamış ve bu gerilemenin bugün de devam edeceğine dair pek çok veri bulunmaktadır. Berger bir zamanlar kendisinin de savunduğu bu tarih görüşünün şimdilerde Avrupa'nın tarihsel tecrübesinin genel bir açıklaması olduğunun ortaya çıktığını kabul eder. Bu sebeple sekülerleşme teorisi, Avrupa'da dine ve dinsel kurumlara verilen önemin azalması sürecini yansıtan bir teoridir.²³¹

Durkheim ve Weber'in temsil ettiği klasik dönemden günümüze kadar din sosyolojisi, sekülerleşme kavramının büyüünden kurtulamamıştır. Sekülerleşme kavramı, birçok sosyal bilimci tarafından tartışılmış, değişikliğe uğramış ve bazen de kabul görmemiştir. Ancak kavram, her zaman "dinin hem toplum ve hem de birey bilincinde gerilediği bir süreç" olarak tanımlanmıştır. Sosyologların çoğu, sekülerleşmeyi modernleşme sürecinin doğrudan bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Sekülerleşmeyi savunanlar, genel anlamda "din ve modernleşme arasında ters orantılı bir ilişki, yani birisi ne kadar artarsa diğerrinin o oranda azalacağı"nı varsaymışlardır. Pek çok gözlemci bu durumun müsebbibinin "rasyonel olarak anlaşılabilir ve yönetilebilir bir dünya inşa ederek tabiatüstüne gittikçe daha az yer bırakan çağdaş bilimsel düşünce" olduğunu ileri sürmektedir.²³²

Sosyal bilimciler ve kariyerinin ilk dönemlerinde Berger, sekülerleşmenin nedenleri hakkında çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. Modern kurumların her geçen gün farklılaşması, dini kabulleri özgür tercihlere dönüştüren modern demokratik rejimlerde devlet ve kilise arasındaki bağlantının kesilmesi, bilimsel rasyonalizmin gelişmesi, Kitabı Mukaddes'in içerdiği gizli sekülerlik, endüstrileşme, şehirleşme ve sosyal çevrelerin çoğulluğu gibi faktörler sekülerleşmenin nedenleri arasında sayılmaktadır. Bu sıraladığımız faktörleri, aynı zamanda modernleşmenin nedenleri olarak daha önce de zikretmiştik. Teoriyi savunduğu dönemde Berger, bu süreçlere bağlı olarak sekülerleşmenin modern toplumların kültürel bir bileşeni olarak

²³¹ Berger, Davie ve Fokas, *Religious America*, s. 141.

²³² Berger, *Günümüz Din Sosyolojisi*, s. 187; Berger, "Religion in a Globalizing World", **Media Development**, 3/2007, (Globalizing World), s. 37.

varsayılmasının makul bir görüş olduğunu düşünmekteydi. Modernleşme süreçleri devam ettiği müddetçe sekülerleşme sürecinde hızlı gerilemeler beklenmemeliydi.²³³

Öncelikle Berger'in bu konudaki ilk dönem düşünceleri üzerinde odaklanıp bunların süreç içerisinde nasıl revize edildiğini görmeye çalışalım. Sosyal bilimcilerin çoğu gibi Berger de son birkaç yüzyıldır insani durumu tarihte görülmedik bir şekilde değiştiren modern bilimin doğuşunu, sekülerleşmenin temel nedeni olarak kabul etmekteydi. Ona göre modernleşmenin sekülerleştirici etkisi, hem bireyin zihninde hem de günlük hayatında etkisini gösterir. Modernleşme bilinç düzeyinde yüksek derecede rasyonelleşmeyi sağlar. Günlük hayatta rasyonel tekniklerin uygulanmasıyla önceleri insanoğlunu aciz duruma düşüren problemler çözülebilir hale gelir. Böyle bir bilinç değişimiyle modern teknolojik araçları kullanan bir kişi, günlük yaşamın bütün problemlerine araç-amaç yönelimli ve pragmatik bir şekilde yaklaşmaya alışır. Anlaşıyor ki yaşam dünyasının rasyonelleşmesi, din üzerinde kapsamlı sonuçlara sahiptir. Bu yüzden sosyal bilimciler, modernliğin ilerlemesinin değişik coğrafyalarda hem dinsel pratikte hem de inançta gözle görülür bir gerilemeyle eşzamanlı gerçekleştiğini ifade ederler.²³⁴

Kutsal Şemsiye'de Berger sekülerleşmeyi, modernleşmenin asli bir parçası olarak görür ve "toplumsal ve kültürel alanlarının dinsel kurumlar ve sembollerin hâkimiyetinden çıkarıldığı süreç" olarak tanımlar. O, sekülerleşme tanımında toplum ve kültüre atıf yaparak sekülerleşmenin toplumsal ve bireysel yanlarının olduğunu vurgular. Yani modernlikle birlikte dinsel kurumlar, sadece toplumsal alanlardaki nüfuzlarını kaybetmekle kalmaz aynı zamanda bu süreçte insanlar, bireysel ve toplumsal yaşamlarında dine daha az referansta bulunurlar. Görüldüğü üzere Berger'in sekülerleşme tanımı, kilise ile devletin ayrılması ve bunun sonucunda dinsel kurumların toplumsal hayatta güç kaybetmesinin ötesine geçer. O, sosyologların sekülerleşmenin mikro boyutu olarak adlandırdıkları bireysel dindarlığa da vurgu yapar. Buna göre, "toplum ve kültürün sekülerleşmesinden söz edilebiliyorsa, bilincin sekülerleşmesi de mümkündür. Başka bir ifadeyle artık pek çok insan, hayatını dinsel referanslara gereksinim duymadan sürdürmektedir."²³⁵

Berger'in sekülerleşme tanımını bireysel dindarlığı da içine alacak şekilde genişletmesi, pek çok eleştiriye konu olmuştur. Kiliselerin toplumda statü ve güç kaybetmesini, bireysel dindarlıkta da bir düşüş olarak yorumlayan Berger ve diğer

²³³ Berger, Rumor, s. 18, Berger, Günümüz Din Sosyolojisi, s. 187.

²³⁴ Berger, Far Glory, ss. 26-28.

²³⁵ Berger, Kutsal Şemsiye, s.167, Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, "Secularisation and Pluralism", **The Sociology of Religion**, (Ed. Steve Bruce), Cilt: I, England, 1995, (Secularisation and Pluralism), s.384; Berger, Heretical, s. 26.

sekülerleşme kuramcılarına muhalefet edenlerden biri de Stark'tır. O, Avrupa'da dinsel kurumlara katılım oranının, Amerika'dan daha düşük olduğunu fakat meseleye "bireysel inanç" açısından bakıldığında ikisi arasında çok fazla bir fark olmadığını ileri sürmekte,²³⁶ bunu kanıtlamak için de dünyanın en seküler ülkesi olduğu iddia edilen İzlanda'yı incelemektedir. Ona göre İzlanda'nın aşırı derecede sekülerleştiği iddiası, bu iddiayı ortaya atanların ölçütleri açısından bakıldığında doğrudur. Nitekim veriler, kiliseye gitme oranının %2 olduğunu göstermektedir. Ama İzlanda'da, vaftiz oranları yüksektir, neredeyse tüm düğünler kilisede yapılır ve ruhun ölümsüzlüğüne inanç yaygındır. Dünya Değerler Araştırması, İzlandalıların %81'inin ölümden sonraki hayata, %88'inin ruhun varlığına ve %40'ının da reenkarnasyona inandıklarını verilerle ortaya koymuştur. Yine aynı araştırmaya göre, "kilise haricinde Tanrı'ya ne kadar sıklıkla dua edersiniz" sorusuna, İzlandalıların %82'si "bazen" cevabını verirken, dört kişiden biri de "oldukça sık" cevabını vermiştir. Kendisini "tam ateist" olarak tanımlayanların oranı sadece %2.4'tür. Bireysel inanca yönelik bu veriler, Stark'a göre İzlanda'yı sekülerleşmiş bir toplum olarak değerlendirmemize imkân vermemektedir.²³⁷

1960'larda Berger'in din sosyolojisinde hâkim paradigmanın bakış açılarını paylaştığını görmekteyiz. Berger bu dönemlerde teorinin çok makul karşılandığını ve bu konuda teorik bir konsensüsün bulunduğunu ifade eder. Daha da önemlisi, söz konusu dönemde sekülerleşme teorisini destekleyen pek çok empirik araştırmanın da varlığı göze çarpmaktadır.²³⁸ Kişisel olarak bir Hristiyan olmasından dolayı dünyanın giderek sekülerleşmesi ve kutsaldan arınması fikrinden hoşlanmamakla birlikte bir sosyolog olarak Berger, sekülerleşme teorisi konusunda bu konsensüsü paylaşmıştır.²³⁹ Dönemin hâkim atmosferinden dolayı bu konsensüse, tarihçiler ve sosyal bilimcilerin yanı sıra pek çok teolog da dâhil olmuş ve "dinin gerilediği" iddiasına onay vermiştir.²⁴⁰ Bu süreçte önce Protestan sonra da Katolik teologlar, seküler bir dünyada yaşamının yarattığı problemlerle başa çıkmanın yollarını aramışlardır. Katolik "dini sosyoloji"nin kurucusu olarak kabul edilen G. Le Bras'ın

²³⁶ Rodney Stark ve Laurance Iannaccone, "Supply Side Reinterpretation of the Secularization of the Europa", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 33, Sayı: 3, 1994, (Secularization of the Europa), s. 230.

²³⁷ Rodney Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, haz. Ali Köse, İstanbul, 2002, (Sekülerleşme), ss.57-58.

²³⁸ Berger, *Globalizing World*, s. 37; Berger, *Günümüz Din Sosyolojisi*, s. 188; Berger, *Relativism and Fundamentalism*, s. 10

²³⁹ Berger, *Modernisation*, s. 5.

²⁴⁰ Berger, *Accidental*, s. 99; Peter L. Berger, "From The Crisis of Religion to the Crisis of Secularity", **The Sociology of Religion**, Cilt: 1, (Ed. Steve Bruce), England, 1995, Çalışmamızda makalenin Türkçe çevirisine atıfta bulunacağız, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, haz. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, (Dinin Krizi), s. 76.

öncülük ettiği bu çalışmalarda dini pratikler ve inançlardaki gerileme, verilerle ayrıntılı bir şekilde gösterilmiş ve kilisenin bu durumun üstesinden gelebilmesi için bir strateji belirlenmeye çalışılmıştır. Berger'in söz konusu dönemdeki fikirleri, Le Bras ve benzeri pek çok bilim adamının bu teorilerin empirik temellerinin olduğunu gösteren çalışmalarından da etkilenmiştir. Berger, geçmişe baktığında sözkonusu çalışmaların kendisi dâhil birçok sosyoloğun sekülerleşmeyi savunmasında etkili olduğunu, bu nedenle geçmişte savunduğu fikirlerle olan vicdani hesaplaşmasında içinin rahat olduğunu belirtmekte ve “gençliğimizde hepimiz aptalca işler yapmadık mı!”²⁴¹ diyerek durumu özetlemektedir.

1970'li ve 1980'li yılları Berger'in kariyerinde bir dönüm noktası olarak değerlendirmek mümkündür. Zira bu dönemde onun “Üçüncü Dünya” ile karşılaşması fikirlerinde önemli değişikliklere sebep olmuştur. Berger'in Üçüncü Dünya'da yaşanan “insanlık durumlarına” şahit oluşu, hem modernleşme anlayışında hem de buna bağlı olarak sekülerleşme teorisinde değişikliklere sebep olmuştur. Bu süreçlerle birlikte de adım adım sekülerleşme teorisinden vazgeçmeye başladığını görürüz. Onun görüşlerini revize etmesinin en temel nedeni, karşılaştığı “yeni veriler”dir. 2000'li yıllarda iyice açık hale gelen bu yeni verilerle Berger, tek tip ve doğrusal bir modernleşme anlayışından vazgeçmiştir.

Berger'in bu dönemde düşüncelerinin radikal bir biçimde değiştiğini söylemiyoruz. Değişen şey, Berger'i meşgul eden problemler ve ilgi alanları olmuştur. Kendi dinsel ve politik pozisyonları az veya çok aynı kalmıştır. Berger değiştiği ölçüde teolojik olarak daha sola, politik olarak daha sağa kaymıştır.²⁴² Üçüncü dünya ile karşılaşma, kariyerindeki bu değişimler için önemli sonuçlar doğurmuştur. Buradaki tecrübeler, Berger'e dinin zenginliği ve çeşitliliğiyle birebir karşılaşma imkânı vermiş ve onu etnosentrik bir bakış açısıyla Yahudi-Hristiyan geleneğine bağlı kalmaktan kurtarmıştır. Bu süreçle birlikte Berger, gençlik yıllarının yeni-ortodoks pozisyonlarından uzaklaşmış ve sonuçta liberal Protestan geleneğiyle uyumlu bir çizgiye gelmiştir.²⁴³

Berger'in sekülerleşme teorisini gözden geçirmesinin temelinde yöntemsel bir ilke de bulunur. Buna göre bir sosyolojik teori, farklı kültürel ve tarihsel

²⁴¹ Berger, *Günümüz Din Sosyolojisi*, ss. 188-189.

²⁴² Berger, **On Lutheran Identity in America** adlı makalede kendi teolojik durumu hakkında açıklamalar yapmaktadır. Teolojik olarak oldukça liberal, politik olarak ılımlı muhafazakâr olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu makalede hem geçmişte hem de şimdi Luteryan olduğunu fakat Amerika'daki Luteryanizme yabancılaştığını ifade etmektedir. Bkz. Berger, **On Lutheran Identity in America**, s. 338. Ayrıca bkz. Peter L. Berger, “Global Pluralism and Religion”, **Estudios Públicos**, Autumn 2005, (Global Pluralism), s. 11; Peter L. Berger, “A Friendly Dissent from Pentecostalism”, **First Things**, November, 2012, (Friendly Dissent), s. 46.

²⁴³ Berger, *Rumor*, s. 134.

bağlamlarda test edilmelidir. Nitekim **Sosyoloji: Bir Davetin Feshi mi?** adlı makalesinde, İkinci Dünya savaşıdan sonra sosyologların ulusal veya uluslararası gelişmeleri görme ve açıklamadaki başarısızlıklarının, akademik dünyadaki “dar görüşlülük”ten kaynaklandığını ileri sürer. Söz konusu dar görüşlülük tehlikesinin farkında oluşu, ilk eserlerinde geliştirdiği sekülerleşme teorisini gözden geçirmeye sevk etmiştir. Bu nedendir ki Berger, gerçek dünyaya inip Üçüncü Dünya’nın modernleşmesiyle ilgili çalışmalar yapmış ve farklı modernleşmelerin mümkün olduğu ve buna bağlı olarak din ile ilişkilerinin de farklı olabileceği kanaatine ulaşmıştır. Modernleşmenin günümüz dünyasının en önemli dönüştürücü gücü olmakla birlikte, artık tek biçimli mekanik bir süreç olmadığını ve farklı toplumlarda farklı formlar aldığını, buna bağlı olarak da farklı reaksiyonlar uyandırdığını tespit etmiştir. Temel işlevi ve varlık nedeni modernliği anlamak olan sosyoloji, “karşılaştırmalı bir yöntem” uygulamalıdır.²⁴⁴

D. Hervieu Léger, Berger’in sekülerleşmenin yeniden değerlendirilmesi konusundaki düşüncesinin yöntemsel bir yönünün bulunduğunu ve bizi sekülerleşme teorisini yeniden düşünmeye davet ettiğini belirtir. Bu açıdan onun pozisyonunu, sekülerist ve anti-sekülerist Berger arasındaki bir kırılma olarak görmemiz gerektiğini vurgular.²⁴⁵ Bu bakımdan Berger’in asıl itirazı, sekülerleşmenin tersine çevrilemez bir süreç olduğu iddiasıdır. Hâlbuki dünyanın farklı bölgelerinde açıkça görüldüğü gibi sekülerleşmenin sınırları vardır ve süreç kesinlikle tersine çevrilemez değildir.²⁴⁶ 1970’lerden itibaren bu teori, ciddi bir şekilde yanlışlanmış ve sekülerleşmenin sınırlarının olduğu ortaya çıkmıştır. Yeni veriler, bazı istisnalara rağmen dünyamızın her zamanki kadar ve hatta bazı bölgelerde eskisinden daha fazla dindar olduğunu ortaya koymaktadır. Modernlik yerel farklılıkları da bünyesine katarak gittikçe daha renkli hale gelmekte ve birçok yerde din ile rahat bir şekilde uyum sağlamaktadır.²⁴⁷

Ancak bu tespitler, sekülerleşmenin hiçbir zaman olmadığı veya tamamen yanlış olduğu anlamına gelmez. Sadece “sekülerleşmenin hiçbir surette modernleşmenin doğrudan ve kaçınılmaz bir sonucu olmadığı”,²⁴⁸ sürecin Avrupa ve Kuzey Amerika’da bile fazla abartıldığı anlamına gelir. Berger’in yaklaşımı, yeni deliller karşısında sosyolojik bir teorisinin revize edilmesinden daha fazla bir şey

²⁴⁴ Berger, *Bir Davetin Feshi*, ss. 82-83, Peter L. Berger, “Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger”, **Christian Century**, October 29, 1997, (Epistemological Modesty), s. 972.

²⁴⁵ Danièle Hervieu Léger, “The Twofold Limit of The Notion of Secularization”, **Peter Berger and Study of Religion**, (Ed. L. Woodhead, P. Heelas ve D. Martin), Routledge, London, 2001, s. 115.

²⁴⁶ Berger, *Facing*, s. 160; Berger, *Dinin Krizi*, s. 76.

²⁴⁷ Berger, *Relativism and Fundamentalism*, s. 10.

²⁴⁸ Berger, *Günümüz Din Sosyolojisi*, s. 189.

değildir. Bu nedenle de teolojik olarak değerden arınmış bir yaklaşımdır.²⁴⁹ Bu bakış açısının, teorinin tam bir reddi olarak düşünülmemesi gerektiğini ifade etmeliyiz. Ona göre teori, bazı tarihçiler ve sosyal bilimcilerin empirik durumla ilgisi olmayan bir “icat”ları değildir. Berger sekülerleşmenin, modernlikle beraber devam eden bir süreç olduğunu düşünmeye devam etmektedir. Fakat sekülerleşmeyi, modernlikle daha az “asli” (intrinsic) ilişki içinde görmektedir. Özellikle Avrupa ve Avrupalı değerleri bünyesine katan toplumlarda, modernlik ve sekülerlik arasında bazı tarihsel bağlar vardır. Bununla birlikte modernlik ve sekülerleşme paketinin birbirinden ayrılabilceği durumlarla karşılaşmamız giderek daha çok mümkün olmaktadır.²⁵⁰ Berger, sekülerleşme konusunda görüşlerini revize etse bile çok dindar bir dünya tablosuna uymayan iki istisnanın bulunduğunu kabul etmektedir. Birincisi sekülerleşme tanımının hala makul gözüktüğü Batı ve Orta Avrupa’dır. Diğeri ise, hemen hemen bütün ülkelerde global sekülerizmi temsil eden küçük ama etkili bir entelektüel sınıftır. Dolayısıyla Berger için Batı ve Orta Avrupa hala sekülerleşme teorisi çerçevesinde tartışılabilir durumdadır.²⁵¹

Avrupa’nın sekülerliğini vurgulamak amacıyla Berger, “eurosecularity” kavramını kullanır. Bu kavram, modernleşme ve sekülerleşme arasındaki Avrupa’nın tarihsel tecrübesini “dünyanın geri kalanı” için model olarak düşünen “klasik bakış açısı”nı tersine çevirir. Böylece disiplinin ortaya çıktığından bu yana sosyolojik düşünceye hâkim olan modernleşme ile sekülerleşme arasında doğrudan bağlantı olduğu fikri giderek sorgulanır. Özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde Amerika’nın istisnai durumu, Güney Yarım Küre’de Hristiyanlığın hızla yayılması, Evanjeliklerin varlığı,²⁵² dünyanın pek çok yerinde yükselişe geçen İslami hareketler, insanların dinlerini yayma konusunda gösterdikleri gayretli misyonerlik faaliyetleri ve bunlara ilişkin tartışmalar, farklı disiplinlerden birçok araştırmacıyı, sekülerleşme paradigmasını yeniden düşünmeye sevk etmiştir.²⁵³

Bu gelişmelerle birlikte Berger de sekülerleşme teorisinin içinden konuşan bir teorisyen iken, sonraları sadece teoriden bahseden ve onu tasvir eden bir sosyal bilimciye dönüşmüştür. Mesela **Kutsal Şemsiye**’de “batılılaşma ve modernleşme

²⁴⁹ Berger, Rumor, s. 137; Berger, Globalizing World, s. 37.

²⁵⁰ Berger, Modernisation, s. 15.

²⁵¹ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 3; Peter L. Berger, “Pluralism, Protestantization and The Voluntary Principle”, **Democracy and The New Religious Pluralism**, (Ed. Thomas F. Banchoff), Oxford University Press, Oxford, 2007, (Pluralism, Protestantization), s. 21; Berger, Günümüz Din Sosyolojisi, s. 190; Berger, Relativism and Fundamentalism, s. 10; Berger, Globalizing World, s. 37; Berger, Epistemological Modesty, s. 974; Berger, Friendly Dissent, s. 46.

²⁵² Berger, Weber’in “dünyanın büyüünün bozulması”nda baş aktör olarak gördüğü Protestanlık, bugün Pentecostal formunda “dünyanın yeniden büyülenmesi”nde en etkili dinsel gruplardan biridir. Bkz. Berger, Friendly Dissent, s. 50.

²⁵³ Berger, Davie ve Fokas, Religious America, s. 2; Berger, Dynamics of Globalization, s. 8.

süreciyle aynı sekülerleştirici güçlerin artık evrensel bir hal aldığı gözükmektedir”²⁵⁴ gibi ifadeler kullanırken, “modernite iddia edildiği gibi dine düşman olmayabilir” veya “sekülerleşme vardır ama öyle iddia edildiği gibi yaygın ve tersine çevrilemez bir süreç değildir” şeklinde konuşmaya başlamıştır.²⁵⁵ Bu ifadelerdeki değişim, yani bir sekülerleşme kuramcısından eleştirel bir tavra geçiş, onun teoriye karşı koyduğu yeni mesafeyi göstermektedir.

Artık modernleşme-sekülerleşme denklemini reddeden Berger, kendi sekülerleşme tanımında yer alan sekülerleşme süreciyle birlikte dinin birey bilincinde de gerileyeceği düşüncesini²⁵⁶ yine kendisi düzeltmektedir. Ona göre kiliselerin kurumsal gerilemesinin, bilinçteki dinsel yorumlamaların gerilemesiyle eşitlenip eşitlenmeyeceği sorgulanmalıdır.²⁵⁷ Dolayısıyla dinin toplumsal düzeyde önem ve güç kaybetmesinin mutlaka bireysel düzeyde gerçekleşmesi zorunluluğun olmadığını düşünmeye başlamıştır.²⁵⁸ Hatta bugün din, kurumsal düzeyde olduğu kadar, bilinçlerde ve milyonlarca insanın davranışlarında gözle görülür biçimde varlığını sürdürmektedir.²⁵⁹

2.1.6. Modernleşme, Sekülerleşme ve Çoğulculuk İlişkisi

Berger, modern dünyada dinin yerinin doğru bir değerlendirmesinin yapılabilmesi için sekülerleşme teorisinin yetersiz kaldığını, sekülerleşmeye ilave olarak çoğulculuk teorisinin göz önüne alınması gerektiğini düşünür. Onun modernleşme ve sekülerleşme konusundaki görüşlerini ve süreç içerisinde bu görüşlerinde meydana gelen değişimleri, yeterince anlaşılır biçimde belirginleştirdiğimizi düşünüyoruz. Nitekim 2000’li yıllardan sonra kaleme aldığı eserlerinde, sürekli olarak aynı noktanın altını çizmektedir. O da, sekülerleşme tartışması bağlamında modernlik ve sekülerleşme arasında kurduğu ilişkinin “hatalı” olduğudur. Bu bağlamda onun ulaştığı nihai sonuç, modernliğin zorunlu olarak

²⁵⁴ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 170.

²⁵⁵ Berger, Dinin Krizi, s. 76.

²⁵⁶ Berger, Kutsal Şemsiye, s.167; Berger ve Luckmann, Secularisation and Pluralism, s. 384; Berger, Heretical, s.26.

²⁵⁷ Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, s. 36.

²⁵⁸ Peter L. Berger, “Secularism in Retreat”, **National Interest**, Winter 1996/1997. Aynı makale Berger’in editörlüğünü yaptığı bir çalışmada farklı bir isimle tekrar yayınlanmıştır. Bkz. “The Desecularization of The World: A Global Overview”, **The Desecularization of The World Resurgent Religion and World Politics**, (Ed. Peter L. Berger), Michigan, 1999, ss. 1-18. Çalışmamızda makalenin Türkçe çevirisine atıfta bulunacağız. “Sekülerizmin Gerilemesi”, **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, haz. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, ss. 13-14.

²⁵⁹ Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, s. 37.

sekülerleşmeyle ilişkilendirilemeyeceği ve ilişkilendirilmemesi gerektiğidir.²⁶⁰ Bu bağlamda Berger'in işaret ettiği ilginç noktalardan biri de, modern toplumda din ve sekülerleşmenin benzer bir kaderi paylaşmasıdır. Şöyle ki, modern dünyada önceleri din bir kriz yaşarken şimdi sıra sekülerizme gelmiştir. 20 yüzyılda dinin ortadan kaybolacağı varsayımı üzerine kurulan bir dünya görüşü olarak "sekülerizm", beklentilerin gerçekleşmemesi hatta tam ters yönde gelişmesiyle birlikte son zamanlarda önemli bir sarsıntı geçirmektedir. Tabiatıyla bu durum, dinin modern toplumlardaki geleceğiyle ilgili tartışmaları doğrudan etkilemektedir.²⁶¹ Bu aşamadan sonra Berger'in düşüncesinde modernlik-sekülerlik ilişkisinin yerini, modernlik-çoğulculuk ilişkisi almaktadır. Başka bir ifadeyle "modernlik zorunlu olarak sekülerleştirmez, ancak zorunlu olarak çoğulculuşturır."²⁶²

Berger'in önceki eserlerinde modernliğin asli nitelikleri arasında görülen sekülerleşme ve çoğulculuk, birbirinin nedenleri ve sonuçları olarak ele alınır. Luckmann'la birlikte kaleme aldıkları **Secularization and Pluralizm** adlı makalede, çoğulculuğu üreten tarihsel gücün sekülerleşme olduğu ifade edilir. Bu makale, aynı zamanda Berger'in **Kutsal Şemsiye**'deki sekülerleşme ve çoğulculuk konusundaki görüşlerinin temelini oluşturmaktadır. **Kutsal Şemsiye**'de sekülerleşme, geleneksel dinsel dünya görüşlerinin makuliyetinin topyekûn çöküşüyle sonuçlanan bir gelişme olarak değerlendirilir. Bilinç düzeyindeki sekülerleşmenin karşılığı, toplumsal-yapısal düzeydeki sekülerleşmedir. Özne olarak sokaktaki insan, dini konular hakkında kararsız bir tutum sergiler. Nesnel olarak ise, çoğulcu pazarda insanların tercihlerini etkilemek için rekabet eden birçok dinsel veya seküler firma ortaya çıkar. Başka bir deyişle "çoğulculuk" olarak analiz edeceğimiz bu olgu, Berger tarafından "bilincin sekülerleşmesinin toplumsal-yapısal karşılığı" olarak değerlendirilir.²⁶³ **A Rumor of Angels**'da da sekülerleşme ve çoğulculuğu "ikiz kardeşler" olarak düşünmeye devam eder.²⁶⁴

Berger bu dönemde, dinin kamusal alandan çıkarılıp bir özel alan kurumu haline gelmesi ve beraberinde toplumun bütün üyeleri için "müşterekliği"ni veya "gerçekliğini" kaybetmesi anlamına gelen sekülerleşmenin, dinleri tekelciliği bırakmaya zorladığından çoğulcu bir yapıya yol açtığını ifade ediyordu. Elbette ki

²⁶⁰ Peter L. Berger, **Protestantism and the Quest for Certaintiy**, <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=239>, (19.10.2013), s. 1; Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, s. 37; Berger, *Friendly Dissent*, s. 46

²⁶¹ Berger, *Dinin Krizi*, s. 76.

²⁶² Berger, *Relativism and Fundamentalism*, s.10; Berger, *Pluralism, Protestantization*, s. 21; Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 3.

²⁶³ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 195; Berger, *Facing*, s. 175.

²⁶⁴ Berger, *Rumor*, s. 17; Berger, *Secularity: West and East*, s. 5.

“çoğulculuk”, tekelliliğin olmadığı, farklı dinsel grupların devlet tarafından hoşgörüyle karşılandığı ve birbirleriyle serbest rekabete girdikleri durumlar için geçerlidir. Berger çoğulculuğun arka planındaki siyasal ve toplumsal güçlere baktığında, sekülerleşme ile çoğulculuk arasında birbirini güçlendiren bir ilişki görmekteydi. Sekülerleşme, siyasal ve toplumsal desteği azalan dinsel kurumları tekellci bir pozisyonu terk etmeye zorlayarak çoğulcu bir yapıya,²⁶⁵ bu çoğulcu yapı da dinleri rekabete ve dolayısıyla da hakikat iddialarının zayıflamasına ve göreceleştirmeye yol açtığından sekülerleştirici bir etkiye sebep olmaktaydı.²⁶⁶

Görüldüğü üzere 1960’lar ve 1970’lerin başında Berger, sekülerleşme ve çoğulculuğun birbirine bağlı fenomenler olduğunu düşünmektedir. Berger’in ilk eserlerinde sekülerleşme ile çoğulculuğun birbiriyle ilişkisi konusunda tam bir açıklık yoktur. “Sekülerleşme mi çoğulculuğun nedenidir, yoksa çoğulculuk mu sekülerleşmeyi getirir?” sorusunun cevabı tam olarak veril(e)memiştir. Hatta Berger bu pozisyonunu, yöntemsel bir açıklamayla dile getirir. Sekülerleşme ve çoğulculukla ilgili yaklaşımının idealist veya materyalist bir bakış açısı olmadığını, aksine “diyalektik” yaklaşımı gerektirdiğini ileri sürer. Buna göre sekülerleşme, beraberinde getirdiği süreçlerle çoğulculuğa sebep olduğu gibi, çoğulculuk da sekülerleşmenin derinleşmesine katkı sağlar. Berger’e göre bu yaklaşım, bir “düşünce şapşallığından veya kavram kargaşasından kaynaklanmayıp söz konusu olguların, daha doğrusu genel olarak toplumsal tarihsel olguların asli diyalektiğinden ileri gelir.”²⁶⁷

Berger, çoğulculuk ve din ilişkisini, bilgi sosyolojisinde geliştirdiği makuliyet yapısı kavramını devreye sokarak analiz etmeye çalışır. Tekellci toplumlarda din, bireyin toplumsal tecrübesinin bütün alanlarını kendi bünyesinde toplamakta, aynı zamanda bütünselliği içinde bu tecrübe dinin makuliyetini teyit etmekteydi. Yani bireyin günlük yaşamda karşılaştığı bütün insanlar, dinsel dünya görüşünü kabul ediyor ve böylece bunun güvenilirliğini teyit ediyordu. Çoğulculukla birlikte, bütün toplumu kuşatan değerlerden bahsetmek artık mümkün değildir. Çoğulculuk geliştikçe birey, yaşamı kendisinden farklı ve bazen kendisinininki ile çelişen anlamlar, değerler ve inançlara sahip başka insanların farkına varmaya zorlanır.²⁶⁸ Süreçteki toplumsal ve psikolojik dinamikleri göz önüne aldığımızda, rekabete dayalı bir çoğulculuğun sekülerleştirici etkilere sahip olacağı daha da belirgin bir hale

²⁶⁵ Berger Kutsal Şemsiye, ss. 204-205.

²⁶⁶ Berger, Heretical, s. 27.

²⁶⁷ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 229.

²⁶⁸ Berger, Berger ve Kellner, Modernleşme, ss. 92-93.

gelmektedir. Bu yönüyle çoğulculuk, dinin birey ve toplum üzerindeki etkisinin zayıflamasına sebep olur. Tüm bunlara bağlı olarak Berger modernliği, çoğulculuk ve sekülerliğin karşılıklı etkileşimi olarak ele alır.²⁶⁹

Çoğulculuğun birey üzerindeki etkisi, bireyin öznel dünyasında dinin yerinin değişmesiyle tasvir edilir. Çoğulculukla birlikte çeşitli dinlerin bir arada ve rekabet içinde bulunması, dinin nesnel gerçekliğini zayıflatıp bireylerin bilinçlerindeki öznel kesinlikleri azaltır. Dinin öznel kesinliği, bireyin değerlerini paylaşan “önemli başkaları”nın ve diğer insanların sosyal desteğine bağlıdır. Bu sebeple sosyal desteğin eksikliği veya yokluğu, toplumsal olarak inşa edilen öznel kesinliğin altını oyma tehlikesini de beraberinde getirir. 1980’lerden itibaren çoğulculuğun birey bilincindeki etkilerini merkeze alan Berger, bu sürecin giderek sekülerleşmeden daha önemli olduğunu vurgulamaya başlamıştır.²⁷⁰

Modernleşme, sekülerleşme ve çoğulculuk arasında Berger’in kurduğu bu ilişki tarzı, zaman içerisinde bizzat kendisi tarafından sorgulanmış ve doğru olmadığına kanaat getirilmiştir. Özellikle sekülerleşmenin geleceğini tahmin etme konusunda yanıldığını kabul etmektedir. Çoğulculukla ilgili görüşlerinin doğruluğu konusunda ısrar etmekle birlikte burada da bir yeniden değerlendirme yapmaktadır. Ayrıca sekülerleşme ile çoğulculuk arasındaki ilişkinin de bir daha tartışılmasını önermektedir. Berger’in önceki eserlerinde “çoğulculuğun zorunlu olarak sekülerleştirici bir süreç olduğu” dile getirilirken,²⁷¹ şimdi çoğulculuğun zorunlu olarak sekülerleşmeye yol açmayacağı sonucuna ulaşılmaktadır. Böylece modern toplumda dinin durumunun anlaşılmasında gerekli olan sekülerleşme değil, bir çoğulculuk teorisi. Sekülerleşme teorisi, aydınlanmadan beri yeryüzünde giderek azalan tanrıların yok olacağını ileri sürüyordu. Çoğulculuk teorisi ise tam tersine bugün, günlük hayatımızda eskisine göre çok daha fazla tanrıyla karşılaştığımızı ileri sürmektedir. Dolayısıyla modernliğin bir “ateizm” çağına sebep olacağı varsayımı, çoğulculukla birlikte bir “politeizm” çağına dönüşmüştür. Fakat Berger’e göre bunlar her ne kadar farklı meydan okumalar olsa da, her iki teori de geleneksel dinlere meydan okumaya devam etmektedir.²⁷²

Berger, “kendi eserlerimde din ve modern toplum arasındaki ilişkileri genel anlamda, epeyce iyi anladığımı ancak çoğulculuk ve sekülerleşme arasındaki

²⁶⁹ Berger, *Far Glory*, s. 40.

²⁷⁰ Berger, *Rumor*, s. 139. Berger bu ifadelerin yer aldığı makaleyi **Rumor**’un sonraki baskılarına ilave etmiştir. Bkz. Peter L. Berger, “From Secularity to World Religions”, **The Christian Century**, January 16, 1980, ss. 41-45.

²⁷¹ Berger, *Heretical*, s. 27.

²⁷² Berger, *Accidental*, s. 139.

bağlantıyı yeterince iyi kuramadığımı görüyorum” demektedir. Dolayısıyla bu aşamada Berger için modernlik, sekülerleşme ve çoğulculuk arasındaki ilişkileri anlama çabası devam etmekte: “Modernite, bireylerin yaşam alanlarını çoğul haline getirerek bütün kesinlikleri yıkmaya çalışır. Çoğulculuk, içinde bulunduğu koşullara bağlı olarak sekülerleştirici de olabilir, tam tersi de.”²⁷³ Bu durumu, Avrupa ve Amerika arasında karşılaştırma yaparak daha net görebiliriz. Avrupa ve modern çoğulculuğa örnek olarak gösterilen Amerika arasında yapılan karşılaştırmalar, sekülerleşme teorisinin Avrupa’da hala geçerli olduğunu göstermektedir. Çoğulcu Amerika ise, çoğulculuğun sekülerleşmeye yol açacağı düşüncesini yanlışlamaktadır.²⁷⁴

Özellikle son dönem eserlerinde Berger, modernliğin dindarlıkta düşüşe yol açmayabileceği üzerinde durmaktadır. Modernliğin yol açtığı şey, toplumsal şartlara da bağlı olarak dinsel çoğulculuktur. Modern dünyada göç ve seyahatler, şehirleşme, okur-yazarlık ve daha da önemlisi yeni iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, farklı dinsel geleneklerin tarihte eşi görülmemiş bir şekilde birbirleriyle karşılaştıkları ve etkileşimde bulundukları bir durum yaratmıştır. Özellikle, yasal olarak korunan dinsel özgürlük koşulları altında bu etkileşim kolaylaşmaktadır. Devletlerin, dinsel çoğulculuğu sınırlamaya veya bastırmaya çalıştığı yerlerde bile, bu etkileşimlerin engellenmesi giderek zorlaşmaktadır.²⁷⁵

Özetleyecek olursak Berger’e göre modernliğin ortaya çıkardığı gelişme, çoğulculuktur. Çoğulculuk, bireyin dünya görüşleri arasında tercih yapma ihtimalini artırır. Berger’in kendisi de dâhil olmak üzere sekülerleşme teorisinin yanılttığı nokta, bu tercihlerin büyük oranda seküler olması gerektiği varsayımıdır. Gerçekte çoğulculukla birlikte gelen tercihlerin çoğu, seküleristlerin iddiaların aksine dinsel de olabilir. Fakat Berger’in önceden beri savunduğu görüşe göre “seçilen din”, “sorgusuz sualsiz kabul edilen din”den daha az istikrarlı veya daha zayıftır. Buna ilave olarak pazardaki tüketici tercihlerinin durumuna göre daha yüzeyseldir. Ancak böyle olması zorunlu değildir. Kierkegaard’ın “iman sıçraması”, dinin artık olduğu gibi kabul edilmediği durumda mümkündür.²⁷⁶

Berger’in 2012 tarihli **Accidental Sociologist** adlı eseri üzerinden bu konularda geldiği son noktayı, yani yeni anlayışını toparlayabiliriz. Ona göre “modernlik, zorunlu olarak sekülerleştirmez fakat zorunlu olarak çoğulcılaştırır.” Bir

²⁷³ Berger, *Günümüz Din Sosyolojisi*, s. 193.

²⁷⁴ Berger, *Sekülerizmin Gerilemesi*, s. 22.

²⁷⁵ Berger, *Pluralim, Protestantization*, s. 21; Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 3; Berger, *Globalizing World*, s. 37; Berger, *Accidental*, s. 99; Berger, *Relativism and Fundamentalism*, s. 10.

²⁷⁶ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 8.

toplumdaki farklı etnik ve dinsel grupların barış ve etkileşim halinde bir arada yaşaması anlamına gelen çoğulculuk, modernleşme süreçlerinin bir sonucudur. Berger'in bu durumun, "bütün inançların sorgusuz sualsiz kabul edilmelerinin altını oyduğu" fikrini savunmaya devam ettiğini görüyoruz. Fakat bunun "mutlaka dini zayıflatacağı fikri"ni, "hata" olarak görüp reddetmektedir. Berger'in düşüncesindeki temel değişiklik burada ortaya çıkar. Çoğulculuk aslında dinin değil, "sorgusuz sualsiz kabul edilme"nin altını oyar. Din artık toplumca olduğu gibi verilemeyeceğinden dolayı birey, farklı dinsel veya seküler dünya görüşleri arasında tercih yapmalıdır. Elbette bazı tercihler seküler olabilir. Ama Amerika ve dünyanın birçok bölgesinde tercihlerin çoğu dinseldir.²⁷⁷

2. 2. DİNSEL ÇOĞULCULUKLA İLGİLİ KAVRAMSAL TARTIŞMALAR

2.2.1. Dinsel Çoğulculuğun Tanımlanması

Çoğulculuk, modern toplumdaki farklı etnik, dinsel, siyasal ve ideolojik görüşler ve grupların bir arada yaşamasını vurgulamak amacıyla kullanılan bir kavramdır. Politik tartışmalarda çoğulculuk kavramı, gruplar arasındaki hoşgörü ve karşılıklı anlayış siyasetini inşa etmek veya yaygınlaştırmak amacıyla normatif anlamlar da yüklenerek geniş bir şekilde kullanılmaktadır. Kavramın felsefi ve politik kullanılışıyla ilgilenmemekle birlikte kısaca şunu söyleyebiliriz ki, politik analizde çoğulculuk toplumdaki farklı dinsel veya etnik grupların hetorejenliğine işaret etmektedir. Bu bağlamda dinsel çoğulculuk kavramı, ırksal veya etnik çoğulculukla benzer hatta bazen eş anlamlı olarak da kullanılabilir.²⁷⁸ Berger'in tanımıyla da paralel bir şekilde sosyal bilimcilerin ekseriyeti dinsel çoğulculuğu, bir toplumda farklı dinsel grupların bir arada eşit var oluşunu ifade etmek amacıyla kullanmaktadırlar.²⁷⁹

Berger çoğulculuk kavramını, herhangi bir politik veya dinsel değer yargısını yansıtır biçimde kullanmamakta hatta bu konuda özel bir itina göstermektedir. Ona göre çoğulculuk (pluralism) kavramındaki "ism" son eki ideolojik bir pozisyonu akla getirmekte, hatta bu ideolojik pozisyon, bazı felsefeciler ve siyaset bilimcileri

²⁷⁷ Berger, *Accidental*, ss. 138-139.

²⁷⁸ Philip E. Hammond, "Religious Pluralism and Durkheim's Integration Thesis", **Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion**, (Ed. Allan W. Eister), Wiley, New York, 1974, s. 118.

²⁷⁹ H. P. Chalfant, R. E. Beckly, C. E. Palmer, **Religion in the Contemporary Society**, Mayfield Publishing Company, California, 1987, s. 146.

tarafından da desteklenmektedir. Örneğin Amerikalı bir felsefeci ve eğitimci Horace Kallen, 1920'lerde Amerikan toplumunun sahip olduğu etnik ve dinsel çeşitliliği övmek için bu kelimeyi kullanmaktaydı.²⁸⁰ Berger ise çoğulculuk terimini, ideolojik çağrışımlardan ziyade toplumda yaşanan bir gerçekliği tasvir etmek amacıyla, toplumdaki yaygın anlamıyla kullanmakta ve “çoğulculuşma” (pluralization)²⁸¹ veya “çoğulluk/çeşitlilik” (plurality) kavramlarının daha olgusal bir duruma işaret etmekle birlikte daha kullanışsız olduğunu düşünmektedir.²⁸²

“Çoğulluk” ve “çoğulculuk” (pluralism) arasındaki farklılığı Berger, sekülerleşme ve sekülerizm kavramları arasındaki farka benzetir. Sekülerleşme süreci, empirik olarak araştırılabilir ve bundan dolayı doğrulanabilir ve yanlışlanabilir sosyal gerçekliklere işaret etmektedir.²⁸³ Sekülerizm ise, temeli aydınlanmaya dayanan dinin toplumda gerilemesini isteyen ve bunu da savunan bir ideolojidir. Aynı şekilde “çoğulluk” kavramı, toplumda yaşanan bir gerçekliğe işaret ederken, çoğulculuk ise istenilen ve gerçekleştirilmesi gereken politik bir ideal olarak değerlendirilmektedir.

Tüm bu yönetsel uyarılarına rağmen, Berger'in bazı eserlerinde çoğulculuğun olgusal bir durumdan ziyade bir “erdem” olarak görüldüğü değer yüklü ifadelerle de rastlamaktayız. Berger, farklı inançlar ve değerlere sahip insanların sivil barış şartlarında bir arada yaşadığı bir toplum idealini yansıtan politik bir bakış açısını veya bunu kurumsallaştıran liberal demokrasiyi savunmaktadır. Birçok çalışmasında buna benzer kişisel değerlendirmelerde bulunmakla birlikte, sosyolojik analizde değer yargısından uzak bir tutum takınmaya özen göstermektedir. Onun yönetsel uyarılarından sonra, çoğulculuk kavramının daha kesin bir tanımını yapabiliriz. Kavramı ilk defa tanımladığı **Secularization and Pluralism** adlı makalesinden bu yana tanımında her zaman sabit unsurlar var olmuştur. Bununla birlikte farklı eserlerinde, tanımın farklı yönlerini öne çıkarılabilmektedir. Tabii ki, bu farklılıklara da işaret etmeye çalışacağız. Söz konusu makalede çoğulculuk, “günlük yaşamdaki kapsamlı anlamların kurumsal düzenlemesinde rekabetin olduğu bir durum olarak” tanımlamaktadır. Tanımda din kelimesi geçmese bile, kapsamlı anlam sistemlerinden birinin de din olduğunu biliyoruz. Fakat kavram, sadece dinle sınırlı değildir ve aynı zamanda çağdaş bilimsel ve politik dünya görüşleri gibi diğer tüm

²⁸⁰ Berger, *Globalizing World*, s. 36.

²⁸¹ Berger, *Relativism and Fundamentalism*, s. 11.

²⁸² Berger, *Modernisation*, s. 12; Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 7.

²⁸³ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 8.

kapsamlı anlam sistemlerini de içine almaktadır.²⁸⁴ Çalışmamızda dinsel çoğulculuk üzerine odaklanmakla birlikte, zaman zaman çoğulculuğun dinsel olmayan boyutlarına da işaret edeceğiz.

Berger, **Kutsal Şemsiye**'de çoğulculuk kavramının "farklı dinsel grupların devlet tarafından hoşgörüyü karşılandığı ve birbirleriyle serbestçe rekabete girdikleri durumlar"²⁸⁵ için geçerli olduğunu söylemektedir. Her iki tanımda da, devletin tarafsızlığına ve gruplar arasındaki "rekabet"e vurgu yapılmaktadır. Çünkü çoğulculuk, dinin tekelci konumunun ortadan kalkması sonucunda gelişen tarihsel olarak yeni bir durumdur. Berger'in analizinde rekabet, tekelden arınma (de-monopolization) sürecinin sonucudur.

A Far Glory'de ise çoğulculuk kavramıyla, bir toplumdaki farklı dinsel grupların sivil barış şartlarında bir arada varoluşu kastedilir. Dinsel çoğulculuk, genel çoğulculuk fenomeninin çeşitlerinden sadece birisidir. "Çoğul(cu)laşma" (pluralization) kavramı ise, bu durumu meydana getiren sürece işaret eder. Tanımdaki "birarada var olma" ifadesini birazdan daha da açmaya çalışacağız. Şimdilik bunun toplumdaki çeşitli etnik ve dinsel grupların arasındaki "sosyal etkileşim"e işaret ettiğini ifade etmekle yetinelim.²⁸⁶ Berger, **Orthodoxy and Pluralistic Challenge** adlı makalesinde çoğulculuğu, "sivil barış koşulları altında farklı etnik ve dinsel geçmişlere sahip insanların bir arada var olması" olarak tanımlar.²⁸⁷ Burada "sivil barış" kelimesi, tanımı daha da genişletir ve Berger'in modern çoğulculuk olarak ifade ettiği durumun özelliklerini iyice belirginleştirir. Nitekim **Religion in a Globalizing World, Between Relativism and Fundamentalism ve In Praise of Doubt**'da Berger çoğulculuğu, "farklı etnik veya dinsel grupların sivil barış koşullarında bir arada var olduğu ve birbirleriyle sosyal olarak etkileşimde bulundukları bir durum" olarak tanımlar ve buradan kaynaklanan sürece de "çoğulculuşma" adını verir.²⁸⁸

Bu çalışmalardaki "sosyal olarak etkileşimde bulundukları bir durum" ifadesi, çoğulculuk tanımını öncekilerden biraz farklılaştırmakta ve bize geleneksel ve modern çoğulculuk arasında ayırım yapma imkânı vermektedir. Çünkü tarihsel süreçte çeşitli etnik veya dinsel grupların birbirleriyle etkileşime girmeden barış içinde yan yana yaşadığı durumlar vardır. Geleneksel Hint kast sistemi, bu duruma

²⁸⁴ Berger ve Luckmann, *Secularization and Pluralism*, s. 384.

²⁸⁵ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 204.

²⁸⁶ Berger, *Far Glory*, s. 37.

²⁸⁷ Peter L. Berger, "Orthodoxy and Pluralistic Challenge", **Greek Orthodox Theological Review**, Cilt: 48, Sayı: 1-4, 2003, (Pluralistic Challenge), s. 34.

²⁸⁸ Berger, *Globalizing World*, s. 36; Berger, *Relativism and Fundamentalism*, s. 11; Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 7.

iyi bir örnektir. Kast sisteminde, insanlar arasındaki etkileşim sınırlanır ve sistemin koyduğu ayırıcı bariyerlerle “bilişsel bulaşma” engellenir. Gerçek etkileşim durumunda ise, başkalarının inançları ve değerlerinin farkına varma, bireylerin kendi dünya görüşlerinin olduğu gibi kabul edilen statüsünün altını oyma tehlikesini de beraberinde getirir. Bunu, çoğulculuğun bilinç boyutundaki etkilerini ele alırken, daha ayrıntılı tartışma imkânımız olacaktır.

Berger’e benzer şekilde Stark da, farklı dinleri içinde barındıran her toplumun çoğulcu olarak adlandırılmayacağını düşünür. Ona göre bir toplumda pek çok din, hatta pek çok tekeli (particularistic) din bir arada yaşayabilir. Ancak bu dini grupların birbirleriyle ilişkisi çeşitli sınırlamalarla sürdürülür. Bu durumda bunlar, ayrı birer “toplum” olarak tanımlanır ve çoğulcu bir yapının parçası sayılmazlar. Stark, gerçek bir çoğulculuktan bahsetmek için “rekabet”in gerekli olduğunu düşünür. Ayrıca dini gruplar misyonerlik vb. faaliyetlerle dinlerini yayma, bireyler de serbestçe din değiştirme özgürlüğüne sahip olmalıdırlar.²⁸⁹

Çoğulculuk durumunda temel gerçek, bir toplumu oluşturan gruplardaki “çeşitlilik”tir. Fakat Berger’in yaptığı tanımlarda üç özellik ön plana çıkmaktadır: Rekabet, sivil barış ve sosyal etkileşim. Bunlar, onun “modern çoğulculuk” olarak adlandırdığı günümüzdeki durumu yansıtmaktadır. Sivil barış şartları olmaksızın da bir toplum, farklı grupları bünyesinde barındırabilir ve bu toplumda bir çeşitlilikten söz edilebilir. Örneğin Hindistan’da bazı bölgelerde Müslümanlar ile Hinduların, bazen de Müslümanlar ile Hristiyanların birbirleriyle şiddetli çatışmalara girmesi gibi. Bu durum bazen uzun dönemli çatışmalarla bazen de bir grubun bastırılması veya yok edilmesiyle sonuçlanır. Bu şartlar altında, çoğulculuktan bahsetmek çok da anlamlı değildir. Bunun alternatifi, çeşitli grupların birbirleriyle etkileşime girmeksizin ve dolayısıyla rekabet olmaksızın barış içinde yan yana yaşamalarıdır. Burada yan yana yaşama, birbirleriyle iletişime girmeksizin ve konuşmaksızın gerçekleştirilir.²⁹⁰ Geleneksel çoğulculuktan kastettiğimiz şey budur. Fakat Berger’in modern çoğulculuğun yol açtığı gelişmeleri belirginleştirmek için geleneksel toplumlarda yaşanan örnekleri yeterince dikkate almadığını ifade edebiliriz. Ona göre geleneksel toplumlarda henüz modern çoğulculuğun, çoğulcılaştırıcı dinamiği devreye girmemiştir. Geleneksel çoğulculuğu ele alırken bunları daha ayrıntılı bir şekilde tartışma fırsatı bulacağız.

²⁸⁹ Rodney Stark, **One True God: Historical Consequences of Monotheism**, Princeton University Press, New Jersey, 2001. Çalışmamızda Türkçe çevirisine atıfta bulunacağız. **Tek Gerçek Tanrı: Tektanrıcılığın Tarihsel Sonuçları**, çev. Çiğdem Özür, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2005, (Gerçek Tanrı), ss. 254-255.

²⁹⁰ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 8.

2.2.2. Dinsel Çoğulculuk ve Çokkültürlülük

Farklı kültürlerin birlikteliği anlamına gelen çokkültürlülük (multiculturalism), bazen çoğulculukla yakın anlamda kullanılmakta ve konunun başka bir boyutunu, özellikle siyaset felsefesi alanındaki tartışmaları yansıtmaktadır. Bu nedenle söz konusu iki kavramın Berger'in anlayışında nasıl bir yere sahip olduğuna bakmak, konunun aydınlatılmasına katkı sağlayacaktır. Amacımız, hakkında geniş bir literatür bulunan çokkültürlülük kavramını tartışmak değildir. Şüphesiz çokkültürlülük, bünyesinde farklı kültürleri barındıran coğrafyalarda çoğulcu bir toplum inşa etmek amacıyla geliştirilen “politik” bir bakış açısıdır. Bugün çokkültürlülük tartışmaları, temelde iki yaklaşım çerçevesinde yapılmaktadır. Birincisi, liberal gelenek içinde oluşturulmuş bireysel haklar kavramı etrafında farklılıkları ve çeşitlilikleri savunan ve bireyin bir vatandaş kimliğiyle temel haklara sahip olması gerektiğini ileri süren yaklaşımdır. İkincisi ise toplulukçu veya cemaatçi çokkültürlülük olarak adlandırabileceğimiz bakış açısıdır. Bu görüşe sahip olanlar, bir toplumdaki etnik ve dinsel alt-kültürleri veya cemaatleri, cemaat hakları temeline oturtur. Dolayısıyla çağdaş siyaset teorisinde temelde iki farklı çokkültürlülük ve yurttaşlık modelinden söz edebilmek mümkündür. Bunlardan ilki, günümüzde J. Rawls, J. Raz, W. Kymlicka gibi sosyal teorisyenler tarafından temsil edilen liberal–sözleşmecî çokkültürlülük modelidir. Diğeri ise günümüzde Charles Taylor, Michael Walzer ve Alasdair MacIntyre gibi kuramcılar tarafından savunulan cemaatçi/komüniteryanist yaklaşımdır.²⁹¹

Berger, çokkültürlülük teriminin anlam olarak bir takım belirsizlikler taşıdığını düşünür. Çokkültürlülük kavramı öncelikle çok farklı kültürlerden gelen insanların Amerika'daki varlığını, yani empirik bir gerçeği ifade etmek için kullanılır. Berger kavramın bütün insan kültürlerine saygıyı ifade etme amacıyla kullanıldığı takdirde, herkesin onaylaması gereken bir değer olduğunu kabul eder. Fakat ona göre çokkültürlülük bugün, farklı duyarlılıkları dile getirmek için de kullanılabilir. Eğer çokkültürlülük kavramı, Batı ve Amerika karşıtı görüşlerin siyasal bir teori olarak ifade edilmesine hizmet ediyorsa kesinlikle reddedilmelidir. Eğer daha önce tartıştığımız gelenekselleşmiş çoğulculuk kültürünün geliştirilmesinden daha fazla bir anlama gelmiyorsa tabii ki “iyi”dir ve desteklenebilir. Ancak çokkültürlülük, Amerikan

²⁹¹ M. K. Şan, “Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme”, *Milel ve Nihal*, Cilt: 3, Sayı: 1/2, 2005, ss. 79-80.

özgürlük kültürünün bir reddi ve Amerikan toplumunun “parçalanması” anlamına geliyorsa, o zaman tamamıyla reddedilmelidir.²⁹²

Çokkültürlülük tartışmalarının merkezini, birey ve grup haklarının oluşturduğunu ifade edebiliriz. Ortaya çıktığı günden bu yana klasik liberalizm ve çağdaş yorumları her zaman birey haklarını merkeze almışlardır. Liberal teorisyenler, her bireyin temel haklara eşit bir biçimde sahip olduğunu, devlet karşısında da bu yolla tanınması ve kollanması gerektiğini dile getirirler. Yaşam, özgürlük, konuşma ve inanma hakkı, temel haklar arasında sıralanır.²⁹³ Liberalizmin en temel taahhüdü, “birey olarak yurttaşlar özgür ve eşittir” önermesinde ifadeye kavuşur. Bu bakış açısında, toplumdaki grup farklılıklarına ve bireysel farklılıklara bakılmaksızın, her bireyin temel medeni ve siyasal haklara sahip olduğu düşünülür. Liberalizm, “birey”e vurgu yapan ve bireyi merkeze alan bir düşünce geleneğidir.²⁹⁴ Çokkültürlülüğe zemin arayan düşünürler, liberal teoriye dayanırlar. Liberalizmin özündeki bireysel özgürlük fikri, grup hakları meselesinde bazı tartışmalara sebep olmuştur. Liberal bakış açısı, doğası gereği grup haklarına olumsuz bakmakta, her bireyin yaşadığı toplumda veya vatandaş olduğu devlet katında eşit haklara sahip olması durumunda zaten etnik veya dinsel grup haklarının gündeme gelmeyeceğini ileri sürer.²⁹⁵

Berger çoğulculuk ve çokkültürlülük tartışmasına, liberal bireysel haklar çerçevesinden yaklaşır. Ona göre, bireyin özgürlüğü düşüncesi ve bireysel haklar, sadece Batı toplumlarında ortaya çıkmıştır. Batı medeniyetinin bu özelliğini vurgulamak, kendini beğenme, kendi kendini tatmin etme veya diğer medeniyetleri küçümseme anlamına gelmez. Kaldı ki, Batı’nın ahlaki bakımdan diğer kültürlerden üstün olduğu varsayımını geçersiz kılacak yeterince tarihsel veri bulunmaktadır. Nazi Almanyası’nda yapılan Yahudi soykırımı, bu türden değerlendirmeleri tümünden ortadan kaldırmaya yetecek kadar dehşet vericidir. Aynı şekilde diğer medeniyetler de insanlığa büyük katkılar sunmuşlardır. Batının diğer medeniyetlerin ötesinde insanlığa yaptığı katkı ise, mensup olduğu topluluktan ayrı olarak her bir bireyin değerinin ve insan onurunun keşfedilmesidir.²⁹⁶

Başlangıcından itibaren Amerika, farklı coğrafyalardan ve kültürel geçmişlerden gelen insanların oluşturduğu bir ülke olmuştur. Bu ülkeye gelen

²⁹² Peter L. Berger, “The Culture of Liberty”, **Society**, Cilt: 35, Sayı: 2, 1998, (Liberty), ss. 409-410.

²⁹³ Mesut Hazır, “Çokkültürlülük Teorisine Çağdaş Katkılar ve Bireysel Haklar-Grup Hakları Ekseninde Çokkültürlülüğü Tartışmak”, **Akademik İncelemeler Dergisi**, Cilt:7, Sayı:1, 2012, s. 4.

²⁹⁴ Will Kymlicka, **Çokkültürlü Yurttaşlık**, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 71.

²⁹⁵ Hazır, s. 4

²⁹⁶ Berger, Liberty, s. 409, Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 152.

göçmenlerin tarihsel ve kültürel arka planlarına bakılmaksızın, onlara birey olarak eşit bir şekilde davranılmıştır. Her insana bir topluluğun “isimsiz bir üyesi” olmaktan ziyade bir birey olarak davranılması, kişilere ellerinden alınamayacak haklar sağlamıştır. Bireye verilen önem ve haklar, Amerikan toplumunun en temel değerlerinden biri haline gelmiştir. Amerikan tarihinin büyük bir kısmında bireye verilen bu değeri, teoride olduğu kadar pratikte de gerçekleştirmek için mücadeleler verilmiştir. Nitekim bu yüzyılda gerçekleşen “sivil haklar mücadelesi”*, bunun en önemli delilidir.²⁹⁷

Berger, diğer toplumlar ve dinlerin de kendi kültürel çevrelerinde kendilerine has bir birey kavramı geliştirdiklerini söyler. Hindistan’da aydınlanmayı arayan insan, kendi kültürel çevresinde bir bireydir. Bu elbette ki batılı olmayan bir bireyciliktir. Kitabı Mukaddes’in Tanrı karşısında tek başına sorumlu bir varlık olarak duran birey anlayışı, başka bir formda İslam’da da devam etmiştir. Fakat kadim Musevilik ve Eski Yunan gibi iki tarihsel kaynaktan elde edilen bireyin özgürlüğü ve hakları fikri, bütün insanları kapsayan yasal ve politik düzen olarak sadece batı toplumlarında kurumsallaştırılmıştır. Batının özgürlük değerleri, bu birey anlayışı üzerine kurulmuştur. Elbette ki bu anlayış, mensup olunan topluluğun reddi ve kökenlerinden koparılmış bireylerin yüceltilmesi anlamına gelmez. Batı medeniyeti, mensup olduğu topluluğa karşı bireyin özgürlüğünü savunmada diğer medeniyetlerden farklı bir yerde durur. Berger’e göre Amerika, bireyin özgürlüğünü savunmayı sıkça kullanılan “Amerika özgür bir ülkedir” cümlesinde ifadeye kavuşmuştur. Şüphesiz ki bu ifade, genellikle bireyin alışılmış veya geleneksel olmayan bir şey yapma hakkını savunma bağlamında telaffuz edilir.²⁹⁸

Berger, çokkültürlülük yanlılarının bazen batı medeniyeti ve Amerika’yı şiddetli bir şekilde eleştirdiklerini ifade eder. Onun kavrama yönelik eleştirilerinin temelinde de bu yatmaktadır. Elbette Batı medeniyetini ve Amerikan toplumunu, fazlasıyla kapitalist, cinsiyet ayrımcısı, ırkçı veya çevre yağmalayıcısı olduğu gerekçeleriyle eleştirebiliriz. Fakat Berger’e göre kavram, batı medeniyetinin toptan bir reddinin teorik temeli olarak kurgulandığı takdirde reddedilmelidir. Bu durumda

*Sivil Haklar Hareketi, 1955–1968 yılları arasında Amerika’daki ırk ayrımcılığını sürdüren yasaları kaldırmayı amaçlayan bir harekettir. Bu hareket, Siyahi Amerikalıların diğer Amerikan vatandaşlarıyla eşit haklara kavuşmasını savunuyordu. Protestan din adamı Martin Luther King, bu hareketin lider kadrosundandır. King, sivil haklar mücadelesinin şiddetten uzak barışçıl eylemlerle yapılması gerektiğini ileri sürüyordu. Berger de zamanında bu hareketi desteklemiştir.

²⁹⁷ Berger, Liberty, s. 411.

²⁹⁸ Berger, Liberty, ss. 409-410.

çokkültürlülük, gerçek veya genellikle muhayyel batılı olmayan bir kültürün veya anti-Amerikan hareketin hayranlığı anlamına gelir.²⁹⁹

Berger, çoğulculuk ve çokkültürlülük tartışmalarında önemli bir yer tutan Batılı anlamda “dinsel özgürlük” fikrinin, başkalarına tolerans göstermekten daha fazla bir şey olduğunu düşünmektedir. İslam, Hinduizm, Budizm ve Çin dinleri gibi diğer dinsel gelenekler, kendileri dışındaki inançlara, batı Hristiyanlığı ile karşılaştırıldığında daha fazla tolerans sergilemişlerdir. Fakat en azından Reform ve Aydınlanma’dan bu yana Batılı anlamda dinsel özgürlük, her bir insanın kendi yaşamına “anlam verme” hakkının kabulü üzerine kurulmuştur. Bu özgürlük, yeri geldiğinde ait olduğu topluluğun dinsel geleneğiyle bağını koparma ve bunu özgürce ifade edebilme anlamına gelir.³⁰⁰

Berger’in çoğulculukla doğrudan ilişkili bir tartışma olan çokkültürlülük konusuna daha fazla yer vermesini beklerdik. Fakat bunu görmemekteyiz. Ayrıca kavramın tartışmasını yapan şahsiyetlere de referans yapmamaktadır. Bunun bir sebebi olarak kavramın, daha çok siyaset felsefesi geleneğinde kullanılmasını ve içeriğinin normatif tartışmalarla yüklü olmasını gösterebiliriz. Görüldüğü üzere onun çalışmalarında kavram, genellikle olumsuz çağrışımları içerecek şekilde kullanılmaktadır.

2.2.3. Dinsel Çoğulculuğun Tarihsel Gelişimi

Burada, dinsel çoğulculuğun tarihsel gelişimi hakkında bir fikir edinebilmek için, Avrupa ve Amerika’da dinin tekelci bir yapıdan çıkarılması ve rekabetçi bir dinsel pazarın ortaya çıkışı üzerinde odaklanmaya çalışacağız. Bu noktanın aydınlatılması, bize çoğulculuğun gelişmesine sebep olan tarihsel olaylar hakkında bir fikir verecektir. Konunun tartışılmasında Berger, fazla tarihsel ayrıntılara girmemektedir. Biz de onu takiben konunun anlaşılmasını sağlayacak genel açıklamalarla yetinmeye çalışacağız.

İnsanlık tarihinin büyük bir kısmında toplumlarda tekelci bir yapıya sahip olan dinsel kurumlar, insanların düşünce ve davranışlarını düzenlemede merkezi öneme sahiptiler. Bireysel ve toplumsal hayatın meşrulaştırılmasında da tek otorite olan söz konusu kurumların tanımladığı dünya, hem “sosyal kontrol araçları” hem de toplumun üyelerinin “sağduyu”su vasıtasıyla sürdürülmekteydi. İnsanların dinsel

²⁹⁹ Berger, Liberty, s. 410.

³⁰⁰ Berger, Liberty, ss. 411-412.

olarak tanımlanan dünyanın dışına çıkmaları, belirsizlik ve karmaşa içine düşmeleri demektir.³⁰¹ “Hristiyan Dünyası” kavramı da böyle bir çerçevede oluşmuş, insanların neredeyse tamamının aynı sosyal yapı ve dünya görüşünde yaşadığı bir durumda gelişmiştir. Dolayısıyla bu durumda, “gerçeklik tanımlayıcı” tek kurum kilise olduğu için alternatif dünya görüşlerinden bahsetmek mümkün değildir. Elbette ki ortaçağ toplumunda her şeyin yolunda gittiğini veya mükemmel bir uyumun olduğunu ifade etmiyoruz. Sosyal yapıda bir takım gerilimler, kilisenin tekerciliğine karşı itirazlar ve çeşitli heretik hareketlerle kendini gösteren meydan okumalar da söz konusuydu. Hristiyan dünyası dışında, diğer dinlerin farkında olunmadığı da söylenemez. Nitekim İslam dünyasıyla zaman zaman şiddetli çatışmalar yaşanıyor fakat “öteki dünyalar”, Hristiyanlığın sorgulanmayan gerçekliğine nadiren tehdit oluşturuyorlardı.³⁰²

Ortaçağda “Hristiyan Dünya” kavramı altında tüm Hristiyanları tek, genel ve üstün bir anlam sisteminin altında birleştirme denemeleri yapılmıştır. Fakat bu denemeler, asla bütünüyle başarılı olmamış, Hristiyan âleminde Yahudiler, pagan geçmişten alınan kültler ve heretikler, kendi geleneksel dinsel dünyalarını korumuşlardır.³⁰³ Hristiyan âleminin sembolik birliği, İslam’dan ziyade Reformasyon yoluyla çok şiddetli bir şekilde içeriden sarsılmıştır. Bununla birlikte Reformcuların Hristiyan dünyasını parçalamak gibi bir niyetlerinin olmadığı, aksine birleşik Hristiyan dünyayı yeniden inşa etmek amacıyla hareket ettikleri açıktır.³⁰⁴

Anlaşılabileceği üzere Batı’da “dinsel tekel” olarak tanımlanan şey, Hristiyanlık ve bunun etrafında ortaya çıkan toplumsal gerçekliktir. Berger diğer toplumsal kurumlardan özerk bir yapı olarak ortaya çıkan Hristiyan kilisesinin kendine özgü kurumsallaşmasının çoğulcu bir yapının kurulmasını kolaylaştırırsa da, Avrupa’da çoğulculuğu meydana getiren asıl süreçlerin din savaşları sonrasında geliştiğini düşünür. Protestan Reformu’nu izleyen din savaşları,³⁰⁵ Avrupa’yı kan gölüne çevirmiş, bu savaşların yatışmasını sağlayan Vestfalya (Westphalia) Barış Anlaşması’yla Hristiyan dünyasının birliği parçalanmıştı. Vestfalya Barış’ının “kimin krallığı geçerliyse onun dini de geçerlidir” ilkesi yerleşir yerleşmez hemen bir çoğulcu bir yapı oluşmamıştır. Aksine, o zamanlar en az Katolikler kadar

³⁰¹ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 205

³⁰² Berger, Facing, s. 171.

³⁰³ Nitekim Stark, Avrupa’nın özellikle de kuzey ülkelerinin Hristiyanlaşmasının ancak 19. Yüzyılda tamamlandığını ve bazı tarihçilerin aslında Avrupa’nın hiçbir zaman Hristiyanlaşmadığı tezini desteklemektedir. Bkz. Stark, Sekülerleşme, ss. 33-75.

³⁰⁴ Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, s. 31.

³⁰⁵ Daha fazla bilgi için bkz. Fatma Mansur Coşar, **Din Savaşları**, Buke Yayınları, İstanbul, 2000.

Protestanlar da kendi hâkimiyet alanları veya nüfuz bölgeleri üzerinde tekelci bir denetim kurma arayışındaydılar.³⁰⁶

Bu parçalanmadan sonra Ortodoks, Katolik ve Protestan olmak üzere üç Hristiyan dünya olmuştur. Orta Avrupa'da din savaşlarını sona erdiren "kimin krallığı geçerliyse onun dini de geçerlidir" formülü, belirli bir hâkimiyet alanında dinsel birliği yeniden sağlama denemesi olarak değerlendirilebilir. Modernleşmenin ilerlemesiyle birlikte bu bölgesel çözüm de kısa sürede geçerliliğini yitirmiştir. Sanayileşme, şehirleşme, göç ve modern iletişim araçları, Katolik ve Protestanlar arasındaki bölgesel ayrımları anlamsızlaştırmıştır. Modern Avrupa'da Katolikler, Protestanlar ve diğer inançların üyeleri birbirleriyle karşılaşmış, diyaloga girmiş ve evlilik vb ilişkilerle birbirlerine karışmışlardır.³⁰⁷

Gelişen bu yeni süreçlerle birlikte hem Protestan hem de Katoliklerin hâkim olduğu yerlerde dinsel farklılıklara "hoşgörü" tanıyan bir süreç başlamıştır. Böylece Vestfalya barışının formülündeki "regio" (bölge) kavramı, mekânsal anlamını kaybetmiştir. Modern durumda bölge, bir inanç topluluğu için iletişim alanı haline gelir ve böylece inanç belirli bir coğrafi alanla sınırlanamaz. Modern çoğulcu durumda bir Katolik, ait olduğu dinsel topluluğun bir üyesidir ve aynı zamanda komşusu Protestan'la da aynı coğrafi ve sosyal çevreyi paylaşır. Modernlik öncesi dönemlerdeki gibi insanları görünen ve görünmeyen sınırlarla birbirinden ayırmak artık mümkün değildir. Modern çoğulcu süreçte bütün dinsel gelenekler, birer altkültür veya gönüllü inanç toplulukları haline gelirler.³⁰⁸

Bilindik tarihsel nedenlerden dolayı çoğulcılaştırıcı süreç, Amerika'da daha kolonyal dönemde oluşmaya başlamıştır. Amerika'da kilise ve devletin birbirinden ayrılması, Avrupa'dan farklı olarak, hem pratik hem de bazı ilkesel nedenlerle dinin korunması amacıyla yaşama geçirilmiştir. Amerika'da belirli bir dinin hâkimiyet kurması neredeyse imkânsızdı. Zira bir dinin veya grubun hâkimiyetini engelleyen birden çok dinsel grup vardı. Ayrıca din özgürlüğü, ilkesel olarak anayasal statüye kavuşmuştu. Amerikan anayasasının ilk yasa değişikliği, din-devlet ayrımını Amerika'nın temeli yapmıştır.³⁰⁹ Böylece Amerika'da din ile devletin ayrılmasıyla başlayan ve din özgürlüğünü getiren süreç, günümüze kadar varlığını sürdüren ve

³⁰⁶ Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 206-207; Berger ve Luckmann, Secularization and Pluralism, s. 386; Peter L. Berger, "General Observations on Normative Conflicts and Mediation", **The Limits of Social Cohesion: Conflict and Mediation in Pluralist Societies: A Report of the Bertelsmann Foundation to the Club of Rome**, (Ed. Peter L. Berger), Bertelsmann Foundation Publishers, 1998, (Observations), s. 363.

³⁰⁷ Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, s. 32.

³⁰⁸ Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, s. 32.

³⁰⁹ Berger, Davie ve Fokas, Religious America, s. 16.

birbirine karşı hoşgörölü denominasyonlardan oluşan bir sistemin kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Denominasyon, Amerika'ya ait bir kavramdır ve bunun üzerinde biraz daha ayrıntılı duracağız. Fakat şimdilik Amerikaya özgü bu dini teşkilatlanma biçiminin, kendi bölgesindeki diğer kiliseleri tanıyan ve bunlarla rekabete giren bir kilise olarak tanımlanabileceğini ifade etmekle yetinelim. Bu sistemde benzer statüye sahip dini gruplar, birbirileriyle serbestçe ve bundan şikâyetçi olmadan rekabet ederler.³¹⁰

Anlaşılacağı üzere bir toplumdaki dinsel çoğulculuk, “tekelden arınma süreci” (de-monopolization) ile belirlenmektedir. Dinsel kurumlar insanlık tarihinin büyük bir bölümünde, hatta onaltıncı yüzyıldaki Reform hareketlerinden sonra bile tekelci bir konuma sahiptiler. Bugün ise, çeşitli dinler ve dünya görüşleri birbiriyle rekabet halindedir. Modern toplumlarda çok sayıda dinsel kurum mevcuttur ve bunların hiç biri eski tekelci konumu hayal bile edemez. Bu, çoğulcu yapıda dinin tekellikten çıkarılmasının sadece Amerika'ya has bir durum olmadığını gösterir. Daha önce tartıştığımız modernleşme ve sekülerleşme süreçleri “çoğulculuğun” ortaya çıkmasını sağlamıştır. Başka bir deyişle, nüfusun büyük çoğunluğunun aynı dine sahip olduğu Fransa gibi toplumlarda bile Kilise, eski dinsel tekel konumunu elde etmek için artık devletten destek bekleyemez.³¹¹

Çoğulcu yapıda sadece dinler arasında bir rekabetten söz edemeyiz. Dinin dünyayı anlamlandırma ve tanımlama konusundaki tekelliliği sekülerleşme ve çoğulculuk süreçleriyle elinden alındığından, rekabete din dışı dünya görüşleri de dâhil olmuştur. Artık bundan böyle dinsel tekeller, insanları kiliselere götürmeye yarayan geleneksel toplumsal baskıların etkisiz kaldığını görmektedirler. Geleneksel tekeller, bütün modern toplumlarda yıkılmıştır. Tarihsel geçmişlerine bakılmaksızın tüm çoğulcu yapıların ortak özelliği, eski dinsel tekellere bağlılığı elde bir olmaktan çıkarmasıdır. Artık bir dine mensubiyet, “tercih” meselesidir ve tanımı gereği hiç de değişmez bir şey değildir. Başka bir deyişle önceleri hâkim dinsel tekel tarafından yukarıdan otoriter biçimde dayatılan din, artık insanların kaderi olmaktan çıkmış ve “gönüllü müşteri” haline gelmiş kitlelere pazarlanma sürecine girmiştir. Berger için çoğulcu durum, tıpkı Stark için olduğu gibi, her şeyden önce bir “dinsel pazar”ın ortaya çıkışına sebep olur. Pazardaki dini kurumlar pazarlama merkezlerine veya firmalara, dini ürünler tüketici mallarına, din adamları da pazarlama temsilcilerine dönüşür. Bu durumda tüm dinsel kurumlar, serbest pazar ekonomisinin

³¹⁰ Berger, Kutsal şemsiye, s. 207.

³¹¹ Peter L. Berger, “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, çev. Adil Çiftçi, **Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları 1**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, (Dini ve Toplumsal), s. 168.

gerekliliklerine göre hareket etmeye başlarlar.³¹² Daha sonra açıklamaya çalışacağımız gibi Berger ve Stark, çoğulcu dinin tasvirinde “dinsel pazar” kavramını kullansalar bile aralarında ciddi farklılıklar söz konusudur.

Hem Amerika hem de Avrupa’da kiliseler, insanların bağlılığını sağlamada siyasi desteği kaybetmeleri açısından birbirlerine benzemektedirler. Söz konusu her iki durumda da kiliseler, sadece müşterilerinin gönüllü üyelik aidatlarıyla ayakta kalabilirler. Berger ve Stark arasında, Avrupa ve Amerika’daki dini durumu tasvir etme konusunda bir takım farklılıklar vardır. Berger, çoğulculuğu modernleşmeye bağladığı için, bu süreçteki toplumların hepsinin az veya çok çoğulculuğa sürecini yaşadıklarını düşünür. Stark ise, Avrupa’nın dini durumunu, “düzenlenmiş dinsel ekonomiler” kavramıyla ifade eder. Ona göre Avrupa’da devlet kiliselerinin varlığı, gerçek bir dinsel çoğulculuğun ortaya çıkmasını engellemektedir.³¹³ Berger, modernlik öncesi dönemlerde devletin dine sağladığı desteğin, modern koşullar altında yeniden sağlanması girişimlerinin başarı şansının bulunmadığını düşünür. Çünkü modern dönemde bu tür girişimlerin tek başarı şansı, sanayi öncesi toplumlara geri dönüş, yani modernleşme sürecinin tersine çevrilmesidir.³¹⁴

Çoğulculuk kavramının ortaya çıktığı Amerika’da tekelden arınmanın, farklı dinsel grupları birarada yaşamaya zorlayan tarihsel olayların sonucunda meydana geldiğini ifade etmiştik. Berger, çoğulculuğun ortaya çıkması için bütün toplumların aynı tarihsel süreçten geçmelerinin gerekli olmadığını düşünür. Ona göre çoğulculuğu üreten tarihsel gelişmeler modernleşme süreçlerinde bulunur. Modern endüstriyel toplumun ortaya çıkışıyla eşzamanlı gelişen çoğulculuk, toplumların temel yapısı olmaya başlar ve giderek yayılıp evrenselleşir. Berger’in bakış açısında modernlik, zorunlu olarak çoğulculuğa sebep olur. Çünkü geleneksel bağlardan kurtaran modernlik, insanlara hâkim dinsel geleneğe “evet” ya da “hayır” deme yani “tercih” özgürlüğü sunar. Bu sebeple de çoğulculuğun dinamikleri modernleşme süreçlerinde bulunur. Bu düşünceden yola çıkan Berger, geleneksel dindarlıktan uzaklaşan Batı dışındaki toplumlarda da çoğulculuğun yayıldığını düşünür.³¹⁵

Dinsel grupların faaliyetleri yasalarla güvence altına alınırsa, çoğulculuk giderek gelişme gösterir. Çoğulcu dinamik, hem Fransa gibi ülkenin çoğunun aynı kiliseye üye olduğu hem de İngiltere gibi resmi devlet dinine sahip ülkelerde de

³¹² Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 207-208; Berger, Dini ve Toplumsal, s. 168.

³¹³ Massimo Introvigne ve Rodney Stark, “Religious Competition and Revival in Italy”, **Interdisciplinary Journal of Research on Religion**, Cilt: 1, Sayı: 1, 2005, (Religious Competition), s. 14; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 209.

³¹⁴ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 200; Berger, Dini ve Toplumsal, s. 151.

³¹⁵ Berger ve Luckmann, Secularization and Pluralism, ss. 385-386.

etkilerini göstermeye başlar. Bu sebeple Fransa'da hâkim din olan Katoliklik, artık eskiden olduğu gibi "sorgusuz sualsiz kabul edilemez." İnsanlar Katolik inancına göre yaşama ve yaşamama tercihinin sahiptirler. Anglikan Kilisesi, yasal olarak devlet dini olmaya devam etse bile, birçok İngiliz vatandaşının yaşamında çok daha az belirleyicidir. Gerçekte her iki ülkede de birçok seçeneğin olduğu bir dinsel pazar kurulmuştur.³¹⁶ Gerçi Stark, Fransa'yı devletin dinsel yaşama fiilen müdahale ettiği ve birçok dinsel gruba, "zararlı kültler" olarak nitelediği "düzenlenmiş dinsel ekonomi" olarak değerlendirmektedir.³¹⁷ Berger ise, Amerikan ekonomi dilinden devşirilen "dinsel tercih" ifadesinin Avrupa'da da geçerli olduğu düşüncesindedir.

Çoğulcu durumda devlet, rekabet eden gruplar için gerekli düzenlemeleri yapar fakat rekabete müdahale etmez. Berger burada devletin rolünü "trafik polisi"ne benzetir. Devletin tarafsızlığı, çeşitli dinsel grupların yapabilecekleri politik baskılara bağlıdır. Devlet çeşitli gruplara dağıtılacak birçok ekonomik imtiyaza sahiptir. Şartlara bağlı olarak devlet, rekabet eden gruplar arasında bu imtiyazları tamamen eşit olarak dağıtabilir veya ayrımcılık yapabilir. Mesela Amerika'da dinsel grupların tamamı, vergi indiriminden yararlanır.³¹⁸ Fakat Stark'ın işaret ettiği üzere pek çok Avrupa ülkesinde geleneksel devlet kiliseleri çeşitli yardımlarla desteklenmekte ve devlet bürokrasisi tarafından kayırılmaktadır. Bunun dışında kalan dinsel grupların faaliyetleri ya kısıtlamalara maruz kalmakta ya da engellenmektedir.³¹⁹

2.2.4. Geleneksel Çoğulculuk

Berger, modernlik öncesinde insanların bilişsel ve normatif temel değerler üzerinde uzlaşmaların olduğu topluluklarda yaşadıklarını düşünür. Bu uzlaşma, topluluğun üyeleri ve dışarıdakiler arasında coğrafi ve sosyal bariyerlerle temin edilmiştir. Böylece geleneksel toplumların dünya görüşü ve ahlak anlayışlarında, yüksek derecede bir birlik sağlanabilmiştir. Geleneksel toplumlarda, farklı grupların birbirleriyle iletişime geçip karşılıklı etkileşecekleri diyalog kanalları sınırlı ve aralarındaki sosyal ayırım duvarları çok yüksektir. Bu sebeple geleneksel toplumlardaki çoğulculuk, modern çoğulculuktan oldukça farklıdır. Modernlik, çoğulculuğun kapsamı ve derecesini arttırarak etkilerini hızlandırmış ve onu küresel

³¹⁶ Berger, Davie ve Fokas, *Religious America*, s. 13.

³¹⁷ Stark, *Triumph*, s. 377.

³¹⁸ Berger ve Luckmann, *Secularization and Pluralism*, s. 387.

³¹⁹ Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 236-237.

bir fenomen haline getirmiştir.³²⁰ Şimdi modern çoğulculuğu, tarihteki benzerleriyle kıyaslayarak daha iyi anlamaya çalışalım.

Geçmişte çeşitli toplumlarda, çoğulculuk olarak adlandırılabilir durumların varolduğu bir gerçektir. Yüzyıllar boyunca Orta Asya'da İpek Yolu üzerindeki şehirler, gerçek bir çoğulculuğa sahne olmuş, Hristiyanlık, Maniheizm, Zerdüştlük, Budizm ve Konfüçyanizm gibi farklı dinsel gelenekler, az ya da çok birbirilerini etkilemişlerdir. Belirli dönemlerde benzer çoğulcu durumlar, Müslümanların hâkimiyetindeki Hindistan'da ve Endülü's'te de yaşanmıştır. Fakat Berger'e göre bütün modernlik öncesi çoğulculuk örnekleri kapsam itibarıyla sınırlıdır.³²¹ Asya'nın büyük şehir merkezlerinde yaşanan bu çoğulculuğu, günümüzle kıyaslamak mümkün değildir. Çünkü modern çoğulculuğa süreçleri, geçmişten hem geniş çevreleri etkileme hem de hızlı yayılmaları bakımından farklılaşır.³²²

Stark gibi çoğulculuğu modernlikle birleştirmeyen sosyal bilimciler, çoğulculuğun modernlik öncesi toplumlarda da görüldüğünü ifade ederler. Fakat Stark da dinler arasında alışverişlerin olmadığı bu tür çoğulculukları, "sahte çoğulculuk" (pseudo-pluralism) olarak isimlendirir. Ona göre gerçek çoğulculuk, farklı dinlerin birbirleriyle ilişki kurmadığı ve rekabet etmediği bir toplumda söz konusu olamaz. Endonezya veya Hindistan gibi ülkelerde çeşitli etnik, dinsel ve mezhebi grupların aynı toplumda yaşamaları gibi durumlar da çoğulculuğa örnek olamaz. Bu durum, "her biri farklı inançlara sahip komşu toplumların bir arada yaşaması olarak değerlendirilebilir." Bu tür "sahte çoğulculuk"larda, çeşitli dinler veya grupların karşılıklı hoşgörülerinden ziyade ilgisizlikten veya iletişimsizlikten dolayı çatışmalar görülmez.³²³

Berger, tarih boyunca farklı dinsel grupların yan yana birlikte var olmayı başardığı durumların modern çoğulculuğa örnek olamayacağını düşünür ve söz konusu toplumlarda yaşanan çoğulculuğu, "geleneksel çoğulculuk" olarak adlandırıp modern çoğulculuktan ayırır. Farklı inançlara sahip insanların yaşamlarını birbirinden uzak bir şekilde sürdürmesini çoğulculuk olarak tanımlarsak, modern bir fenomenden bahsetmiyoruz demektir. Böyle çoğulculuk türlerinin örneklerini birçok toplumda bulabiliriz.³²⁴ Hint kast sistemi de farklı gruplara, sosyal ilişkilere girmeksizin yan yana yaşama imkânı vermekteydi. Hatırlayacak olursak "etkileşim", Berger'in çoğulculuk tanımının en temel unsurlarından biriydi. Ne var ki Hint kast

³²⁰ Berger, *Relativism and Fundamentalism*, s. 10-11; Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 9.

³²¹ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, ss. 9-10.

³²² Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, s. 38.

³²³ Stark, *Gerçek Tanrı*, s. 255.

³²⁴ Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, s. 28.

sistemi, kastlar arasındaki etkileşimi ve geçişleri sınırlamakta, dolayısıyla rekabete de izin vermemektedir.³²⁵

Berger, Osmanlı imparatorluğunda uygulanan “millet sistemi”nin de geleneksel çoğulculuğa örnek olabileceğini düşünür. Osmanlı millet sistemi, resmi olarak tanınan gruplara geniş yetkiler vermekte ve onları kendi dinsel yaşamlarında göreceli olarak serbest bırakmaktaydı. Bu sistem, geleneksel çoğulculuğun Batılı olmayan bir örneğidir. Ortaya çıktığı dönemde çağdaşlarıyla kıyaslandığında göreceli olarak toleranslı bir düzenleme olan bu sistem, alt toplulukların toplumun geneline etkisini engelleyen bir çeşit kast sistemi olarak da değerlendirilebilir.³²⁶

Berger, hem Osmanlı hem de Avrupa’da yaşayan Yahudilerin etraflarındaki geniş toplumdan kendilerini ayırarak çoğulcu şartlarda hayatta kaldıklarına işaret etmektedir. “Hukuk duvarı” (fence of the law) ile Yahudilerin yaşadıkları toplumun değerlerini benimsemeleri hem mekânsal hem de zihinsel olarak engellenmiştir. Yahudilik bu duvarları, cemaat dışında çalışan Yahudileri ayırmak için inşa etmişti. Hristiyan veya Müslüman bir toplumda, Yahudilerin yüzyıllar boyunca yaşamasını mümkün kılan bu “duvarlar”dı. Batı toplumlarındaki Yahudilerin özgürleşmesiyle birlikte, bu koruma duvarları da çökmüştür. Yahudilerin teolojik olarak da liberalleşmesiyle sonuçlanan bu süreç, birçok Yahudi gencinin başka dinlere geçmesine yol açmıştır.³²⁷ Fundamentalizm tartışmalarında, toplumu veya bir dinsel grubu, çoğulculuğun sıkıntılarından korumak isteyen ve bu sebeple kendi “ayrım duvarlarını” inşa etmeye yönelik çabalardan bahsetme imkânımız olacaktır.

Berger, batılı monoteizmin mutlakçı özellikleriyle karşılaştırıldığında, Güney ve Doğu Asya’nın geleneksel çoğulculuğunun birbirine zıt bir şekilde konumlandığını ifade eder. Güney ve Doğu Asya toplumlarında farklı dünya görüşleri, dinler ve hatta düşünce okullarının dostça yan yana yaşadıkları bilinir. Bu toplumlarda yaşayan insanlar, farklı dinleri veya dinsel anlayışları hayatlarında eş zamanlı olarak veya ihtiyaç duyduklarında kullanırlar. Bütün bunlar, monoteist gelenekten gelen batılı zihinler için anlaşılmaz ve mantıksız görülür. Berger burada çoğulculuğu, Asyalı felsefi zihnin merkezi bir unsuru olarak yorumlayan Hajime Nakamura’nın çalışmasına³²⁸ referans yapar. Benzer yaklaşımları geleneksel Hint ve Çin dinlerinde de kolaylıkla bulabiliriz. Fakat modernlik ve onun ürünü olan modern çoğulculuğun

³²⁵ Berger, *Globalizing World*, s. 36; Berger, *Far Glory*, s. 38; Berger, *Dinin Krizi*, s. 78.

³²⁶ Berger, *Pluralistic Challenge*, s. 38; Berger, *Observations*, s. 363; Berger, *Globalizing World*, s. 36.

³²⁷ Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, s. 38.

³²⁸ Hajime Nakamura, **Ways of Thinking of Eastern Peoples, India-China-Tibet-Japan**, (Ed. Philip P. Wiener), East-West Center Pres, 1964.

böyle bir metafiziksel tolerans kültüründen ziyade sabit fikirli, mutlakçı ve monotesit Hristiyan kültürde ortaya çıkmış olması ayrı bir felsefi tartışmadır.”³²⁹

Berger’e göre modernlik, kadim Musevi geleneğinin ve Antik Yunan aklının birleşmesiyle ortaya çıkmış Batı medeniyetinin bir sonucudur. Her iki kültürel miras da toplumsal ve bilişsel çoğulculuğun gelişmesini engelleyici unsurlar taşımaktadır. Batı medeniyetinin gelişmesinde büyük bir öneme sahip olan “monoteizm” ve “çelişmezlik” prensibinin, Güney ve Doğu Asya’nın metafiziksel çoğulculuğuyla oluşturduğu zıtlık çok keskindir. Herhangi bir Hintli veya Çinli filozof, her iki prensibi de açıkça saçma görebilir. Geleneksel Hint veya Çin düşüncesi açısından ilahi varlığın ya da hakikatin birçok tezahürü vardır ve bunları tek bir tanrıya indirgemek doğal olarak imkânsızdır. Bundan dolayı Hint ve Çin Medeniyetleri, “çoğulculuğun bilişsel bulaşmalarına” monoteistik ve Aristotelesçi mantıkla eğitilmiş Batılılardan daha kolay bir şekilde uyum sağlayabilir. Nitekim Hinduizm birçok tanrıyı bünyesinde barındırabilmektedir. Uzakdoğu halkları da farklı dinler arasında özgürce seyahat etme hakkını kendilerinde bulurlar. Örneğin aile yaşantılarında Konfüçyüsçü ahlak anlayışına, hayatın büyük krizleri esnasında Budist metafiziğine veya başka durumlarda başka bir dinsel ve felsefi anlayışa kolaylıkla referans yapabilirler.”³³⁰

2.2.5. Modern Çoğulculuk

Dinsel çoğulculuğun ilk versiyonlarının modernlik öncesi toplumlarda da bulunabileceğini göstermeye çalıştık. Bunları, Berger’in “geleneksel çoğulculuk”, Stark’ın da “sahte çoğulculuk” olarak isimlendirdiğini gördük. Bu tür sınırlı çoğulculukların, insanlar arasına görünür görünmez duvarlar örülerek gerçekleştirildiğini de ortaya koymuş bulunuyoruz. Bu başlıkta ise, bu duvarların yıkıldığı ve insanların birbirleriyle diyaloga ve etkileşime girdikleri bir çoğulculuk türü üzerinde odaklanacağız. Başka bir deyişle bizim tartışma konumuzu oluşturan çoğulculuk, insanlar veya gruplar arasındaki görünür görünmez bütün duvarlar ortadan kaldırıldığında meydana gelen çoğulculuktur.

İnsanlar arasındaki ayrımcı sınırlar artık sürdürülmüyor ve sürdürülemiyorsa, yeni bir durumla karşı karşıyayız demektir. Bu yeni durum, sorgulanmaksızın kabul edilen dinler, değer sistemleri ve dünya görüşleri için ciddi sonuçlara yol açar. Etnik, dinsel ve seküler gruplar, artık şehrin mahalle veya gettolarında mekânsal olarak

³²⁹ Berger, Secularity: West, s. 5.

³³⁰ Berger, Far Glory, ss. 40-41.

ayrılmaz hale gelmiştir. Yani modern dünyada, yaşam tarzları ve dünya görüşleri arasında bölgesel veya coğrafi ayrımların hiçbir geçerliliği yoktur. Böylece farklı dünya görüşleri ve dinler arasındaki karşılaşmalar, etkileşimler veya çatışmalar kaçınılmaz hale gelir.³³¹

Berger'in bakış açısında çoğulculuk, modernliğin bir sonucu olarak değerlendirildiği için süreçteki bütün toplumların az ya da çok bu durumu yaşadıklarını ifade edebiliriz. Sanayileşmeyle birlikte şehirlerde yaşamaya başlayan büyük insan kitleleri ortaya çıkmıştır. Şehirler, çeşitli grupların zorunlu olarak yakın ilişki içinde birlikte yaşadıkları yerlerdir. Şehirleşme tüm dünyada "şehirlilik bilincinin" yayılmasına yol açmıştır. Bu şehirlilik bilincini ve bir şehir(li) kültürünü besleyen ise çoğulculuktur. Modern çoğulculuğu karakterize eden unsur, şehir yaşamının giderek derinleşmesidir. Böylece şehirleşme, fiziksel olduğu kadar zihinsel bir fenomen haline gelir. Modern kitle iletişim araçları, radyo, televizyon, telefon, bilgisayar ve internet devrimi vasıtasıyla oluşan bilgi çoğalması ve çeşitlenmesi, insanların alternatif dünya görüşleriyle tanışma imkanlarını arttırmıştır. Böylece modernliğe özgü çoğulculuk, tarihteki diğer dönemlere kıyasla eşsiz bir dereceye ulaşmıştır.³³²

Modernlik öncesi toplumlardaki insanları birbirinden ayıran duvarların yıkılmasıyla birlikte, gerçek çoğulculuk koşulları ortaya çıkar. Berger burada bilgi sosyolojisinde kullandığı bir kavramı devreye sokar ve bu durumu ifade etmek için "bilişsel bulaşma" ifadesini kullanır. Bu kavram, insanların basit ama temel bir özelliğini ifade eder. İnsanlar, birbirleriyle diyaloga girdiklerinde, zaman içinde birbirlerinin düşüncelerini öğrenirler ve daha da önemlisi birbirlerinin düşünme biçimlerini etkilemeye başlarlar. Bilişsel bulaşmayla, başkalarının inançları ve değerlerini olumsuz ifadelerle nitelemek daha da güçleşmeye başlar. Dün "kafir" olarak nitelenenler, bugün kişinin komşuları, iş arkadaşları ve belki de eşleri olur.³³³

Bu süreci, şu şekilde daha açık olarak ortaya koyabiliriz. Farklı düşünme biçimleriyle karşılaşan insanlar, kendi dinsel dünya görüşlerinin tek makul görüş olamayabileceğini ve kendileri dışında dünyaların da olduğunu fark etmeye başlarlar. Bu fark edişle birlikte, çoğulculuğun göreceleştirici gücü devreye girmiş demektir.³³⁴ Modernlik, çoğulcılaştırma süreçlerinden dolayı, dinsel veya seküler tüm dünya görüşleri ve değer sistemlerini göreceli hale getirir. Berger'e göre göreceleştirme, modernliğin asli özelliği veya olmazsa olmazıdır. Bundan dolayı

³³¹ Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, s. 29.

³³² Berger ve Zijderveld Doubt, s. 9, Berger, *Far Glory*, s. 38.

³³³ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 10-11.

³³⁴ Berger, *Far Glory*, s. 39.

çoğulcu durumda göreceleştirmeden ve yol açtığı sonuçlardan kaçınmak imkânsızdır. Göreceleştirme, bütün dinsel gelenekleri ve hakikat iddialarını tartışmaya açar. Böylece modern çoğulcu koşullar altında başta dinsel olmak üzere her türlü “kesinlik”e ulaşılması çok daha zor hale gelir.³³⁵

Berger, geleneksel toplumlardaki çoğulculuk biçimlerinin zorunlu olarak anlam krizine yol açmadığını fakat modern toplumlarda gelişen çoğulculuğun beraberinde getirdiği süreçlerle anlam krizlerine kapı araladığını düşünür. Bu süreçleri, çoğulculuğun yapısal yönleri olarak da düşünebiliriz. Bu süreçler kimsenin reddemeyeceği değerler haline gelmiştir. Örneğin modern toplumlarda “tolerans”, modernliğin değer hiyerarşisinde en yüksek noktalarda bulunmaktadır. Zira farklı dinlere ve dünya görüşlerine sahip insanlar, sadece birbirilerini tolere ederek bir arada yaşayabilirler. “Bireyin kendi düşünce ve inancına aykırı olan görüşlere sabırla katlanması” anlamına gelen tolerans,³³⁶ önceleri reddedilen hatta sapkınlıkla suçlanan fikirlerle bir arada yaşamayı ve onlara saygı duymayı beraberinde getirmektedir. Berger’e göre bu modern çoğulculuk formu, aynı zamanda bireysel ve toplumsal anlam krizleri için temel oluşturmaktadır. Elbette ki modern çoğulculuğun, böyle bir krize yol açıp açmayacağı başka faktörlerle de ilgilidir. Ancak, modernleşmenin daha ileri düzeye ulaştığı ve modern çoğulculuk formunun geliştiği toplumlarda, geleneksel değerler ve dünya görüşlerinin bütün toplum üyelerince paylaşılmadığını ifade edebiliriz. Artık birey tek bir kutsal kubbenin her şeyi kuşattığı bir dünyada hayatını sürdüremez.³³⁷

Modern çoğulculuk, çeşitli dinlerin yanısıra ahlaki ve ideolojik toplulukları ve inanç sistemlerini de bünyesinde barındırır. Bu, çoğulculuğun sadece dışsal yönüdür. Çağdaş toplum, çok farklı şeylere inanan ve farklı ritüellere sahip olan insanlardan oluşur. Ancak modern çoğulculuk, sadece dışsal sosyal bir olgudan ibaret kalmaz, insanların din hakkındaki düşüncelerini veya dinin bilişsel yönünü de etkiler.³³⁸ Modern çoğulculuğun insan bilinci üzerine etkilerini ayrıntılı olarak inceleyeceğiz. Fakat şimdilik, çoğulcu bir toplumda bireyin sosyal çevresinde karşılaştığı çeşitli kültürlerin, kendi yaşamı için alternatif senaryolara ve fikirlere dönüştüğüne ve bunun da dinin bilinçteki yerinde değişimlere neden olduğuna işaret edelim. Geleneksel toplumlarda bireyin kimliğinin ayrılmaz bir parçası olan dinin,

³³⁵ Berger, *Accidental*, s. 248; Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, s. 38.

³³⁶ M. Ali Kirman, **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011, (Din), s. 145.

³³⁷ Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, s. 29.

³³⁸ Peter L. Berger, “The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue between the World Religions”, **Buddhist-Christian Studies**, Cilt: 1, 1981, (Pluralistic Situation), s. 32.

şimdi “dinsel tercih” deyimiyle ifade edildiğini söylemekle yetinelim.³³⁹ Çoğulculuğun bilinç boyutunu tartışırken, bu konuları daha derli toplu tartışmaya çalışacağız.

Anlaşıyor ki modern çoğulculuk, her alanda insanların önüne yeni tercihler sunmaktadır. Bu sebeple Berger, insan yaşamının temel yapıları açısından modernliği, “kaderden tercihe geçiş” olarak değerlendirir. Modernleşme ilerlediğinde, insanların önlerine hem maddi hem de manevi alanda yepyeni tercih alanları açılır. Bu tercihlerin, özellikle insan bilinci düzeyinde de meydana geldiğini göstermeye çalışacağız. Geçmişte kader veya alinyazısı olduğu düşünülen şey, şimdi giderek bir tercih meselesi haline gelmektedir.

2.2.6. Kaderden Tercihe Geçiş Olarak Çoğulculuk

Modernleşme, insan varoluşunun bütün dışsal durumlarını radikal bir biçimde değişime uğratmıştır. Bu değişimin motoru, büyük oranda son yüzyıllarda ortaya çıkan bilim-kaynaklı teknolojidir. Bilim, kendine özgü bir rasyonellik üzerine kuruludur ve insana, yaşam üzerinde şimdiye kadar görülmemiş düzeyde kontrol imkânı verir. Bilimin sonuçları insanların günlük yaşamına hâkim olduğunda bu rasyonellik, bireylerin bilincinden çıkıp eylemlerini yöneten temel ilke haline gelir.³⁴⁰ Maddi açıdan baktığımızda bu gelişme, insanın karşılaştığı ihtimaller alanının büyük oranda genişlemesini sağlar. İnsanlar, çoğulculuk dünyasından bir seçeneği tercih etme zorunluluğuyla karşı karşıya kalır. Tercih zorunluluğu, sıradan tüketici mallarından teknolojik alternatiflere, oradan da dünya görüşlerine kadar uzanır. Burada modernleşme, kaderin belirlediği bir varoluştan tercihler dünyasına geçiş anlamına gelir.³⁴¹

Antropologların ifadelerine göre geleneksel toplumlarda, yaşamın maddi yapısını belirleyen birkaç basit araç gereç vardı ve bunlar günlük yaşamın sürdürülmesine yetmekteydi. İnsanların bunları kullanma dışında, başka tercihleri yoktu. Yaşamın maddi yapısına benzer şekilde insanların temel aktiviteleri için de önceden belirlenmiş kesin kurumsal programlar vardı. Beslenme, cinsellik, çocuk bakımı, avlanma, savaş vb. için aynı kurumsal davranışlar geçerliydi. Modernleşme ilerlediğinde, geçmişte mümkün olmayan yeni tercih alanları ortaya çıkmaya başlar. Maddi düzeydeki bu yeni tercihlerin, insan bilinci düzeyinde de meydana geldiğini

³³⁹ Berger, *Far Glory*, s. 67.

³⁴⁰ Peter L. Berger, “Born-Again Modernity”, *The American Interest*, July/August 2009, (Born-Again), s. 122.

³⁴¹ Berger, *Pluralistic Situation*, s. 34; Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, s. 44; Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 12.

göreceğiz. Eskiden kader veya alinyazısı olduğu düşünülen şeyler, şimdi giderek tercih meselesi olmaktadır.³⁴²

Berger'in geleneksel toplumların hayatını kader dünyası olarak tasvir etmesi, Ferdinand Tönnies'in modern toplum analizinde yaptığı cemaat ve cemiyet ayrımını hatırlatır. Tönnies, cemaati oluşturan ve onda etkili olan irade şekline "mahiyet iradesi" (wesenswille)³⁴³ adını verir. Mahiyet iradesi, insanın elindeki imkânlardan birini seçerek rasyonel bir tarzda davranması anlamına gelmez. Burada insan iradesinin yöneldiği istikamet, gelenek ve alışkanlıklardan kaynaklanır. Cemiyette etkin olan iradeye ise, "hür irade" (kürwille) adını verir. H. Frayer'e göre "küren" kelimesi eski Almanca'da "seçmek" anlamına gelir.³⁴⁴ Tönnies'in cemaat ve cemiyet ayrımında kullandığı mahiyet/doğal irade ile hür irade ayrımı, iki toplum tipini niteler. Tönnies'in bu ayrımında, Berger'in geleneksel toplumları bir "kader dünyası" olarak nitelemesinin temelini buluruz. Bundan dolayı o, geleneksel toplumdan modern çoğulcu topluma dönüşüm sürecini "kaderden tercihe geçiş" metaforuyla ifade eder.

Modern toplumda doğum ve ölüm hala kader tarafından belirlenmeye devam eder. Fakat sağlık alanında ortaya konulan teknolojik gelişmeler, insan ömrünün uzamasında büyük ilerlemeler sağlamıştır. Modern tıp ve teknolojik ilerlemelerle birlikte gelişen çeşitli doğum kontrol teknikleri, gebeliği insanlar için bir kader olmaktan çıkarmış tercih veya daha sonra kürtajla ilgili tartışmalarda göreceğimiz gibi "özgürlük" meselesi olarak kavranmasına sebep olmuştur.³⁴⁵ Maddi düzeydeki tercihlerin çokluğuna paralel olarak sosyal ve düşünsel düzeyde de bir tercihler alanı açılmıştır. Hatta tanrılar bile mümkün bir tercihler alanından seçilebilir hale gelmiştir. Dinsel bağlılığımız, vatandaşlığımız, yaşam tarzımız, imajımız, cinsel kimliğimiz veya görünüşümüz bile tercih meselesi olmuştur. Sorgusuz sualsiz kabul edilen değerler giderek zayıflar. Bu değişimin teknolojik-ekonomik temelleri maddi düzeyde olsa bile, sosyal boyutları giderek insan yaşamında kendisini hissettirir. Çoğulculuk, bireyin sadece iş, eş, parti ve din gibi tercihler yapmasına imkân tanımaz, aynı zamanda da insanları sosyal yaşamda tüketici mallarını tercih etmeye zorladığı gibi entellectüel düzeyde de tercihlere zorlar. Modern çoğulcu ortamda birey artık "tercih etmemeyi tercih edemez." Bireyin hayatındaki alternatiflere gözlerini kapatması

³⁴² Berger, Modernisation, ss. 11-12; Berger, Pluralistic Situation, s. 34; Berger, Globalizing World, s. 38.

³⁴³ Tönnies'in "wesenswille" ve "kürwille" kavramlarının tercümesi konusunda bakınız. Ramazan Yelken, **Cemaatin Dönüşümü: Genç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi**, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. 38.

³⁴⁴ Hans Freyer, **Sosyoloji Kuramları Tarihi**, çev. Tahir Çağatay, haz. M. Rami Ayas, Doğubati Yayınları, Ankara 2012, ss. 190-195, Krş. Hans Frayer, **Sosyolojiye Giriş**, çev. Nermin Abadan, Sevinç Matbaası, Ankara, 1963, ss. 100-103.

³⁴⁵ Berger, Heretical, ss.11-12; Berger, Pyramids, s. 201.

imkânsızlaşır. Berger, modern toplumda iki merkezi kurumun, yani pazar ekonomisi ve demokrasinin insanların tercih haklarını desteklediğini düşünür. Zira her iki kurum da bireyin tercihleri üzerine kurulur ve sürekli olarak seçim yapmayı teşvik eder.³⁴⁶

Modernlikle birlikte tercih alanının genişlemesinin insan yaşamının sadece maddi yönlerini etkilemekle kalmayıp sosyal ve entelektüel alana da uzandığını, yani insan yaşamının bilişsel ve normatif yönlerinin de bundan etkilendiğini söylemiştik. Evet, çoğulculuk yaşamın bu alanında da tercihleri arttırmıştır. Modern birey, kendisi için belirli bir kimlik seçebilir; geleneksel veya ilerici, normal veya eşcinsel, disiplinli veya hoşgörülü.³⁴⁷ Modern şartlar altında bireyin kimliğini seçebilmesi veya yeniden inşa edebilmesini, geleneksel toplumdaki kimlik inşasıyla karşılaştırarak daha iyi görebiliriz. Geleneksel toplumda bir insanın kimliği, ait olduğu toplumun üyesi olmasıyla belirlenmekteydi. Bireyin toplumunun diniyle ilişkisi de böyleydi. Çünkü dinsel dünya görüşü, toplumsal yaşamın neredeyse tamamını belirlemekteydi.³⁴⁸

Berger, konuyu antik Yunan'dan bir örnekle açıklığa kavuşturur. İki yabancı karşılaştıklarında, biri diğerine sorar: "Hangi tanrılara ibadet ediyorsunuz?" Bu aslında dinsel bir soru olmayıp kişinin "adresi"ni öğrenmenin geleneksel yoludur. Antik Yunan'da bu ifade, "nerede yaşıyorsun?" sorusunun yerini tutuyordu. İnsanlar, belirli tanrılara ibadet edilen belirli yerlerde yaşıyorlardı. Bir kişi Korintian şehrinde yaşıyorsa, Korintian'ın tanrılarına ibadet etmek zorundadır. Eğer kişi Atinalı ise, Atina'nın tanrılarına ibadet etmelidir. Bir kişinin bir Atinalı olup da Atina tanrılarına ibadet etmeyebileceği ihtimali- en azından Sokrates'e kadar- mümkün değildi. Tarih boyunca din, insanoğlunun kaçınılmaz kaderinin parçasıydı ve insanlar ibadet edecekleri tanrılar konusunda da çok az tercihe sahipti. Çünkü insan belirli bir durumda doğuyor ve doğumun tesadüfiliği, din dâhil hayatındaki her şeyi belirliyordu. Toplumun inançları veya Berger'in ifadesiyle "tanrılar, doğumda zaten hazırды". Başka bir deyişle önceden verilmiş ve sorgulanamayan değerler, toplumsal yaşamın ve insani var oluşunun bütün alanlarına yayılmıştı. Fakat modern zamanlarda bizler, belki de hayatımızdaki en önemli şey, yani ibadet edeceğimiz tanrılar hakkında bile tercihlere sahibiz ve bu tercih hiçbirine ibadet etmemeyi de içerebilmektedir.³⁴⁹

³⁴⁶ Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, ss. 44-45.

³⁴⁷ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 13; Berger, *Modernisation*, s. 12.

³⁴⁸ Berger, *Far Glory*, s. 87.

³⁴⁹ Berger, *Modernisation*, ss. 12-13. Ayrıca bkz. Berger, *Pluralistic Situation*, s. 34.

Berger, modern bireyin özgürlüğünü ve tercih zorunluluğunu vurgulamak için, “heretik” kelimesinin etimolojik tahlilinden yararlanır.³⁵⁰ Bir heretik, dinsel geleneği olduğu gibi kabul etmez, içerisinden bazı unsurları seçer, toplar, değerlendirir ve bunlardan kendi “bireysel” düşüncesini yeniden inşa eder. Berger’in heretik kelimesini kullanarak tasvir ettiği bu modern durum, daha sonra göreceğimiz gibi sosyologlarca “yamalı din”, “bircolage” veya “alakart din” olarak adlandırılacaktır. Dinler tarihinde zaman zaman karşılaşılan geleneğe karşı itirazlar, modern çoğulculuğun yaygınlaşmasıyla birlikte evrenselleşmiştir. Modernlik tercih etmenin zorunluluk olduğu yeni bir duruma sebep olduğundan “itizal”, ihtimal olmaktan çıkıp bir zorunluluğa dönüşmüştür.³⁵¹

Açıkçası Berger’in iddiası, çoğulcu durumdaki her dinsel seçimin bir sapkınlık, yani bir tercih olduğu ve bundan dolayı da herkesin bu anlamda “heretik” olarak değerlendirilebileceğidir. Bir kişi, “ben gelenekçiyim” dediğinde de durum aynıdır. Çünkü o, bir tercihle bunu seçmiştir.³⁵² Bu süreç sadece liberal veya “ilerici” dinsel gruplar için değil, aynı zamanda en militan gruplar için de geçerlidir. Çünkü burada da insanlar, militan olmayı kendileri tercih etmektedirler.³⁵³ Bu sebeple Berger’in modern çoğulcu toplumda dinin durumunu analiz ettiği kitabına, **The Heretical Imperative** ismini vermesi de son derece manidardır. Geleneksel toplumlarda sapkınlık, Sokrates gibi marjinal tiplerin bir niteliği olarak görülürken, bugün modern toplumlarda yaşayan çoğunluğun paylaştığı genel bir durum haline gelmiştir. Berger’in veciz ifadesiyle “sapkınlık/heretiklik, evrenselleşmiştir.”³⁵⁴

Amerikalıların dinleri hakkında konuşurken kullandıkları dil, modern çoğulculuğun bireysel ve toplumsal yansımalarını göstermesi açısından son derece çarpıcıdır. “Dinsel tercih” (religious preference),³⁵⁵ geleneksel toplumlarda duyulması mümkün olmayan bir ifade olup Amerikan çoğulculuğunun bir ürünüdür. Bu ifade,

³⁵⁰ Eski Yunanca’daki “hairein” kelimesinden gelen İngilizce “heresy” kelimesi, seçim ve tercih (choice) ve “a hairesis” de bir tercih yapmayı ifade etmektedir. İncil’de Pavlus’un Mektuplarında geçen bu kelime, dinsel çağrışımlara da sahiptir. Şöyle ki; bir dinsel grubun bazı üyelerinin yeni bir dinsel düşünceyi seçerek ayrı bir grup oluşturmaları bağlamında kullanılmaktadır. Bir dinsel geleneğin otoritesinden bahsedilemiyorsa, heretiklikten de bahsedilemez. “Heretik” olabilmek için bir dinsel geleneğin otoritesine karşı çıkmak veya geleneği tümünden kabul etmeyip otoritesini sorgulamak gereklidir. Berger, *Heretical*, s. 27; Berger, *Pluralistic Situation*, s. 34; Berger, *Pluralism, Protestantization*, s. 23.

³⁵¹ Berger, *Heretical*, s. 28.

³⁵² Berger, *Pluralistic Situation*, s. 34; Berger ve Luckmann, *Secularization and Pluralism*, s. 81.

³⁵³ Berger, *Pluralism, Protestantization*, s. 23.

³⁵⁴ Berger, *Heretical*, ss. 30-31.

³⁵⁵ Berger, genç bir insan olarak Amerika’ya ilk geldiğinde üniversiteye kaydolurken doldurması gereken formların birinde “dinsel tercihiniz nedir?” sorusunun kendisini çok ettiğini ifade etmektedir. İngilizcesi gayet iyi olmasına rağmen “dinsel tercih” ifadesini anlayamadığını belirtmektedir. Tercih ifadesi genelde ekonomide bir tüketim mallarıyla ilgili olarak kullanılan bir terimdir. Bir dış macununu diğerine tercih edebiliriz. Demek ki bundan böyle Presbiteryanizm’i Metodizm’e tercih edebilecekti. Berger, *Modernisation*, s. 13; Berger, *Pluralistic Situation*, s. 33.

çoğulculuğun geleneksel dinlerde meydana getirdiği anlam krizinin tek başına göstergesi olarak bile yeterlidir. Amerika'da din hakkında kullanılan dil de bu çoğulcu durumu çok güzel bir şekilde yansıtır. Amerikalılar, "dinsel tercihlere" sahiptir. Bugün Protestan, yarın Budist belki de gelecekte Müslüman olacaklardır. Kesinlikten yoksunluğu, belirsizliği ve sürekli olmayışı gösteren bu ifadeler, insanların tercihlerinin her zaman değişebileceğini ortaya koyar. Bir kişinin doğumuyla tevarüs ettiği inançları kaçınılmaz bir kader değildir. Bugün belirli bir dinsel tercihte olan kişi, yarın bunun dışına çıkabilir.³⁵⁶ İnsanların dini inançlarını ifade etmek için kullandıkları; "benim dini tercihim Presbiteryenlik'tir", "ben Budizm'e girdim" gibi dinsel tercih ifadelerinin bugün pek çok çevrede tuhaf karşılanmaması da son derece manidardır.³⁵⁷

İnsanların dinleri hakkında kullandıkları ifadeler, temel bir gerçeği ortaya koyar. Din artık bir kader olayı değil, bir tercih meselesidir. Din kader olmaktan çıkıp bir tercih meselesi haline geldiğinde, dinin bireylerin bilincinde sürdürülme tarzında da bazı temel değişiklikler olur. Bu değişim oldukça basittir. Dinin kesinliği giderek azalır. İnanığımız tanrılar değişmez bir kader olduğu sürece, daha yüksek nesnellik düzeyine sahiptirler ve onların varlığından şüphe etmemiz mümkün değildir. Çünkü Tanrılar, tam da geleneğin insanlara anlattığı gibidir. Tanrılar bir tercih meselesi haline geldiklerinde ise nesnel gerçeklikleri de azalır, daha çok öznel bir mesele yani zevk, fikir ve değişim meselesi olurlar ve dinsel kesinliğin elde edilmesi giderek zorlaşır. Berger, modern çoğulculuğun yarattığı dinsel krizin kaderden fikirlere ve tercihe geçişle ilgili olduğunu düşünür.³⁵⁸ Peki, bu krizin yaşanması zorunlu mudur? Bu sorunun cevabını diğer bölümlerde arayamaya çalışacağız.

2.2.7. Dinsel Çoğulculuk ve Modern Şehir Hayatı

"Yaşam dünyası" kavramı, Berger'in bilgi sosyolojisinde toplumsal dünyayı anlamada kullandığı anahtar kavramlarından biridir ve A. Schutz'dan alınmıştır. Yaşam dünyası, bildiğimiz ortalama dünya, yani "gündelik yaşam gerçekliği"dir. Gündelik yaşam gerçekliği, "sorgulanmaksızın kabul edilen" bir gerçekliktir. O, kendiliğinden apaçık ve zorlayıcı bir olgusalılık olarak yalın biçimde oradır ve ilave bir doğrulamaya gereksinim duymaz. Berger diğer "sınırlı anlam alanları"nın da yer aldığı yaşam dünyasını, "asli gerçeklik" olarak nitelendirir. Yaşam dünyası, bütün

³⁵⁶ Berger, *Far Glory*, s. 40.

³⁵⁷ Berger, *Dinin Krizi*, s. 82.

³⁵⁸ Berger, *Modernisation*, s. 14.

insani anlam ve bilginin ortaya çıktığı yerdir.³⁵⁹ Yaşam dünyası, insanın günlük deneyimleriyle organize edilir ve bundan dolayı da köken itibarıyla sosyaldır. Yaşam dünyasının insanlara sağladığı anlam, kolektif olarak tesis edilmiştir ve bu sebeple kolektif olarak da devam ettirilir. Bir toplumu anlamak istediğimizde, sosyal hayatın belirli kalıplarının ve sembollerinin yer aldığı anlam dünyasının tümünün kavranılması zorunludur. Sosyal yaşam dünyasının anlaşılması, somut durumların sosyolojik analizi için son derece önemlidir. Burada söz konusu olan somut durum, modern toplumun çoğulcu yapısıdır. Modern toplumda insan, yaşam dünyalarının çoğulluğu içinde yaşar.³⁶⁰

Bütünleşmiş homojen bir yaşam dünyasında varlıklarını sürdüren geleneksel toplumlardan farklı olarak modern toplumlarda ekonomi, siyaset, bilim ve eğitim gibi alanlar, “işlevsel farklılaşma” adı verilen bir süreçle birbirinden ayrılmıştır. Toplumsal yaşam alanlarının özerkliklerini kazanmaları, dinden koparak ve dinin koyduğu kuralları reddederek gerçekleşmiştir. Bu süreci tasvir için sosyologlar, “otonomlaşma” terimini kullanırlar. Yani her bir toplumsal sistem, dinden özerkleşerek kendi mantığını üretmiş ve artık kendi kurumsal işleyişinde, dinsel referanslara ihtiyaç duymaz hale gelmiştir.³⁶¹ Başka bir deyişle geleneksel toplumlarda genel bir anlam düzenine bağlı olarak varlıklarını sürdüren kurumsal yapıların herbiri otonomlaşmıştır. Otonomluğunu ilan eden her kurumsal alan da, dinsel veya sosyal değerlerden bağımsızlaşmıştır.³⁶²

Berger’e göre modern toplumda yaşam dünyasının bu derece farklılaşması ve çoğulculuğunun bir takım yapısal nedenleri vardır. Çoğulculuğun yapısal nedenleri olarak sanayileşme, göç, nüfus artışı, şehirleşme, fiziksel ve demografik anlamda çoğulculuğa, iş bölümü, iletişim, hukuk, eğitim, medya ve pazar ekonomisi sayılabilir.³⁶³ Modernleşme tamamlanmış, bitmiş statik bir yapı değildir aksine hareketli, gelişmeye devam eden ve giderek derinleşen bir süreçtir. Buna bağlı olarak modernleşmeyle birlikte ilerleyen çoğulculuğa süreci, toplumsal yaşamın tümünü etkisi altına alır. Modernliğin kurumsal yapıları, sürekli olarak çoğulculuğu teşvik eder. Modern politik sistemin siyasal ve ekonomik yapısı da

³⁵⁹ Berger ve Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, s. 37.

³⁶⁰ Berger, Berger ve Kellner, Modernleşme, s. 75

³⁶¹ Karel Dobbelaere, “The Meaning and Scope of Secularization”, **The Oxford Handbook of the Sociology of Religion**, (Ed. Peter Clarke), Oxford University Press, New York, 2009, s. 601.

³⁶² Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, s. 59.

³⁶³ Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, ss. 37-38; Berger, Günümüz Din Sosyolojisi, s. 193; Berger, Davie ve Fokas, Religious America, s.13.

bireyciliği ve çoğulculuğu destekler. Hem serbest piyasa ekonomisi hem de demokrasi, çoğulcu şartlar altında varlıklarını sürdürürler.³⁶⁴

Berger sosyal yaşam dünyalarını çoğulcılaştıran şehirleri, dinsel çoğulculuğun mekânları olarak görür. Sanayi devrimi, kırsaldan göçleri beraberinde getirmiş ve bütün toplumlarda büyük şehirlerin oluşmasını sağlamıştır. Berger'in modern şehir ile ilgili olarak üzerinde durduğu şey, sadece mekânların büyümesi, gelişmesi ve nüfus artışından ibaret değildir. Onun için önemli olan, şehirlerin insanların bilinç düzeyleri üzerinde yaptığı etkilerdir. Birazdan işaret edeceğimiz gibi Berger'in bakış açısında şehirler, farklı dünya görüşlerinin ve alternatif yaşam biçimlerinin birarada bulunduğu mekânlardır. Berger farklı dünya görüşlerinin bir arada bulunmasını, genellikle bilişsel bulaşma ve görecelilik kavramlarıyla birlikte düşünür. Zira kadim zamanlardan beri şehirlerde kırsaldan farklı bir yaşam tarzı ve bilinç halinin oluşması, şehirlerin sosyo-kültürel çoğulculuğundan kaynaklanır. Şimdi şehirler, modern iletişim araçlarının etkisiyle bu bilinç halinin tüm topluma yayılmasını sağlar. Böylece insanlar, şehir dışındaki mekânlarda yaşarlarken bile bilinç açısından şehirlileşirler.³⁶⁵

Şehirleşmeyle birlikte sosyal yaşam dünyalarının çoğulculaşması, din alanında da son derece önemli sonuçlara yol açar. Berger'e göre dinin bütünleştirme işlevi, çoğulculuk tarafından ciddi bir şekilde tehdit edilmektedir. Modern zamanlara kadar insan hayatının tümüne anlam veren din, artık çeşitli alternatif anlam sağlayıcıların tehdidi altındadır. Çoğulculukla birlikte insan hayatının çeşitli alanlarına birbirinden farklı anlam sistemleri yön vermeye başlar. Bu sebeple dinsel kurumların farklı yaşam alanlarını kapsamlı bir dünya görüşü veya "kutsal bir kubbe" altında toplaması giderek zorlaşır.³⁶⁶ Çeşitli seküler ve dinsel dünya görüşleriyle bir arada yaşayanlar, ister istemez "göreceleştirme" problemiyle karşı karşıya kalırlar. Daha sonra ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz gibi modern şehir hayatından kaynaklanan sosyal yaşam dünyalarının çoğulculaşmasının yarattığı görecelilik, geleneksel dinlerin "sorgusuz sualsiz kabul edilme" statüsünün altını oyar. Böylece çoğulculuk, dinsel ve ahlaki tüm "kesinlikleri" göreceleştirerek zayıflatır.

Şehir hayatı ve ortaya çıkardığı sosyal yaşam dünyalarının çoğulculuğunun din alanındaki yansımaları konusunda, Berger ve Stark arasında ciddi görüş farklılıklarının olduğunu ifade etmeliyiz. Şehir hayatının din ile ilişkisi konusunda Berger'den çok farklı düşünen Stark'a göre sosyal bilimciler, şehir yaşamının

³⁶⁴ Berger, *Far Glory*, s. 39.

³⁶⁵ Berger, Berger ve Kellner, *Modernleşme*, ss. 78, 117-118.

³⁶⁶ Berger, Berger ve Kellner, *Modernleşme*, s. 92.

kırsaldan daha hoşgörölü olduğunu ve “şüphe” ve “şüpheciliği” teşvik ederek ahlaki düzeni aşındırdığını, bu sebeple kırsal bölgelerde dindarlığın daha kolay yaşandığını düşünürler. Örneğin Gideon Sjoberg, şehir hayatında farklı rollerin, yeni teknolojilerin devamlı bir değişim ve esnek değerleri gerektirdiğini, buna bağlı olarak da şehirlielerde yaşayanların dinsel görüşlerinin daha hoşgörölü olduğunu ileri sürmektedir. Stark’a göre Berger, şehirlerdeki dinsel çoğulculuğun dini zayıflattığını düşünen sosyologların en önemli referanslarından biridir.³⁶⁷

Stark, sosyologların şehir yaşamındaki çoğulculuğun dinin zayıflamasına yol açtığı iddialarının şaşırtıcı olmadığını düşünür. Nitekim Durkheim **İntihar**’da şehir çoğulculuğunu, ahlaki bütünleşmenin çökmesinin hem nedeni hem de sonucu olarak görür. Çeşitli dinsel grupların rekabet ettiği bir ortamda, herbiri diğerinin itibarını sarsacak ve dinin sorgulamaya, tartışmaya ve şüpheye açılmasına sebep olacaktır. Durkheim, insanların dinsel tercihlere sahip olduğu çoğulcu toplumlarda bireylerin “ahlaki belirsizlik denizi”nde başıboş dolaşan oyuncular olduğuna inanmaktaydı. Onun bu görüşleri, modern toplumu analiz eden birçok sosyal bilimciyi etkilemiştir.³⁶⁸

Berger’in geleneksel toplum analizinde, hem taşrada hem de şehirlerde, genellikle bütünleşmiş bir dünya görüşü hâkimdir. Ona göre bütün toplumlarda modernlik, çok büyük şehirlerin oluşmasını sağlamış fakat aynı zamanda sosyal yaşam alanlarını çoğulculaştırarak ahlaki ve dinsel kesinlikleri sorgulamaya açmıştır. Berger’den farklı olarak Stark, modernlikten çok daha önce insanlık tarihinde büyük şehirlerin var olduğunu ve buraların hiç de dinsizliğin kaleleri olmadığı ileri sürer. Ona göre Hristiyanlık bir şehir hareketiydi ve Yeni Ahit şehirlilerce yazılmıştı. Birçok tarihçi, Matta İncili’nin çevresiyle birlikte nüfusu 150 binleri bulan ve Roma İmparatorluğunun 4. büyük şehri olan Antakya’da yazıldığını kaydeder.³⁶⁹ Stark, Hristiyanlığın Roma imparatorluğunun şehir hayatındaki kaos, korku ve barbarlığa bir cevap ve “yeniden canlanma” hareketi olarak başladığını ve bu yönde işlev gördüğünü düşünür. Hristiyanlık, “şehir problemi”nin üstesinden gelebilecek yeni

³⁶⁷ Roger Finke ve Rodney Stark, “Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906”, **American Sociological Review**, Cilt: 53, Sayı: 1, 1988, (Religious Economies), s. 41.

³⁶⁸ Finke ve Stark, Religious Economies, s. 41

³⁶⁹ Rodney Stark, **Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries**, HarperCollins, 1997, (Rise of Christianity), s. 147. Rodney Stark, **Christianizing the Urban Empire** adlı makalesinde, Roma dönemine ait 22 büyük şehrin nüfus verileri vermekte ve Hristiyanlığın yayılış sürecinde şehirlerin önemini vurgulamaktadır. Bkz. Rodney Stark, “Christianizing the Urban Empire: An Analysis Based on 22 Greco-Roman Cities”, **Sociological Analysis**, Cilt: 52, Sayı: 1, 1991, ss. 77-88, **Cities of God** adlı eserinde Roma hâkimiyetindeki bütün şehirlerin nüfus sayılarını ve özelliklerini ayrıntılı bir şekilde vermektedir. Bkz. Rodney Stark, **Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome**, Harper Collins e-books.

normlar ve sosyal ilişki ağları yaratarak Roma şehirlerinde toplumsal yaşamı yeniden canlandırmıştır. Hristiyanlığın şehir yaşamının problemleriyle karşılaştığında ortaya koyduğu yaklaşım, paganizme karşı kazandığı zaferde önemli bir rol oynamıştır.³⁷⁰

Az önce ifade ettiğimiz gibi Berger **Kutsal Semsîye’de**, çoğulculuğun bir toplumun “kutsal kubbe”sini parçaladığını ifade eder. Bundan yola çıkan Stark’a göre Berger’in yaklaşımında bu “kutsal kubbe”, ancak bir toplumun neredeyse tamamının “tek gerçek inancı” kabul etmesiyle sürdürülebilir.³⁷¹ Aslında birçok eserinde özellikle de **Heretical Imperativ’de** Berger, kendi pozisyonunu açıkça ifade eder: “Modernlik, dini sekülerlikle, daha da önemlisi çoğulculukla nitelendirilebilecek bir krize düşürmüştür ve çoğulcu yapıda bütün dinsel geleneklerin otoritesi zayıflama eğilimindedir.”³⁷² **Kutsal Semsîye’de** de aynı anlayışı savunan Berger, çoğulculuğun dinleri rekabete zorladığını, bu rekabetin de dinleri sorgusuz sualsiz kabul edilme statülerinden mahrum ettiğini ifade eder.³⁷³ Ona göre çoğulculuk, bütün dinleri bir pazar durumunda rekabete zorlar ve bu durum dinin geleceği için bir tehdit oluşturur.

Şehir yaşamının dine meydan okuduğunu ileri süren Berger gibi sosyologların alanda yaygınlaşan görüşlerinin tam aksine Stark ve Finke **Religious Economies and Sacred Canopies** adlı çalışmada, şehirler ve din arasındaki ilişki konusunda yaygın kanaatin “nostaljik bir mit” olduğunu ileri sürerler. Onlar şehir(li)lerin kırsalda yaşayanlardan daha aktif bir şekilde dine katıldıklarını ve çoğulculuğun giderek artan bir “aktiflik” ve “katılım” düzeyine neden olduğunu iddia edip bunu kanıtladıklarını düşünürler.³⁷⁴ Zaten adı geçen makalede, Amerika’daki şehirleşmenin din üzerindeki etkileri merkeze alınmıştır. Bu çalışmada toplumların dinsel çoğulculuk ve dinsel hareketlilik dereceleri arasındaki bağ da araştırılmaktadır. Amerika’da şehirleşmenin çok hız kazandığı ve dinsel çeşitliliğinin çoğaldığı 19. yüzyıl sonu ve 20 yüzyılın başıyla ilgili veriler analiz edilmektedir.

Çalışmalarında dinsel çoğulculuğu merkeze alan Stark, çoğulculuğun yol açtığı sonuçlar konusunda Berger’den ayrılır. Stark’a göre birçok sosyologla birlikte Berger, tekeli dinlerin daha üstün bir organizasyonel güce sahip olduğuna inanmakta ve insanlara tek bir makuliyet yapısı sağlayan tekeli dinlerin güçlü bir dindarlığa yol açtığını varsaymaktadır. Stark bu varsayımı, “ortaçağ kasabası

³⁷⁰ Stark, *Rise of Christianity*, ss. 161-162.

³⁷¹ Finke ve Stark, *Religious Economies*, s. 41; Rodney Stark, *Triumph*, ss. 357-358.

³⁷² Berger, *Heretical*, s. xi.

³⁷³ Berger, *Kutsal Semsîye*, s. 208.

³⁷⁴ Finke ve Stark, *Religious Economies*, s. 41; Roger Finke ve Rodney Stark, **The Churching of America: 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy**, Rutgers University Press, New Brunswick, 1992, (Churching), s. 202.

nostaljisi” olarak adlandırır. Oysa Stark’a göre, tekelci inancın olduğu toplumlarda dinsel kayıtsızlığın yaygın olduğuna dair pek çok örnek vardır. Nitekim bugün ortaçağ tarihçileri, kilisenin nüfuz edemediği çok geniş alanların varlığını kabul ederler. Tekelci bir dinin kitlesel dindarlıkları harekete geçirememesi, Stark için neredeyse bir aksiyom olarak kabul edilir. Ona göre tek bir dinin pazarın tüm ihtiyaçlarını karşılayamaması normaldir. Bütün insanların dinsel ihtiyaçları ancak birçok inancın faaliyet gösterdiği bir dinsel ekonomide karşılanabilir. Tıpkı ekonomide olduğu gibi devlet gücüne yaslanan tekelci firmalar tembeldir ve rekabetten hoşlanmazlar. Tam aksine düzenlenmemiş bir dinsel ekonomide firmalar üye kazanmak için çabalarını maksimize ederler ve rekabete direnemeyenler de pazardan silinip giderler. Sonuç olarak Stark bir toplum ne kadar çok çoğulcu olursa, dine bağlılığın da o kadar güçlü olacağını düşünür.³⁷⁵

Stark’a göre veriler, şehirlerdeki dinsel katılımın ve üyeliklerin küçük kasaba ve köylerden daha fazla olduğunu göstermektedir. Şehirlerde dinsel hareketliliğin yüksek olmasının en önemli sebebi, şehir yaşamında kiliseye katılımın daha kolay olmasıdır. Çünkü kırsalda tarım ve hayvancılıkla uğraşan ve çiftliklerde yaşayan pek çok aile, kiliselere mekânsal olarak uzaktır ve kırsal alanların düşük nüfus yoğunluğu kiliselerin kurulması ve faaliyetlerini zorlaştırır. Şehirlerde ise, insanların kendileri için “doğru” kiliseye ulaşmaları daha kolaydır. Tabii ki kırsalda ikamet edenlerin sosyal baskılardan etkilenmeyen küçük ve göreceli olarak kapalı sosyal ağlar oluşturdıkları akılda tutulmalıdır. Bu kapalı ağlar bazen “mahalle baskılarına” sebep olurken, bazen de “sapkınlığın” ve dine ilgisizliğin devam ettirilmesini kolaylaştırır. Ayrıca Amerikan şehirlerindeki çoğulculuk, çok geniş bir tercih alanı sunar ve dinsel gruplar insanların bağlılığını kazanabilmek için büyük bir çaba sarf etmek zorunda kalırlar. Yani dinsel çoğulculuk, pazarda etkili bir pay kazanabilmek için rekabet eden birçok uzmanlaşmış dinsel firmanın ortaya çıkmasına sebep olurken, dinsel düşüş ve sekülerleşmenin kaynağı olmaktan ziyade dini güçlendiren bir faktör olarak ortaya çıkar.³⁷⁶

Stark, 1890 ve 1906 verilerinden ulaşılan sonucun şehir ve çoğulculuğun dine etkileri konusunda yaygın kanaatin yanlışlığını gösterdiğini düşünür. Ona göre, Berger’in de dâhil olduğu sosyologların çoğulculuğun etkileri konusundaki görüşlerini “apaçık hakikatler” olarak sunmalarının temelinde “kırsal dindarlık miti” yatmaktadır. Kırsal dindarlık miti, hem teologların hem de Avrupalı entellektüellerin bilgi dünyasını

³⁷⁵ Finke ve Stark, *Religious Economies*, ss. 42-43.

³⁷⁶ Finke ve Stark, *Churching*, ss. 202-203; Finke ve Stark, *Religious Economies*, s. 44.

şekillendirmektedir. Özellikle Katolik yazarlar, Reform'u Batı medeniyetinin ahlaki bütünleşmesini parçalayan korkunç bir felaket olarak sunmakta, "evrensel bir kilise"nin hem teolojik hem de sosyal olarak zorunlu olduğu varsaymaktadırlar. Reform süreciyle temelleri atılan dinsel çoğulculuğun da dinsel birliği parçaladığını düşünmektedirler. Sosyal bilimcilerin kullandığı "dinsel gerileme" kavramı, bilimin ve rasyonalizmin yayılmasının insanlığı esarete tutan mistik ve dinsel dünya görüşlerini yok ettiği iddiasıyla uyumludur. Buna göre modern dünya geliştiğinde, din birden ortadan kaybolacaktır. Sayısal verilerle de dinin düşüşte ve bazı yerlerde yok olduğu gösterilebilirse, bu iddialar abartılıp yaygınlaştırılacaktır. Bu amaçla "geçmişin dindarlığını abartmak, günümüz dindarlığını minimize etmekten daha kolaydır."³⁷⁷

Özetle Stark için şehir hayatı, sosyal bilimcilerin açıklamalarının aksine şaşırtıcı bir şekilde "kutsalla dolu"dur ve çoğulculuk dine düşman değildir. Şehirler kiliselere kolay ulaşımın yanında birden çok kilise imkânını da sunar ve bu durum kiliseleri rekabete zorlar. Çoğulcu durumun rekabetle sonuçlandığını Berger de kabul etmektedir. Fakat o, dinsel ekonomideki rekabetin dinin bütün göstergelerinin (inanç, ibadet vb.) zayıflamasına yol açacağını düşünmektedir. Yani iki sosyoloğumuz bu açıdan birbirilerine karşıt pozisyonda durmaktadırlar. Stark'a göre, serbest rekabete dayalı bir dinsel ekonominin doğal sonucu olan çoğulculuk, her bir dinsel grubu pastadan pay elde etmek için pazarda cazip olmaya zorlamakta, rekabetten pay almaya çalışan aktif ruhban sınıfı da daha çok çalışarak dinsel katılımın artmasına yol açmaktadır.³⁷⁸ Stark'ı incelerken bu görüşlerini daha detaylı bir şekilde tartışacağız.

2.3. ÇOĞULCULUĞUN DİNİN KURUMSAL BOYUTU ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

2.3.1. Dinsel Çoğulculuk ve Rekabet

Berger, modern çoğulculuğun din üzerinde kapsamlı etkilere sahip olduğunu düşünür. Çoğulculuğun din üzerindeki etkilerini iki düzeyde, hem kurumsal hem de bilişsel düzeyde analiz eder. Yani çoğulculuk, dinin hem toplumsal-yapısal hem de öznel boyutu üzerinde etkilere sahiptir. Çoğulculuğun sosyal yapısal boyutuna baktığımızda, farklı dünya görüşlerinin arasındaki rekabetle ve ortaya çıkardığı sonuçlarla karşılaşırız. Dinsel veya seküler kurumların kendi aralarındaki rekabet, bir

³⁷⁷ Finke ve Stark, Religious Economies, ss. 46-47.

³⁷⁸ Finke ve Stark, Religious Economies, ss. 47.

dinsel pazarın kurulması anlamına gelir. Çoğulculuğun öznel boyutuna yoğunlaştığımızda ise, dinsel pazardaki çeşitli dünya görüşleri arasındaki rekabetin bireylerin öznel dünyalarında veya bilinçlerinde dinin yerinde meydana getirdiği değişimi görme fırsatı yakalarız.³⁷⁹ Burada biz, dinsel çoğulculuğun toplumsal-yapısal boyutları üzerinde yoğunlaşacağız. Öncelikle çoğulculukla birlikte ortaya çıkan rekabetçi pazar ve bunun dini kurumların yapısı ve birbirileriyle ilişkilerinde meydana getirdiği sonuçları, daha sonra da dinsel çoğulculuğun birey bilincinde meydana getirdiği dönüşümleri görmeye çalışacağız.

Burada temel mesele, geleneksel toplumlarda tekелci bir şekilde yapılanan dinsel kurumların modern çoğulculukla birlikte birer rekabetçi pazarlama merkezine dönüşmeleridir. Bu süreçte dini kurumlar, birbirileriyle rekabet halinde yeni müşteriler, yani üyeler kazanmaya çalışırlar.³⁸⁰ Tekelci yapıların sona ermesiyle rekabete dayalı çoğulcu bir pazarın ortaya çıkması eş zamanlı gerçekleşir. Amerika'da dinsel gruplar pazar ortamında faaliyet göstermeye alıştıklarından böyle bir ortamda bulunmaktan da gocunmazlar.³⁸¹

Çoğulcılaştırıcı dinamik, yasalarla desteklenen dinsel özgürlük koşullarında etkili bir şekilde işleyerek genişler. Modern dünyada devletlerin dinsel özgürlüklere sınırlar koymaya çalışması dahi bunu engelleyemez. Çoğulcılaştırıcı dinamik, bu iletişim ve etkileşim çağında bir şekilde engelleri aşarak zorla içeri girer. Berger, çağdaş dünyada İsrail, Rusya, Hindistan, Çin ve pek çok İslam Ülkesinde devletlerin vatandaşlarını yabancı misyonerlerden koruma gerekçesiyle, dinsel özgürlükleri sınırladığını ve dinsel grupların faaliyetlerini engellediğini ifade eder. Fakat modern iletişim araçlarının yaygınlaştığı günümüzde, devletlerin totaliteryan baskı araçlarını kullanmadıkça çoğulculuğun etkilerini engellemesi çok zordur.³⁸² Modern dünyada, hem Avrupa hem de dünyanın başka yerlerinde bunun denemeleri olmuştur. Bu konuyu, fundamentalizm bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışacağız.

Modern çoğulculuk, dinsel kurumların yüzyıllarca sürdürdüğü tekелciliği ortadan kaldırmıştır. Tekelci yapılarda eldeki mevcut ürünle yetinmek zorunda olan insanlar, çoğulcu durumda rekabet eden çok sayıda dinsel ürün arasında tercih özgürlüğüne sahiptir. Yeni durumda geleneksel tüketiciler bile eski dinsel tekел tarafından kendilerine sunulan ürünü kabul veya reddetme özgürlüğüne sahiptirler. Bu sebeple tekелci dinin zorla kabul ettirilmesine karşın, çoğulcu durumda din

³⁷⁹ Berger, Pluralism, Protestantization, s. 21; Berger, Davie ve Fokas, Religious America, s. 13; Berger ve Luckmann, Secularization and Pluralism, s. 385; Berger, Kutsal Şemsiye, s. 208.

³⁸⁰ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 208; Berger, Davie ve Fokas, Religious America, s. 13.

³⁸¹ Berger, Dinin Krizi, s. 91.

³⁸² Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 22.

gönüllü tüketicilere "pazarlanmak" zorundadır. Başka bir deyişle çoğulcu durumun en önemli özelliği, rekabetçi dinsel bir pazara yol açmasıdır.³⁸³ Günümüzdeki dinsel durumun pazar niteliği, hem kurumsal yapı hem de dini kurumun teolojik yapısı açısından önemli sonuçlar doğurmaktadır. İsteseler de istemeseler de dinsel kurumlar, dinsel tercihler pazarına mal sağlayan firmalara dönüşürler. Dinsel kurumlar, bağlılık ve desteği artık elde bir kabul edilemeyecek bir "müşteri kitlesi"ne hizmet veren pazarlama merkezleri gibi çalışmak durumundadırlar. Bu nedenle de "pazarlama" işlerini etkili tarzda yapacak şekilde organize edilmelidirler. Berger'e göre bu, dinsel kurumların bürokratikleşmesi anlamına gelir.³⁸⁴

Dinsel kurumların tekelden arındırılması ve çoğulcu durumda rekabetçi birer kuruma dönüşmeleriyle insanlarla ilişkileri de değişir. Bir dinsel kuruma üyelik, artık sorgusuz sualsiz kabul edilmez aksine düşünsel bir "tercih" sonucu gerçekleşir. İnsanların ebeveynlerinin inançlarında kalmaları da bir tercih sonucudur. Onlar, kiliselerini veya dinlerini tümünden değiştirebilir veya bütünüyle terk de edebilirler. Bu durum, kiliselerin toplumdaki sosyal pozisyonunu da temelden değiştirir. Kiliseler teolojik açıdan bu yeni gelişmeleri kabul etmekte zorlansalar da başka seçenekleri yoktur. Kurumlarının hayatta kalmasını istiyorlarsa, üyelerinin isteklerini hesaba katmak ve onları daha ciddiye almak zorundadırlar. Başka bir ifadeyle kilise, kendisini serbest pazar ortamında kanıtlamak zorundadır. Bunu kabullenmek istemeyen teologların tavırlarının bir anlamı da kalmamıştır. Artık dinsel pazarda, geleneksel ticari anlayışın "müşteri daima haklıdır" özdeyişi kendisini dayatmaktadır. Bu durumun beraberinde yeni teolojik problemler getirmesi de kaçınılmazdır.³⁸⁵

Görüldüğü gibi modern çoğulculuğun kurumsal sonuçları, dinin durumunda ciddi değişimler meydana getirir. Bütün kiliseler, modern toplumlarda gönüllü kuruluşlar haline gelirler. Amerikalı Katolik yazarlar, yaşadıkları bu süreci "Protestanlaşma" kavramıyla tasvir ederler. Burada kullandığı haliyle kavram, teolojik bir anlamdan ziyade Katolikliğin sosyal yapısının giderek Amerika'daki Protestan denominasyonların "gönüllü" karakterine benzemeye başlamasını tasvir eder.³⁸⁶ Bu rahatsız edici bir gerçekle yüzleşen dinsel kurumların ruhban sınıfı, artık otoritelerinin geleneksel yollarla sürdürülemeyeceğinin ve bunun müşterilerin ikna edilmesiyle yeniden kurulması gerektiğinin farkına varmışlardır. Bu yeni durum,

³⁸³ Berger ve Luckmann, *Secularization and Pluralism*, s. 387; Berger, *Dini ve Toplumsal*, s. 168; Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, s. 46; Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 208.

³⁸⁴ Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, s. 46; Berger, *Dini ve Toplumsal*, s. 169; Berger ve Luckmann, *Secularization and Pluralism*, s. 387.

³⁸⁵ Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, ss. 46-47.

³⁸⁶ Berger, *Relativism and Fundamentalism*, s. 12.

dinsel kurumlarda ruhban sınıfı dışındaki sıradan dindarlara yeni bir sosyal rol verir. Müminler, “tüketici” haline geldiklerinden süreçte daha “belirleyici” olurlar. Eskiden kiliselere doğumla bağlanan ve başka bir seçeneği olmayan insanlar bir tüketici topluluğu, yani artık birer “özne”dirler.³⁸⁷

Berger’in çoğulcu toplumda, dinin analizinde öne çıkardığı dinler arasındaki rekabet ve onun meydana getirdiği sonuçlar, büyük oranda “rasyonelleşme” kavramı çerçevesinde analiz edilir. Ona göre sosyal ve ekonomik faktörler, özellikle Amerikan Protestan denominasiyonlarını aktivitelerini rasyonelleştirmeye yöneltir. Aynı şekilde bu faktörler, bürokrasilerin sürekli bir şekilde rasyonel tavırlar geliştirmelerine yol açar.³⁸⁸ Serbest piyasada düzenlenmemiş rekabet, ekonomik açıdan sürdürülemez hale gelir. Dinsel pazarda bu şekilde faaliyet göstermenin maliyetleri ve riskleri çok büyüktür. Seküler ekonomide ticari malların pazarlanmasında geçerli olan ilkeler din için de geçerlidir. Bu durumda Stark’ın kavramını ödünç alacak olursak “dinsel ekonomiler”de rasyonelleşmeye, yani rekabetin düzenlenmesine doğru artan bir baskı gelişir. Rekabetin egemen olduğu dinsel pazarda faaliyet göstermeyi zorlaştıran önemli bir faktör “enflasyon” artışıdır. Berger’in bakış açısında enflasyon, papazların ücretlerinden bina yapım veya kiralamaya kadar kiliselerin yaptıkları faaliyetlerde maliyetlerin yükselmesi anlamına gelir. Bütün bunlar, Batılı sanayi ülkelerinde devamlı yükselmektedir. Bu nedenle düzenlenmemiş rekabeti sürdüren basit bir ekonomi politikası gittikçe zorlaşır.³⁸⁹

Berger, Amerikan dinsel çoğulculuğunda ekümenikliğin (kiliselerin evrensel birliği) de arkasında rekabeti rasyonelize etme gerekliliğinin bulunduğunu düşünür. Bu rekabet, denominasiyonel çoğulculuk formunda işleyişini sürdürür. Amerika’da dinsel grupların hepsi, vergi imtiyazlarında olduğu gibi belirli imtiyazları eşit olarak paylaşırlar. Bu sebeple hiçbir grup, devletten tek başına özel imtiyazlar alamaz. Müşterilerin kuruma bağlı tutulması ve finansal destek sağlaması için dinsel firmalar, birbirileriyle kıyasıya rekabet etmelidir. Böylece baştan beri tartıştığımız firmalar arası rekabet ortaya çıkar. Rekabetin yol açtığı maliyetler artmaya başladığında, dinsel bürokrasiler faaliyetlerini rasyonelleştirmeye başlarlar. Rasyonelizasyonun seküler ekonomilerde olduğu gibi burada da devreye girmesi bizi şaşırtmamalıdır. Ekonomik sebeplerini gayet iyi bildiğimiz kartelleşme, dinsel ekonomilerde “anti-tröst” kanunlarının olmayışı sebebiyle işleri kolaylaştırır. Bundan dolayı dinsel

³⁸⁷ Berger, Pluralism, Protestantization, s. 21.

³⁸⁸ Peter L. Berger, “A Market Model for the Analysis of Ecumenicity”, **Social Research**, Cilt: 30, Sayı: 1, 1963, (Market Model), s. 85.

³⁸⁹ Berger, Market Model, ss. 83-84; Berger ve Luckmann, Secularization and Pluralism, s. 388.

ekonomideki rasyonalleşme süreci, politik müdahaleden bağımsız bir şekilde gelişir.³⁹⁰

Çoğulcu durum, dinsel kurumların birbirleriyle ilişkilerini de değiştirir. Pazardaki dinsel ve seküler katılımcılar, sadece rekabet etmezler aynı zamanda rasyonel gerekçelerle rekabeti azaltma veya düzenleme arayışlarına girerler. Rekabet eden dinsel kurumlar, yine aynı rasyonel gerekçelerle bu rekabeti düzenlemek için birbirleriyle müzakerelerde bulunabilirler. Bu durum, “ekümeniklik” olarak bilinen fenomenin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Hristiyan kiliseler arasındaki ekümenik dostluk, en azından birbirlerinin bölgelerinde “kaçak avlanma”ları engellemek için açık veya üstü kapalı anlaşmalar anlamına gelir.³⁹¹ Rekabeti rasyonel bir şekilde düzenlemenin en bilinen yolu, “kartelleşme”dir. Berger, günümüzde kiliseleri birleştirme hareketinin arkasındaki faktörler arasında, kartelleşmenin en önemli sosyal-yapısal faktör olduğunu düşünür. Kartelleşme, birleşmeler yoluyla rekabet eden birimlerin sayısını azaltır ve kalan üniteler arasında pazarı bölerek rekabeti rasyonalleştirir. Böylece rekabet eden dinsel kurumlar, kilise birleşmeleriyle azaltılmış olur. Dinin çoğulcu durumunun anlaşılmasında kartelleşmeye önem veren Berger’e göre bu yönelimler anlaşılmadığı takdirde, ekümenik hareket sosyolojik olarak kavranamaz. O, ekümenikliğin arkasındaki teolojik faktörlerden ziyade ekonomik faktörler üzerinde odaklanmakta ve bunu sıkı bir hesap mantığıyla araç ve amacı düzenlemek anlamına gelen rasyonalizasyon ile açıklamaktadır. Bu noktada kilise bürokrasilerinin diğer bürokrasiler gibi birbirleriyle rasyonel bir şekilde ilişkiye girdiklerini görürüz.³⁹² Dinsel kurumlardaki bürokrasiyi birazdan daha ayrıntılı tartışacağız.

Amerikan Protestan kiliseleri arasında böyle bir müzakere süreci, son yıllara kadar “komite” (comity) adıyla biliniyordu. Bu kavram, Protestan denominasiyonların farklı nüfuz bölgelerini, her birinin genişleme programına uygun olarak kendi aralarında bölüşmelerine dair uzlaşmalarını ifade eder. Bu bölüşme, son derece rasyonel işlemlerle gerçekleştirilir. Bu işlemler, nüfus sayım ve dağılım verileri ve bunların yanı sıra dini kurumların bürokrasilerinin oluşturduğu bilgilerden hareketle gerçekleştirilir.³⁹³ Başka bir ifadeyle özellikle Protestan denominasiyonlar, misyonerlik ve sosyal yardım aktiviteleri için bazı alanları bölüşürler. Bu

³⁹⁰ Berger, Market Model, ss. 85-86.

³⁹¹ Berger, Pluralism, Protestantization, s. 22.

³⁹² Berger ve Luckmann, Secularization and Pluralism, s. 389; Berger, Dini ve Toplumsal, s. 169; Berger, Pluralism, Protestantization, s. 22; Berger, Kutsal Şemsiye, s. 214; Berger ve Zijdeveld, Doubt, s. 22.

³⁹³ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 214.

uygulamanın en abartılı şekilde görüldüğü Porto Rico’da ana çizgideki denominasyonlar, bu paylaşım esasına göre bütün adayı bölüşmüşlerdi. Zamanla komite terimi kullanılmamaya başlasa bile hala çok önemli bir gerçekliktir. Berger’e göre kavram, şimdilerde Protestan cemaatin dışına taşmıştır. Nitekim ana çizgideki Protestanlar ve Katoliklerin birbirilerine ve Yahudilere yönelik misyonerlik faaliyetlerinden vazgeçtikleri gözlenir. Din propagandası, Amerikan dinsel söyleminde pejoratif bir anlam kazanmaya başlamıştır. Bugün komite uygulaması, yazılı bir kural haline gelmese de Amerika’daki bütün dinsel gruplarca benimsenir.³⁹⁴

Burada Berger’in pazar ekonomisine ait kavramları, dinsel çoğulculuğun tartışılmasında kullandığını görüyoruz. Fakat bu kavramların kullanılışı bakımından Berger ile Stark arasında çok ciddi bir ayrışma vardır. Berger, pazar ekonomisinin kavramlarını daha sınırlı bir anlamda kullanmakta, pazar ekonomisinden analogi yoluyla, çoğulcu toplumda dinin geçirdiği dönüşümlerin daha kolay anlaşılabilirliğini düşünmektedir. Berger bu kavramları, dinin anlaşılmasında kesin ve keskin bir şekilde kullanmaz. Sadece iki alan arasında benzerliklere işaret ederek, bunların dinin anlaşılmasında faydalı sonuçlar verdiğini düşünür. Daha sonra ayrıntılı bir şekilde tartışacağımız gibi dini rasyonel bir insan aktivitesi, dinsel eylemleri düşünme, deneme yanılma ve akıl yürütme olarak değerlendiren ve insanların Tanrı veya tanrılarla ilgilenmelerini rasyonel bir alışveriş olarak gören Stark’ta ekonomiden alınan kavramlar, teorinin esasını oluşturmaktadır.

2.3.2. Çoğulculuğun Dinin Organizasyonel Yönleri Üzerindeki Etkileri

Çoğulcu pazar durumu, dinsel grupların içyapılarında ve birbirleriyle ilişkilerinde kapsamlı sonuçlar doğurur. Burada çoğulculuğun sadece geleneksel dinsel organizasyonlar üzerinde meydana getirdiği değişimler üzerinde odaklanacağız. Berger’in modern çoğulcu durumda ortaya çıkan organizasyonlar olarak gördüğü denominasyonları, bir sonraki başlıkta müstakil olarak ele alacağız. Aslında burada geleneksel dini organizasyonların toplumun genel rasyonalizasyon sürecine paralel olarak rasyonelleştiğini ve bu rasyonelleşmenin dini kurumların bürokratikleşmesiyle sonuçlandığını göreceğiz. Berger’in özellikle **Secularization and Pluralism** ve **Kutsal Şemsiye**’de geliştirilen çoğulculuğun dinsel kurumlar üzerindeki etkisini merkeze alan analizi, büyük oranda sekülerleşme teorisinin

³⁹⁴ Berger, Pluralism, Protestantization, s. 22.

etkisindedir. Temel bakış açısı aynı kalsa da burada onun değişen görüşlerine de işaret etmeye çalışacağız

Çoğulcu durumda dinsel grupların varlığını sürdürmeleri, doğrudan müşterilerinin memnuniyetine ve kuruma bağlılıklarının sürmesine bağlıdır. Stark'ı ele alırken göreceğimiz gibi Amerika'da bazı gruplar yükseliştenken bazıları da düşüştedir. Bunda pekçok faktörün etkili olduğunu göreceğiz. Rekabet ortamında dinsel grupların en temel problemi, müşterilerin kuruma bağlılıklarının sürdürülmesidir. Berger, rekabetçi bir pazarda başarılı olmak için girişilen mücadelenin dinsel yapıların rasyonelleştirilmesini gerekli hale getirdiğini düşünür. Bu bağlamda rasyonelleşme, toplumdaki rasyonel süreçlerin çoğalması anlamına gelir. Modern toplumlarda bürokratik yönetim biçimleri, bütün temel kurumsal alanlara hâkim olur. Modern toplumun diğer kurumsal alanlarındaki gibi yapısal bir rasyonelleşme, kiliselerin "bürokratik" tarzda yapılanmasıyla neticelenir. Berger'e göre bütün kusurlarına rağmen bürokrasi, sosyal organizasyonun en rasyonel formudur.³⁹⁵

Bürokrasinin yapısal özellikleri, neredeyse bürokratik şekilde yapılanan bütün sosyal organizasyonlarda aynıdır. Bu sebeple farklı teolojilere sahip olsalar da dini kurumlardaki bürokrasilerin yaygınlaşması, organizasyonel açıdan kurumların giderek birbirlerine benzeşmeleriyle sonuçlanır. Çoğulculuk ve rekabet sonucu gelen rasyonelleşme ile dinsel grupların kurumsal işleyişi, diğer seküler bürokrasiler gibi sürdürülür ve dinsel alandaki faaliyetleri de bürokratik akılla belirlenir. Ayrıca dinsel gruplar, birbirleriyle ve diğer toplumsal kurumlarla alışverişlerinde bürokratik ilişki formlarını kullanmaya başlarlar. Dini kurumlar tüketicilerle olan "halkla ilişkiler"inde, devlet yönetimleriyle "pazarlıkları"nda ve seküler ekonomilerle ilişkilerinde seküler bürokratik yapıların kullandıklarına benzeyen yöntemlerle sonuç almaya çalışırlar.³⁹⁶

Berger bu konuda çarpıcı bir örnek olması bakımından Amerika'daki Babtistlerin sosyal organizasyonunu örnek verir. Yerel cemaatlerin otonomisine büyük önem veren Baptistler, merkezi otoriteye karşı güçlü muhalefetleriyle bilinen bir dinsel gelenektir. Fakat sosyal bilimciler yaptıkları araştırmalarda, Babtistler'de de güçlü merkezi bir otoritenin var olduğunu ortaya koymuşlardır. Başka bir ifadeyle teolojileri ve söylemleri bürokrasi karşıtı olmasına rağmen Baptistler de güçlü bir dinsel bürokrasiye sahiptir.³⁹⁷

³⁹⁵ Berger ve Berger, *Sociology*, s. 218; Berger, Kutsal Şemsiye, s. 209.

³⁹⁶ Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 209-211; Berger ve Luckmann, *Secularization and Pluralism*, s. 388.

³⁹⁷ Berger ve Berger, *Sociology*, ss. 220-221.

Berger'in "hareket halindeki kâğıtların özerk dünyası"³⁹⁸ olarak nitelediği bürokrasiler, kendilerine uygun insanlarla çalışırlar. Bürokrasiler, her bir memurun organizasyon şemasındaki pozisyonuna göre rasyonel bir şekilde eğitilmiş olduklarını varsayar. Aksi takdirde gereksinim duydukları memurları kendi ihtiyaçları doğrultusunda yeniden şekillendirirler. Çünkü bürokrasi, rasyonel bir uzmanlık sistemidir.³⁹⁹ Bu sebeple bürokratikleşmiş dinsel kurumlarda geleneksel modellerdeki farklılıklara rağmen benzer liderlik tipolojileri belirmeye başlar. Başka bir ifadeyle bürokratik yapılanmanın gerekleri, dinsel kurumlarda asırların birikimi ile oluşmuş liderlik tipolojilerindeki farklılıkların ortadan kalkmasına sebep olur. Bürokratik aklın hâkimiyetiyle nitelikleri itibarıyla diğer kurumlardaki profesyonel yöneticilere benzeyen yeni bir "dinsel bürokratlar" nesli ortaya çıkar. Bürokratikleşen dini kurumların yönetici sınıfında ortaya çıkan "sosyal psikolojik tip, seküler bürokrasilerdeki aktivist, pragmatik, beşeri ilişkilerde yetenekli ve dinamik ama aynı zamanda muhafazakar bürokratlara benzer."⁴⁰⁰

Berger, kiliselerde "yönetim" konularıyla ilgili kullanılan geleneksel dinsel terminolojinin örgütlenmedeki bürokratik yapılanmaları gizlediğini düşünür. O, dinsel kurumların örnek alacakları bürokrasi modelinin belirlenmesinde hem dinsel pazarın hem her dinsel grubun kendi geleneksel yapısının hem de din-devlet ilişkilerinin etkili olduğunu belirtir. Bu sebeple Avrupa'nın büyük bölümünde Katolik ve Protestan kiliselerin tarihsel olarak yakın ilişki içinde oldukları siyasal bürokrasileri örnek aldıklarını düşünür.⁴⁰¹ Çünkü Avrupa'daki kiliseler uzun süre devletle iç içe geçmiş bir şekilde faaliyette bulunmuşlardır. Kilise, taç giyme törenlerinde görüldüğü gibi devletin başına geçen kralların ve dolayısıyla devlet bürokrasisinin en önemli meşrulaştırıcı aracı olmuştur. Stark Avrupa'da dinin ve dinsel kurumların bütün kamusal olaylarda görünür olmasını, ortaçağ yönetici elitlerinin dindarlığıyla ilişkilendirir. Çünkü Ortaçağ Avrupa'sında devlet yönetimiyle ilgili bütün politik törenler, dinsel sembollerle destekleniyordu. Bu da dinsel bürokrasi ve politik elitler arasındaki yakın ilişkilerin olmasına yol açmıştır. Din ve politika arasında bu türden bağlar, aynı zamanda dinsel tekellerin topluma hâkimiyetini de sağlar.⁴⁰²

Avrupa'daki örgütlenmeden farklı olarak tekelci "devlet kilisesi" geleneğine sahip olmayan Amerika'daki dinsel örgütlenmeler, bireysel katılım veya gönüllülük esaslı üzerine kurulmuştur. Çünkü Amerika'da başlangıçtan itibaren tek bir dinin

³⁹⁸ Berger, Berger ve Kellner, Modernleşme, s. 58.

³⁹⁹ Berger ve Berger, Sociology, s. 216; Berger, Kutsal Şemsiye, s. 211.

⁴⁰⁰ Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 211-212; Berger ve Luckmann, Secularization and Pluralism, s. 388.

⁴⁰¹ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 210.

⁴⁰² Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 199.

hâkimiyetini engelleyen çok sayıda din ve dinsel grup vardı. Bu yüzden Birleşik Devletler'deki dini kurumların bürokratik modelleri, serbest piyasada faaliyet gösteren ticari şirketlerin yapısal özellikleriyle benzerlikler taşır. Buna paralel olarak Avrupa'da dinsel çoğulculuğun gelişmesi ve devlet ile resmi kiliseler arasında sınırların konulması gibi yeni gelişmelerin Birleşik Devletler'deki ekonomik model benzeri bir bürokrasiye götürdüğünü ifade edebiliriz. Kiliselerin bürokratik yapılarının teolojik açıdan meşrulaştırılmaya gerek duymadan kendi mantığı gereği dönüşümler geçirmesini, günümüzde dinsel kurumlarının teşkilatlanma yapısı hakkında en önemli sosyolojik tespit olarak ifade edebiliriz. Bu, elbette teolojik düşüncelerin sosyolojik öneme sahip olmadığını anlamına gelmez. Aksine modern çoğulcu toplumun yol açtığı gelişmelerin dinsel kurumlar üzerindeki etkisini gösterir.⁴⁰³

Berger, sosyolojik açıdan dinsel kurumların siyasal veya ekonomik bürokrasi modelleri arasında yaptıkları seçimin karşılaştıkları pratik, politik ve ekonomik problemlere göre belirleneceğini kabul eder. Dinin siyasal olarak etkili olduğu yerlerde dini kurumlar, farklı kanallarla siyasal müzakerelere dâhil olmaya devam etmektedirler. Stark'ın belirttiği gibi İtalya'da Katolik Kilisesi, bazı siyasal partilerle doğrudan ilişki içindedir. Fransa'da da aynı şekilde Katolik Kilisesi, bürokrasi tarafından kayrılmaya devam etmektedir.⁴⁰⁴ Bu sebeple Katolik kilisesinin siyasal bürokrasilere benzemesi anlaşılır bir durumdur. Berger devletin dini desteklemekten vazgeçtiği durumlarda kilise bürokratlarının sıkıntılarının serbest pazar şartları altında faaliyetlerini devam ettiren diğer bürokratlara benzemeye başladığını ifade eder. Başka bir deyişle belirleyici sorun, dinsel kurumların “finansman kaynağıdır.” Finansman çoğunlukla devlet gibi tek bir kaynaktan geliyorsa, siyasal bürokrasi modelleri tercih edilir. Eğer dini kurumların finansmanı üyelerinin aidatlarından veya değişik fonlardan karşılanıyorsa, ekonomik bürokrasi modeli zorunlu hale gelir. Devlet desteğinin ortadan kalktığı çoğulcu serbest pazarda dinsel kurumlar, müşterilerin maddi desteğiyle faaliyetlerini yürüteceklerinden organizasyon yapılarını da buna uydururlar. Yani dinsel firmaların pazarda kalabilecek şekilde yeniden yapılanmalarıyla ticari malları pazarlayan kurumlara benzerler.⁴⁰⁵

Görüldüğü gibi dinsel kurumların bürokratikleşmesinde göze çarpan en önemli hususlardan birisi de gücün profesyonel “dini yöneticiler”de olmasıdır. Bu güç, ister teolojik açıdan meşrulaştırılmış isterse de eski teşkilat yapılarının ve isimlerinin korunmasıyla gizlenmiş olsun. Her durumda kurumun finansmana

⁴⁰³ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 210; Berger, Dini ve Toplumsal, s. 156-157.

⁴⁰⁴ Stark, Triumph, ss. 377-379.

⁴⁰⁵ Berger, Dini ve Toplumsal, s. 157.

teologlar değil bürokratik hiyerarşi hâkimdir. Bu açıdan dinsel organizasyonlar, toplumdaki siyasal partiler, sendikalar ve gerçek iktisadi şirketler gibi gönüllü organizasyonlara fazlasıyla benzemeye başlarlar. Burada gücün merkezileşmesi, bürokratik örgütlemenin “doğal” bir sonucu olarak görülmelidir.⁴⁰⁶

Tekelci ekonomik yapılarda finansman doğrudan devlet tarafından karşılandığı için dinsel kurumlar, toplumla ilişkilerinde belirleyici olan taraftı. Stark’ı ele alırken de göreceğimiz gibi bu kurumların dinsel bürokrasileri oldukça yüksek ücretler de almaktaydı. Hatta Stark, İsveç’te devlet kilisesinin lideri konumundaki başpikoposun maaşının başbakanla eşit olduğunu ve kilise bürokrasisinin devlet memuru olduklarından maaş garantilerinin olduğunu da ifade etmektedir.⁴⁰⁷ Fakat çoğulcu toplumda devlet desteğini yitirdiklerinden dolayı dinsel bürokrasiler, ekonomik kaynakların yönetimi ve devamlılığı gibi yeni problemlerle uğraşırlar. Dinsel kurumların gelirlerinin büyük bölümü gönüllü bağışlardan ve üye aidatlarından geldiğinden, eskiden pek önem verilmeyen “müşteri memnuniyeti”, “halkla ilişkiler” ve “toplumsal imaj” gibi seküler pazarda firmaların faaliyetlerini belirleyen imaj çalışmaları önemli hale gelir. Bu sebeple teolojik, ahlaki ve son derece meşru gerekçelere dayansa da “verimsiz” harcamalardan sakınılmalıdır. Bağışta bulunanların organizasyona “bağlı” tutulması ekonomik bir gereklilik olduğundan, dinsel kurumun imajını zedeleyebilecek ve üyelerin kiliseden uzaklaşmalarına neden olabilecek “tartışmalı” konulardan bilinçli olarak kaçınılmalıdır. Bu sebeple dini-bürokratik görevliler, hem teolojik hem de teolojik olmayan meselelerde “ılımlı” ve “güven verici” bir imaja sahip olmalıdır.⁴⁰⁸

2.3.3. Dinsel Çoğulculuk ve Denominasyonizm

Berger, çoğulcuğun dinin hem teşkilat hem de içerik yönü üzerinde önemli değişimler meydana getirdiğini ileri sürmekte, her iki yönü açıklarken de rasyonalizasyon sürecini öne çıkarmaktadır. Modern toplumda dinin teşkilatlanma yapısı ve mahiyeti üzerindeki etkisini, rasyonalizasyon kavramı aracılığıyla ortaya koymaktadır. Berger, dinsel kurumların denominasyonlara veya gönüllü dinsel birliklere dönüşümünün de toplumun genel rasyonalizasyonunun bir sonucu olarak görülmesi gerektiğini düşünür.

⁴⁰⁶ Berger, Dini ve Toplumsal, s. 158.

⁴⁰⁷ Stark ve Finke, Acts of Faith, ss. 230-231; Stark ve Iannaccone, Secularization of Europe, s. 237.

⁴⁰⁸ Berger, Dini ve Toplumsal, s. 159.

Rasyonalizasyon, dini kurumları toplumun siyasi ve ekonomik mekanizmalarından uzaklaştırmış ve teolojik olarak onaylasalar da onaylamasalar da artık tercih imkânına sahip müşterilerle ilişkilere zorlamaktadır. Protestan gruplar bu duruma kolayca uyum sağlamışlardır. Bütün dinsel gruplar da bu duruma eninde sonunda uymak zorunda kalacaklardır. Çünkü pazarın dışında kalma tehlikesi, dinsel kurumları zorunlu olarak bu duruma uyum sağlamaya yöneltmekte hatta buna direnen Katolikler bile bu yönde adımlar atmaktadırlar.⁴⁰⁹

Çoğulculukla birlikte dinsel kurumların eski dinsel tekelleri yeniden inşa projelerinden vazgeçip rakipleriyle birlikte dinsel pazarda faaliyet göstermek zorunda kalmaları, doğal olarak birbirleriyle ilişkilerini de değiştirir. Bu aşamada çoğulculuğun dinin kurumsal boyutu üzerinde meydana getirdiği değişimleri şöyle ifade edebiliriz: Çoğulculuk koşulları altında bütün dinler er ya da geç “gönüllü birlikler” (voluntary associations) haline gelirler.⁴¹⁰ Richard Niebuhr, çoğulcu durumun özelliklerini yansıtan bu yeni fenomen için “denominasyon” ismini kullanmıştır. Din sosyologları Weber ve Troeltsch’ten beri iki tip dinsel kurum yani kilise ve sekt arasında ayrım yapmışlardır. Berger, kilise ve sekt kavramları üzerinde fazla tafsilatlı durmaz. Berger’in kilise-sekt kavramsallaştırması hakkında bir makalesi vardır ama orada kapsamlı bir dinsel hareketler teorisi inşa etmeye çalışmaz. Makalede, Weberci bir bakış açısıyla kilise-sekt kavramlarını analiz eder ve modern duruma ilişkin bazı göndermelerde bulunur. Berger’in bu kavramlar üzerinde durmasını, Bahailerle ilgili yaptığı doktora tezine teorik bir temel bulma gayreti olarak değerlendirebiliriz.

Weber’e göre kilise, insanların içinde doğduğu, toplumla barışık ve kapsayıcı bir dinsel oluşumdur. Sekt ise, daha geniş toplumla gerilimli olan ancak bu durumun üyeleri arasında güçlü bir sadakat ve dayanışma sağladığı görece küçük dini gruplardır.⁴¹¹ Başka bir ifadeyle sektler, insanların kendi tercihleriyle katıldıkları, küçük ve dışlayıcı dinsel oluşumlardır. Fakat Niebuhr, dinsel gruplara ait bu klasik tipolojiye denominsayonu ilave etmiştir. Bu kavram, belirgin bir şekilde Amerikan kökenlidir. Denominasyonun sosyal karakteri, sektten ziyade kiliseye yakındır fakat bireyler içinde doğmaktan çok kendi istekleriyle katılırlar. Denominsayonlar, açıkça veya fiili olarak rakiplerinin de pazarda var olma ve rekabet etme hakkını kabul eder. Yani denominasyon, çoğulcu durumdaki rekabetle birlikte ortaya çıkar. Bir rekabetçi

⁴⁰⁹ Berger, Dini ve Toplumsal, s. 163.

⁴¹⁰ Berger, Pluralism, Protestantization, s. 24.

⁴¹¹ Berger, Rumor, s. 20; Berger, Born-Again, s. 126. Berger’in kilise-sekt tipolojisiyle ilgili görüşleri için bkz. Peter L. Berger, “The Sociological Study of Sectarianism”, **Social Research**, Cilt: 21, Sayı: 4, 1954, ss. 467-485.

pazardaki bütün firmalar gibi denominasyonlar da hem birbirleriyle rekabet ederler hem de işbirliği yaparlar. Denominasyonların dayandığı “gönüllülük prensibi”, çoğulcu durumun temel özelliği olan “tercih etme hakkı” ile uyumludur.⁴¹²

Amerika’da insanların dinden bahsederken kastettikleri şey, bu denominasyonel dindir. Denominasyonel din, kiliselerin dinidir. Burada ifadenin çoğul kullanıldığı gözlerden kaçmamalıdır. Amerika’daki kiliseler, uzun zamandan beri yasal eşitlik şartları altında yan yana faaliyet gösterirler. Amerikan kilise tarihçisi Niebuhr, kavramın çoğulculuk temelinde tanımlanabileceğini ileri sürmüş ve denominasyonu, “başka kiliselerin hem varlığını hem de meşruiyetini kabul eden bir kilise” olarak tanımlamıştır. Kiliselerin bir arada bulunması, Amerika’da “niyetlenilmeyen” ve önceleri güçlkle kabul edilen eşsiz tarihsel şartlarca meydana getirilmiştir. Bu sebeple başka kiliselerin varlığı, hem yasal olarak hem de fiilen kabullenilmek zorunda kalmıştır. Yani bu fiili gerçekte yüzleşmek zorunda kalan dinsel gruplar, denominasyonalizm olgusunu kabul etmeye mecbur kalmıştır. Bu durumda anayasal süreçlerle de desteklenen dinsel tolerans, sistemin işlerliği açısından bir gereklilik haline gelmiştir.⁴¹³

Denominasyon teriminin, modern çoğulculuğun öncüsü olarak görülen Amerika’da ortaya çıkması bir tesadüf değildir. Berger, diğer modern toplumlardaki dinsel manzaranın giderek Amerika’ya benzemesinin, kültürel Amerikanlaşma süreciyle açıklanamayacağını düşünür. Bazı toplumlarda görülen Amerika’ya benzerliklerin nedeni, modern çoğulculuğun küreselleşmesidir. Bu sebeple denominasyonalizasyon süreci artık Amerika’yla sınırlanamaz. Küresel olarak yayılan çoğulculukla birlikte bütün dinsel gruplar, gerçekte gönüllü birer birliğe dönüşürler. Elbette bu sosyal forma istemeden sürüklenen dinsel grupların bir kısmı, çoğulculuğu “dejenere edici” bir tehdit olarak algılayacaklar ve buna karşı koymaya çalışacaklardır.⁴¹⁴ Bazı ülkelerde kiliseler, gönüllü bir kurum haline geldikleri gerçeğini kabul etmede hala zorlanmaktadırlar. Katolik kilisesinin diğer gruplar gibi bir “denominasyon” olduğunu reddetmesine benzer şekilde Avrupa’daki bazı Protestanlar da Katolıklara benzer eğilimler sergilemektedir. Avrupa’da bu durumun istisnası, başlangıçtan beri çoğulcu bir yapıda faaliyet gösteren Anglo Sakson dünyasındaki devletten ayrılmış kiliselerdir.⁴¹⁵

⁴¹² Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 21-22; Berger, Davie ve Fokas, Religious America, s. 13.

⁴¹³ Berger, Facing, ss. 149-150; Berger, Far Glory, s. 179; Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, s. 47; Berger, Pluralism, Protestantization, s. 24.

⁴¹⁴ Berger, Pluralism, Protestantization, s. 24.

⁴¹⁵ Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, s. 48.

Amerikalı dinsel gruplar, az önce ifade ettiğimiz denominasyonel gelişmeyi kaçınılmaz ve tersine çevrilmez bir süreç olarak görürler. Zira modernlik çoğulculuğu, çoğulculuk da dinin gönüllü birliğe dönüşümünü sağlar. Her alanda ortaya çıkan gönüllü birlik formu da demokratik çoğulcu sistemi takviye eder.⁴¹⁶ Doğumun tesadüfiliğinden özgürce seçilen “katılım” a geçiş, dinin dışındaki alanlarda da gönüllü denominasyonlar yaratır. İnsanlar, gönüllü bir şekilde herhangi bir ahlak sistemine bağlanabilirler. Mesela “sağlıklı yaşam kültürü” gibi bir kilisenin bütün işaretlerine sahip yaşam tarzlarını tercih edebilirler. Dolayısıyla çoğulcu durumda bütün dünya görüşleri, bir denominasyon formunda faaliyet göstermek zorundadır.⁴¹⁷

Anlaşılabileceği üzere dinsel bir kurumun çoğulcu bir çevreye başarılı bir şekilde adapte olabilmesi, “gönüllü sosyal birlik” formunu alma kapasitesine bağlıdır. Bu da bir dinin, tarihsel kurumsal geleneğiyle yakından ilişkilidir. Berger, Protestanlığın gönüllü birlik formuna adapte olma konusunda, Hristiyan veya başka dinsel geleneklere göre avantajlı olduğunu düşünür. Hem Luteryan hem de Kalvinist Refomlar, birey vicdanı üzerine vurgularında modern bireyleşmeyle ve dolayısıyla çoğulcu dinamiklerle benzerliklere sahiptir.⁴¹⁸ Berger’e göre Protestanlığın avantajı, Pentekostalizm ve diğer popüler Protestan grupların uluslararası alandaki başarısında da görülebilir. Ona göre bu grupların başarısı, gönüllü birlik olarak çalışmalarlarıyla yakından ilişkilidir. Fakat bir dinsel grubun, kendisini gönüllü birlik olarak yeniden organize edebilmesi için Protestan olmasına gerek yoktur. Nitekim 2. Vatikan sonrası Katoliklik ve Amerikan Yahudiliğinde bu yönde girişimler olmaktadır. Japonya’da Budizm ve diğer dinsel hareketlerin yükselmesi, 1950’lerden beri gönüllü halk organizasyonları tarafından gerçekleştirilmiştir. Dünyadaki en büyük Müslüman organizasyonlar olan Endenozya merkezli Nahdatül Ulema ve Muhammediya, gönüllü halk hareketleridir. Diğer İslam ülkelerinde de benzer organizasyonlar vardır.⁴¹⁹ Berger’e göre gönüllü birlikler, dinin çoğulcu duruma başarılı bir şekilde adapte olmasının en mümkün sosyal formudur.⁴²⁰

Dinsel çoğulculuk hâkim olmaya başladığı her yerde, hem kurumsal hem de bilişsel açıdan kendi özelliklerini dayatır. Katolik gözlemciler, son zamanlarda kendi kurumsal yapılarında meydana gelen dönüşümleri, genellikle “Protestanlaşma” kavramıyla ifade etmektedirler. Bu kavram, kurumsal yapıyla sınırlı olsa da bazen teolojik değişiklikleri, yani kilisenin artık gönüllü bir birlik olduğunu ifade etmek

⁴¹⁶ Berger, Pluralism, Protestantization, s. 25.

⁴¹⁷ Berger, Relativism ve Fundamentalism, s. 12.

⁴¹⁸ Berger, Pluralism, Protestantization, s. 24.

⁴¹⁹ Berger, Pluralism, Protestantization, s. 25; Berger, Globalisation, s. 8.

⁴²⁰ Berger, Davie ve Fokas, Religious America, s. 17; Berger, Born-Again, s. 127.

amacıyla kullanılmaktadır. Önceleri kendilerinin de gönüllü birliğe dönüştüklerini reddeden Katolikler, azınlık oldukları Amerika gibi ülkelerde bu pozisyonu ister istemez kabul ederler. Dinsel özgürlük normlarının meşrulaştırılmasında giderek etkili olan birey anlayışı, buna uygun teolojik değişiklikleri temin eder.⁴²¹ Çoğulcu durum, bütün kiliseleri denominasyonel sistemin kabulüne zorladığından kilise doktrinine oldukça aykırı olsa da II. Vatikan Konsilinden itibaren Katolik kilisesi, dinsel özgürlüğü bir insan hakkı olarak kabul etmiş ve “sosyal gerçekliğe” teolojik meşruiyet vermek zorunda kalmıştır.⁴²² II. Vatikan Konsiliyle birlikte dinsel özgürlüğün desteklenmesi, zaten yaşanan empirik süreçlere teolojik meşruiyet sağlamıştır. Berger gönüllük prensibinin hâkimiyetinin eski dinsel tekellerde de gözlemlenebileceğini ileri sürer.⁴²³

2.3.4. Dinin İçeriğinde Meydana Gelen Değişimler

Önceki başlıklarda dinin organizasyonel yönünü öne çıkarmış ve çoğulcu durumda ileri derecede bürokratize olduğunu ifade etmiştik. Bu başlıkta ise çoğulcu durumun dinin mahiyetinde meydana getirdiği değişimler üzerinde duracağız. Bu bağlamda çoğulcu durumu, tüketicilere dinsel malları pazarlamaya çalışan bürokratik olarak yapılanan dinsel karteller arasındaki rekabet olarak nitelendirebiliriz.⁴²⁴ Bu rekabetten dinsel ürünün de etkileneceği kendiliğinden açık hale gelmektedir. Başka bir ifadeyle çoğulcu durumun etkileri, sadece dinin toplumsal-yapısal yönleriyle sınırlı kalmayıp dini içeriklere yani dini pazarlama merkezlerinin ürünlerine kadar uzanmaktadır.

Modernlik öncesi tekerci yapıların hâkim olduğu toplumlarda, dinin içeriği doğrudan uzman teologlarca teolojik bir çerçevede belirlenmekteydi. Bu ifadeler, dinsel bilginin çeşitli güç odaklarından etkilendiği anlamına gelmez. Dinin zaman zaman siyaset veya çıkar çevrelerinin baskılarından ve yönlendirmelerinden etkilendiğini biliyoruz. Dolayısıyla din, tarihin her döneminde dünyevi etkilere açık olmuştur. Fakat Berger'e göre çoğulcu durum, dinsel içerikleri ve “teoloji yapma”yı da derinden etkileyen seküler faktörlerin yeni bir biçimini sunar.⁴²⁵ Bugün teologlar, geleneksel gerçeklik tanımlarının sorgusuz sualsiz kabul edilmediği ve bilişsel uyumsuzlukların olduğu bir sosyo-kültürel bir çevrede teoloji yapmaktadırlar. Başka

⁴²¹ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 19-20; Berger, Pluralism, Protestantization, s. 25.

⁴²² Berger, Davie ve Fokas, Religious America, s. 14.

⁴²³ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 21.

⁴²⁴ Berger ve Luckmann, Secularization and Pluralism, s. 389.

⁴²⁵ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 216.

bir ifadeyle bugün hem teolojinin hem de teologların otoritesi sorgulanmaktadır. Bu durumda teologlar, modern sekülerleştirici ve çoğulcılaştırıcı süreçlerin baskısını sonuna kadar hissetmektedirler. Çoğulcu durumun ortaya çıkardığı yeni etkileri, “tüketici tercihinin dinamikleri”nin dinsel alana dâhil ve müdahil olması olarak özetleyebiliriz.⁴²⁶

Din tekelci bir yapıdan rekabetçi bir ürüne dönüştürülünce, müşterilerin dinsel kurumlardan beklentileri yukarıda açıklamaya çalıştığımız ekonomik sebeplerle giderek daha da önemli hale gelir. Çünkü müşteriler, beğenmedikleri ürünü değiştirme özgürlüğüne sahiptirler. Söz konusu dinsel ürünü tüketenler, yani çeşitli dinsel grupların “daimi” müşterileri bile artık sadık bağlılar olarak kabul edilmez. Onlara, her zaman ürünlerini değiştirme ihtimali olan müşteriler olarak ihtiyatla yaklaşılmalıdır.⁴²⁷ Bu sebeple çoğulcu durumun en can alıcı sosyolojik niteliği, dinin artık yukarıdan teologlarca belirlenen bir yapı olmaktan ziyade, ekonomik bir ürün gibi pazarlanması gerektiğinin anlaşılmasıdır. Rekabet ortamında ticari bir malı cazip hale getirmeden bir tüketici topluluğuna pazarlamanın güçlüğünü, firmaların pazarlama ve promosyon stratejilerine bakarak anlayabiliriz. Hala dinsel kurumlar, çok sayıda insanın geleneksel bağlılığına güvenebilir. Ekonomi diliyle ifade edersek, “eski tüketiciler” arasında hala güçlü bir “ürün bağımlılığı” devam etmektedir. Fakat rekabete dayalı çoğulcu yapıda dinsel ürünleri, mutlak, kesin ve değişmez hakikatler olarak sunmak giderek zorlaşır. Çünkü modern ekonomilerde rekabet, ürünlerin yüksek tüketim düzeylerine ulaşmasını sağlamak için firmaları sürekli değişime zorlar. Tüketici tercihinin dinamikleri dini alanda belirleyici olduğunda, dini içerikler bir “beğeni” meselesi olarak algılanmaya başlar. Bu durum, elbette dinsel ürünlerin tamamının değişmesinden ziyade “değişme fikri”nin dini yapıya bir daha çıkmamak üzere girmesi bakımından önem taşır. Baştan beri ortaya koyduğumuz sebeplerden dolayı değişim, er ya da geç teolojik olarak da meşrulaştırılır.⁴²⁸

Hem Berger hem de Stark özellikle liberal Protestanlık ve Yahudilik’te bu sürecin belirgin bir şekilde yaşandığını düşünürler. Liberal dini gruplar, modern dünyaya uyum sağlayabilmek amacıyla dini geleneklerinden tüm doğaüstü unsurları bilerek atmışlardır. Böylece giderek sekülerleşen bu dini grupların dinsel ürün tercihleri de bunu yansıtmaya başlamıştır. Berger özellikle sekülerleşme teorisini savunduğu **Kutsal Şemsiye** ve bu dönemde yazılan makalelerde, dinin içeriğinin

⁴²⁶ Berger, “Secular Theology and The Rejection of The Supernatural: Reflection on Recent Trends”, **Theological Studies**, Cilt: 38, 1977, s. 39; Berger, **Kutsal Şemsiye**, ss. 216-217.

⁴²⁷ Berger ve Luckmann, *Secularization and Pluralism*, ss. 389-390.

⁴²⁸ Berger, **Kutsal Şemsiye**, ss. 216-217.

sekülerleşmesi üzerinde daha fazla durmuştur. Bu dönemde tüketicilerin sekülerleşmiş ürünlerden ziyade sekülerleşen bilinç ile uyumlu dini ürünleri tercih edeceklerini ileri sürmüştür. Bu eğilim özellikle aşırı örneklerde dinsel gelenekten “tabiatüstü” veya “aşkın” unsurların –melekler, azizler, şeytanlar ve diğer aracı varlıklar- bilerek sökülüp atılmasına veya dinsel ürünlerin sekülerleşen bilince uygun etiketler altında satılmasına yol açmıştır.⁴²⁹

Stark, Berger’in rekabetin insanları sekülerleşen bilinç ile uyumlu dinsel ürünleri tercih etmeye yönelteceği düşüncesini eleştirir. O, Berger’in rekabetin ya dinsel kurumları tamamen müşterilerin yönlendirmesine bırakacağı ya da dinsel kurumların ürünlerini “seküler etiketler”le pazarlamaya yöneleceklerini varsaydığını düşünür. Dinsel kurumların ürünlerini sekülerleştirmeleri, bütün doğaüstü unsurların dinsel gelenekten çıkarılması veya önemsizleştirilmesi anlamına gelir. Çoğulcu durumda dinsel kurumlar, üyelerinden daha az talepte bulunacaklar, katı ahlaki sınırlamalardan vazgeçecekler ve düşük katılım düzeyiyle yetinmek zorunda kalacaklardır. Bu sebeple son tahlilde çoğulculuk, dinin hem toplumsal hem de bireysel düzeyde zayıflamasına yol açacaktır.⁴³⁰ Berger’in sekülerleşme teorisinin etkisinde gelişen bu düşünceleri, toplumdaki muhafazakâr hareketleri görmezden gelmektedir. Berger de bunun farkındadır ve bu hatasını farklı eserlerinde de dile getirir.⁴³¹ Berger’in sekülerleşme teorisini gözden geçirmesine de neden olan muhafazakâr dinsel hareketler, teorinin reddedilmesinden sonraki eserlerinde sıklıkla kanıt olarak kullanılır olmuştur. Özellikle Evanjelik ve İslami hareketler, çoğulcu rekabetin dinsel ürünleri sekülerleştirmedeğinin de kanıtıdır. Hatta Stark’ı incelerken de göreceğimiz gibi bu hareketler rekabetten güçlü bir şekilde çıkarken, liberalleşen ve inançlarını yumuşatan dinsel hareketler ise üye kaybına uğrarlar.

Berger, tüketicilerin beklentilerinin değişmesinde bazı toplumsal-yapısal etkenlerin olduğunu düşünür ve bunlardan en önemlisinin modern sanayi toplumunda özel alanın doğuşunda bulunabileceğini öne sürer. Kamusal alanda büyük ölçüde kendi isteği dışında şekillenmiş rolleri oynamaya zorlanan birey, özel alanda kendi tercihlerine göre hayatını düzenlemede önemli ölçüde özgürlüğe sahiptir.⁴³² Bireyler özel alanda “tercih ettiği” dinsel gruplara katılıp biraz da olsa

⁴²⁹ Berger, Kutsal Şemsiye s. 218; Berger, Heretical, s. 105; Berger, Sociological View, s. 5; Berger, Rumor, s. 45.

⁴³⁰ Stark, Triumph, ss. 358-359; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 222.

⁴³¹ Berger, Accidental, s. 74; Berger, Sekülerizmin Gerilemesi, ss. 23-24.

⁴³² Berger ve Luckmann, Secularization and Pluralism, ss. 390-391; Berger, “Sincerity and Authenticity in Modern Society”, **Public Interest**, Spring, 1973, s. 87.

“kesinlik” elde edebileceği “küçük dünyalar”⁴³³ kurabilirler. Bu sebeple büyük kamusal kurumlardan dışlanan din de özel alana yönelir. Dinsel kurumlar da hem ürünlerinin niteliğini hem de pazarlama stratejilerini buna uygun olarak değiştirirler. Tüketiciler, özel alanda dinin “ahlaki”, “kimlik sağlayıcı” ve “terapik” işlevlerinin öne çıkarılmasını isterler ve dini kurumlar da kendilerini bireyin özel yaşamının ahlaki ve manevi “ihtiyaçlarına” göre ayarlarlar.⁴³⁴

Dinsel kurumların, tüketicilerin ihtiyaçlarını göz önüne alan ürünleri öne çıkarmalarının sebebi gayet basit bir ekonomik ilkeyle açıklanabilir: Dinsel ürünler, “satılabilir” olmalıdır. Elbette “ilahi ürünleri” pazarlayan bir fimanın bu konuda pek çok sıkıntı yaşaması anlaşılabilir bir durumdur. Bu sebeple duruma adapte olabilmek için inançla ilgili konularda yapılan değişimler, pek kabul edilmez ya da görmezlikten gelinmeye çalışılır. Buna karşılık “muamelat” denilen konulardaki değişimler, bütün dinsel geleneklerde kolaylıkla kabul edilir. Berger, liberal Protestan ve liberal Yahudilerin modern durumlarla uzlaşmayı kolaylaştıran ve teolojik değişimleri meşrulaştıran bir “gerekçeler sistemi” geliştirdiklerini ifade eder. Benzer şekilde psikolojiden alınan fikirlerle, bir “dinsel ihtiyaçlar” teorisi oluşturulmuş ve dini kurumların işlevi, bu “ihtiyaçların karşılanması” olarak yeniden belirlenmiştir. Böylece giderek birbirine benzeyen tüketici ihtiyaçları, dini ürünlerde “standartlaşma” ya da “marjinal farklılaşma” diyebileceğimiz ve ekonomik kavramlarla açıklayabileceğimiz süreçlere sebep olur.⁴³⁵

Berger, standartlaşma sürecinde dinin tüketici “ihtiyaçlarına”na göre değiştirilmeye başlanacağını düşünür. Zira geleneksel dinsel ürünler, tüketici talebiyle uyuşmazsa kabul görmeyecektir. Benzer taleplere sahip müşterilere cazip görünme çabası, dinsel ürünlerin birbirine benzemelerine yol açar. Örneğin, üst-orta sınıf tüketicilere cazip olmaya çalışan A, B ve C grupları, ürünlerinin “zihin dinginliği”, “huzur”, “barış” ve birçok ilave psikolojik kazanç sağlayacağını ileri sürdüklerinde, hepsi aynı standart ürünü pazarlar hale gelirler. Berger, Amerikan dinsel hayatında ürün standartlaşmasının örneği olarak liberal pazara hitap eden teologları ele alır. Mesela Haham Liebman’ın satış rekoru kıran **Peace of Mind**, M. Sheen’in **Peace of Soul** ve B. Graham’ın **Peace with God** adlı eserlerine dikkat çeker.⁴³⁶ Eserlerin adına da yansıdığı gibi belirli bir müşteri tabakasının dinsel “ihtiyaçları” benzeştiğinde, dinsel kurumlar ürünlerini müşterilerin ihtiyaçlarına göre

⁴³³ Berger, Pyramids, s. 202.

⁴³⁴ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 218.

⁴³⁵ Berger, Dini ve Toplumsal, ss. 169-170.

⁴³⁶ Berger ve Luckmann, Secularization and Pluralism, s. 390.

standartlaştırmaya başlarlar. Örneğin Amerika'da ortasının üstüne veya Stark'ın deyişiyle liberal pazara yönelen tüm dini gruplar, "ürünlerini sekülerleştirme ve psikolojikleştirme baskısı altındadır. Aksi takdirde bu ürünlerin müşterilerce "satın alınma" ihtimali ortadan kalkacaktır."⁴³⁷

Stark'ın bakış açısında dinsel çoğulculuk ve rekabet, "arz yönüne" vurgu yaptığından hem dinsel firmaları daha aktif ve etkili olmaya teşvik eder hem de pazarda ürün ve firma çeşitliliğinin artmasını sağlar.⁴³⁸ Bu sebeple onun teorisinde standartlaşmadan bahsetmek mümkün değildir. Pazardaki firmaların sayıca çok olması, standartlaşmadan ziyade pazarın çeşitlenmesini ve herkesin dinsel ihtiyaçlarına uygun bir firmayla karşılaşmasını sağlar. Bundan dolayı Stark, rekabetin kartelleşmeye⁴³⁹ sebep olmayacağı gibi standartlaşmaya da yol açmayacağını düşünür.

Berger'in bakış açısında dinsel çoğulculuk ve rekabet arasındaki ilişkide tüketicilerin baskılarıyla birlikte dinsel ürünlerin giderek sekülerleşeceği varsayılır. Stark ise, serbest bir dinsel ekonominin doğal sonucunda bütün dinsel oluşumların dinsel pazarın tamamına cazip olmak zorunda kalacaklarını ileri sürer. Aksi takdirde bu rekabete katılmayan veya aktif olamayan dinsel oluşumlar, giderek pazar paylarını kaybedecekler ve silinip yok olacaklardır.⁴⁴⁰ Bu sebeple daha sonra ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz gibi Stark, Berger'in örneğini verdiği liberal dinsel hareketlerin giderek üye kaybettiğini ve muhafazakâr hareketlerin şaşırtıcı bir gelişme gösterdiklerini istatistiksel olarak da ortaya koymaktadır.

Berger, dinsel kurumların ürünlerini standartlaştırma sürecini de rasyonelleşmeyle ilişkilendirir. Örneklerde göstermeye çalıştığımız gibi üretim süreci rasyonelleştiğinde, ürün standartlaşmasıyla karşılaşırız. Bu durum, tıpkı seküler ekonomilerde olduğu gibi kendi problemlerini de beraberinde getirir. Tüketiciler A marka ürün yerine, B'yi almaya ikna edilmelidir. Çağdaş kapitalist pazarda, rekabetin "kalite"ye yol açtığı varsayılır.⁴⁴¹ Aynısının dinsel ekonomilerde de gerçekleşip gerçekleşmediği tartışmaya açık bir konudur. Tüketici talepleriyle meydana gelen dinsel ürünlerdeki standartlaşma, dinsel kurumlar arasındaki tarihsel farklılıkların önemsizleştirilmesine ve ana çizgideki gruplar arasındaki teolojik anlaşmazlıkların yumuşamasına yol açar. Fakat bu süreç, her dinsel grubun kendine has belirgin özelliklerinin yeniden vurgulanmasına sebep olur. Firmaların ürünlerini standart hale

⁴³⁷ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 220.

⁴³⁸ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 219.

⁴³⁹ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 200; Stark ve Iannaccone, Secularization of the Europa, s. 234.

⁴⁴⁰ Finke ve Stark, Religious Economies, s. 47.

⁴⁴¹ Berger, Market Model, s. 88.

getirmesinin temelinde, modernlikle birlikte tüketicilerin ihtiyaçlarının giderek birbirine benzediği varsayımı yer alır. Marjinal farklılaşmada ise firmaların pazar paylarını başka firmalara kaptırma endişesi rol oynar. Bu sebeple firmalar, tüketicileri kendi “markaları” altında pazarladıkları bir ürünün, pazardaki rakip ürünlerden ayırt etmelerini sağlamaya ve kendi ürünlerinin daha kaliteli olduğuna ikna etme ihtiyacından doğar.⁴⁴² Berger, kilise binalarının fiziksel ve estetik açıdan farklı şekillerde yapılması, rahiplerin seçimi ve söylemlerdeki bazı farklılıklarda karşımıza çıkan marjinal farklılaşmanın aslında süsleme ve paketlenmeden öteye geçemediğini ileri sürer.⁴⁴³

Berger “paketleme” farkının yanında “eski tüketiciler”in ürün bağımlılığının da marjinal farklılaşmada önemli bir rol oynadığını düşünür. Bu nedenle Yahudi tüketiciler, “huzur sağlayan ürünler”i liberal Protestan etiketten ziyade, Yahudi bir etiket altında almayı tercih ederler. Diğer bir ekonomik faktörün, yani pazarda kalma isteğinin de marjinal farklılaşmaya sebep olduğunu ifade edebiliriz. Çoğulcu durumun aynı zamanda “kurumsal mirasa yeniden dönüş”ün sebebi olması da burada aranmalıdır. Böylece tüketiciye huzur-verici ürünler, nitelik açısından büyük oranda standartlaşmış, ancak yine de Yahudi, Katolik, muhafazakar-Protestan ve liberal Protestan etiketleri altında marjinal olarak farklılaştırılmış olur.⁴⁴⁴ Anlaşılabacağı gibi marjinal farklılaşmada temel faktör, “kurumsal imaj”ın devamlılığının sağlanmasıdır. Ekonomik açıdan baktığımızda standartlaşmanın benimsenmesinin “iflas”ı peşinen kabullenmek anlamına geldiği açıktır. Dolayısıyla dinsel gruplar, pazarda kalmak için kendi kurumsal kimliklerini yeniden vurgulamaya yönelirler.⁴⁴⁵

Berger’in yaklaşımında modernleşme, sekülerleşme ve çoğulculukla birlikte insanların dinsel tercihlerinde meydana gelen değişimler öne çıkarılır. Yani onun görüşlerinde dinin talep yönüne yapılan vurgu daha belirgindir. Dolayısıyla tartışma bu şekilde ortaya konduğunda dikkatimiz, değişen talep üzerinde yoğunlaşır. Daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi Stark, “dinsel talep”ten ziyade “arz” üzerine odaklanır. O talebin zaman içinde sabit kaldığını ve dinsel değişimin, arz yönlü (supply-side) dönüşümlerin ürünü olduğunu öne sürer.⁴⁴⁶ Stark’ın öncülük ettiği yeni paradigma, dinsel tüketicilerden ziyade dinsel firmaların faaliyetleri üzerinde odaklanır. Bir toplumda dindarlık düzeyleri veya dini kurumların faaliyetlerine katılım düşerse, sosyal bilimciler dine talebin düştüğünü varsaymakta ve bunu

⁴⁴² Berger, Dini ve Toplumsal, s. 170.

⁴⁴³ Berger, Market Model, s. 89.

⁴⁴⁴ Berger ve Luckmann, Secularization and Pluralism, s. 390.

⁴⁴⁵ Berger, Market Model, ss. 89-90.

⁴⁴⁶ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 193.

sekülerleşme olarak adlandırmaktadırlar. Aynı şekilde dinsel kurumların faaliyetlerine katılımdaki artışların da artan bireysel “ihtiyaçlar”dan kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Konuya Stark’ın dinsel ekonomi kavramı açısından yaklaşırsak ilgimiz, talepten ziyade dinsel firmaların faaliyetlerine döner.⁴⁴⁷

Bergerin özellikle **Kutsal Şemsiye**’de iyice belirginleşen talep yönüne vurgu yapan yaklaşımı, genellikle dine duyulan “talep”te bir düşüş olduğu varsayımıyla hareket eder. Bu varsayım, az önce ifade etmeye çalıştığımız gibi modern tüketicilerin giderek sekülerleşen ürünlere yöneleceğini varsayar. Stark ise dinsel tüketicilerden ziyade dinsel firmaların faaliyetleri üzerinde odaklanmanın daha doğru sonuçlar vereceğini ileri sürer. Böylece dinsel firmaların, üretken din adamlarının faaliyetlerinin, etkili pazarlama ve satış tekniklerinin dindarlıkta artışa neden olduğu üzerinde duran Stark, bu bakış açısının çoğulcu dinsel ekonomileri daha kolay anlamamızı sağlayacağını dile getirir.

2.4. ÇOĞULCULUĞUN DİNİN BİLİNÇ BOYUTU ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

2.4.1. Dinsel Çoğulculuk ve Dinin Sosyal Desteğinin Azalması

Geçtiğimiz başlıklarda, modern çoğulculuğun dinin kurumsal boyutundaki etkileri üzerine odaklanmıştık. Çoğulculuğun din üzerindeki etkileri, kurumsal boyutla sınırlandırılmaz. Daha da önemlisi çoğulculuk, insan bilincinde kapsamlı dönüşümlere sebep olur. Modernliğin meydana getirdiği kurumsal ve bilişsel dönüşümler arasında, doğrudan ve sosyal olarak analiz edilebilir bir bağlantı vardır. Berger’in dinin kurumsal ve bilişsel dönüşümlerini birlikte ele almamızı sağlayan en önemli kavramlarından biri, “makuliyet yapısı”dır. Bu sebeple sözkonusu kavram, toplumsal yapı ve bilinç arasındaki ilişkilerin anlaşılmasında merkezi öneme sahiptir. Dolayısıyla bu başlığın konusu çoğulculukla birlikte dinsel dünya görüşlerinin devamı için ihtiyaç duyulan sosyal onayın zayıflaması ve böylece azalan makuliyetin bilinç düzeyindeki yansımaları olacaktır. Ona göre modernlik, hem kurumları hem de “makuliyet yapıları”nı çoğulcılaştırır.⁴⁴⁸

Birinci bölümde, toplumsal dünyaların ortaklaşa kurulduğu ve öyle devam ettirildiği üzerinde durmuş, toplumsal dünyaların nesnel ve öznel gerçekliğinin belirli sosyal süreçlere bağlı olduğunu söylemiştik. Bu toplumsal süreçlere müdahaleler

⁴⁴⁷ Stark, *Rise of Christianity*, s. 194.

⁴⁴⁸ Berger, *Heretical*, ss.17-18.

veya bunlarda değişimlerin olması, söz konusu dünyaların gerçekliğini tehdit eder. Dolayısıyla her bir dünyanın gerçekliğinin korunması, toplumsal onaya bağlıdır. Burada bu onayı, söz konusu dünyanın makuliyet yapısı olarak analiz edeceğiz.⁴⁴⁹ Makuliyet yapısı kavramı, dinsel veya başka gerçekliklerin bireyin bilincinde muhafazası sürecinde, toplumsal yapısal gerekliliklerin önemini ortaya koyar.

Berger'e göre bilgi sosyolojisinin temel önermelerinden birisi, toplumlardaki "gerçeklik" ile ilgili görüşlerin sürdürülmesinin sosyal onaya bağlı olmasıdır. Toplumsal dünya hakkındaki kavramlarımızı hatta tüm bilgilerimizi, başta ilk yakın çevremiz olmak üzere toplumda yaşayan diğer insanlardan elde ederiz. Dahası bu kavramlar, toplumdaki insanlarca kabul edildiği müddetçe bizim için de gerçekliğini ve makuliyetini sürdürür. Bizi çevreleyen sosyal konsensüse karşı çıkmak veya toplumun paylaştığı genel kabulleri reddetmek elbette mümkündür. Fakat çevremizdekilerin inançlarına ve görüşlerine uymamız için kuvvetli baskılar vardır. Bu baskılar, dünya görüşümüzü inşa ettiğimiz ve devam ettirdiğimiz "diyaloglar"da bulunur. Berger'in makuliyet yapısı kavramı, dünya görüşümüz veya değerlerimizin diyalogun devamlılığı ve tutarlılığına bağlı olduğu sonucuna götürür.⁴⁵⁰

İnsanların toplumsallığı, "toplumsal dünya" hakkında inandıkları veya bildiklerini düşündükleri şeyleri kapsar. Etrafımızdaki insanlar toplumsal dünyayla ilgili bildiklerimizi doğrulamaya devam ederlerse, bunlar bizim bilincimizde de varlıklarını sürdürürler. Başka bir ifadeyle günlük yaşamımızı sürdürmemizi sağlayan toplumsal olarak kabul edilen bilgi, başkalarıyla sosyal olarak paylaşılır. Sosyal olarak paylaşılmayan bilginin gerçekliği, hem başkalarıyla ilişkilerimizde hem de bizim bilincimizde yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalır.⁴⁵¹ Bilgi sosyolojisinde "bilgi"nin, toplumda olduğu gibi kabul edilen veya "bilgi" olarak inanılan şeyleri kapsadığını daha önce söylemiştik. Şimdi bu tür bilgiye dayalı dünya görüşlerinin, nasıl oluştuğunu, sürdürüldüğünü ve daha önemlisi çoğulculukla birlikte nasıl makuliyet kaybına uğradığını örneklerle açıklamaya çalışalım. Mesela bugün biz "dünyanın yuvarlak olduğu" bilgisini, "nesnel gerçek" olarak kabul ederiz. Sosyalleşme sürecinde bize aktarılan bu bilgi, zihnimizde yani "öznel" dünyamızda da kesinlik statüsüne yerleşir. Fakat geleneksel Çinlilerin "dünyanın dümdüz olduğuna inançları" da "nesnel bir gerçek"tir. Hem biz hem de Çinliler bu görüşlere aynı sosyal yollarla ulaştık. Herhangi bir dünya görüşünün "nesnel gerçekliği", etrafımızdaki insanların devamlı ve tutarlı kabulleriyle inşa edilir. Dolayısıyla

⁴⁴⁹ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 90.

⁴⁵⁰ Berger, Rumor, s. 38.

⁴⁵¹ Berger, Rumor, s. 7.

“nesnelliğin” bu şekilde toplumsal yollardan inşa edilmesi, insanlarca üretilen tüm kültürel ve toplumsal dünyalar için geçerlidir. Ancak, toplumsal onayın zayıf veya yetersiz olduğu durumlarda, bunlar daha az “nesnel gerçek” olarak kabul edilmeye başlar ve hakkında farklı görüşlerin ileri sürülebileceği sıradan bir konuya dönüşür.⁴⁵²

Berger, niteliği ve içeriği ne olursa olsun insanların toplumsal “dünya” hakkındaki düşüncelerinin makuliyet yapısı kavramıyla incelenebileceğini düşünür. Çünkü insanların toplumsal dünya hakkındaki düşünceleri, makul ve makbul olduğu sosyal yapılarda devam eder. Bu makuliyetin gücü, destekleyici sosyal yapının gücüne bağlıdır. Bu sebeple her bir makuliyet yapısı, kurucu unsurları açısından analiz edilebilir. Bu unsurları şu şekilde ifade edebiliriz: “Makuliyet yapısında yaşayanlar, söz konusu gerçekliği devam ettiren diyalog ağı, terapik⁴⁵³ pratik ve ritüeller ve onlara eşlik eden meşrulaştırmalar.” Mesela bir bireyin bilincinde Katolik inancın devam etmesi, Katolikliğinin makuliyet yapısıyla ilişkisini devam ettirmesini gerektirir. Bu makuliyet yapısı ise, bireyin sosyal çevresinde bu inancı devamlı olarak destekleyen Katolik bir topluluktur.⁴⁵⁴

Burada söylediklerimizi biraz daha açacak olursak, bir dünya görüşünün geçerli olduğu toplumsal durum, hem pratik hem de teorik “koruma yöntemleri”yle onun makuliyet yapısıdır. Bu makuliyet yapısı, söz konusu fikirlerin makuliyetini devam ettirmesini sağlayan şartlardır. Burada birey, bir dünya görüşünün sorgusuz sualsiz kabul edildiği şartlarda sosyalleşir. Hatta bunda zorlanan bireyler, çeşitli “ritüeller”, “ayinler” veya “terapik araçlar” vasıtasıyla “resmi tasdik ediciler” tarafından hizaya sokulurlar. Birey, herhangi bir nedenle resmi olarak tanımlanmış gerçeklikler hakkında şüphe duyarsa, makuliyet yapısı şüphelerin giderilmesi için çeşitli “zihinsel hijyen” mekanizmaları sağlar. Anlaşılabacağı gibi makuliyet yapısı, belirli bir gerçeklik tanımına bağlılığı sürdüren insanlar, yöntemler ve zihinsel süreçlerdir. Berger böyle

⁴⁵² Berger, Dini ve Toplumsal, ss. 170-171.

⁴⁵³ Berger, sembolik evrenlerin sürdürülmesini sağlayan mekanizmaların iki türlü uygulanmasından söz eder ve bunları “terapi” ve “hiçleştirme” olarak isimlendirir. Terapi, sapkın düşüncelere sahip bireylerin kurumsallaşmış bir dünya görüşünün içinde kalmalarını sağlar. Cin çıkarmadan psiko-analize, din adamlarının yaptığı telkinden rehberlik ve danışma programlarına kadar bu mekanizmaların hepsi, Berger tarafından terapi kavramıyla ifade edilir. Bu kurumsal düzenlemelerin hepsi, sosyal kontrol mekanizmaları çerçevesinde de düşünülebilir. Terapik düzenlemeler, “resmi” gerçeklik tanımlarından sapmalarla mücadele ettiğinden, bunları koruyacak mekanizmaların geliştirilmesini gerektirir. Bunlar ise, bir sapma teorisi ve “ruhların tedavisine” dönük bir kavramsal sistemi içeren bir bilgi yapısından müteşekkildir. Terapi, herkesi söz konusu dünya görüşünün içinde tutmayı amaçlayan araçları kullanır. Hiçleştirme (nihilation) ise, bu dünya görüşünün dışında kalanları dışlamak veya ortadan kaldırmak için benzer araçları kullanır. Hiçleştirme, sözkonusu dünya görüşüne uymayan her türlü gerçeklik yorumunu reddeder. Berger, Gerçeğin Sosyal İnşası, ss. 164-166.

⁴⁵⁴ Berger, Rumor, ss. 40-41.

bir sosyal ve sosyal-psikolojik tabanın, bütün dinsel düşünce üretiminin ve bunların korunmasının olmazsa olmaz şartı olduğunu düşünür.⁴⁵⁵

Sosyal olarak üretilmiş dünya görüşleri, sosyal aktivitelerle devamlı doğrulanarak ve desteklenerek bireylerin bilincinde nesnel bir gerçeklik statüsüne ulaşır. Başka bir deyişle bireysel bilinçten bağımsız bir mevcudiyet kazanır. Dünya görüşünün altyapısı işlevini gören sosyal desteklerin azaldığı durumlarda ise, nesnelliği veya nesnel gerçeklik statüsü kaybolur. Mesela bir toplumda astrolojik güçlerin nesnel gerçekliği, başka bir toplumdaki bilimsel dünya görüşünün nesnel gerçekliğiyle aynı sosyal süreçlerce üretilir ve devam ettirilir. Öyleyse insanların ürettikleri teoriler, fikirler ve dünya görüşleri, sosyal etkileşimlerle devamlı onaylandığı şartlarda gerçekliğini koruyabilir. Böyle sosyal şartlar güçlü ve dayanıklı ise onlarda temellenen dünya görüşleri, doğal fenomenlere yakın nesnel bir gerçeklik statüsü kazanır. Bunlar, fiziksel dünyadaki “olgular”a verilen sorgulanamayan “kesinlik” statüsü elde ederler. Bu, hem dinsel ve hem de başka dünya görüşleri için geçerlidir.⁴⁵⁶

Berger’in bakış açısında dinlerin veya dünya görüşlerinin çeşitlenmesi ve çoğullaşması, bunların sosyal tabanı olan makuliyet yapıları için çok büyük önem arz eder. Berger çoğulculuğu, dinsel geleneklerin hem nesnel hem de öznel gerçekliğini yani makuliyetini zayıflatan en önemli gelişme olarak düşünür. Çünkü gerçekliğin belirli bir tanımının makul ve makbul olduğu yer, onun sosyal bağlamıdır. Bir dinin veya dünya görüşünün reddedildiği veya bunları önemsenmeyen başkalarının bulunduğu yerde durum farklıdır. Mesela Tibetli Budistlerin olduğu kapalı bir toplulukta, bir Katolik olmak ve bu kimliği devam ettirmek çok zor olurdu. Elbette bu kavram, dinsel olmayan inanç ve değerlerin makuliyeti için de geçerlidir. Dindar bir topluluk içinde ateist olmak da hiç kolay olmasa gerek.⁴⁵⁷

Berger’in makuliyet yapısı kavramını değerlendiren Meredith B. McGuire, bunun öneminin, bir dünya görüşüne inananların kendileri için makuliyet yapısı olarak işlev gören sosyal gruptan ayrıldıkları durumlarda daha kolay görülebileceğini düşünür. Önemli başkalarıyla birlikte paylaşılan bir dünya görüşü, tek başına veya yabancı bir topluluk içinde bunu devam ettirmekten daha kolaydır. Bu bağlamda, bazı toplumlarda bir üyeyi sürgün etmenin nasıl da ölümcül bir cezalandırma olduğunu anlayabiliriz. Sürgünler, hem toplumun diğer üyelerinden hem de dünya

⁴⁵⁵ Berger, Facing, s. 173.

⁴⁵⁶ Berger, Facing, ss. 172-173.

⁴⁵⁷ Berger, Rumor, s. 49; Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 35-36.

görüşleri için toplumsal destekten mahrum kalmak demektir.⁴⁵⁸ Çoğulcu yapıda yaşayan bütün insanların da geleneksel toplumdaki kuşatıcı makuliyet yapılarıyla kıyasladığımızda “sürgünde” olduklarını ifade edebiliriz.

İstikrarlı makuliyet yapılarınca desteklenen dinler, tüm toplumun paylaştığı sorgusuz sualsiz “kesinlik”te kabul görürler. Çeşitli dinleri ve dünya görüşlerini birarada barındıran çoğulcu toplumların sıkı makuliyet sağlama kapasiteleri zayıflar. Berger bunun sebebini, çoğulcu toplumlarda farklı dinler ve dünya görüşlerinin birbiriyle karşılaşması ve iletişime geçmelerine bağlar. Bu ise, endüstriyel üretimin meydana getirdiği iş bölümünden, yerleşme biçimlerinden ve teknolojinin meydana getirdiği iletişim ve etkileşimden kaynaklanır.⁴⁵⁹ Bu iletişim ve etkileşim, çeşitli dünya görüşlerinin birbirinden haberdar olmasının ötesinde bir arada yaşamasını gerektirir. Bu da, her bir dinsel makuliyet yapısının sınırlı, kısmi ve bundan dolayı kırılgan olmasına yol açar. Böylece makuliyet yapısının bir dünya görüşünü destekleme gücü azalır. Bu sebeple geleneksel toplumların güvenilir makuliyet yapılarının karşısında, modern toplumlar istikrarsız ve güvenilir olmayan makuliyet yapılarına sahiptir.⁴⁶⁰ Berger dinin bütün toplumu kuşatan “kutsal kubbe” olmaktan çıkmasının sebebini de burada bulur. Bu durum, toplumun üyeleri için bütünsel bir “anlam örtüsü” oluşturan dinin, geleneksel görevinden şiddetli bir biçimde kopuşunu gösterir. Bu süreçte dinin toplumdaki tüm insanlar için “dünya kurucu ve koruyucu gücü”, böylelikle çeşitli gruplara, alt-kültürlere ve sekteryan oluşumlara indirgenir.⁴⁶¹

Dünya görüşlerinin bireylerin bilinçlerindeki gerçekliğini desteyen makuliyet yapıları çözülmeye başlar başlamaz, bunların nesnel gerçeklikleri azalmaya başlar ve belirsizlikler, şüpheler ve sorular ortaya çıkar. Daha önce kendiliğinden açık-seçik bir gerçeklik olarak sorgusuz sualsiz kabul edilen veya “bilinen” şeylere, şimdi en iyi ihtimalle “inanılır”. Süreç içinde bunlar, “fikir” hatta “his”se dönüşür. Yani, bilinçte bilgi olarak olduğu gibi kabul edilen “şeyler”, devamlı olarak nesnellikten çıkarılır. Dinsel durumda süreç, “Hristiyan bir dünyada yaşama”dan, “Hristiyan bir pozisyona inanç sıçraması”na dönüşür. Böylece Hristiyan dünyada yaşamının hakikati, bir kişinin “dinsel tercih”i veya “dinsel ilgi”siyle sınırlı bir Hristiyan etiketini almasına dönüşür. Dolayısıyla bu durum, dinsel geleneğin nesnellikten çıkarılması ve bireyin öznel tercihi haline gelişini açık bir şekilde ortaya koyar.⁴⁶²

⁴⁵⁸ Meredith B. McGuire, **Religion: The Social Context**, Wadsworth Publishing Company, California, 1992, s. 37.

⁴⁵⁹ Berger, *Rumor*, s. 48.

⁴⁶⁰ Berger, *Heretical*, s. 19.

⁴⁶¹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 204.

⁴⁶² Berger, *Facing*, s. 174; *Kutsal Şemsiye*, s. 222.

Yüzyıllardır toplumların sorgulanamayan nesnel gerçekliği, şimdi bir tercih, his veya fikir düzeyine indirilmiştir. Bir sonraki başlıkta derinleştireceğimiz bu analiz, Berger'in çoğulcu dönemin büyük bir şüphecilik dönemi olarak adlandırılmasının da gerekçesini ortaya koymaktadır. O, bu durumun geleneksel toplumdan modern çoğulcu topluma geçişteki sosyal ve kurumsal değişmelere bağılı olarak açıklaması gerektiğini düşünür. Onun bakış açısında kurumsal değişmeler, beraberinde insan bilincinde de değişimlere sebep olur. Dolayısıyla çoğulcu yapı, dini bir güvenilirlik veya inanırlılık bunalımına sürükler.⁴⁶³

Berger'in makuliyet yapısı kavramı, toplumsal yapı ve bilinç arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından son derece yararlıdır. Fakat beraberinde ciddi eleştirileri de gündeme getirmektedir. Biz burada, R. Wuthnow, C. Roof, C. Smith ve Stark'ın görüşlerine yer vermekle yetineceğiz. Berger'in makuliyet yapısı kavramının beraberinde bazı yanlış anlamaları getirebileceği konusunda bizi uyarın Wuthnow'a göre, dinin sosyolojik olarak çalışılmasında ve dinsel inançların oluşumunda sosyal faktörlere öncelik veren makuliyet yapısı kavramı, dinin gerçekliğini toplumsal şartlarda arayan indirgeyici bir bakış açısına sebep olabilecek unsurlar taşımaktadır. Wuthnow, Berger'in makuliyet yapısı kavramının makul kılınan inançlardan ziyade toplumsal yapı üzerinde odaklandığını düşünür. Yani burada makuliyet veren süreçler öne çıkarken, dinsel inançların kendisi ihmal edilmektedir.⁴⁶⁴

Clark Roof da Berger'in makuliyet yapıları kavramını değerlendirirken, Wuthnow'a benzer şekilde düşünür. Ona göre de Berger, bu kavramla yapısal faktörlerin önceliğini belirginleştirir. Öznel gerçeklikler sosyal olarak yaratılır ve sosyal olarak sürdürülür. Öznel gerçekliklerin dayandığı makuliyet yapılarında değişiklikler olursa, o zaman öznel bilinçteki değişimlerin de bunu takip etmesi gerekir. Dolayısıyla çoğulcu toplumda, toplumun bir bütün olarak geleneksel dindarlık için makuliyet yapısı oluşturması artık öne sürülemez. Özel alan, geleneksel değerlerin makuliyetini sürdürecekleri bir bağlam olmaya devam edebilir. En azından bu değerler, özel alanda modern tecrübenin diğer alanlarında olduğundan daha makul ve daha meşrulaştırıcı olurlar.⁴⁶⁵

Christian Smith'in eleştirileri aynı zamanda Berger'in hem din teorisinin temelinde yer alan "kutsal kubbe" anlayışına hem de dinsel çoğulculuk konusundaki

⁴⁶³ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 223.

⁴⁶⁴ Robert Wuthnow, **Rediscovering The Sacred: Perspectives on Religion in Contemporary Society**, W. B. Eerdmans Publishing, Michigan, 1992, s. 29; Robert Wuthnow, "Religion as Sacred Conopy", **Making Sense of Modern Times, Peter L. Berger and the Vision of Interpretative Sociology**, (Ed. J. D. Hunter ve S. C. Ainlay), Routledge&Kegan Paul, New York, 1986, s. 136.

⁴⁶⁵ W. Clark Roof, "Explaining Traditional Religion in the Contemporary Society", **Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion**, (Ed. Allan Eister), Wiley, New York, 1974, s. 302.

görüşlerine yöneliktir. Smith'in bu eleştirilerini paylaşan Stark'ın da belirttiği gibi mevcut durum, insanların kapsayıcı kutsal kubbeler veya makuliyet yapılarına ihtiyaç duymadıklarını ortaya çıkarmıştır. Yaptığı araştırmayla Smith, insanların dinsel kanaatlerini devam ettirmek için çevresindeki bütün herkesle anlaşmaktan ziyade, sadece kendileri gibi düşünen bir grup insana ihtiyaç duyduklarını ortaya koymuştur. Bu bakış açısında göre çoğulculuk, dinsel inançların güvenilirliğine ve makuliyetine meydan okumaz, çünkü gruplar kendileri gibi düşünmeyen başkalarına rağmen kendi inançlarına bağlı kalmaya devam etmektedirler.⁴⁶⁶

Aslında Berger de bütün toplumu kuşatan kutsal kubbelerin çöktüğünü ve bugün için dinin tüm toplumu kuşatan bir kutsal kubbe olmak yerine daha küçük gruplar veya çeşitli alt toplulukları bütünleştirmeye devam ettiğini kabul etmektedir. Başka bir ifadeyle dinin makuliyet yapısı, bütün toplum olmaktan ziyade çeşitli alttopluluklar olmaya başlamıştır. Fakat Berger'in dine bakış açısından dolayı bu olumlu bir durum olarak değerlendirilemez. Smith ve Stark gibi sosyal bilimciler için din, bütün toplumu kuşatan kutsal bir kubbe olmak zorunda değildir. Belki de bu tarih boyunca hiç olmamıştır. Berger de modern çoğulcu toplumlarda insanların kendi küçük şemsiyeleriyle idare ettiğinin farkındadır ve bu durumu “sekteryanizm” olarak değerlendirir. Durkheimci bir bakış açısıyla toplumun bu kadar çeşitli alt gruplara ayrılmasının çeşitli sorunlar yaratacağını düşünür. Fundamentalizm tartışmasında tekrar bu konulara döneceğiz.

2.4.2. Dinsel Çoğulculuk ve Dinin Öznelleşmesi

Bu başlıkta, çoğulculukla birlikte dinin nesnel gerçekliğini yitirip bireyin bilincinde öznel bir tercihe dönüşümü üzerinde duracağız. Tartışmamızı Berger'in “kurumsallıktan uzaklaşma” (de-institutionalization), “nesnellikten çıkarılma (de-objectivatization), öznelleşme, “özelleşme” ve “bireyselleşme” kavramlarını kullanarak yürüteceğiz. Burada bütün mesele, modern çoğulculukla birlikte dinin toplumların şüphe götürmez ve üzerinde uzlaşmış nesnel gerçekliği olmaktan çıkıp, bireylerin öznel bilinçlerinde bir tercih meselesi haline gelmesidir. Berger'in terminolojisinde “kurumsallıktan uzaklaşma”, “nesnellikten çıkarılma”, “öznelleşme”, “özelleşme” ve “bireyselleşme” birbiriyle ilişkili hatta aralarında neden-sonuç ilişkisi olan süreçlerdir. Bu kavramlar büyük oranda Alman sosyal bilimci Gehlen'e ait olsa da, Berger bunları kendi üslubu içerisinde çarpıcı bir şekilde kullanır. Kurumsallıktan

⁴⁶⁶ Stark, Triumph, s. 358.

ve objektiflikten uzaklaşma birbiriyle ilişkilidir. Öznelleşme, özelleşme ve bireyselleşme ise kurumsallıktan ve nesnellikten uzaklaşma süreçleriyle birlikte gerçekleşen fenomenlerdir.

Kurumsallıktan uzaklaşma, toplumsal kurumların bireyleri bir arada tutma gücünün zayıflamasıdır. Kurumların temel görevinin, anlam ve kararlılık temin ederek insan davranışlarını düzenlemek olduğunu ifade etmiştik. Modern çoğulculukla birlikte kurumların zayıflaması ise, toplumdaki kurumsal yapıların bireyler üzerindeki yaptırım gücünün azalmasını ifade eder. Varoluş nedeni bireyin davranışları için tanımlanmış bir “program” sağlamak olan kurumsal yapı, insanları bir arada tutabilme gücünü yitirdiğinde bireyler için inandırıcılık niteliğinden uzaklaşmaya başlar. Böylece kurumlar, bireyin güvenliğini kaybeder ve davranışlarına referans olmaktan uzaklaşır. Bunun sonucu olarak da birey, kamusal alanın büyük kurumlarında bulamadığı anlam ve kesinliği, özel alanda kendi öznel dünyasına yönelerek bulmaya çalışır. Bireyin kendi içine, öznelliğine dönmesi, Gehlen’in “öznelleşme” olarak adlandırdığı sürece yol açar.⁴⁶⁷

Nesnellikten uzaklaşma, kurumsallıktan uzaklaşmayla eş zamanlı gerçekleşen bir süreçtir. Çoğulcu durum, tabiatı gereği kendi aralarında rekabet eden çok sayıda makuliyet yapısı üretir. Bu sebeple de çoğulcu durum, dinin de içinde yer aldığı kurumsal dünyanın göreceleşmesine sebep olur. Modernlik öncesi toplumlarda, bireyin zihninde kaçınılmazlık statüsüne sahip olan birleştirici-bütünleştirici normların başka bir alternatifi de yoktu. Bu, bireyin hayatını yöneten kesin normlara sahip olması anlamına gelir. A. Schutz’un kavramıyla ifade edecek olursak, birey neredeyse seçim şansının olmadığı “olduğu gibi kabul edilen bir dünya”da yaşamaktaydı. Fakat modern çoğulcu durumda alternatif dünya görüşleriyle karşılaşan birey için durum değişir. Tercihlerle büyük bir özgürlük elde eden birey, aynı sebeple “kesinlik”i de kaybeder.⁴⁶⁸ Bireyin alternatiflere veya seçme şansına sahip olması, eski kurumsal dünyanın bilinçte karşılaştırılması ve böylece göreceleştirilmesine yol açar. Göreceleşmeyle de dinsel içerikler nesnellikten çıkarılır ve bilinçte “sorgusuz sualsiz kabul edilme” konumlarını yitirirler.

Bir önceki başlıkta dini dünyanın nesnel gerçekliğinin empirik olarak analiz edilebilir toplumsal süreçler yoluyla inşa edildiğini, sürdürüldüğünü ve korunduğunu ifade etmiştik. Buna göre herhangi bir dinsel dünya görüşü, makuliyet yapısı tarafından desteklendiği sürece birey bilincinde gerçekliğini ve sürekliliğini korur. Bu

⁴⁶⁷ Berger, Berger ve Kellner, Modernleşme, ss.105-106; Berger ve Kellner, Institutions, s. 113; Berger, Relativism and Fundamentalism, s. 12.

⁴⁶⁸ Berger, Far Glory, s. 68.

durumda sözkonusu dünya görüşü, “sorgusuz sualsiz kabul edilme” statüsüne kavuşur. Bununla birlikte makuliyet yapısı zayıfladıkça, dinsel dünya görüşünün bireyin bilincindeki gerçekliği de zayıflar ve kesinliği kaybolur. Daha önce olduğu gibi kabul edilen bir dünya görüşüne, bundan böyle yalnızca özel bir çaba ve bir “inanç” eylemi sayesinde ulaşılabilir.⁴⁶⁹ Anlaşıyor ki Berger’in modern toplumda dine ilişkin analizinde çoğulculuk, zorunlu olarak dinsel öznelleşmeyi gerektirir. Bu da geleneksel dinsel muhtevaların bireysel bilinçteki nesnel gerçeklik statülerini yitirmelerinden kaynaklanır. Dinsel pazarda tüketicinin farklı ürünler arasında karşılaştırmalar yapıp bilinçli bir tercihte bulunması gerekir. Bu süreçte “sorgusuz sualsiz kabul edilme” niteliğini kaybeden geleneksel dinsel değerler, nesnel hakikat olmaktan çıkıp öznel seçim, inanç ve tercih meselesine dönüşür.⁴⁷⁰ Bundan böyle “kesinlik”, dışarıdan, sosyal olarak paylaşılan dünyadan elde edilemeyeceğinden bireyin öznel bilincinde aranır.⁴⁷¹

Dinin öznelleşmesi, modern toplumda dinin sosyal durumundaki değişiklikten kaynaklanır. Sosyal yapıdaki değişimin, birey bilincinde de değişme sebep olduğu bilgi sosyolojisinin temel önermelerindendir. Birey bilincinde dinin durumunun değişmesi yani nesnellikten çıkarılması, “öznelleşme” olarak tanımlanır. Bu durumu nesnelleşme kavramı açısından ifade edersek, değişme dinsel içeriğin “nesnelliğinin” yitirilmesidir. Bu bağlamda “öznel” ve “nesnel” kavramlarıyla, bireylerin bilinçlerindeki dünya görüşlerinin veya dinin “mümkün” ya da “gerçek” olma statüsünü ifade ediyoruz.⁴⁷² Öznelleşmenin temelinde ise, modernleşme süreci bulunur. Modernlik, insanın öznel yönünün öne çıkarılmasına sebep olmuştur. Modernlikle birlikte bireylerin anlam sorularına, toplum nesnel “cevaplar veremez hale gelmiştir. Bu sebeple de insanlar bu cevapları kendilerine dönerek bulmaya çalışır. Berger, modern Batı kültürünün giderek öznellik üzerinde odaklanmasının sebeplerinin de burada yattığını düşünür. Neredeyse bütün modern sanatların öznelliğe vurgusu, içe dönüşün kültür alanındaki yansımalarıdır. Berger modern toplumda neredeyse her alanda yaşanan bireyselleşme ve öznelleşmenin, toplumsal olarak tanımlanmış dünya görüşlerinin kesinlikleri ve güvenilirliklerini kaybetmelerinden kaynaklandığını düşünür.⁴⁷³

Bu bağlamda Berger, Protestan teolojik liberalizminin babası olarak kabul edilen F. Schleiermacher’in “tecrübe”ye dönüşünün, tesadüfi veya keyfi olmadığını

⁴⁶⁹ Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 222-223.

⁴⁷⁰ Berger ve Luckmann, Secularization and Pluralism, s. 392.

⁴⁷¹ Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 225-226

⁴⁷² Berger, Dini ve Toplumsal, s. 170.

⁴⁷³ Berger, Heretical, ss. 20-22.

aksine geleneksel otoriteye modern meydan okumanın zorunlu bir sonucu olduğunu düşünür. Ona göre dinsel düşüncenin içe dönüşü, geleneğin dışsal otoritesinin sosyal olarak zayıflaması bağlamında görülmelidir. Farklı bir ifadeyle nesnel dünyada bulunamayan “kesinlik”, öznel dünyaya yönelerek bulunmaya çalışılır.⁴⁷⁴ Berger, modern dönemde de bazı teologların öznelleşme sürecine meşruiyet kazandırdıklarını düşünür. Bu teologlar, nesnel gerçekliklere referans yapan geleneksel dinsel ifadeleri öznel referanslara dönüştürmektedirler. J.T.A. Robinson’un “**Honest to God**” adlı eserinde, dinsel ifadelerin “dışarıdaki” bir gerçeklikten ziyade en “derûnî” gerçekliklere işaret ettiği ileri sürülmüştür. Bultmann ve Tillich’in eserlerinde benzer öznelleştirici dönüştürmelerin daha entelektüel düzeyde yapıldığını görmekteyiz. Berger, Tillich’in çağdaş dinsel düşünce üzerindeki etkisini varoluşçuluk ve psikolojizmi Hristiyanlık temelinde öznelleştirmedeki başarısıyla açıklar. Fakat bu başarının dinin kendi kendisini yok etme tehlikesini getirip getirmediği ayrı bir tartışmadır.⁴⁷⁵

Çoğulcu durumun yarattığı nesnellik kaybı, bireyin bilincindeki dinsel anlamların sorgusuz sualsiz kabul edilme statüsünün yok olmasına sebep olur. Dinsel dünya görüşleri toplumca desteklenmedikleri durumda kesinlik niteliğini kaybeder ve tercih meselesi haline gelir. İnanç artık sosyal olarak verilmez, bireysel olarak elde edilir. Dinsel inanç, Pascal’ın “bahis” (wager) ve Kierkegard’ın “sıçrama” (leap) kavramlarında açık bir şekilde ifade edildiği gibi bir “karar” ve “tercih” meselesi olur.⁴⁷⁶ Berger’e göre modern çoğulcu durumda inancın elde edildiği yöntem, Kierkegard’ın “inanç sıçraması”dır. Dahası bu yöntemi, modern çoğulcu durum belirler. Şüphe ve ümitsizlik durumuna düşen bireyin kesinlik arayışına geleneksel mesajlar cevap veremez. Bu durumda görecelik girdabından kaçmak için birey, varoluşsal bir çaba harcayarak “evet, ben inanıyorum” pozisyonuna sıçrar. Bunu yapan birey, Kierkegard tarafından “iman şövalyesi”⁴⁷⁷ (knight of faith) olarak adlandırılır.⁴⁷⁸

Berger, özellikle Protestan teolojik liberalizminin, dinin öznelleştirilmesinin zirve noktası olduğunu düşünür. Teolojik liberalizm dini, köklü bir biçimde “öznelleştirir”. Nesnelliğin kayboluşuyla din, giderek bireysel tercih meselesi haline gelir. Dinin bilinç dışı nesnel referansları, yerlerini öznel bilinç referanslarına

⁴⁷⁴ Berger, *Heretical*, s. 69.

⁴⁷⁵ Berger ve Luckmann, *Secularization and Pluralism*, s. 394.

⁴⁷⁶ Berger ve Berger ve Kellner, *The Homeless Mind*, s. 81.

⁴⁷⁷ Kierkegard’ın görüşlerinin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. M. Süheyl Ünal, **Dinsel Bireycilik**, Açılımkitap, İstanbul, 2011.

⁴⁷⁸ Berger, *Heretical*, ss. 80-81; Berger ve Luckmann, *Secularization and Pluralism*, s. 392.

bırakırlar. Böylece dinin gerçekliği, kutsal kozmozdan bireysel bilince aktarılır. Başka bir ifadeyle bu süreçte dinsel “gerçeklikler”, dışsal dünyadaki bir olgudan ziyade bireyin bilincinden kaynaklanan içsel bir olgu olarak algılanır. Böylece Hz. İsa’nın dirilişi, artık dışsal dünyada meydana gelen gerçeklik olarak görülmekten ziyade inananın bilincinde gerçekleşen varoluşsal veya psikolojik bir gerçeklik olarak algılanır. Böyle bir durumda dinin kozmosla ya da tarihle bağlantısı kesilir, bireysel varoluşa indirgenir. Başka bir ifadeyle dinin dayandığı gerçeklik, kozmos veya tarihten bireysel bilince nakledilir. Kozmoloji psikolojiye, tarih ise biyografiye dönüşür. Kuşkusuz bu dönüştürme sürecinde teoloji, kendini modern dünya görüşünün “seküler gerçeklik” hakkındaki varsayımlarına uyarlar.⁴⁷⁹

Bu tür bir girişimde, çeşitli kavramsal mekanizmalar kullanılır. Örneğin yeni-Kantçı felsefede geliştirilen “sembol” kavramı oldukça kullanışlıdır. Bu yaklaşımda geleneksel dinsel ifadeler “sembol” olarak görülür. Bunların “sembolize ettikleri şey, genellikle insan bilincinin “derinliklerinde” olduğu varsayılan bir takım gerçekliklerdir. Psikolojizm veya varoluşçuluk ile kurulacak kavramsal bağlantı, bu noktada önemlidir ve çağdaş yeni-liberalizmin büyük bir kısmı da bunu yapmaktadır. Psikolojizm, dinin bireyin psikolojik gerçekliğine referans yapan bir “sembol sistemi” olarak yorumlanmasına imkân tanır. Bu, özellikle Amerika’da geliştiği haliyle, dinin ve dinsel inançların bir çeşit psikoterapi olarak meşrulaştırılmasını sağlamıştır.⁴⁸⁰

Dinsel kabuller olduğu gibi kabul edilme kesinliğinden sadece inanç, fikir veya “dinsel tercih” seviyesine iner. Çoğulcu durum sadece bireyin tercih yapmasına izin vermez, aynı zamanda tercih yapmaya da zorlar.⁴⁸¹ Burada Berger’in önceki ve şimdiki düşünceleri arasında bir farklılığa da işaret edebiliriz. Ona göre, eskiden kendisinin de dâhil olduğu sekülerleşme teorisi, insanların yaptıkları tercihlerin seküler olacağını varsaymaktaydı. Şimdi ise Berger, bu tercihlerin dinsel de olabileceğini hatta çoğunlukla dinsel olduğunu ifade etmektedir. Mesela Avrupalılar daha çok seküler, Amerikalılar daha çok dinsel tercihler yapmaktadırlar. Berger’e göre dünyanın birçok bölgesinde insanlar, tercihlerini dinsel olarak kullansalar da “seçilen” dinin, “olduğu gibi kabul edilen” dinden daha az istikrarlı, daha zayıf ve yüzeysel olacağı da unutulmamalıdır.⁴⁸²

Berger’e göre her hangi bir dinsel geleneğin muhafazakâr bir versiyonuna bağlanan bir birey bile bunu bir tercih sonucu gerçekleştirir. Muhafazakâr birey, bu

⁴⁷⁹ Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 243-244.

⁴⁸⁰ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 244.

⁴⁸¹ Berger, Rumor, s. 49.

⁴⁸² Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 18; Berger, Davie ve Fokas, Religious America, s. 14.

gerçeği daima hatırlamalı, bunun da diğer tercihler gibi gelecekte değiştirilebilme ihtimalinin mümkün olduğunu bilmelidir. Dolayısıyla sorgusuz sualsiz kabul edilen gelenek ile seçilen yeni-gelenekçilik arasında büyük bir fark vardır.⁴⁸³ Bu noktayı, rölativizm ve fundamentalizm konularını tartışırken daha da derinleştirme imkânımız olacaktır.

Berger, kariyeri boyunca çoğulculuğun, dine hem kurumsal hem de bilinç düzeyinde meydan okuduğu düşüncesini devam ettirmiştir. Ona göre çoğulculuğun dinsel bilinç düzeyinde meydan okuması, dinsel kurumlar düzeyinden daha şiddetlidir. Modern çoğulculuğun göreceleştirici güçlerinin şimdiye kadar hissedilmediği bir toplulukta gelenek, olduğu gibi kabul edilme otoritesine sahiptir. Bu otoritenin öznel karşılığı içsel kesinliktir.⁴⁸⁴ Modernlikle birlikte “olduğu gibi kabul edilen bir gerçeklik” olarak dinden, bilinçli bir tercih olarak dine bir değişim gerçekleşmektedir. Böylece din konusunda geleneksel içsel kesinliğin elde edilmesi giderek zorlaşmaktadır.

İnsanlar sosyal varlıklardır ve sosyal çevrelerinde konsensüs derecesine ulaşan değerleri, sorgusuz sualsiz kabul ederler. Çoğulculuğun meydan okuması, bu “sorgusuz sualsiz kabul edilirlğe”dir. Bireyler, devamlı inançlar, değerler ve yaşam tarzlarının çoğulculuğuyla karşılaştıklarından, artık geleneksel konsensüs dağılmıştır. Bundan dolayı birey, bunlar arasında tercih yapmaya zorlanır. Çoğulculuğun bu meydan okuması, sekülerlikle bağlantılı değildir ve her iki durumda da sekülerliğin meydan okumasından farklıdır. Bu farklılığı şu şekilde ifade edilebiliriz: “Sekülerlik, dinin hareket alanını daraltır veya dine çok küçük bir çevre yaratarak meydan okur.” Çoğulculuğun meydan okuması ise, çeşitli dinlerin yan yana yaşadığı bir sosyal çevreden gelir. Başka bir ifadeyle seçilecek ihtimallerin giderek çoğalması ve görecelilik, dinsel bilinç için en büyük meydan okumadır.⁴⁸⁵

2.4.3. Dinin Bilinçteki Yerinde Meydana Gelen Değişim

Çoğulcu durumda dinin geleneksel gücünü kaybedip öznelleşmesiyle birlikte bireylerin bilinçlerindeki yeri de değişir. Berger, bilincin “kesinlik derecesi” açısından çeşitli tabakalara ayrılabilceğini düşünür. Bilincin “derinlik”lerinde insanların dünyaya ilişkin sorgusuz sualsiz kabul ettikleri bilgiler yatar. Burası, sorgulanmayan kesin bilgi alanıdır. Schutz bunu, “olduğu gibi kabul edilen dünya” düzeyi, Robert ve

⁴⁸³ Berger, Davie ve Fokas, Religious America, s. 14.

⁴⁸⁴ Berger, Heretical, s. 66.

⁴⁸⁵ Berger, Pluralistic Challenge, s. 34.

Helen Lynd ise “elbette ifadeleri”yle tasvir etmişlerdir. Bilincin diğer kutbunda veya bilincin üst düzeylerinde ise olduğu gibi kabul edilmeyen, değiştirmeye ve bazı durumlarda geri almaya hazır olduğumuz fikirler bulunur. Berger’in fenomenolojik bakış açısında bilincin modernleşmesi, dinsel açıdan bir “derinlik” kaybı olarak değerlendirilir.⁴⁸⁶

Modern çoğulcu toplumlarda “tercih”, “fikir” ya da “görüş” düzeyine indirilen dinsel inançlar, insanların bilincinde sorgusuz kabul edilen bir gerçeklik olmaktan uzaklaşmıştır. Geleneksel toplumlarda din, hiç bir zaman şüphe edilemeyecek hakikatleri içeren bilinç düzeylerinde bulunurdu. Bugün ise din, insanların hakkında görüş ayrılığına düşebilecekleri diğer fikirlerin statüsüne gerilemiştir. Bu anlamda dinin, bilincin derinliklerden daha yüzeysel tabakalarına doğru bir dönüşüm geçirdiğini söyleyebiliriz. Yani din artık “öznel bir tercih”tir ve bu süreci din karşıtı dünya görüşlerinin yaygınlaşmasıyla açıklayamayız. Bu süreç, modernleşmeyle birlikte sosyal yapı ve kurumların dönüşümüyle dinin toplumdaki yerinde meydana gelen değişimin anlaşılmasıyla açıklanabilir. Yani bugün din, kamusal niteliklerini büyük oranda kaybetmiş ve “öznelleşmiştir.”⁴⁸⁷

Berger’e göre, birey bilincinde olduğu gibi kabul edilen “derin düzeyden”, “yukarıya” yani kolaylıkla değişen fikirler düzeyine doğru bir dönüşüm geçiren din, bu süreçte kesinlik açısından da zayıflamakta ve daha kırılgan fikirler düzeyine doğru dönüşüm geçirmektedir. Berger’in önceki eserlerinde bu dönüşüm, dinin içeriğini de etkilemekte ve dinin içeriden sekülerleşmesi olarak tasvir edilmektedir. Fakat son eserlerinde bu dönüşümün dinin içeriğini zorunlu olarak etkilemediği ifade edilmeye başlanmıştır. Berger bunu, dinsel inançların sekülerleşmesinden ziyade bilinçteki yeri açısından ele alır. Mesela geleneksel Katolik amentüsüne inanan birisi ile bir tercihle Katolik olan modern birey, aynı inançlar ve pratikleri kabul edebilir. Fakat ikisinin arasındaki farklılık, bu inançlar ve pratiklerin bilinçteki yeridir. Dinsel üyeliğin “zorunluluktan gönüllülüğe dönüşümü”, bireylerin dini kurumların vaaz ettiği resmi doktrin ve pratikleri olduğu gibi kabul etmeyebileceklerini ifade eder. Bu durum, çoğunlukla “ben bir Katoliğim ama...” gibi ifadelerle dile getirilir. Cümledeki “ama”, bireyin artık papanın yanılmazlığına, mucizelere inanmadığı veya kilisenin kabul etmediği doğum kontrol metotlarını uygulayabileceği anlamına gelir.⁴⁸⁸

Dinsel bilinçteki derinlik kaybının Amerikan dilindeki ifadesi, “dinsel tercih”tir. Amerika’da bir dine ait olmanın en genel ifadesi olan dinsel tercih, bugün Avrupa’da

⁴⁸⁶ Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, s. 46.

⁴⁸⁷ Berger, *Dini ve Toplumsal*, s. 172.

⁴⁸⁸ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 19.

da yaygınlaşmaktadır. Pazardaki bir mal veya hizmet için de aynı ifadeler kullanılmaktadır. Bu ifadeler, aynı zamanda bir bağlılık eksikliğini ve gelecekte başka bir şeyi tercih etme ihtimalini akla getirir. Aynı şekilde Almanlar da “Luteryan inancına bağlı” olduklarını söylediklerinde, bir “dinsel tercih”ten daha fazla bir şeyi kastetmezler. Dolayısıyla “olduğu gibi kabul edilmenin kaybı”, bugün küresel bir fenomen haline gelmiştir.⁴⁸⁹ Dinsel tercih ifadesi, hem bireyselleşmenin hem de insanların artık geleneksel dinlerle ilişkilerinin değiştiğinin göstergesidir. Birey bilinci düzeyinde meydana gelen değişim, kurumsal düzeyde bir takım sonuçlara sahiptir. Örneğin kiliseler, geleneksel müşterilerinin sorgusuz sualsiz bağlılığına artık güvenemeyecekleri gerçeğiyle yüzleşirler. Dahası, bir kurumsal bağlılığı devam ettirenler bile geleneğin bazı unsurlarını koruyup yeni tercihlerle harmanlamaktadırlar. Modern durumun çoğulcu seçenekleri arasında insanlar, geleneksel dinlerini bir bütün olarak kabul etmekten ziyade kendi “heretik” versiyonlarını inşa etmektedirler.⁴⁹⁰

Berger’in yıllar önce “heretik” kavramıyla nitelediği durum, son zamanlarda çeşitli sosyologlarca farklı isimlerle yeniden karşımıza çıkmaktadır. Mesela Wuthnow’un “yamalı din” (patchwork religion) kavramı, modern çoğulcu durumda bireylerin hem kendi dinsel geleneklerinden hem de diğer eski ve yeni dinlerden aldıkları parçaları bir araya getirmelerini ifade eder.⁴⁹¹ Wuthnow’un yanısıra W. Clark Roof ve Nancy Ammerman’ın Amerika merkezli araştırmaları, farklı dinsel geleneklerden seçtikleri parçaları birleştirerek kendine özgü bireyselleşmiş bir din oluşturan insanların kurumsallaşmış bir dine kolaylıkla uymayan yeni bir dindarlık biçimi yarattıklarını göstermektedir. Başka bir ifadeyle onlar, “bireysel dinsel yargılarını”, kendi orijinal geleneklerinden olduğu kadar diğer geleneklerden de gelen kırıntı ve parçalarla “yamar”lar. Amerika’daki durumun benzerini Avrupa’da bulan Hervieu- Léger, bu yeni dindarlık türünü Wuthnow’un yamalı din kavramına benzer şekilde tanımlar. Léger, Claude Levi Strauss’un “bricolage” kavramını kullanır. Berger bu kavramın, mevcut dinsel “gelenekler” arasından seçip kendine uyanları bir araya getirmek suretiyle kendi özel dindarlıklarını oluşturan insanların durumunu tasvir ettiğini düşünür.⁴⁹²

⁴⁸⁹ Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, ss. 48-49.

⁴⁹⁰ Berger, *Pluralistic Challenge*, s. 35.

⁴⁹¹ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 43.

⁴⁹² Berger, *Günümüz Din Sosyolojisi*, ss. 192-193; Berger, Davie ve Fokas, *Religious America*, s. 14; Berger, *Pluralistic Challenge*, s. 35; Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 43; Berger, *Pluralism, Protestantization*, s. 23.

Mevcut dinsel geleneğe ilave edilenler ne olursa olsun, orijinal dinsel gelenek hala belirgindir. Bir birey Katolik inancını kabul edebilir hatta hem kendisi hem de diğerleri tarafından böyle tanımlanabilir. O Katolik'tir "ama", az önce ifade ettiğimiz gibi bu "ama"nın dinsel inanca kattığı şeyler, dinsel kurumların vaaz ettiklerinden veya beklentilerinden oldukça farklıdır. Örneğin Avrupa'dan elde edilen veriler, reenkarasyona inanan ve kendini Katolik olarak tanımlayan çok sayıda insanın olduğunu göstermektedir.⁴⁹³ Bu kendine özgü yeni dindarlık türünü geliştiren insanlar, hem belirli kurumsal dinin bağlıları arasında veya bunların dışında olabilmektedir. Başka bir deyişle bazı insanlar kendi yamalı bohçalarını oluşturup belirli bir dini grubun içinde kalmaya devam etmekte veya herhangi bir dinsel grupla ilişkisiz bir şekilde varlıklarını sürdürmektedirler.⁴⁹⁴

Karel Dobbelaere da Berger'e benzer şekilde, çoğulcu toplumda kilisenin otorite kaybının daha çoğulcu bir pazara, bireyselleşmeye, "dinsel bricolage", "bireysel patchwork" veya "yeniden terkibe" (recomposition) yol açtığını gözlemler. Artık kiliselerin sunduğu "dinsel menü" kabul edilmemekte, "alakart din" (religion a la carte) bireysel olarak inşa edilmektedir. Postmodernliğe referansla Voyé, bireysel dindarlığı "büyük anlatılar"ın sonu olarak nitelemektedir. Bu durum, çeşitli dinsel "inançların harmanlanması" ve "dünyanın yeniden büyülenmesi"dir. Çeşitli dinlerin harmanlanması, üç farklı biçimde gerçekleşir: Kurumsal ve popüler harmanlayan referanslar ve pratikler, dinsel söylemler kadar bilimsel söylemlerden de ara sıra yapılan alıntılar ve çeşitli dinlerden özellikle doğu dinlerinden esinlenmeler. Geleneksel toplumlarda kiliseler, doktrinlerini kamusal olarak vaaz etmekteydiler. Bugün geliştirilen "a la carte" bir dinsel anlayışın kamusal olarak ifade edilmesi mümkün değildi. Modern çoğulcu durumda ise, kiliselerin resmi muhalefetine rağmen "bricolage" kamusal olarak ifade edilmenin ötesinde insanlarca büyük kabul görmektedir. Çeşitli dinlerden özellikle doğu dinlerinden etkilenen insanlar, eski ve yeni gelenekleri birleştirerek yeni ve özel dinsel anlayışlar geliştirmektedirler. "Avrupa Değerler Araştırmalarına" göre yaklaşık %20'lik bir kitle, Hristiyan inançlarını reenkarasyonla harmanlamaktadır.⁴⁹⁵

Modern çoğulculuk, dini kamusal alandan çıkarıp özel alana yerleştirmiş ve dinin öznelleşmesi sürecini hızlandırmıştır. Dinin bireysel bir tercih meselesi haline gelmesi, dinin öznelleştiğinin de göstergesidir. İnanç artık toplum tarafından

⁴⁹³ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 43.

⁴⁹⁴ Berger, Günümüz Din Sosyolojisi, s. 193.

⁴⁹⁵ Karel Dobbelaere, "Toward an Integrated Perspective of the Process Related to the Descriptive Concept of Secularization", **Sociology of Religion**, Cilt: 60, Sayı: 3, 1999, (Integrated Perspective), s. 239.

verilmemekte, bireyin kendi çabasıyla elde etmesi beklenmektedir. Berger gibi Dobbelaere da dinin öznelleşmesini, özel alanın bir parçası olmasıyla ilişkilendirir. Kilise, toplumu kuşatan bir kurum olmaktan çıkarak “yerel bir cemaat”e dönüşmüştür. Bireylerin kendi tercihleriyle oluşturdukları “seçilmiş bir topluluk”, bireylerin ait olmanın mutluluğunu yaşayacakları bir “sevgi topluluğu”dur. Fakat kilisenin buradaki anlamı, bireysel ve özel bir olay olmasıdır ve sevgi “dünya”da değil “topluluk”ta paylaşılır. “Yaşam dünyası”nın bir parçası olarak düşünülen yerel kilise, “seçilmeli”dir. Tercih ya da seçim ise, ancak çoğulcu durumda mümkündür.⁴⁹⁶

2.4.4. Çoğulculuğun Krizlerini Dengeleyen Aracı Yapılar

Şimdiye kadar ortaya koymaya çalıştığımız düşüncelerden anlaşılacağı gibi Berger, modern çoğulcu Batı toplumlarında bireysel ve toplumsal anlam krizlerinin yayılması için gerekli yapısal koşulların yaygınlaştığını düşünür. Toplumlar bu yapısal kriz şartlarına rağmen genel bir anlam krizine sürüklenmezler. Çünkü modern toplumlarda çoğulculuğun anlam krizleri üreten yapısını dengeleyen çeşitli faktörler bulunur. Berger’in bakış açısına göre bu faktörlerin en önemlisi, “aracı yapılar”dır (intermediary structures). Krizleri yavaşlatıcı bir etkiye sahip olan bu kurumlar, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde anlam üretme ve insanların hayatlarında var olan anlamları destekleme hizmeti görürler. Bunlar, geleneksel toplumlardaki kutsal kubbeler gibi tüm toplum için ortak bir anlam sistemi değildir fakat bireylerin hayatlarına yön vermeye devam eder.⁴⁹⁷ Bu bakış açısıyla Berger, çoğulculuğun bilinç düzeyinde yarattığı krizi aşmanın veya tolere edilebilir hale getirmenin ancak kurumsal temelde mümkün olabileceğini ortaya koyar.

Berger’in teorik çerçevesinde anlam krizinin nedenleri, modern toplumun yapısında bulunur. Ona göre modern toplumun “çoğulcu” yapısı, anlam krizinin temel sebebidir. Çoğulculuk, önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi insan eylemlerini yöneten ve destekleyen anlam ve değer sisteminin olduğu gibi kabul edilme statüsünü istikrarsızlaştırır. Fakat modern toplumlarda anlam krizlerinin patlak vermesini aracı yapılar engeller. Onun bakış açısında krize karşı koyucu güçlerin başarısızlığı veya zayıflığı, anlam krizinin yayılması ve derinleşmesine yol açar. Birazdan aracı yapıların siyasal düzeyde desteklenmesiyle ilgili Berger’in görüşlerine kısaca değineceğiz. Fakat burada sadece şunu ifade edebiliriz; siyasi

⁴⁹⁶ Dobbelaere, Integrated Perspective, ss. 236-237.

⁴⁹⁷ Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, ss. 55-56.

karar vericiler aracı yapıları desteklerse, bunlar krizi durdurmaya yardım edebilir. Elbette çoğulculuğa karşı herhangi bir “panzehir” mevcut değildir. Aracı yapılar, bunların nedenlerini ortadan kaldıramazlar fakat hastalığın ortaya çıkışını yavaşlatıp karşı koyma gücünü arttırabilirler. Berger, probleme kökten çözüm olarak modernlik öncesi toplum yapılarını yeniden inşa etme denemelerinin kısa veya uzun vadede başarısızlığa mahkûm olduğunu da düşünür.⁴⁹⁸

Berger’in modern toplumda anlam krizlerinin çözümü için önerdiği aracı yapılar, kamusal yaşamın büyük kurumları ile birey arasında duran yapılar olarak tanımlanabilir.⁴⁹⁹ Başka bir yerde aracı yapılar, “bireylerin kişisel değerlerini özel yaşamdan toplumun farklı alanlarına taşımalarına izin veren ve bu yolla toplumun geri kalanını şekillendirmelerine imkân sağlayan kurumlar” olarak tanımlanır. Aracı yapılar, birey ve toplumda kurumlaşmış düşünce ve eylem kalıpları arasında arabuluculuk görevi yaparlar. Bunlar aracılığıyla bireyler, sosyal anlam sisteminin üretimine aktif olarak katılırlar.⁵⁰⁰

Geleneksel toplumdan modern topluma geçişle birlikte ortaya çıkan “gerilimler”, “düzensizlikler” ve toplumu tekrar birarada tutacak “anlam arayışları”, klasik sosyologların temel problemiydi. Bu yüzden de özellikle Durkheim’in hem sosyolojik hem de politik faaliyetleri, bu düzensizliğin üstesinden gelme çabaları olarak da değerlendirilebilir. Bu sebeple sosyolojik geleneğin merkezi temalarından biri olan aracı yapılar kavramı yeni değildir. Yenilik, Berger’in kavramı Amerikan politik yaşamına entegre etme çabasıdır. Kavramın klasik tartışması, Durkheim’in **İntihar** adlı çalışmasında bulunabilir. Aracı kurumlar veya yapılar kavramı, bireyin toplumla nasıl bütünleşeceği sorusu çerçevesinde Durkheim⁵⁰¹ tarafından tartışılmıştır. Bu tartışmada Durkheim modernliğin yarattığı gerilimler ve fırtınaların, insanların tarih boyunca yaşadıkları “küçük topluluklar”ı yok ettiğini tasvir eder. Benzer analizler Tönnies, Weber, Simmel gibi klasik Alman sosyologlarında, Amerika’da ise C. Cooley, T. Veblen, Chicago okulu yazarlarının çalışmalarında bulunabilir. Amerikan sosyolojisinde Parsons ve Robert Nisbet, bu konuya önemli katkılar yapmışlardır. Sosyolojik geleneğin dışında hem sağ hem de sol ideolojilerde

⁴⁹⁸ Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, ss. 62-63.

⁴⁹⁹ Peter L. Berger, “In Praise of Particularity: The Concept of Mediating Structures”, **The Review of Politics**, Cilt: 38, Sayı: 3, 1976, (Particularity); s. 401; Peter L. Berger, “The State of Religious Freedom”, **World Affairs**, Cilt: 147, Sayı: 4, 1985, (Religious Freedom), s. 241.

⁵⁰⁰ Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, s. 53.

⁵⁰¹ Durkheim, **İntihar**’da bireyi toplumla bütünleştirecek toplumsal kurumları- aile, dinsel grup ve siyasal grup- gözden geçirmiştir. Ona göre bunlardan hiçbirisi bireyi toplumla bütünleştirmede ve toplumla dayanışma sağlamada yeterli değildir. Ona göre, bireylerin toplumla bütünleşmesini sağlayacak tek toplumsal grup, meslek grupları veya Durkheim’in ifadesiyle “korparasyon”dur. Raymond Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1994, ss. 240-241.

kavramın izine rastlayabiliriz. Edmund Burke, toplumla bütünleşmede “küçük gruplar”ın önemi üzerinde ısrar eder. Alexis de Tocqueville Amerikan demokrasisinin canlılığının temel nedenlerinden birini gönüllü birliklerde bulurken, Otto von Gierke de Ortaçağ loncalarının faziletlerini vurgulamaktadır.⁵⁰² Pek çok teorisyen, Tocqueville’in demokratik bir toplumun yaşaması açısından bu kurumların önemini ilk fark edenlerden biri olduğu konusunda hemfikirdir.⁵⁰³

Berger modern çoğulcu toplumların ortaya çıkardığı problemler karşısında bazı muhafazakâr sosyal bilimciler gibi geleneksel topluma dönüş arzusunda değildir. Mesela Tönnies gibi geleneksel toplumların cemaat yapısına dönmeyi arzulamaz. O modernliğin ortaya çıkardığı problemlere, yine modernlik içinde kalarak çözüm yolu bulmaya çalışır. Bu sebeple modernleşmenin sosyal yaşamda kamusal-özel alan olmak üzere yeni bir ikilemi ortaya çıkardığını düşünür. Bu ikilem de, büyük yapılar ve özel yaşam arasındadır. Modern toplumun bu iki alanı, birey tarafından farklı şekillerde tecrübe edilir. Büyük kamusal kurumlar, bireyin kişisel anlam ve kimliğinin kaynağı olamayacak kadar uzaktır. Bundan dolayı insanlar, kendilerini çaresiz ve mega yapıların pençesine terk edilmiş hissederler. Marksistlerin isabetli bir şekilde tesbit ettikleri gibi büyük yapılar, “şeyleştirici” ve “yabancılaştırıcıdır”.⁵⁰⁴ Fakat Berger, sosyalistlerin bireyi modernliğin demir kafesinden kurtarma problemine çözüm yolu olarak sundukları bütün toplumsal yaşamı kamusallaştırmaya da karşı çıkar.⁵⁰⁵

Bu nedenle Berger, bireyin anlam arayışının özel alanda mümkün olduğunu düşünür. Elbette büyük yapılar, özel yaşam üzerinde sınırlamalar ve kontroller uygulamaya devam eder. Fakat bireye özel yaşamını şekillendirmesinde belirli oranda özgürlük bırakırlar. Berger özel alanın tasvirinde, Gehlen’in hem “eksik kurumlaşma” (under-institutionalized)⁵⁰⁶ hem de “kurumsallıktan yoksunluk”⁵⁰⁷ kavramlarını kullanır. Özel alanda bireylere cinsel tercihten dinsel tercihe kadar anlamlı bir kimliğin oluşturulmasında serbestlik verilir. İstikrarsız kurumsal desteklerle özel alanı yeniden düzenlemeye çalışan insanlar, burada anlam ve kimlik bulabildiği sürece büyük yapıların anlamsız dünyasıyla başa çıkabilirler. Birçok insan için bu düzenleme şöyle formüle edilir: “9 ile 5 arasında işimi yapar, vergilerimi öder ve sonra gerçekten kendim olabileceğim evime giderim.” Özel alan

⁵⁰² Berger, Particularity, s. 401.

⁵⁰³ Berger, Religious Freedom, s. 241.

⁵⁰⁴ Berger, Far Glory, s. 176.

⁵⁰⁵ Berger, Particularity s. 404.

⁵⁰⁶ Berger, Far Glory, s. 177; Berger, Berger ve Kellner, Modernleşme, ss. 205-207.

⁵⁰⁷ Berger, Relativism and Fundamentalism, s. 12; Berger, Far Glory, s. 177; Berger ve Luckmann, Secularization and Pluralism, s. 391.

yeterli bir şekilde düzenlenirse, büyük yapıların yabancılaştırıcı etkilerini tolere edilebilir. Eğer istikrar ve değerlerin sığınağı olan özel alan bu fonksiyonunu yitirirse, burası da tehlikeye girer. Aslında bu durum özel alanın içinde taşıdığı paradoksu ortaya koyar. Özel yaşamın yeterince kurumsallaşamaması, sürekli olarak anomi tehdidine açık olmasına sebep olur. Eğer özel alan fazlasıyla kurumsallaşırsa da başka tehlikeler ortaya çıkar. Bu sebeple aracı kurumlar, özel alanda bireylerin karşılaştıkları tehditleri savuşturma gibi son derece önemli bir görev üstlenir.⁵⁰⁸

Aracılık fonksiyonunu yerine getiren farklı kurumların bulunduğu düşünen Berger'e göre bunların en önemlileri, "aile", "kilise", "gönüllü birlikler", "komşuluk", çeşitli "alt-kültürel gruplaşmalar" ve bazı "sendikal örgütler"dir. Bunların bir kısmı geleneksel iken, bir kısmı da yeni ve yenilikçidir. Dünyada en önemli aracı yapılar, dinsel temelde organize olan kurumlardır. Modern çoğulcu toplumda kiliseler, sinagoglar, camiler ve tapınaklar birey ile büyük kamusal kurumlar arasında aracılık rolünü oynarlar. Bireye "aidiyet" ve "katılım" duygusu veren dinsel ve etnik kurumlaşmalar ve yerel olarak organize olmuş düşünce toplulukları da bu görevi yerine getirebilirler. Bu organizasyonların hangilerinin aracı kurum olacağına işleyiş tarzlarına bakılarak karar verilebilir. Üyeleri arasında anlam ağları oluşturan bu seküler veya dinsel kurumları, "anlam toplulukları" olarak da adlandırabiliriz.⁵⁰⁹

Berger, bu kurumları ikiyüzlü Roma tanrısı Janus'a benzetir. Bunlar bir yüzüyle "yukarıya" yani büyük kurumlara ve diğer yüzüyle de "aşağıya" yani bireyin varoluşuna bakarlar. Bir yüz, bireyin yaşamına doğru dönük olup özel yaşamına anlam verir. Diğer yüz ise kamusal yaşama döner ve bireyi bütün toplumun geniş ekonomik ve politik kurumlarına bağlar. Böylece aracı yapılar anlam stoklarını hem "yukarıdan" "aşağıya" hem de aşağıdan yukarıya naklederler. Elbette büyük kamu kurumlarının veya devletin vaaz ettiği ahlaki değerler ile kilise ve diğer ahlaki "müteşebbisler"ın ürettikleri arasında uyumsuzluklar olacaktır. Ancak yukarıdan vaaz edilen "ahlaki prensipler" genelde çeşitli süreçlerle değerlendirilir, bireylerin kendi şartlarına göre benimsenir veya reddedilir.⁵¹⁰

Söylediklerimizi açıklığa kavuşturmak için bireyin varoluşunda gizli kriz potansiyeli taşıyan cinselliği ele alalım. Bütün popüler edebiyatın, şiirlerin veya şarkıların ana teması olan aşk, cinselliğin her devirde anlam krizlerine yol açma potansiyeline sahip olduğunu gösterir. Eskiden böyle sıkıntılarla ilgilenen akrabalık

⁵⁰⁸ Berger, Particularity, ss. 402-403; Berger, Far Glory, s. 177.

⁵⁰⁹ Berger, Religious Freedom, s. 241; Berger, Particularity, s. 403; Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, s. 68; Berger, Accidental, s. 151.

⁵¹⁰ Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, s. 68; Berger, Religious Freedom, s. 241.

ağları ve dini kurumlar bugün de görev başındadır ancak bu alanda başka kurumlar da ortaya çıkmaya başlamıştır. Bugün dini kurumlar, ciddi bir güvenilirlik kaybına uğramıştır. Aynı şekilde şehirleşme, coğrafi ve sosyal hareketlilik, hatta insanların giderek bireyselleşmesi akrabalık ağlarını zayıflatmıştır. Berger modern toplumun yaşamın her alanında olduğu gibi bu alanında da anlam üretimi ve etkileşimi için yeni kurumlar ürettiğini ifade eder. Bugün okullarda da hizmet veren rehberlik servisleri ve profesyonel danışmanlar, yetişkin eğitimi için özel kurslar ve seminerler ve yazılı-görsel medya ilk akla gelenlerdir. Bu problemle mücadelede din adamları veya yaşlı teyzeler hala yardımcı olabilir fakat “modern insanlar”ın genelde daha yeni kurumlara yöneldiğini görürüz. Bütün yeni anlam sağlayıcıları modern insanın tipik problemlerine, tipik yorumlar veya çözüm yolları sağlayarak aracılık yaparlar.⁵¹¹

Görüldüğü gibi modern toplum, anlam üretimi ve iletimi için bazı uzmanlaşmış yeni kurumlara sahiptir. Kendi kurumlaşmış gerçeklik yorumlarını geliştirmeye ve çoğulcu bir durumda rekabetçi bir şekilde sunmaya devam eden eski kurumlar da varlığını devam ettirir. Yamalı din kavramında gördüğümüz gibi farklı kültürler ve geleneksel dinlerden serbestçe yararlanan yeni kurumlar, Asya’dan alınan meditasyon teknikleri ile yeni psikoterapi tekniklerini harmanlayıp sunarlar. Ayrıca bunlar yeni ve eski anlam sağlayıcı firmalarla sert rekabete girer. Fakat Berger demokratik refah devletinin kiliselerden aldığı pek çok geleneksel rolü, yeni kurumlara bıraktığını düşünür. Kendi amaçları için devletle kolaylıkla ittifaklar kurabilen bu yeni anlam üreticileri, geleneksel araçları bazı yasal düzenlemelerle devre dışı bırakıp tekelci bir statüye kavuşabilmektedirler. Örneğin sadece ehliyetli psikologların psikoterapi yapmasına izin verilmekle geleneksel anlam üreticiler devre dışı bırakılır. Bu sebeple artık geleneksel kiliselerin yerine “resmi terapi”, P. Rief’in ifadesiyle bir “terapi devlet” vardır.⁵¹²

Aracı kurumlar, Gehlen’in terminolojisiyle “ikincil kurumlar” olarak da tasvir edilebilir. İkincil kurumlar kavramıyla, bunların geçmiştekinin aksine toplumun merkezinde yer almadıklarını ifade etmiş oluyoruz. Bütün geleneksel toplumların birincil kurumları arasında merkezi bir yer tutan din, paylaşılan bütün gerçeklik yorumlarını tutarlı bir dünya görüşünde birleştirerek toplumsal ahlakın oluşumunda önemli bir rol oynuyordu. Modern toplumlarda artık üstün değer ve anlamların tek taşıyıcısı olmaktan uzaklaşan dini kurumlar, bu rolü yerine getiremezler. Başka bir ifadeyle ikincil kurumlara indirilen dini kurumlar, “yaşamın merkezinden çevresine”

⁵¹¹ Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, ss. 50-51.

⁵¹² Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, ss. 51-52.

doğru itilmişlerdir. Kamusal alandaki etkinliklerini yitiren kiliseler, hala üye olmaya devam edenlerin yaşamlarında özel bir rol üstlenebilir. Toplumdaki merkezi rolünü kaybetmesine rağmen kilise, hem bireyin yaşamı de hem de bir bütün olarak toplum açısından hala aracı bir kurum olarak ciddi bir şekilde olumlu bir rol üstlenebilir. Bireysel açısından kilise, üye olanlar için bir anlam topluluğu inşa edebilir. Gönüllü bir topluluğa dönüşen kilise, aracı kurum rolünü zorlama olmaksızın yerine getirir.⁵¹³

Aracı kurumların tespiti, her zaman kolay değildir. Bunlar, kendi tanımlamalarından ziyade ürettikleri sonuçlarla belirlenebilirler. Bu kurumların nasıl desteklenebileceğini bize söyleyen basit bir formül yoktur. Bu problem, empirik araştırmaların yardımıyla çözüme kavuşturulabilir.⁵¹⁴ Hangi kurumların aracı yapı olarak değerlendirilebileceğine ve onların neye aracılık ettiğine dikkat edilmelidir. Mesela mafya, devletin büyük kurumlarından biri değildir, bu sebeple bir aracı kurum olarak düşünülebilir. Çünkü mafya, üyeleri ve daha geniş toplum arasında aracılık yapabilir. Fakat mafyanın değerleri, kesinlikle sivil değildir ve yerine getirdiği aracılık da pek çok sosyal probleme sebep olur. Burada önemli olan bir kurumun aracılık yapıp yapmadığından ziyade aracılık yapılan değerlerin ne olduğudur.⁵¹⁵

2.4.5. Aracı Yapılar ve Politika

Şimdiye kadar olan argümanı özetlersek, birey ve toplum arasında aracılık yapan kurumların olmaması veya bunların işlevlerini yitirmesi, hem bireysel hem de politik düzeyde krizler yaratır. Aracı yapılar olmadan hem özel yaşam hem de politik düzen, derinleşen bir anomi tehdidiyle karşı karşıya kalabilir. Daha sonra ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz gibi, özel ve kamusal alan ikiliğini çözmeyi vaat eden totaliteryan hareketler, bunu özel yaşamı politikleştirip kamusal alanda tüketerek ters bir şekilde yaparlar.⁵¹⁶

Modern toplumda aracı yapılar, büyük yapıların sağlıklı bir şekilde işlemesi için gerekli olduğu gibi siyasal düzenin sürdürülmesi açısından da önemlidir. Berger, hiçbir toplumun Durkheim'in "kolektif bilinç" olarak adlandırdığı genel otoriteye sahip ahlaki değerler olmadan hayatta kalamayacağını düşünür. Kamusal kurumlar, birey yaşamına uzaklıkları ve büyüklüklerinden dolayı böyle bir ahlakın yaratılması ve korunması için uygun değildir. Büyük yapılar özellikle de devlet, kendilerinden

⁵¹³ Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, ss. 53-55.

⁵¹⁴ Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, s. 64.

⁵¹⁵ Berger, Accidental, s. 152.

⁵¹⁶ Berger, Particularity, s. 404.

aşağıda olan kurumlar veya sosyal oluşumlar nezdinde “ahlaki desteğe” ve “meşruiyet”e sahip olmalıdır. Ona göre genel ahlak, özel “yaşam tarzlarına” sahip ayrımlaşmış bireylerin istikrarsız ve güvenilmez çabalarına da dayandırılmaz.⁵¹⁷

Berger, aracı yapıların desteği olmadan bireylerin sosyal düzeni yabancı hatta düşman olarak görebileceklerini ileri sürer. Toplumun büyük kurumları özellikle devlet, insanların yaşadığı değerlerden uzaklığından dolayı meşruiyet eksikliği içinde olacaktır. Berger, refah devleti politikalarının dört kurumun -aile, komşuluk, kilise ve gönüllü birlik- altını oyduğunu ileri sürmekte ve aracı yapıların toplumda önemini özetleyen iki kapsamlı siyasal önerme formüle etmektedir. Birincisi “kamu politikası, aracı yapıları korumalı ve teşvik etmelidir.” İkincisi ve daha tartışılabilir olanı, “sosyal politika mümkün olduğunca belirli amaçların gerçekleştirilmesinde aracı yapılardan faydalanmalıdır.” O, bu iki önermeyi minimalist ve maksimalist olarak da adlandırır. Minimal olarak devlete bu kurumlara müdahale etmemesi mesajı verilir. Maksimal olarak da bu kurumları, gerekli yerlerde kullanması tavsiye edilir. Bu iki önermedeki görürdeki zıtlık, pratikte farklı alanlara uygulanarak çözülmeye çalışılır.⁵¹⁸

Minimalist önermenin varsayımı, bazı devlet uygulamalarının aracı yapılara ve dolayısıyla topluma büyük zarar verdiği düşüncesine dayanır. Bunun çaresi, devletin bu alanlardan çekilmesidir. Bu düşünce, sivil özgürlüklerin ve hakların genişletilmesi anlamına gelir. Berger, sivil özgürlükler ve hakların bireyler kadar belirli topluluklara ve cemaatsel oluşumlara da genişletilmesi gerektiğini düşünür. Örnek olması bakımından, Berger’in bu konuda birkaç somut önerisini sıralayabiliriz. Ona göre kamu politikası, anneleri çalışmaya ve çocuklarını kreşlere bırakmaya zorlamaktan vazgeçmelidir. Devlet ve mahkemeler, toplumun tarihsel dinsel geleneklerini sekülerist akide açısından yorumlamaktan vazgeçmelidir. Yüksek mahkemenin devlet okullarındaki dua kararı, bu sekülerist dalganın en yüksek noktası olarak değerlendirilir. Özellikle eğitim alanında, Amerikan toplumunun ırksal, etnik ve dinsel çeşitliliğine düşman olmasa da ilgisiz kalan kamu uygulamalarının alt kültürleri de dikkate alması ve insanların anlam ve kimliklerinin dayanağı olan alt kültürleri koruması gereklidir. Elbette alt kültürlerin korunması, bireylerin haklarının gasp edilmesine dönüştürülmemelidir.⁵¹⁹

Berger’in daha riskli olan maksimalist önermesi, devlet yönetiminde “Aracı Yapılar Sekreterliği”nin kurulmasını önermekle birlikte, bunun aracı yapıların sonu

⁵¹⁷ Berger, Particularity, s. 403; Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 68; Berger, Observations, s. 364.

⁵¹⁸ Berger, Particularity, s. 407; Berger, Accidental, s. 151.

⁵¹⁹ Berger, Particularity, ss. 407-408.

olabileceğinin de farkındadır. “Aracı kurumları ortadan kaldırmadan devletin bunlardan faydalanmasının yolları var mıdır?” Berger de bu konuda ikna edici tam bir cevap verememekte ve keşfedilecek ihtimallerin olduğunu düşünmektedir. Aracı yapılar kavramı elbette her derde deva olmayıp dikkatli ve sağduyulu arayışlar için başlangıç noktası olarak değerlendirilmelidir.⁵²⁰

Burada, Berger’in sosyolojik teoriyle kamu politikasını birleştirmeye çalışan düşünceleri üzerinde odaklandık. Başka bir ifadeyle, değerden bağımsız sosyoloji anlayışını kariyeri boyunca ilke edinen bir sosyoloğun da politikayla veya politik konularla ilgilenebileceğini göstermeye çalıştık. Fakat Berger, kariyerinin başından beri savunduğu yöntemsel duruşunu burada terk etmemektedir. Bu konuda yaptığı işin ne anlama geldiğini ifade etmekte ve okuyucusunu uyarmaktadır.

2.5. DİNSEL ÇOĞULCULUK VE RÖLATİVİZM

2.5.1. Göreceliliğin Dinamikleri

Şimdiye kadarki tartışmalardan, modern çoğulculuğun insan varoluşunu istikrarsızlaştırdığını, bu istikrarsızlığın insanları geleneğin yükünden kurtarma yani özgürlük vaatleriyle beraber geldiğini kavramış bulunuyoruz. Şüphesiz ki modernlik, geleneksel toplumun sağladığı güvenli kutsal kubbeyi parçalarken bireyi, özgürlüğünü ve tercihlerini öne çıkarmış, beraberinde gelen çoğulcu ortam da her alanda bireyin tercih alanını genişletmiş, insanların “özerkliği”ni ve “özgüven”lerini geliştirmiştir. Fakat aynı zamanda, tercihi bir zorunluluk haline getirmiştir. Berger modern çoğulcu durumun sunduğu bu özgürlük ve tercih ortamının, iki zıt pozisyona evrildiğini düşünür. Bunlardan biri, hiçbir hakikat iddiasının kabul edilmediği ve ahlaki olarak “ne yapsan gider” (anything goes) ifadesiyle özetlenen bir göreceliliği savunan postmodern görüşler, diğeri ise kurtuluşun modernlik öncesi kesinliklere radikal bir dönüşle gerçekleşeceğini vaat eden hareketlerdir. Berger birincisini “rölativizm”, ikincisini ise “fundamentalizm” olarak adlandırır.⁵²¹ O, rölativizm ve fundamentalizmi aynı madalyonun iki yüzü olarak değerlendirir ve her ikisinin sebebinin de çoğulculuk olduğunu düşünür.⁵²²

Berger modern çoğulculuğun dine sunduğu en önemli meydan okumalardan birinin bütün hakikat iddaalarını, dünya görüşlerini ve değer sistemlerini

⁵²⁰ Berger, Particularity ss. 409-410.

⁵²¹ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 94.

⁵²² Berger, Accidental, s. 197.

göreceleştirmesi olduğunu düşünür. Onun teorik çerçevesinde göreceleştirme, modernliğin asli özelliklerinden biridir ve bundan kaçınmak mümkün değildir. Bu yönüyle çoğulculuk, bütün dinsel geleneklere ve hakikat iddialarına derin bir meydan okumadır.⁵²³ Şimdiki ve daha sonraki başlıklarda modern çoğulculuğun dine meydan okumasının iki farklı biçimde geliştiğini, geleneksel inançları ya mutlak bir rölativizme götürüp eritmekte ya da fanatizmin “mutlak” hakikatlerine hapsedmekte olduğunu göreceğiz.⁵²⁴

Göreceleştirmenin ne demek olduğunu, zıddına bakarak daha kolay anlayabiliriz. İnsan bilincinde, bilişsel “mutlaklık” veya “kesinlik” statüsüne sahip gerçeklik tanımları vardır. Yani bilinçte, insanların hakkında şüphe duymadığı bazı gerçekler bulunur. Mesela ölümden kaçamayacağımızın farkında oluşumuz, en önemli bilişsel gerçekliklerden biridir. Alfred Schutz’un “temel kaygı” olarak adlandırdığı ölüm gerçeği, bilincimizde bizi sürekli taciz etmez. Bazıları gündelik hayatın meşgalesi içinde bu gerçeğin tacizlerinden kaçınırken, bazıları da bu dünyadan sonra gelecek daha mutlu bir hayat beklentisiyle ölüm korkusunu hafifletir. İnsanların bilinçlerindeki diğer bir mutlak kesinlik, duyular yoluyla kavranan dış dünyanın gerçek olduğu bilgisidir. Önümdeki masa gerçekten oradadır. Şu anda yazıyı yazarken kullandığım klavyeden de şüphelenmem için hiçbir neden yoktur.⁵²⁵

Göreceleştirme, bir şeyin “mutlaklık” veya “kesinlik” statüsünün zayıflaması ve bazı durumlarda tamamen yok olmasıdır. Duyularımızın ortaya koyduğu veriler, göreceleştirmesi zor mutlaklık iddiaları taşısalar bile duyu doğrulamasına dayanmayan gerçeklik görüşlerinden oluşan bir “dünya” da vardır. Bunlar, Schutz tarafından “olduğu gibi kabul edilen dünya” şeklinde ifade edilir. Yani bunlar, dünyanın tanımlanmasına yönelik hem bilişsel hem de normatif varsayımlardır. “Olduğu gibi/sorgusuz sualsiz kabul edilme”, birinci bölümde tartıştığımız toplumsal dünyanın kurumlarının içselleştirilmesinin sonucudur. Bir kurumun nesnel gerçekliği, aynı zamanda bilinçte de nesnel bir statüye kavuşur ve kurumlaşmış yapılarda insanlar uzun uzadıya düşünmeye gerek duymadan eylemde bulunurlar.⁵²⁶ Kurumlar güçlerini sorgulanmayan kesinliklerinden alırlar. Modern çoğulculuğun göreceleştirici etkilerinin hissedilmediği geleneksel toplumlarda kurumsal gelenek, olduğu gibi kabul edilme yani sorgusuz sualsiz kabul edilme otoritesine sahiptir. Fakat çoğulculuk, toplumun sorgusuz sualsiz kabul edilen kurumsal yapısına keskin bir

⁵²³ Berger, *Accidental* s. 248.

⁵²⁴ Berger, *Far Glory*, s. 46.

⁵²⁵ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, ss. 25-26.

⁵²⁶ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 26.

şekilde meydan okur. Bu meydan okuma, kurumsal kesinliğin zayıflamasıyla sonuçlanır. Gelenek sorgusuz sualsiz kabul edilme konumunu kaybettiğinde, kurumsal dünya göreceleşir. Böylece, kurumsal dünyanın bireyin öznel dünyasındaki karşılığı olan içsel kesinlik de azalır.⁵²⁷

Berger göreceleştirme sürecini anlamaya çalışırken özgürleşme, tolerans ve bilişsel bulaşma kavramlarını kullanır. Fakat bu süreçte en etkili rolü tolerans oynar. Berger ve Stark, dinsel çoğulculuğun kurumsallaşmasında toleransın gerekli olduğu konusunda hemfikir olsalar da toleransın sonuçları konusunda ayrılırlar. Berger, çoğulculuğun toleransı arttırdığını ve bunun da “bilişsel bulaşma” ve “bilişsel pazarlık” gibi süreçlerle birlikte göreceleştirici etkiye sahip olduğunu ileri sürer. Stark ise, toleransın dinsel çoğulculuğun işleyişi için gerekli olduğunu ifade etmekle birlikte, teorisinde bunlara Berger kadar geniş yer vermez. Berger’e göre çoğulculuğun insanlar arasındaki toleransı arttırdığı iddiasını, yapılan alan araştırmaları da desteklemektedir. Belirli aralıklarla “Middletown”da çalışmalar yapan sosyologlara göre en dikkate değer değişim, ırksal, etnik, dinsel azınlıklar ve farklı yaşam tarzlarına sahip insanlara karşı toleransın gelişmesidir. Bu bulguların çoğulculuk süreçleri açısından açıklanmasının daha anlamlı olacağını düşünen Berger’e göre eğitim, turizm, seyahat kolaylığı, iletişim ve medya insanlar arasındaki etkileşimi kolaylaştırmış ve arttırmıştır.⁵²⁸

Amerikan dini tarihinde olumlu bir değer olarak kabul edilen tolerans, devamlı desteklenmiş ve bu sebeple de genişlemiştir. Tarihsel sebeplerle ilk olarak Protestan gruplar arasında başlayan toleransa daha sonra Katolikler, Yahudiler ve son zamanlarda Müslümanlar dâhil edilmiştir. Will Herberg, Amerikalı olmanın yolunun toleransla ilişkili olduğunu ileri sürmüştür.⁵²⁹ Amerika’daki dinsel çoğulculuğun başlangıçtan itibaren inançları ve inanç gruplarını, farklılıklara karşı hoşgörülü olmaya zorladığını düşünen Stark’a göre Amerika’nın tarihsel şartları, farklı dinleri birbirilerine karşı toleransa zorlamıştır.⁵³⁰ Berger de çoğulculukla birlikte toleransın, sosyal değerler hiyerarşisinde çok önemli bir yere, hatta listenin başına yükseldiğini ifade etmektedir. Amerika’nın birincil erdemi sayılan tolerans, şimdi diğer gelişmiş batı toplumlarında da yaygınlaşmaktadır. Nitekim Luckmann’ın Almanya’da ahlaki yargıların gündelik diyaloglarda yapılanması üzerine yaptığı bir çalışmada,

⁵²⁷ Berger, *Heretical*, s. 66; Berger, *Globalizing World*, s. 39.

⁵²⁸ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 29.

⁵²⁹ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 30.

⁵³⁰ Stark, *Gerçek Tanrı*, ss. 262-263.

toleransın değerler listesinin başına konulduğu görülmüştür. Tolerans eksikliği, dar görüşlülük, ahlaki katılık ve yargılayıcı olma ise güçlü bir şekilde kınanmaktadır.⁵³¹

Stark, Amerika'daki dinsel çoğulculuğun pratik zorunluluklarla toleransa yol açtığını ve zaman içinde teolojik olarak da meşrulaştırıldığını düşünür. Bunun bir örneği, 1904'te St. Mark's German Evangelical Lutheran Church'te kilise mensuplarını taşıyan geminin batmasıyla yaşanan faciadan sonra düzenlenen törende, New York Katolik Başpiskoposu'nun mesajının okunmasında yaşanmıştır: "Bu acılı günümüzde, *dayanma gücünün yaratıcısı* sizi ve yakınlarınızı teselli edecektir." Törenin sonunda Protestan din adamları, Yahudi hahamlarla birlikte ilahiler söylemişti. O günlerde Katoliklerin, Katolik olmayanlara ait dini kurumlara girmeleri yasak olduğundan Katolik rahipler, St. Mark's'taki törene katılmamışlardı. Başpiskopos'un konuşmasında İsa yerine, "dayanma gücünün yaratıcısı" ifadesini kullanması bazı Katolikleri kızdırmış ve böyle "muğlak" bir ifade kullanarak bazı çevrelere mesaj verdiğini düşünmüşlerdi. Stark'a göre böyle bir "muğlaklık", toleransın temelidir. Çünkü tolerans, "bir insanın gerçek inancını söylemek yerine karşısındakinin inançlarını göz önünde bulundurarak söyleyeceklerinde değişiklik yapabilmesidir."⁵³²

Berger, aktif ve pasif⁵³³ tolerans arasında ayırım yapar. Aktif tolerans, Stark'ın tolerans kavramıyla paralel bir şekilde, "bizden farklı değerlere sahip bireyler ve gruplarla karşılaştığımızda gerçek saygıyı ve açıklığı gösterebilmemizdir." Pasif tolerans ise, "farklılıklara karşı ilgisizlik veya kayıtsızlıktır." Bu tavırda bizden farklı değerlere sahip olan "ötekiler", kendi değerleriyle baş başa bırakılır. Dünyanın birçok yerinde giderek artan tolerans, büyük oranda ikinci tipi örneklemektedir.⁵³⁴

Çoğulculuğun yarattığı tolerans, insanlar arasında etkileşimleri kolaylaştırır ve sıklaştırır. Yukarıdaki örnekte gördüğümüz gibi farklı dinlere mensup olanlar aynı ibadet mekânında bulunabilirler. Bu aynı zamanda toleransın göreceleştirici etkilerinin bütün toplumlarda gözlemlenebilmesine yol açar. Berger, göreceleşmenin etkilerinin bireyler arasındaki sosyal etkileşimlerde kolaylıkla görülebileceğini düşünür. Çünkü bunlar, insanların sosyal varlıklar olmasıyla ilişkilidir. İnsanların inançları, değerleri ve kimlikleri, başta önemli başkaları olmak üzere tüm toplumla iletişim ve etkileşim içinde üretilir ve devam ettirilir. Fakat bizden farklı değerlere

⁵³¹ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 29-30.

⁵³² Stark, Gerçek Tanrı, ss. 270-271.

⁵³³ Berger burada "positive" ve "negative tolerance" kavramını kullansa da biz bunları pasif ve aktif tolerans olarak karşılamamızın daha doğru olacağını düşündük.

⁵³⁴ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 31.

sahip insanlarla girdiğimiz “diyaloglar” ve “etkileşimler” beraberinde “bilişsel bulaşma”yı getirir. Sosyal varlıklar olarak biz, diyaloga girdiğimiz diğer insanlardan etkileniriz. Böylece diyalog, kaçınılmaz olarak bizim dünya görüşümüz üzerinde bazı izler bırakır veya bazı durumlarda derin değişikliklere yol açar. Karşılıklı etkileşimden ve dolayısıyla değişimden kaçınmanın yolu, farklı düşünen ve yaşayan insanlarla ilişkilerin azaltılması veya tümünden kesilmesini gerektirir.⁵³⁵ Günümüzde bu yolu sahiplenen sekteryen oluşumların karşılaştıkları güçlükleri fundamentalizm bölümünde daha ayrıntılı olarak irdelleyeceğiz.

Psikolog Leon Festinger, yaptığı çalışmalarla “bilişsel uyumsuzluk” kavramını test etmiştir. Festinger, kendi düşünceleriyle çelişen bilgilerle karşılaşan insanların yaşadıkları uyumsuzluktan kaçınmaya çalıştıklarını gözlemlemiştir. Bunu da uyumsuz bilgiyi taşıyanlardan kaçınarak yaparlar. Örneğin X politik görüşe sahip insanlar, Y grubunu destekleyen gazeteleri okumaktan, onlarla diyalogtan kaçınırlar ve ilişkilerini kendileri gibi düşünenlerle sürdürürler. Böylece, kendi dünya görüşleri için tehdit oluşturan muhalif bilgi kaynaklarından kaçınmış olurlar. Buna benzer şekilde insanların benimsedikleri görüşleri desteklemede kullandıkları “bilişsel savunmalar” vardır. Bağlıları için bilişsel savunmalar sağlamada oldukça mahir olan dinsel ve politik dünya görüşleri, kendi düşüncelerini reddedenleri “yanlış bilinç”, “günahkâr” veya “kâfir” olarak kategorize ederler. Berger, mesaj vereni karalayarak mesajın karalanma stratejisini, “hiçleştirme” olarak adlandırmakta ve aşırı durumlarda bunun uygunsuz mesajı taşıyanın fiziksel imhasıyla sonuçlanabileceğini ifade etmektedir.⁵³⁶

Modern çoğulcu durumda bilişsel savunmalar zayıfladığında, “ötekilerle” diyalogun göreceleştirici etkisi başlar. Böylece bilişsel uyum ve uzlaşmalara yol açan “bilişsel pazarlık” süreçleri devreye girer. Solomon Asch, yaptığı deneyde bir gruba bir cismin uzunluğunu sorar. Bir kişi 10, grubun tamamı ise 15 cm olduğunu söyler. Fakat konuşmalarda ortaya çıkan sonuçta tek kalan kişi, diğerlerine uyup kendi düşüncesinden vazgeçer. Burada tartışma, ölçüm yaparak kolaylıkla çözülebilecek türdendir ama diyalogun bilişsel gücü uzlaşmaya yol açmıştır. Başka bir ifadeyle diyalog, bir ölçü aletiyle kolaylıkla belirlenebilecek fiziksel bir objenin algısı üzerinde bile göreceleştirici bir etkiye sahiptir. Dinsel veya politik görüşler gibi duyu algısına konu edilemeyen gerçeklik tanımlarında ise “üzerinde uzlaşılabilecek ölçü aletleri yoktur.” Böyle durumlarda ötekilerle girilen diyalogun gücü daha da önemli hale

⁵³⁵ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 31.

⁵³⁶ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 32-33.

gelir. Artık diyaloga girdiğimiz insanlara dikkat etmek durumundayız. Bu diyaloglarda ötekilere hak verebilir hatta onların görüşlerinde makullük ve doğruluk payı olduğunu bile düşünebiliriz.⁵³⁷ Ancak diğer yaklaşımların da makul olabileceğini kabul ettikten sonra bir kişinin kendi inancının mutlaklığını ve kesinliğini sürdürmesi zor hatta imkânsıza yakındır.⁵³⁸

Berger, geleneksel dünya görüşlerinin modernlik karşısında zayıflamasını da bilişsel bulaşma ve bilişsel pazarlık kavramlarıyla açıklamaktadır. Bu aynı zamanda insanın bilgi edinme mekanizmalarıyla ilgili önemli bir gerçeği gösterir. Önceden beri ifade etmeye çalıştığımız gibi farklı dünya görüşlerini temellendiren “bilişsel sistemler” birbirleriyle iletişime geçtiklerinde, kaçınılmaz olarak birbirlerini etkilerler. Modernliğe karşı savunma durumunda olan gelenekselci, zorunlu olarak modern dünya görüşün bilgi dünyasından ve kavramlarından yararlanır. Modernliğin gelenek üzerindeki “politik ve ekonomik gücü”, geleneksel yapının modernlik üzerindeki gücünden daha fazla olduğu için de doğal olarak modernlik geleneksel yapıyı daha fazla etkiler. Bu nedenle, herhangi bir geleneksel ideolojinin yeniden inşasında bilişsel pazarlık yaparak uzlaşma zemini arayanlar gelenekçilerdir.⁵³⁹

2.5.2. Göreceleştirmenin Diyalektiği

Göreceleştirme süreci, bazen yeni bir “mutlakçılık” formuna hızlı bir şekilde dönüşebilecek bir diyalektikle sonuçlanabilir. Göreceliliğin diyalektiğini anlamamız, mutlakçı ideolojilerin ve bu ideolojilere bağlanan insanların, sosyal psikolojilerini anlamamız açısından da önemlidir. Berger’in düşüncesinde özgürleşme, görecelilik, mutlakçılık, fanatizm ve fundamentalizm kavramları arasında diyalektik bir ilişkinin olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre, “her bir rölativistte mutlak bir kesinlikte ortaya çıkmayı bekleyen bir fanatik ve her bir fanatikte bütün mutlaklardan kurtulmayı bekleyen bir rölativist vardır.”⁵⁴⁰

Göreceleştirme ilk safhalarında genellikle büyük bir özgürleşme olarak tecrübe edilir. Modern şehir hayatına girişle birlikte yaşam tarzı değişir, eski alışkanlıklar ve “hurafeler” terk edilir ve yeni yaşam tarzları benimsenir. Böylece birey, önceden düşünülmemeyen bir tercihler çokluğuyla karşılaşır. Bireyin cinsel,

⁵³⁷ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 33-35.

⁵³⁸ Berger, Moral Certainty, s. 74.

⁵³⁹ Berger, Berger ve Kellner, Modernleşme, s. 183.

⁵⁴⁰ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 48.

dinsel, politik kimliği ve değerleri bir tercih meselesi haline gelir.⁵⁴¹ Modern edebiyat, kırsalın muhafazakâr hatta dar görüşlü yaşantısından büyük şehre kaçan bireylerin hikâyeleriyle doludur. Kahramanımız dünyaya açılır, eski önyargılar ve batıl inançlardan aniden kurtulur. Özgürlük tecrübesiyle sarhoş olan kahramanımız, akşamdan kalma baş ağrısıyla birden kendine gelir. Geleneğin bilişsel ve duygusal destek sağlayan kesinliklerini artık yanında bulamayan kahramanımızın içini bir “kaygı” kaplar. Şimdi, tercihler yapmalı ve kendi dünyasını yeniden kurmalıdır.⁵⁴²

Şüphesiz, insanlar bu duruma farklı tepkiler verirler. Muhtemelen insanların büyük çoğunluğu, kendilerini hayatın gündelik meşgalesine vererek tercih yükünün de üstesinden gelirler. Böyle insanlar, kaçınılmaz tercihleri mümkün olduğunca az düşünceyle yapmış olurlar. Fakat bu tercihlerin üstesinden gelmeyi başaran küçük bir grup da vardır.⁵⁴³ Berger bunları, “çoğulculuk virtüüzü” olarak adlandırır. Burada bizi ilgilendiren, hakikat arayışlarında bir otoritenin rehberliğine gereksinim duyan sıradan insanlardır. Alternatif yaşam tarzları ve dünya görüşleri pazarında kendilerini güvensiz ve kaybolmuş hisseden pek çok insan, çoğulcu dünyada yeni ve bilinmedik olayları anlamlandırma problemleriyle karşı karşıya kalır.⁵⁴⁴ Böylece kaderden tercihe geçiş, paradoksal bir biçimde bazı insanlar tarafından özgürlük, bazılarınca da kaygı ve yabancılaşma olarak tecrübe edilir. Dolayısıyla modernlik bir yandan özgürlüğü, yeni yaşam tercihlerini ve kendini gerçekleştirmeyi vaat ederek cezbeder, diğer yandan bu özgürlük için talep ettiği yüksek bedellerle insanları korkutur.⁵⁴⁵

Berger’in “göreceleştirmenin diyalektiği” kavramıyla ifade ettiği durum, burada kendisini gösterir. İlk önce büyük bir özgürleşme olarak tecrübe edilen göreceleşmenin kendisi, sonradan bir sıkıntı haline gelir. Birey, geçmişin yitirilmiş mutlaklarını özlemlerle hatırlar veya alternatif yeni mutlaklar araştırır. Şimdi arzulanan özgürlük, göreceliliğin yükünden ve modern durumun tercihlerinin sıkıntısından kurtuluştur.⁵⁴⁶ Burada açık bir sosyal-psikolojik diyalektik söz konusudur. Bu diyalektiği, özgürlüğün sıkıntısından sorgusuz sualsiz kabul edilen bir dünyaya tekrar geri dönme nostaljisi olarak düşünebiliriz. Bir insanın yaşamını sorgusuz sualsiz kabul edilen değerler ve davranış normları olmadan sürdürmeye çalışması çok zordur. Bu durum, herşeyin yerli yerinde olduğu kader dünyasının eski mutlu günlerine duyulan bir özleme yol açar. Çünkü özgürlük, aynı zamanda belirsizliktir.

⁵⁴¹ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 44-45.

⁵⁴² Berger, Moral Certainty, s. 75.

⁵⁴³ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 46.

⁵⁴⁴ Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, s. 41.

⁵⁴⁵ Berger, Heretical, ss. 22-23.

⁵⁴⁶ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 44.

Gehlen'in dediği gibi "özgürlük, yabancılaşmadan doğmuştur veya yabancılaşma, özgürlüğün bir bedelidir."⁵⁴⁷ Başka bir deyişle özgürlük ve yabancılaşma modernliğin iki farklı yüzüdür.⁵⁴⁸

Bunun sebeplerini çoğulculuk sürecinde görebiliriz. Çoğulculuğun sunduğu alternatif dünya görüşleri, bir kişinin inancı ve yaşamı konusunda kararlar vermesini güçleştirmekte bu da devamlı bir belirsizlik durumuna sebep olmaktadır. Fakat kurumsal düzenlemelere ve düzene alışkın olan birey bilinci belirsizliğe katlanamaz. İnsan hayatında giderek katlanılmaz hale gelen belirsizlik ve görecelilik, tekrar yeni kesin ve mutlak inançların aranmasına neden olur.⁵⁴⁹ Modern çoğulcu toplumda insanların yaşadıkları paradoksun farkında olan varoluşçular, bu durumu "tercih sıkıntısı" olarak kavramsallaştırmışlardır. Eric Fromm totaliteryan hareketlere katılanların psikolojisini analiz ettiği eserinde tercih sıkıntısını, "özgürlükten kaçış" olarak isimlendirdiği bir paradoksla dile getirir. Burada modern toplumun yarattığı özgürlükten "yeni mutlaklara kaçış" bir özgürlük olarak görülür. Bu açıdan bakıldığında totaliteryan hareketler, özgürlüğün sıkıntılarından kaçma denemeleridir. İlk bakışta bu kaçış anlaşılabilir fakat özgürlüğün sıkıntılarına katlanamayanların psikolojileri açısından anlaşılabilir bir durumdur. Bu tür insanlar için totaliteryanizm, bir çeşit kurtuluştur.⁵⁵⁰

Totaliteryan hareketler, çoğulculuğun sunduğu tercihlerden şaşkınlığa uğramış ve korkuya kapılmış bireye, mutlak hakikatlere tekrar kavuşmanın mutluluğunu verirler. Sartre'ın "insanın özgürlüğe mahkûm bir varlık olduğu" ifadesi, modern çoğulcu bir toplumda yaşayan insanın durumunu açık bir şekilde tasvir eder. Yeni mutlakçılık, göreceleştirmeyi reddederek "yeni hakikatler"e teslim olmak anlamına gelir. Başka bir deyişle, dinsel ihtimallerin "yamalı bohçası"nda kendini kaybolmuş hissedenler, mutlakçı ideolojilerin önerdiği "hakikatler"e teslim olurlar. Bunlar, "hem kendileriyle hem de dünyayla barış içinde"dirler. Mutlakçı ideolojilerin "yeni hakikatler"i ahlaki, dinsel ve politik alanda tercihlerin yarattığı baş dönmesini yatıştırmayı vaadederek. Bu vaatler, bütünüyle gerçek dışı da değildir. Fanatikler, göreceliliğin meydan okumalarıyla mücadele edenlere göre daha "huzurlu"durlar. Dolayısıyla Berger'e göre her fanatizmin özü, bir mutlağa teslimiyettir. Başka bir deyişle herşeyin yerli yerinde olduğu kader dünyasına bir geri dönüştür. İnsanların bu tutumları veya "kendinilerini kandırma"ları, söz konusu hakikat iddialarını

⁵⁴⁷ Berger ve Luckmann, Modernity, Pluralism, s. 43.

⁵⁴⁸ Berger, Heretical, s. 23.

⁵⁴⁹ Berger, Far Glory, s. 45.

⁵⁵⁰ Berger, Facing, s. 78; Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 46.

kendilerinin tercih ettikleri gerçeğini fark edişle birlikte yeniden sarsılabilir. Bu farkındalık giderek rahatsız edici hale gelmeye başladığında, yeni mutlakçılık çökebilir ve diyalektik yeniden başlayabilir.⁵⁵¹

2.5.3. Postmodern Rölativizm

Berger, modern çoğulcu dünyada rölativist düşüncenin postmodern teoride yeniden formüle edildiğini düşünür. Postmodern teori rölativist düşüncenin yeniden formüle edilmesini, modernliğin eleştirisi hatta sonu bağlamında gündeme getirir. Burada biz, postmodern teorinin ayrıntılı bir değerlendirmesinden ziyade Berger'in postmodernizm hakkındaki düşünceleri üzerinde yoğunlaşacağız. Berger postmodern teoriyi, hem epistemolojik hem ahlaki hem de politik olarak reddeder. Zira postmodernizm, sosyal bilimlerin temel yöntemsel ilkelerinden biri olan “nesnellik”i kabul etmediği gibi mümkün de görmez. Ayrıca genel geçer ahlaki ilkelerini birer “anlatı” olarak görür ve toplumları bir arada tutan “kollektif değerleri” reddeder. Bu sebeple Berger postmodern teoriyi, rölativist geleneğin radikal bir yeniden ifadesi olarak değerlendirir.⁵⁵²

Modern Batı düşüncesinde görecelilik, hala etkilerini devam ettiren Marx, Nietzsche ve Freud gibi üç önemli teorisyenin fikirleriyle bağlantılıdır. Marks, hakikat anlayışlarının bireyin sınıfsal konumuna göre göreceli olduğunu ileri sürmüş ve fikirlerin “üst yapıda” devam eden sınıf mücadelesinin alt yapısı tarafından belirlendiğini ifade etmiştir. Nietzsche göreceliliği, “güç istenci” açısından değerlendirmiş, fikirleri ve hakikat anlayışlarını “güç mücadelesindeki silahlar” olarak görmüştür. Freud ise fikirleri ve gerçeklik algılarını, “bilinçaltı arzuların rasyonelleşmeleri” olarak görmüştür. Bu üç düşünüre göre fikirler, bireyin sosyal ve psikolojik durumuna bağlı olarak görecelidirler. Berger; Marx, Nietzsche ve Freud tarafından dile getirilen bu görüşlerin, günümüz postmodern teorisinin temelini oluşturduğunu düşünür.⁵⁵³

Berger'in çeşitli fikri akımların harmanlanması olarak yorumladığı postmodern yaklaşım, son zamanlarda Amerikan akademi dünyasında çok etkili olmuş hatta bazı çevrelerde baskıcı bir ortodoksiye dönüşmüştür. Bu fikir akımları, akademi dışındaki düşünce dünyası, sanat, estetik ve edebiyatta da popüler olmuştur. Berger'e göre postmodern yaklaşımların tamamının ortak noktası

⁵⁵¹ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 46-47.

⁵⁵² Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 55; Berger, Globalizing World, s. 39.

⁵⁵³ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 54.

rölativizmdir.⁵⁵⁴ O, son zamanlarda bazı teorisyenlerin postmodernizmi radikal bir epistemolojik yenilik olarak değerlendirmelerine de karşı çıkar ve bu fikri açık bir dille reddeder. Ona göre anlaşılma bir lügatçe meydana getiren postmodern teori, rölativistik geleneğin radikal bir yeniden ifadesidir. O, postmodern teorisinin temel önermelerini şu şekilde belirler: “Bilgi olarak kabul edilen şey, Nietzchenin ifade ettiği gibi güç mücadelesinde bir araçtır.” Böylece postmodern teorisyenler, “tarafsız veya önyargısız bilgi”nin olamayacağını iddia ederler. Bu sebeple onlara göre, “güç ve iktidar çıkarları dışında nesnel gerçeklik yoktur. Nesnellik kavramı bir illüzyondur ve gerçekte de bir takım güç ve iktidar çıkarları tarafından belirlenir.”⁵⁵⁵ Başka bir ifadeyle “çıklarlar; sınıf, ırk veya cinsiyetin güç istencinin ifadeleridir.” Ona göre bu yaklaşımlar, postmodernizm vasıtasıyla “Marksizm”, “postkolonyalizm” “üçüncü dünyacılık” ve “çeşitli kimlik politikalar”ı gibi çeşitli sol ideolojileri bir araya getirir.⁵⁵⁶

Postmodern teori için nesnel olarak geçerli bilgi yoktur, sadece farklı söylemler (discourses) söz konusudur ve her bir söylem bir “anlatı”dır (narrative).⁵⁵⁷ Güç yapıları değiştiğinde, önceki hâkim anlatı da değişmelidir.⁵⁵⁸ Her birimiz, kendi anlatılarımıza sahip olduğumuzdan, bir anlatının diğerine üstün olduğunu ileri süremeyiz. Bu yüzden birbirimizin anlatılarını tolere etmeliyiz. Bu ifadeler, empirik olarak yanlışılanamayan önermelere sahip din alanında çok fazla problemlere neden olmayabilir. Fakat ahlak alanına geldiğimizde, postmodern yaklaşımların sunduğu görecelilik, birdenbire sosyal çözülmenin reçetesine dönüşüverir. Örneğin bir tecavüz mağdurunun durumunu ele alalım. Buna göre tecavüzcünün ve mağdurun birer anlatısı vardır ve biz her ikisine saygı göstermeliyiz! Geldiğimiz bu noktada Berger için postmodernizmin savunduğu ve yaygınlaştırdığı rölativizm, çok tehlikeli sonuçlara yol açabilecek unsurlar taşımaktadır.⁵⁵⁹

Postmodern teoriye göre “gerçeklik sosyal olarak inşa edildiğinden, nesnel bir hakikat yoktur veya en azından hiç kimse tarafından ulaşılamaz.” Bundan dolayı da “olgular yoktur, sadece anlatılar vardır.” Epistemolojik olarak hangi anlatının geçerli olduğu konusunda yargıda bulunmak için nesnel yöntemler yoktur.⁵⁶⁰ Farklı

⁵⁵⁴ Berger, *Accidental*, s. 94.

⁵⁵⁵ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 55.

⁵⁵⁶ Berger, *Accidental*, s. 94.

⁵⁵⁷ Postmodernistlerde anlatı kavramı, ele alınan anlatının türüne göre değişir. Postmodernistler, üst-anlatıları, aydınlanma ve modernite gibi küresel dünya görüşlerini sert bir şekilde eleştirirler. Üst anlatılar modernist ve kendi hakikat iddialarının geçerli olduğunu varsayarlar. Bunun karşısında duran daha mikro anlatılar, yerel anlatılar hiçbir hakikat iddiasında bulunmazlar ve bu yüzden de Postmodernistlerce daha kabul edilebilirdir. Bkz. Pauline Marie Rosenau, **Post-modernizm ve Toplum Bilimleri**, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004, s. 13.

⁵⁵⁸ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, ss. 55-56.

⁵⁵⁹ Berger, *Globalizing World*, s. 39.

⁵⁶⁰ Berger, *Accidental*, s. 94.

anlatılar arasında bir hakikat hiyerarşisi olmadığından, hangi anlatının daha fazla geçerliliğe sahip olduğunu belirlemek mümkün değildir. Prensip olarak bütün anlatılar eşit epistemolojik statüye sahip olduğundan hangi anlatının hakikate yakın olduğu da boş bir tartışmadır. Bütün anlatıların yapı-bozuma uğratılması gerekir ki bu da onların hangi güç ilişkisinde temellendiğini bulmak, yani bu anlatıların ifade ettikleri çıkarların maskesini indirmektir. Radikal postmodernistler, akıl ve empirik bilim vasıtasıyla hakikate ulaşamayacağını dahi ileri sürerler. Aslında akıl ve empirik bilim, modernliğin temeli olduğu için burada asıl amaç, modernliği ve onun müsebbibi aydınlamayı reddetmektir.⁵⁶¹

Rölativist düşüncenin bütün savunucuları kendi düşüncelerini rölativist “yapı-bozumdan”dan nasıl muaf tutabildikleri sorusuyla yüzleşmek zorundadırlar. Çünkü rölativistlerin düşünceleri de diğer anlatılardan sadece birisidir veya bunlarla eşit epistemolojik statüdedir. Bu problemi çözmek için rölativistler, “epistemolojik elit” olarak adlandırılan bir kavram geliştirmişlerdir. Göreceleştirmenin etkilerinden muaf olduğu varsayılan bu grup, hakikat üzerinde tekele sahiptir. Dolayısıyla rölativist düşünürler de bu epistemolojik elitin üyeleri veya hakikatin bekçileridir. Bu düşüncenin ortaya çıkardığı problemi çözebilmek için çeşitli denemeler yapan Marksistlere göre “fikirler, kendi koşullarında anlaşılabilir ancak temsil ettikleri sınıf çıkarlarının ideolojik ifadelerinde anlaşılabilirler.” Fikirleri bu şekilde anlamayanlar veya Marks’tan farklı fikirlere sahip olanlar, “yanlış bilinç” içerisindeyler. Peki, “doğru bilince sahip olan kim veya kimlerdir?” Marks, ezilmiş ve mazlum koşullarından dolayı ideolojinin çarpıtmalarından muaf olan proletaryanın epistemolojik elit olduğunu düşünür.⁵⁶²

Marks’tan sonra takipçileri de bu rahatsız edici gerçeğe mücadele etmiş ve bunun üstesinden gelmeye çalışmışlardır. Beklenilen aksine proletarya, Marksist teorinin attığı bilinci geliştirmede başarısız olmuş, devrimin taşıyıcısı olmak yerine sosyal demokrat partilere ve sendikalara yönelerek kapitalist sistemle uzlaşmıştır. Proletaryanın epistemolojik elit sıfatına layık olmayışının ortaya çıkmasıyla birlikte Lenin, epistemolojik elitin proletaryanın koruyucusu varsayılan “komünist parti” olduğunu ileri sürmüştür. Eğer çalışan sınıf devrimi yapamazsa, parti onun adına bu görevi gerçekleştirecektir. Bu yeni formül, “parti”yi hakikatin temsilcisi haline getirdiği ve muhalefeti engellediği için politik olarak çok faydalı ve kullanışlı olmuştur. Buna göre parti çizgisinin dışında hareket edenler “yanlış bilinç”tedir. “Parti daima haklıdır”

⁵⁶¹ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 56.

⁵⁶² Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 57.

anlayışı, Stalin zamanında mantıksal sonuçlarına kadar götürülmüş, “yanılmaz parti yanılmaz kilisenin yerini almıştır.”⁵⁶³

Hümanist Marksistler, çalışan sınıfın önüne geçen parti anlayışını reddetmek zorunda kalmış ve epistemolojik elit için başka bir çözüm yolu bulmaya çalışmışlardır. Rosa Luxemburg epistemolojik eliti, “sömürge insanları” diye adlandırdığı gruba atfetmiştir. Antonio Gramsci’nin göreceleştirilenlerin göreceleştirilme problemine çözümü, Lenin ve Lüxemburg’dan farklıdır. Gramsci’ye göre epistemolojik elit, “entelijensiya” olmalıdır. Bu sonuca ulaşmak için Marksizm’in altyapı-üstyapı anlayışını değiştirmek zorunda kalmıştır. Altyapının doğrudan üstyapıyı belirlendiğini kabul eden geleneksel görüşünün determinizmini reddederek üstyapının kendi dinamiğine sahip olduğunu ve altyapıya etki edebileceğini ileri sürmüştür. Entelektüeller de bu dinamiğin taşıyıcılarıydı.⁵⁶⁴

Mannheim, Gramsci’yle benzer sonuçlara farklı yollardan ulaşmıştır. Mannheim, bilginin sosyal ortam veya toplumsal koşullar tarafından belirlendiğini yani bilginin, tarihsel ve sosyolojik olarak göreceli olduğunu ileri sürmüştür. Fakat o, göre “serbest-yüzen entelektüeller” (free-floating intellectuals) olarak adlandırdığı bir grubun yani “entelijensiya”nın bundan muaf olduğunu düşünür. Onların göreceleştirmeden muaf oluşları, sınıf çıkarlarından yoksun oldukları fikrine dayandırılır. Bu da onlara yanlış bilince saplanmaksızın gerçekliğe bakma özgürlüğü vermekteydi. Nietzsche için epistemolojik elit, gündelik basit çıkarları aşan “üstün insan”lardır. Nietzsche bir sosyolog olmadığı için bu üstün insanın toplumsal konumunu belirlemeden bırakmış ve muhtemelen gelecekte gerçekleşecek bir proje olarak görmüştür. Fakat Naziler, Nietzsche’nin “üstün insan”ını ırkçı bir anlayışla yorumlamışlar ve bunun kendileri olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁶⁵

Postmodernistler için epistemolojik elit, bu düşünce sisteminin gizemli jargonunda uzmanlaşanlardır. Postmodernistler, kendileri gibi düşünülmeyi takdirde hakikate ulaşamayacağını varsayarlar. Üstelik bu düşünce biçimi giderek yaygınlaşmakta, örneğin bazı feminist ideolojiler kadınlara uygulanan baskı ve şiddetin anlaşılması için kadın olunması gerektiğini ileri sürmektedirler. Feministlere benzer şekilde “siyah bilinci” ideolojisi de Afrikalı-Amerikalılar’ın kaygılarını ve problemlerini sadece Afrikalı-Amerikalılar’ın anlayabileceğini ileri sürmektedir.

⁵⁶³ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 58-59.

⁵⁶⁴ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 60-61.

⁵⁶⁵ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 61-62.

Dolayısıyla bugün postmodern düşünce biçimi, farklı alanlarda yansıma bulmaktadır.⁵⁶⁶

Sosyal bilimlerde “inşacılık” (constructivism), postmodern yaklaşımı ifade eden kavramlardan biri olarak geçerlilik kazanmıştır. Bazı sosyal bilimciler Berger ve Luckmann’ın **The Social Construction of Reality** adlı çalışmalarının inşacıların “nesnel olguların olmadığı sadece çıkar yönelimli inşalar”ın olduğu önermesine destek verdiğini düşünürler. Belki de Berger ve Luckmann’ın büyük oranda Durkheim’in etkisini yansıtan “inşa” (construction) kavramını kullanmaları böyle bir yanılaşa zemin hazırlamıştır. Berger’in bütün gerçekliğin sosyal olarak üretilmiş yorumlara tabi olduğu fikri ile postmodernistlerin bütün yorumlamaların eşit bir şekilde geçerli olduğu hatta bu yorumların dışında hiçbir gerçeğin olmadığı fikri arasında önemli bir farklılık vardır. Postmodernizmin bu iddiası, bilimsel toplum araştırmalarının sonu anlamına gelir. Dolayısıyla, postmodernizm ve Berger’in empirik bir bilim olarak konumlandırmaya çalıştığı bilgi sosyolojisi arasında ciddi farklılıklar vardır.⁵⁶⁷

Berger’in “gerçekliğin sosyal inşası” anlayışı, olguların gerçekliğini reddetmediği gibi bunu ima bile etmez. Elbette ki empirik olarak belirlenebilen fiziksel olgular vardır. Nesnelleşme kavramı, hem sosyal gerçeklerin olduğunu hem de bizim isteklerimizin dışında hatta bize baskı uygulayan bir gerçekliğin olduğunu ifade eder. Gerçeklik daima sosyal olarak inşa edilir, yorumlanır ve bazı yorumlamaların güç çıkarlarıyla ilişkili olması da mümkündür. Fakat Berger, “bütün yorumlamaların eşit” olduğu fikrini kesin bir dille reddeder. Eğer bunlar eşit olsaydı, “bilimsel araştırma”lardan veya “bilgi”lerden bahsetmek mümkün olamazdı. Berger, postmodernizmin “anlatıların dışında hiçbir gerçekliğin olmadığı” iddiasını da gerçeklikten kopma olarak değerlendirir. Burada postmodernist teorisyenlerin kendi fikirlerini, Berger ve Luckmann’ın çalışmasının yardımıyla formüle ettiklerini ifade edebiliriz. Yani, kendilerini dünyayı akıl yoluyla anlamaya çalışan ve aydınlanma projesinde temellenen bir sosyoloji geleneğine yerleştiren Luckmann ve Berger, ironik şekilde “postmodernize” edilmişlerdir.⁵⁶⁸ Birçok postmodernist ise amacını, aydınlanma projesi dahil olmak üzere mega-anlatıların sonu olarak ifade etmektedir.

⁵⁶⁶ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 62.

⁵⁶⁷ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 65-66; Berger, Accidental, s. 95.

⁵⁶⁸ Berger, Accidental, ss. 95-96.

olarak mı bakacağız, yoksa bunların gerçeklikleri var mıdır? Başka bir deyişle söz konusu olan sadece Yahudi veya Nazi anlatısı mıdır?⁵⁷⁴

Son yıllarda özellikle de postmodern teorisyenlerin ileri sürdüğü görüşlerle birlikte Weber'in "değerden bağımsızlık" olarak adlandırdığı, sosyal bilimlerin ahlaki olarak nötr olup olamayacağı veya olması gerekip gerekmediği konusunda bitmek bilmeyen tartışmalar yapılmaktadır. Berger'e göre bu tartışmaların çoğu orijinal olmayıp Weber'in zamanında daha ciddi bir şekilde yapılmış tartışmaların tekrarından ibarettir. Niyetimiz bu tartışmalar üzerinde uzun uzun durmak değildir. Sadece şuna işaret etmek istiyoruz ki rölativistler, tüm insani olguların öznel yoruma tabi olduğunu ve bu nedenle ahlaki olarak tarafsız analizlerin yapılamayacağını ileri sürmekte⁵⁷⁵ ve nesnelliğin imkânını reddetmektedirler. Berger'e göre Weber'in yöntemsel yazıları, bu teorik çıkmazdan çıkmanın en iyi rehberini sağlamaktadır.⁵⁷⁶

Olguların nesnel bir açıklamasına ulaşmak bazen zordur ve çoğu zaman da gözlemcilerin kişisel ideolojik bakış açıları, çıkarları veya önyargıları tarafından engellenir. Fakat Berger'e göre bilimsel araştırmalarda objektif olma çabasıdan vazgeçmek için geçerli hiçbir sebep yoktur. Bizim kendi çıkarlarımız ve önyargılarımızın farkında oluşumuz, bu çabaya eşlik etmelidir. Olgularla ilgili delil bir gözlemciyi ilgileri, çıkarları ve önyargılarına zıt açıklamalar yapmaya zorluyorsa, o gözlemcinin nesnel olması mümkündür. Bu görüş, empirik olarak çalışılabilecek bütün olgular için geçerlidir. Fakat empirik araştırmalara konu olması mümkün olmayan ahlaki ve dinsel hakikat iddiaları da vardır. Örneğin tarihçi, tarihsel süreçte köleliğin gelişimi konusunda bilgiler verebilir fakat ahlaki olarak köleliğin kınanıp kınanmaması gerektiğine karar veremez. Aynı şekilde sosyal bilimci de, tanrı inancının toplumdaki sosyal yansımaları hakkında araştırmalar yapabilir fakat tanrının varlığını ne doğrulayabilir ne de yanlışlayabilir. Bir ahlaki veya dinsel anlayış hakkında yargıda bulunmak için sadece "akıl" kullanılabilir.⁵⁷⁷

Berger, rölativizmin epistemolojik olarak kusurlu olmasının yanında, ahlaki ve politik olarak da tehlikeli olduğunu düşünür. Durkheim'in "kolektif bilinç olarak adlandırdığı bazı ortak değerler olmaksızın toplum bir arada tutulabilir mi?" Berger'e göre ortak değerlerden yoksun bir toplumun çözülmesi kaçınılmazdır. Çünkü bu durumda bireylerin davranışları bütünüyle keyfi hale gelecektir.⁵⁷⁸ Berger burada dinsel çoğulculuk ve ahlaki çoğulculuk arasında bir ayrım yapmaktadır. Toplumlarda

⁵⁷⁴ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 64.

⁵⁷⁵ Berger, Rumor, s. 147.

⁵⁷⁶ Berger, Relativism and Fundamentalism, s. 16.

⁵⁷⁷ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 65.

⁵⁷⁸ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 68; Berger, Observations, s. 364.

giderek yaygınlaşan ve etkinliği hissedilen ahlaki çoğulculuğu kurumsallaştırmak, dini çoğulculukta olduğu kadar kolay değildir. Daha sonra detaylı bir şekilde ele alacağımız gibi kürtaj, eşcinsellik vb konularda yapılan tartışmalar, birbirine tamamen zıt iki farklı ahlaki duruşu yansıtır.⁵⁷⁹

Dinsel çoğulculuğu olumlayan Berger, ahlaki çoğulculuğu olumsuz bir durum olarak görür. Ona göre bir toplumda farklı ahlak anlayışların birlikte yaşaması, ciddi toplumsal problemlerin çıkmasına sebep olur. Dolayısıyla asgari ahlaki görüş birliğinden yoksun toplumların varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği tartışmaya açıktır. Ona göre farklı ahlaki anlayışların bulunduğu bir toplum, birbirleriyle sadece “faydacı anlaşmalar” yapan ve birbirilerini rakip gören çıkar gruplarının oluşturduğu bir toplum haline gelecektir. “Böyle bir toplum mensuplarından fedakârlıklar bekleyemez, dolayısıyla da ciddi tehditlerle karşılaştığı zaman ayakta kalamaz.” Berger’e göre sosyal hayatın temel meseleleri hakkında bir “fikir birliği” olmalı ve “bu fikir birliği kurumsallaştırılmalı”dır.⁵⁸⁰ Berger’e göre ahlaki çoğulculuğa meşruiyet sağlayan rölativizm, kollektif ahlaktan ziyade bireysel ahlaka ve son tahlilde “nihilizm”e bir davettir. Bu bakımdan ahlaki çoğulculuk ve bireysel ahlak anlayışı, toplumu bir arada tutan normların içinin oyulduğu bir durum ve çöküş olarak da tasvir edilebilir. Bu anlayış, insanların sosyal olarak paylaştıkları normların altını oyar. Çökmüş bir toplumun da bir gelecek tasavvuruna sahip olacağını düşünmek mümkün değildir.⁵⁸¹

2.6. DİNSEL ÇOĞULCULUK VE FUNDAMENTALİZM

2.6.1. Fundamentalizm Nedir?

Bu bölümde fundamentalizmi, hem dinsel çoğulculuğun bir sonucu hem de çoğulcu duruma tepki gösteren toplumsal bir hareket olarak ele alacağız. Rölativizm tartışmasında gördüğümüz üzere fundamentalizm, görececiliğin karşı kutbudur. Öncelikle kavramın tanımlaması üzerinde durup daha sonra da modern fundamentalizmin temel niteliklerini ortaya koymaya çalışacağız. Burada, Berger’in fundamentalizmi yeniden fetih ve sekteryen model olarak ikiye ayırdığını ve her ikisini de çoğulcu toplumda gerçekleştirilebilir bulmadığını göreceğiz. Son bölümde

⁵⁷⁹ Berger, Dinin Krizi, s. 83.

⁵⁸⁰ Berger, Dinin Krizi, ss. 92-93.

⁵⁸¹ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 68.

ise, fundamentalizm ve rölativizm arasında Berger'in "orta yol" adını verdiği bir     m modeli üzerine odaklanacağız.

Toplumları birarada tutan geleneksel değerler ve dinlerin ciddi bir şekilde sarsılmasıyla birlikte modern ve modernle en toplumlarda tekrar b t nle ebilmek için birçok düşünsel çaba ortaya konulmuştur. Bu çabaların bir kısmı modernlikle geleneksel değerleri uzla tırmaya çalışırken, bir kısmı da modernliği üstesinden gelinmesi gereken büyük bir tehdit olarak algılamı  ve tepki göstermiştir. Modernliğe tepki gösteren hareketler, toplumsal bütünleşmenin tekrar geleneksel değere d n  le gerçekleşeceğini d   n rl r.⁵⁸² Berger, toplumları tekrar eski mutlu günlerine veya "altın  ağ" a döndürme vaadinde bulunan bu dinsel hareketleri, fundamentalizm kategorisinde değerlendirir.

Fundamentalizm kavramı, sosyal bilimlerde farklı şekillerde tanımlanmakta ve bu tanımlamalar çoğu zaman bazı eleştirilere konu olmaktadır. Nitekim Berger, fundamentalizm kavramının son zamanlarda akademik dünyada, medyada ve günlük dilde çok gevşek bir şekilde kullanıldığına işaret etmektedir. Örneğin Müslüman intihar bombacıları, Evanjelik misyonerler ve dindar ortodoks Yahudilerin hepsi aynı sepete konulmakta ve "fundamentalist" olarak etiketlenmektedir.⁵⁸³ Ayrıca fundamentalizm kavramı, pejoratif bir anlamda da kullanılmaktadır. Empirik bir fenomende bu türden olumsuz ve yargılayıcı ifadeler kullanılması, kavramın anlaşılmasını iyice güçleştirmektedir. 20. yüzyılın başında Amerikan Protestanlığında belirli bir akımdan kaynaklan fundamentalizm kavramı, bu tarihsel arka plana sahip olmayan hareketlere uygulandığında yanıltıcı ve hatalı anlamlar kazanmaktadır.⁵⁸⁴ Kavramı açıklığa kavuşturmak için öncelikle tarihsel kökenlerine değinip belirli bir sosyo-kültürel bağlamda ortaya çıktığına işaret edeceğiz.

Berger'e benzer şekilde, Iannaccone ve Swatos da kavramın sosyal bilimlerde kullanılış biçimini ele tirirler. Iannaccone oldukça karmaşık ve tartışmalı bir fenomen olan fundamentalizm ile ilgili bir tanımlama sorunu ve terminolojik bir karışıklığın varlığına işaret etmekte, bazı dinsel hareketlerin eğitimli liberallerin değer verdiği "ilerici" kurumlara tehdit oluşturdukları varsayımıyla bu şekilde etiketlenmekte olduklarını söylemektedir.⁵⁸⁵ Swatos ise, fundamentalizmin liberal akademik çevrelerin değerleriyle karşıtlık içinde konumlandırıldığına işaret ederek kavramın kullanılı ını ele tirmekte, hem dinsel sağ hem de solun militanlık

⁵⁸² Berger, Berger ve Kellner, Modernleşme, s. 175.

⁵⁸³ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 69.

⁵⁸⁴ Berger, Relativism and Fundamentalism, s. 12.

⁵⁸⁵ Laurence R. Iannaccone, "Toward an Economic Theory of Fundamentalism", **Journal of Institutional and Theoretical Economics**, Cilt: 153, 1997, s. 101.

sergilemesine rağmen, sadece dinsel sağıın fundamentalist olarak adlandırılmasının doğru olmadığını belirtmektedir.⁵⁸⁶

Dilimizde “köktendincilik” olarak da karşılanan fundamentalizm kavramı öncelikle, modern seküler dünya görüşlerine tepkisel ve alternatif bir sistem olarak gelişen ve toplumsal hayatın bütününe kuşatma iddiasında olan dinsel hareketleri vurgulamak amacıyla kullanılmaktadır. M. A. Kirman, fundamentalizm kavramının “toplumdaki siyaset, ekonomi, hukuk kurumlarını kendilerine özgü bir din yorumu çerçevesinde dönüştürme amacı taşıyan çeşitli hareket ve söylemler” için kullanıldığını ifade etmektedir.⁵⁸⁷ Ona göre fundamentalizm, “dinin temellerine ve ilk metinlere dönüşü esas almak suretiyle, geleneksel din anlayışını yeniden canlandırmaya çalışan, bu yüzden modern ve liberal din yorumlarının, dünyaya uyumun ve entelektüel dindarlığın karşısında yer alan aşırı muhafazakâr bir din anlayışı”nı temsil eder. Kirman, kavramın 19. yüzyıl Hristiyan dünyasında kutsal metinlere yapılan çeşitli eleştirilere bir tepki hareketi olarak 1920’lerde ortaya çıktığını ve bu tanımlamanın Kitab-ı Mukaddes’i nihai otorite olarak kabul eden “aşırı muhafazakâr Protestan gruplar”ın tamamı için kullanıldığını ifade etmektedir.⁵⁸⁸

Berger’in fundamentalizm kavramını nasıl tanımladığını ve bir fenomen olarak fundamentalizme bakış açısını anlamaya çalışırken, kavramın tarihsel kökenlerinden yola çıkmamız bizi olası yanlışlardan kurtaracaktır. Berger fundamentalizm kavramının ilk olarak Amerika’da kullanılmaya başlandığını ifade eder. 20. Yüzyılın başlarında Los Angeles’ta yaşayan iki işadammının muhafazakâr Protestanlığı, liberal saldırılara karşı korumak amacıyla bir vakıf kurduğunu ve bunu muhafazakâr Protestanlığı savunan el ilanları bastırmak ve dağıtımını finanse etmek için kullandıklarını ifade etmektedir. Bu vakıf aracılığıyla basılan el ilanları, kitap vb. dokümanlar, “the Fundamentals” olarak adlandırılmıştır. Bu amaçla 1910’da 12 kitapçık basılmış ve 12. cilt bir milyon adet olarak dağıtılmıştır. Bu çabaların önyak olduğu akım, Protestan dünyada “fundamentalist hareket” olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Hareketin ortaya çıkışındaki tepkisel niteliğinin görülmesi, fundamentalizmin temelini anlaşılmaması açısından son derece önemlidir.⁵⁸⁹ Zira biz de bu tür hareketlerin içerdiği tepkiselliğe sıklıkla atıf yapacağız.

⁵⁸⁶ William H. Swatos Jr, “Fundamentalism in the Islamic World”, **Review of Religious Research**, Cilt: 35, Sayı: 1, 1993, ss. 67-68.

⁵⁸⁷ M. Ali Kirman, “Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizmler”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 1/2, 2008, s. 275.

⁵⁸⁸ Kirman, Din, s. 120.

⁵⁸⁹ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 69-70.

Zamanla uluslararası niteliğe bürünen hareketin savunduğu teolojik görüş, Princeton Theological Seminary'nin temsil ettiği reform edilmiş bir Protestanlık'tı. Hareketin içerisinde Presbiteryan, Anglikan ve Baptist yazarlar bulunmaktaydı. Yazarlar arasında teolojik farklılıklar olsa da hareketi tanımlayan ortak temalardan bahsetmek mümkündür. Berger bu ortak temaları şu şekilde sıralar: "İncil'in biricik otoritesi üzerinde ısrar, Jesus Christ'le diyaloga ve kişisel temasa inanç ve katı ahlak." Ona göre bu temalar, Amerika ve İngiltere'de Evanjelik olarak adlandırılan çeşitli topluluklarda bugün de yaygın kabul görmeye devam etmektedir. Fakat "fundamentalist" terimi, bu topluluk üyelerinin birçoğu tarafından reddedilmektedir. Bu nedenle Berger "fundamentalizm" kavramının ortaya çıktığı Amerikan Protestanlığı bağlamında bile şüpheli olduğunu, Müslüman ve Yahudilere uygulandığında daha da şüpheli hale geleceğini düşünmektedir.⁵⁹⁰

Berger her ne kadar fundamentalizm kavramının kullanılmasının sakıncalarına işaret etse de kavramın geniş bir şekilde kullandığını ve sosyal bilimlerde yaygınlık kazandığını ifade ederek kendisi de kullanır. Fakat olası yanlış anlamalardan sakınmak için daha kesin ve sınırları belirli bir tanım yapmaya çalışır. Ona göre fundamentalizm, bireyin hem bilincinde hem de sosyal ve politik alanda "sorgusuz sualsiz kabul edilmeyi" yeniden inşa etmeye çalışan bütün projelere verilen ortak bir isimdir.⁵⁹¹ Başka bir yerde fundamentalizmi, "inançlar ve değerlerin yeniden olduğu gibi kabul edilmesini restore etme veya yaratma denemesi" olarak tanımlar. Bu tür bir proje, hem dinsel hem de seküler formlar alabilir fakat biz burada birincisiyle ilgileneceğiz. Bu noktada fundamentalizmin daima tepkisel oluşuna ve bu tepkinin daha önce sözünü ettiğimiz göreceleştirme sürecine yönelik olduğuna dikkat çekmemiz gerekir.⁵⁹² Nitekim **Religion in a Globalizing World** adlı makalesinde Berger, fundamentalizmin göreceleştirme sürecine gösterilen bir tepki olduğunu çok belirgin bir şekilde dile getirir. Buna göre fundamentalizm, "modern dünyanın göreceleştirici etkilerine karşı, belirli bir dünya görüşünün veya belirli bir dinsel geleneğin "olduğu gibi kabul edilirliliğini" restore etme veya yeniden yaratma denemesi"dir.⁵⁹³

Berger, yaptığı tanımlarla fundamentalizm kavramını pejoratif çağrışımlardan kurtardığı ve Amerikan kontekstinden bağımsızlaştırarak genel sosyolojik bir kavrama dönüştürdüğü iddiasındadır. Dinsel hareketlere benzer şekilde tutkulu bir

⁵⁹⁰ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 70.

⁵⁹¹ Berger, Pluralism, Protestantization, s. 26.

⁵⁹² Berger, Relativism and Fundamentalism, s. 12.

⁵⁹³ Berger, Globalizing World, s. 39.

militanlık sergileyen çeşitli siyasal veya ideolojik hareketlere “seküler fundamentalizm” adını veren Berger, fundamentalizmin hem dinsel hem de seküler formlarının olduğuna işaret eder.⁵⁹⁴ Hatta Amerika’da seküler fundamentalizmin daha yaygın olduğunu ve bunların siyasal alanın hem sağında hem de solunda yer aldığını ifade eder.⁵⁹⁵ Bu açıdan bakıldığında fundamentalizm kavramı medyada, daha çok toleranssız ve agresif insanlar veya “dindar fanatikler” için kullanılsa bile, tarih en kanlı fanatiklerin seküler hatta kesin bir şekilde din-karşıtı ideolojilere bağlı olduklarını göstermiştir.⁵⁹⁶

Böylece kavram, dinsel hareketlere olduğu kadar seküler hareketlere de gönderme yapabilir hale getirilmiştir. Berger, seküler dünya görüşleri ve değer sistemlerinin de fundamentalist hareketlere neden olabileceğini düşünür. Örneğin “radikal milliyetçilik”, Marksizm veya faşizm gibi “politik ideolojiler”, “bilimcilik”, “dinin kamusal yaşamdan dışlanması gerektiği inancı olarak sekülerizm” bile bu kategoride değerlendirilir. Bugün çeşitli ülkelerde seküler ve dinsel fundemantalistler arasında ciddi tartışmalar vardır. Berger, dinin politik alandaki yeriyle ilgili ciddi tartışmaların olduğu Türkiye ve Fransa gibi ülkelerde, seküler ve dinsel fundamentalistlerin sosyal ve psikolojik bakımdan benzerlik gösterdiklerini düşünür. İki toplumsal grup da “siyah-beyaz toplum algısı”na sahiptir, kendilerine karşı çıkanları “şeytanlaştırma” eğilimindedir ve potansiyel müşterilerine aynı mesajı vermektedirler: “Gel bize katıl, biz sana inancın ve yaşamın kesinliğini vereceğiz”. Modern çoğulculuğun sıkıntılarını yaşayan pek çok yerde, bu mesajın hitap ettiği geniş bir pazar vardır.⁵⁹⁷

Berger, her iki fundamentalizmin de çoğulculuğa ve din özgürlüğüne karşı olduğunu düşünür. Fundamentalistler, hem katı bir kesinlik içinde her şeyi kuşatan bir inancı kabul eder hem de bunu başkalarına dayatma haklarının olduğunu savunurlar. Başka bir deyişle onlar, her türlü aracı kullanarak bütün toplumu kendi inançlarını kabule zorlamayı meşru görürler. Dolayısıyla düşünsel içeriği ne olursa olsun fundamentalizm, her türlü özgürlüğün özelde de din özgürlüğünün düşmanıdır.⁵⁹⁸

⁵⁹⁴ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 70.

⁵⁹⁵ Berger, Rumor, s. 176.

⁵⁹⁶ Berger, Born-Again, s. 122.

⁵⁹⁷ Berger, Relativism and Fundamentalism, s. 13.

⁵⁹⁸ Berger, Rumor, s. 175.

2.6.2. Fundamentalizmin Nitelikleri

Berger, fundamentalizm kavramını modern çoğulculuk bağlamında kullanmakta ve çoğulculuğun yarattığı göreceleştirici etkilere karşı direnişleri, fundamentalizm kategorisi altında toplamaktadır. Önceki başlıklarda, modernliğin kaderden tercihe büyük bir değişim meydana getirdiğini ve bunun gerçekliğin hem bilişsel hem de normatif tanımlarının sorgusuz sualsiz kabul edilme niteliğinin kaybedilmesi anlamına geldiğini ifade etmiştik. Özgürlüğü tercih etme kapasitesi olarak tanımladığımızda, istesek de istemesek de modernlik bireysel özgürlüğü artırır. Bazıları bireysel özgürlüğü insan hakları arasında görüp överken, bazıları da insanları topluluklarından yabancılaştırıcı bir “musibet” olarak değerlendirip özgürlükten kaçmakta ve fundamentalist hareketlere dâhil olmaktadır. Evet, modernlik özgürleştirir ancak bu özgürlüğün de bedelleri vardır.⁵⁹⁹

Berger’in modern çoğulculuk konusundaki bu bakış açısı bize, fundamentalizm konusunda farklı bir perspektif kazandırır. Buna göre fundamentalizm, modern çoğulcu durumun yarattığı endişeler ve gerilimlerden bir kaçıdır. Bu kaçış iki yönlü olabilir. Birincisi, rölativizm bağlamında tartıştığımız hakikate ulaşmada “ümitsiz” bir tavra yönelidir. İkincisi ise, fundamentalist hareketlerin vaat ettiği “yanlış kesinliğe” kaçıştır.⁶⁰⁰ Eric Fromm totaliteryan ideolojilerin çekiciliğini açıklamak için “özgürlükten kaçma” ifadesini kullanmıştır. Ona göre totaliteryanizm, modern çoğulcu toplumda kaybedilen aidiyet ve kimliğin en aşırı formda yeniden kazanılmasıdır. Çeşitli isimler altında karşımıza çıkan totaliteryan hareketler, bireyi tekrar kollektiviteyle bütünleştirmeyi, yitirdiği anlamı ve kimliği vermeyi vaat ederler.⁶⁰¹

Şimdi, fundamentalist hareketlerin üç temel özelliği üzerinde duralım. Tarihsel olarak Amerika’da ortaya çıktığı ve dünyanın çeşitli yerlerinde görüldüğü biçimiyle fundamentalizm, “tepki” bir fenomendir. Çağdaş durumda tepki gösterilen fenomen, modern çoğulculuğun göreceleştirici etkileridir.⁶⁰² Başka bir ifadeyle fundamentalizm, modernliğin sorgusuz sualsiz kabul edilen gerçeklikleri zayıflatmasıyla ortaya çıkan endişeler ve korkulardan kurtulma çabasıdır. Fundamentalist mesajın içeriği, dinsel veya seküler, barışçıl veya şiddet yanlısı

⁵⁹⁹ Berger, *Born-Again*, s. 123.

⁶⁰⁰ Berger, *Far Glory*, s. 19.

⁶⁰¹ Berger, *Far Glory*, s. 93.

⁶⁰² Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 71.

olabilir. Fakat onun vaadi, her yerde daima aynıdır: “Gel bize katıl, hakikati ve içsel kesinliği bul.”⁶⁰³

Tekrar edecek olursak fundamentalizm modern bir fenomendir. Bu nitelik, fundamentalist hareketlerin modern araçları etkili bir şekilde kullanmalarında açıkça görülebilir. Buna ilaveten fundamentalizm, daha derin bir anlamda modernidir. Bu özellik, modernleştirici ve göreceleştirici süreçlerin yol açtığı sonuçlara baktığımızda daha kolay görülebilir. Fundamentalist hareketlerin özlemi, modern çoğulculuğun göreceleştirici etkilerinden arındırılmış bir “altın çağ”a geri dönüştür. Bu yüzden fundamentalizm, “gelenekçilik”ten oldukça farklıdır. Gelenekçilik geleneğin olduğu gibi kabul edilmesi anlamına gelirken, fundamentalizm “olduğu gibi kabul edilmeye” meydan okunduğu veya bu kabul edişin kesinliği kaybolduğu zaman ortaya çıkar.⁶⁰⁴ Bu nedenle Berger gelenekselcilerin henüz modern durumun diğer zamanlardan farklılığını anlayamadıklarını, yeni-gelenekselcilerin ise bir tercih sonucu modern durumun meydan okumalarının önemini reddettiklerini düşünür. Dolayısıyla gelenekselci için henüz hiçbir şey olmamıştır, yeni-gelenekselci ise “sanki hiçbir şey olmamış gibi” hareket eder.⁶⁰⁵

Üçüncü nitelik, ilk ikisi üzerine kurulur. Başta dinsel olmak üzere her türlü fundamentalizm, herhangi bir inancın “bozulmamış saflığını” yeniden inşa etme iddiasını taşır. Yani onlar yeni-gelenekselci olduklarını iddia ederler. Fakat birazdan değineceğimiz gibi geleneğin önüne gelen “yeni” önekiyle, eksiz hali arasında çok önemli bir fark vardır. Gerçek bir geleneksel toplumda, inanç sorgusuz sualsiz kabul edilir.⁶⁰⁶ Geleneğin tekrar sorgusuz sualsiz kabul edilmesini sağlama çabası, gerçek veya muhayyel bir geleneğin bozulmamış geçmişine dönüş olarak anlaşılır. Bozulmamış saf durum yeniden elde edilemeyeceğinden dolayı da fundamentalist proje, tabiatı gereği kırılıgandır. Çeşitli araçlarla devamlı savunulmalı ve desteklenmelidir.⁶⁰⁷

Neredeyse bütün toplumlarda geleneğin anlam sağlayıcı güvenli dünyasına yeniden dönmeyi arzu eden gruplar vardır. Berger, sıradan sokaktaki insan düzeyinde bunun “dinsel uyanış” (revivalism), “yerlililik” (nativism) veya “yeni-gelenekselcilik” olarak farklı şekillerde adlandırılan bir fenomen olduğunu düşünür. Aynı fenomen entelektüel yaşam düzeyinde meydana geldiğinde, genellikle Berger tarafından “yeni-ortodoksi” (neo-ortodoxy) olarak adlandırılır. Böylece gelenek, hem

⁶⁰³ Berger, Born-Again, s. 123.

⁶⁰⁴ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 72.

⁶⁰⁵ Berger, Heretical, s. 97.

⁶⁰⁶ Berger, Born-Again, s. 124.

⁶⁰⁷ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 73.

teoride hem de dinsel veya sosyo-politik pratikte tekrar doğrulanmış olur.⁶⁰⁸ Berger, bu “yeni-geleneksel” ve “yeni-ortodoks” hareketlerin geleneksel hareketlerden farklı olduğunun altını çizer. Fundamentalist hareketlerin retoriği ne kadar geleneksel olursa olsun aslında bu tür hareketler, modern duruma tepki veren “modern” oluşumlardır ve yeni-gelenekselci olarak adlandırılabilirler. Biraz önce ifade etmeye çalıştığımız gibi bu “yeni” öneki, ikisi arasındaki farkın derinliğini gösterir. Berger bu farkın “sorgusuz sualsiz kabul edilen şey” ile bilinçli tercihle “karar verme” arasında bulunduğunu düşünür.⁶⁰⁹ Geleneksel değerlerin hâkim olduğu bir toplumda gelenek, “sorgusuz sualsiz kabul edilir”. Modern toplumdaki yeni gelenekselci veya yeni-ortodoks görüşlerin temelinde, bir şeyin artık sorgusuz sualsiz kabul edilmediği için seçilmesi bulunur.⁶¹⁰ Neredeyse başında “yeni” ibaresi bulunan tüm hareketler, tekrar inanmak için verilen bir “karar”ın sonucudur. Böyle bir karar verme süreci, modern duruma özgüdür. Fakat prensip olarak her bir karar veya tercihten vazgeçilebilir. Bütün fundamentalist projeleri istikrarsız ve kırılgan yapan şey de budur. Bu sebeple fundamentalist hareketlerin tamamı toleranssızdır.⁶¹¹

Yeni-geleneksel veya yeni-ortodoks düşünce, geleneksel dinsel otoritenin göreceleştirildiği ve zayıfladığı bir dönemden sonra dinsel geleneğin herkesi bağlayan otoritesinin yeniden kabul edilmesidir. Geleneğin otoritesi sorgulandığı için şimdi o, büyük bir kararlılıkla yeniden inşa edilmelidir. Başka bir deyişle, bir şüphe döneminden sonra yeni bir kabulde bir kez daha kesinlik geri getirilecektir.⁶¹² Yeni-geleneksel veya yeni-ortodoksi hangi şekli alırsa alsın, temelde bir geleneğin ruhuna yeniden dönmedir.⁶¹³ Fakat Berger’e göre geleneği eski haline getirme projesi imkânsızdır. Dolayısıyla modernleşme sürecinden sonra “hayatın geri vitesinin olmadığı”nın anlaşılması, birçok insan için metafizik paniğe dönüşen büyük bir endişe kaynağıdır.⁶¹⁴ Berger, geleneğe dönerek bu probleme sözde bir çözüm öneren fundamentalizmin iki modelinin olduğunu düşünür. Birincisi, toplumu geleneksel dünya görüşüne göre yeniden inşa etmeyi amaçlar. İkincisi ise, bütün toplumu dönüştürmenin mümkün olamayacağı gerçeğinden yola çıkarak, dönüşümü bir altkültürde gerçekleştirmeye çalışır. Berger birincisine “yeniden fetih”, ikincisine “sekteryan” model adını verir.

⁶⁰⁸ Berger, *Heretical*, s. 67.

⁶⁰⁹ Berger, *Relativism and Fundamentalism*, s. 12.

⁶¹⁰ Berger, *Pluralistic Situation*, s. 35.

⁶¹¹ Berger, *Heretical*, s. 81.

⁶¹² Berger, *Heretical*, s. 79.

⁶¹³ Berger, *Heretical*, s. 91.

⁶¹⁴ Berger, *Moral Certainty*, s. 75.

2.6.3. Yeniden Fetih Modeli

Modern çoğulculuğa verilen en radikal tepkiyi, fundamentalizmin “yeniden fetih” olarak adlandırdığımız şekli oluşturur. Yeniden fetihçi fundamentalizm, tüm toplumda geleneksel dinsel dünya görüşünün hâkim olduğu sözde altın çağda örneklenen bir toplum yaratma ideali peşindedir. Bu tür çabaların en tipik örneği İran İslam devrimidir. Ancak bu türden tepkiler, sadece İslam dünyasında gözlemlenmez. Son yüzyılda Batı dünyasında yeniden fetih örneğine İspanyol faşist devriminde rastlarız. Burada da aynen İran devriminde hedeflenen dinsel dünya görüşünün Hristiyan versiyonunu inşa etme arzusu vardır. Nitekim tüm toplum, İsa Mesih’in kiralığının kurulması için yeniden fethedilecekti. Franko Katolik Kilisesi’nin de desteğiyle bu amacına ulaşmıştır.⁶¹⁵ Zaten Berger’in fundamentalist projenin bu türüne yeniden fetih (reconquista) adını vermesi, İspanya’da yaşanan bu tarihsel tecrübeden kaynaklanır. Fetih kavramı, İspanya’yı Müslüman hâkimiyetinden kurtarmak amacıyla Hristiyanların verdikleri mücadeleden gelir. Fakat şu anda yaptığımız tartışma açısından daha da önemlisi, 1930’larda İspanya Sivil Savaşında Franko’nun yeniden fetih kavramını tekrar kullanmasıdır. Kavram bu defa İspanya’yı Müslümanların dışında bir güçten yani komünizm, ateizm ve modern çağın diğer deformasyonlarından kurtarma mücadelesi için kullanılmıştır. Burada amaç, İspanya’nın bütünüyle Katolik olduğu “altın çağ” hayalini gerçekleştirmektir.⁶¹⁶

Hem seküler hem de dinsel formlarda gelebilen fundamentalizmin en ateşli versiyonu olan yeniden fetih modeli, “yeni bir sorgusuz suasız kabul edilen dünya görüşünü” bütün topluma empoze etmeye çalışır. Şüphesiz ki bu, modern totaliteryan hareketlerin hedefledikleri bir toplum arayışıdır. Böyle bir deneme, hem yeni düzenin inşa edilmesinde hem de “bilişsel bulaşma”nın tehditlerine karşı sistemin sürdürülmesinde şiddet kullanılmasını gerektirir. Bu modelin başarı şansı, fundamentalist dünya görüşünü tehdit eden başta muhalif olmak üzere tüm iletişim kanallarının kontrol altında tutulmasıyla mümkün olabilir.⁶¹⁷ Totaliteryan devletler, vatandaşlarının düşman ülkelerle çizilen sınırları ihlal etmesini engellemek amacıyla “elektrikli teller” ve “izleme kuleleri” inşa ederler. Yeniden fetihçi hareketler ve birazdan tartışma konusu yapacağımız sekteryan alt kültürler de bu savunma sistemlerinin düşünsel muadillerini oluştururlar.⁶¹⁸ Totaliteryan devletin kurulması ve

⁶¹⁵ Berger, Dinin Krizi, s. 87; Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 75.

⁶¹⁶ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 75; Berger, Globalizing World, s. 39.

⁶¹⁷ Berger, Relativism and Fundamentalism, s. 14; Berger, Moral Certainty, s. 75.

⁶¹⁸ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 80.

devamı için bu olmazsa olmaz gerekliliğin modern koşullar altında başarılması çok zordur. Çünkü bir toplumu dünyadan izole ederek bu zorluğa göğüs germek, korkunç bir ekonomik durgunluğa hatta çöküşe sebep olabilir. İslami rejimin kurulmasından beri İran'daki gelişmeler, bu zorluğu gözler önüne sermektedir.⁶¹⁹ Totaliteryan rejimler, dışarıdan gelecek çoğulcılaştırıcı ve göreceleştirici etkileri engelleyecek duvarlar inşa etmeye çalışsalar bile modern küresel ekonominin etkin güçleri bunları kolaylıkla aşar.⁶²⁰

Elbette modernliğin ortaya çıkardığı fikirleri ve değerleri entelektüel düzeyde kolaylıkla reddedebiliriz. Entellektüeller bunu yapmaktadırlar ancak modern koşullar altında bu teorik karşı koyuşu, toplumdaki tüm insanların hayatlarını belirleyen bir dünya görüşü haline getirmek mümkün değildir. Böyle bir dünya görüşünün inşası için toplumu kuşatıp az önce ifade ettiğimiz gibi yeniden fethetmek ve modernliğe karşı olan değerleri bünyesinde barındıran dinsel veya seküler dünya görüşünü tüm topluma benimsetmek gereklidir. Benimsenmemesi durumunda ise, tüm totaliteryan devletlerde örneklerine rastlanan baskı araçları kullanılır. Berger, modernliğin kapalı toplumlardan ziyade küresel düzeyde iletişim ve etkileşimi geliştirerek açık ve heterojen toplumlar ortaya çıkardığını düşündüğünden, çoğulcu toplumlarda bu tür denemelere uzun vadede başarı şansı tanımaz. Modernlik, geleneksel toplumlardaki tekeli dinlerden ziyade çoğulculuk şartlarına adapte olabilen gönüllük esasına dayalı dinsel organizasyonların ayakta kalabileceği şartları yaratır.⁶²¹

Bütün toplumu totaliteryan bir rejimle idare etmeye çalışmak, otoriteryanizmden çok daha radikal bir denemedir. Politik muhalefete katlanamayan otoriteryan devlet, rejimle beraber oldukları sürece insanları az çok serbest bırakır. Totaliteryan devlet ise, sosyal yaşamın her yönünü kontrol etmeyi ister. Yani politik muhalefetin engellenmesi yeterli değildir. İnsanlar, rejimin düzenlediği her türlü aktiviteye coşkulu bir şekilde katılmak zorundadır.⁶²² 20. Yüzyıldaki totaliteryan yönetimler, böyle bir fundemantalist projenin sürdürülmesinin ne kadar zor olduğunu kanıtlamıştır. Ne pahasına olursa olsun böyle bir projenin gerçekleştirilmesi sadece baskı ve zulümleri beraberinde getirmekle kalmaz, aynı zamanda ekonomik durgunluğa ve sefaletle mâl olur. Şimdilerde bunun en iyi örneği Kuzey Kore'dir. Bu maliyetlere katlanmaktan vazgeçip ekonomisini modernleştirmek isteyen bir rejim, zorunlu olarak dış dünyayla iletişime geçecektir. Böylece dış dünyanın bilişsel

⁶¹⁹ Berger, Pluralism, Protestantization, s. 26.

⁶²⁰ Berger, Globalizing World, s. 39; Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 77.

⁶²¹ Berger, Sekülerizmin Gerilemesi, ss. 14-15.

⁶²² Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 76.

bulaşmalarına da kendisini açmış olur. Sovyetler Birliği'nin kendi içinde parçalanması sürecinin gösterdiği gibi bilişsel bulaşmalar, fundemantalist düzenin dayandığı temellerin altını oyar. Çin ise, benzer yönetim biçiminin şimdiye kadar daha iyi idare edilmiş halidir.⁶²³

Avrupa'nın siyasal tarihi de sorgusuz sualsiz kabul edilen bir dinsel dünya görüşünü yeniden inşa etme denemeleriyle doludur. Fakat bunların hepsi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Totaliteryan projenin Avrupa'daki en önemli ve son versiyonu, İspanyol sivil savaşındaki milliyetçi hareketin zaferiyle sonuçlanan Franco rejimiydi. O tarihlerde Katolik kilisesinin desteklediği bu deneme, bugünün kilise mensuplarınca düşünülemez. Bu hareket, ateizm ve ahlaksızlığın sebebi olarak gördüğü her türlü musibetten İspanya'yı kurtararak yeniden fethetmeyi amaçlamıştı. Ancak Franco'nun zaferi kısa ömürlü olmuştur. İspanya kendisini ekonomik sebeplerle dış dünyayla sınırlı da olsa iletişime açar açmaz, rejimin amaçladığı birlik-bütünlük hızlıca parçalanmıştır. O zamandan beri Hristiyan dünyada benzer bir proje denenmemiştir.⁶²⁴

Berger Amerika'daki "ilerici" çevrelerde seslendirilen Hristiyan sağının da bu tür niyetlerinin olduğu yönündeki varsayımın yaygın olmakla beraber gerçekte temelsiz olduğunu düşünür. Amerikan Evanjelikleri böyle bir teokratik rejim kurma niyeti taşımazlar. Fakat ABD'de başta tanımlamaya çalıştığımız türden bir fundamentalizmin, yani sekülerlik ve çoğulculuk karşıtlığının politik alanın her iki alanında da savunucuları vardır.⁶²⁵ Berger, Batı toplumlarında bu türden amaçlar için silahlı devrimleri imkân dâhilinde görmez. Ancak siyasal bir hareket etrafında örgütlenerek benzer amaçlara ulaşılması mümkündür. Nitekim muhafazakâr bir dinsel dünya görüşünü tüm topluma yeniden hâkim kılmaya çalışan yeni-gelenekselciler vardır. Az önce Amerika'daki Evanjelik hareketin teokratik bir devlet kurma niyetlerinin olmadığını ifade etsek de, çoğulculuğu ve seküleriteyi ortadan kaldırıp "Hristiyan bir Amerika" oluşturma niyet ve gayretlerinin olduğunu da göz ardı edemeyiz. Bu yeniden tanımlanmış ve ıslah edilmiş toplum hayaline, kendilerini politik olarak solda konumlandıran Özgürlük Teolojisi'nde de rastlanmaktadır. Richard Neuhaus bu hareketin amaçlarından birinin, modernik öncesine yani ortaçağ idealine dayalı dinsel bir toplum inşası olduğunu savunmaktadır.⁶²⁶

⁶²³ Berger, *Relativism and Fundamentalism*, s. 14.

⁶²⁴ Berger, *Relativism and Fundamentalism*, s. 14.

⁶²⁵ Berger, *Pluralism, Protestantization*, s. 26.

⁶²⁶ Berger, *Dinin Krizi*, s. 88.

2.6.4. Sekteryen Model

Fundamentalist projenin daha az tutkulu ve belki de biraz daha gerçekleştirilebilir versiyonu da vardır. Berger bu modeli farklı eserlerinde, “sekteryen”, “altkültürel”, “getto”, “mikro-totaliteryanizm” ve “bilişsel azınlık” gibi farklı isimlerle tasvir eder. Hareketin örgütlenme modeli ve sosyal psikolojisini daha iyi yansıttığını düşündüğümüzden dolayı bu hareketleri, sekteryen model olarak adlandırmayı uygun bulduk. Bu kavramların hepsinde vurgulanan ortak özellik, bir dinsel grubun kendi hakikat tanımlarını toplumun bütününe dayatmaktan kaçınıp belirli bir cemaatsel yapı içerisinde sürdürmeye çalışmasıdır.

İnsanlar, kendi tercihleriyle bulundukları toplumdaki ayrı yaşamayı seçtiklerinde, sosyologların sekteryenizm olarak analiz ettikleri fenomenle karşılaşırız. Din sosyolojisinde sekteryenizmle ilgili tartışmaların Weber ve Troeltsch’ten beri devam ettiğini dile getirmiştik. Dinin iki temel sosyolojik formundan biri olan kilise, insanların içine doğduğu ve toplumla düşük gerilim düzeyinde ve daha barışık bir kurum olarak görülürken, sekt insanların bir karar veya tercih sonucu katıldıkları toplumdaki daha küçük bir grubu ifade eder. Bu tipoloji, farklı dinsel fenomenleri sınıflandırmada yardımcı olduğu gibi seküler dünya görüşlerine sahip “bilişsel azınlıklar”a da uygulanabilir.⁶²⁷

Din Sosyolojisi literatüründe sekt terimiyle toplumla “gerilimli”, üyelerinin dayanışması ve bağlılığı için yoğun ahlaki taleplerde bulunan görece küçük dinsel gruplara işaret edilir. Toplumdan ayrı veya ona muhalif bir dünya görüşünde veya bilgi türünde ısrar etmek, zorunlu olarak sekteryen yapılanmaları gerektirir.⁶²⁸ Bir ideel tip olarak sekt, “bilişsel çoğunluk”tan hem fiziksel hem de zihinsel olarak izole olmayı tercih eder. Bu ise ideal olarak şehir yaşamından uzaklaşıp kırsal alanlarda bütünlüklü bir topluluk yaşantısını yeniden kurarak gerçekleştirilebilir. Amerikan dinsel tarihinde şehir yaşamının hem bilişsel hem de davranışsal “ayartmaları”ndan uzak yaşamaya çalışan Amişler, Shakerlar ve Mormonlar bunun en iyi örneğidir. Oneida Community gibi çeşitli ütopyaçı hareketleri de sekteryenizmin seküler versiyonlarına örnek olarak gösterilebiliriz.⁶²⁹

Sekteryen model, geleneksel değerlerin yakın sosyal ilişkilerle sürekli olarak tasdik edileceği toplumun genelinden ayrılaşmış bir toplumsal dünyanın varlığına gereksinim duyar. Bu sebeple söz konusu dünyayı sürdürmek için anlamlı sosyal

⁶²⁷ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 79; Berger, Born-Again, s. 126.

⁶²⁸ Berger, Rumor, s. 20.

⁶²⁹ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 79.

ilişkilerin aynı dünya görüşünü paylaşanlarla sınırlandırılması psikolojik bir zorunluluktur. Bu çeşit dinsel alt topluluklar, büyük veya küçük olabilirler. Modern çoğulcu toplumda geleneksel değerleri devam ettirmek isteyen bütün dinsel gruplar, çoğulcu ortamda hayatta kalabilmek için toplumsal örgütlenmenin sekteryen formlarını kabul etmek zorundadır.⁶³⁰ Din sosyolojisinde algılandığı biçimiyle sekt, toplumun genelinin paylaştığı dinsel inanç ve pratiğe karşı “bilişsel bir azınlık” oluşturma modelidir. Diğer gruplardan üye devşirmeye çabalayan sektler, Stark’ın kavramıyla insanları güçlü “ödülleri”le motive etmeye çalışırlar. Ancak sekin dışındaki dünya” daha cazipse, bunun başarılması oldukça zordur.⁶³¹

Fundamentalizmin sekteryen veya alt kültürel versiyonu, kendi dinsel doğrularını bütün toplumda gerçekleştiremeyeceğini anladığı için, bunları toplumda sınırlı bir alanda gerçekleştirmeye çalışır. Böylece kurtarılmış bir bölgede sorgusuz sualsiz kabul edilen bir dünya görüşü inşa edilir ve toplumdan ayrı bir dünya kurulur. Fundamentalist bir alt kültürün devam ettirilebilmesi için temel reçete, üyelerin dış dünyayla arasındaki bütün iletişim kanallarını kontrol etmek ve mümkünse kesmektir. Roma imparatorluğunda doğan Hristiyanlık, böyle bir alt kültür veya sekt olarak ortaya çıkmıştı. Havari Paul, Hristiyanları “inanmayanlarla bağ kurmamaları” konusunda uyarırken sosyal psikolojinin iyi bilinen bir ilkesini uygulamaktaydı. O, ilk Hristiyanları “inanmayanlarla ortaklık kurma, dışarıdakilerle evlenme, akşam yemeği yeme ve kesinlikle yatağa girme” diyerek uyarmaktaydı. Eğer alt kültürel topluluk, uzak kırsal bölgelerde fiziksel olarak ayrılmışsa, topluluğun kontrol edilmesi daha kolaydır. Eğer fiziksel ve coğrafi ayırım mümkün değilse, cemaat üyeleri ile toplum arasındaki etkileşim sıkıca kontrol edilmelidir.⁶³²

Havari Paul örneğinde görüldüğü üzere, bu tip oluşumların tarihi çok eskilere kadar gider. Tarihte üyelerini dış dünyanın ve diğer dinlerin ifsad edici etkilerinden koruma amacıyla oluşturulan sekteryen veya altkültürel örgütlenmeler, bugün çoğulculuk ve sekülerliğin deformasyonlarına karşı koymak için tekrar ortaya çıkmaktadır. Bugün yükselişte olduğunu ifade ettiğimiz bütün yeni dinsel hareketler ve yeni-gelenekselci görüşler, genelde böyle bir oluşum temelinde örgütlenirler. Berger, sekteryen yapılanmaların kaybettikleri dinsel “kesinlik”i arayanların problemlerine kısa vadeli çözümler sunduklarını düşünür. Çoğulcu şartlarda en büyük problem, grubun kontrol edilmesi ve yönetilmesidir. Zira modern şartlarda yeniden ulaşılan “kesinlik”i zayıflatacak güçleri etkisiz hale getirecek sağlam

⁶³⁰ Berger ve Luckmann, *Secularization and Pluralism*, s. 394.

⁶³¹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 240-241.

⁶³² Berger, *Relativism and Fundamentalism*, s. 14.

“duvarlar”ın inşa edilmesi ve sonra da korunması gereklidir. Bu sebeple sekteryan hareketler, her türlü bilginin kolaylıkla yayıldığı modern şehir hayatının iletişime ve etkileşime açık yapısında bunun nasıl gerçekleştirilebileceği sorusuyla boğuşurlar.⁶³³

Fetih modeli ile karşılaştırıldığında, politik anlamda daha az katı olan sekteryan gruplar, tüm toplumu ıslah etme arzusundan ziyade sınırlı bir alanda toplum duygusunu veren küçük anlam adaları ve alttopluluklar inşa etme amacıyla hareket ederler.⁶³⁴ Sadece kontrolleri altındaki bir altkültürde, “olduğu gibi kabul edilme”yi yeniden inşa etmeye çalışırlar. Bireyin bilişsel ve normatif “kesinlik” ihtiyacı için gerekli olan sosyal konsensüs, bu alt kültürde bulunur. Çoğulcu şartların hüküm sürdüğü bir toplumda, dış dünyayla etkileşim ve iletişim kanalları üzerindeki kontroller gerçekten sıkı uygulanmalıdır. Bu kontrollerin gevşemesi, çoğulculuğun neden olduğu bilişsel bulaşmaları engellemek için inşa edilen koruyucu duvarların yıkılmasına sebep olur. Bu durumda alternatif dünya görüşleri akın edeceğinden, zaten zor şartlar altında ve istikrarsız bir şekilde sürdürülen olduğu gibi kabul edilmişlik aniden çöker. Bu sebeple sekteryan hareketin mensupları, dışarıdakilerle ilişkilerini minimize edip gereksiz diyaloglardan sakınmalıdır. Berger’e göre burada kurulması ve devam ettirilmesi gereken yapı, bir tür “mini-totaliteryanizm”dir.⁶³⁵

Bu tip bir örgütlenmenin temel gerçekliği, bütün sektlerde aynıdır ve az önce tartıştığımız totaliteryan bir devletin gerekliliklerini yansıtır. Yani sekin dışındaki insanlarla anlamlı ilişkiler kurulmamalıdır. Fakat insanlar, doğaları gereği iletişime açıktır hatta buna zorunludurlar. Birinci bölümde, insanın ancak sosyalleşme esnasında önemli başkalarıyla girdiği etkileşimlerle dünya görüşünü edindiğini ifade etmiştik. Bu sebeple altkültür iletişim ihtiyacını, üyelerini toplumun genelinden tercihen kırsalda bazen de bir şehrin ortasında izole ederek kendi içerisinde yoğun bir iletişimle gidermeye çalışır.⁶³⁶

Az önce ifade ettiğimiz gibi dinler tarihi, sekteryan türden izolasyon denemeleriyle doludur. Bunu başarmaya yaklaşan hem seküler hem de dinsel gruplar olmuştur. Fakat bu, grup ve toplumun arasında fiziksel ayırmadan ziyade entelektüel ayırım temelinde başarılmıştır. Bu tür gruplar, büyük ve etkili bir şekilde organize olduğunda politik olarak da çok etkili olabilirler.⁶³⁷ Günümüz toplumlarında sekteryan tercihin en önemli sorunu, modern çoğulculuğun yapısından kaynaklanır. Birbiriyle iletişime, etkileşime ve rekabete açık dünya görüşlerine sebep olan

⁶³³ Berger, Dinin Krizi, s. 87.

⁶³⁴ Berger, Dinin Krizi, s. 86.

⁶³⁵ Berger, Pluralism, Protestantization, s. 27.

⁶³⁶ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 82.

⁶³⁷ Berger, Moral Certainty, s. 76.

modern çoğulculuk koşullarında “kapalı” ve “korumacı” sistemlerin hayatta kalması çok zordur.⁶³⁸ Bu durum, çoğulcu toplumlarda alt kültürel fundamentalizmin yaşatılmasını daha da zorlaştırır. Alt kültürü, dış dünyadan ayırma duvarları çok güçlü bir şekilde örülmeli ve korunmalıdır. Eğer küçük bir çatlağa izin verilirse, göreceleştirici çoğulculuğun fırtınalı dalgaları kabarmak ve altkültürü etkisi altına alıp yok edecektir.⁶³⁹

2.6.5. Rölativizm ve Fundamentalizmin Benzerlikleri

İlk bakışta şaşırtıcı gelse de Berger, rölativizm ve fundamentalizmin birbiriyle ilişkili süreçler olduğunu düşünür ve bunları bir madalyonun iki farklı yüzü olarak değerlendirir. Yapmış olduğumuz tartışmalarda göstermeye çalıştığımız gibi her ikisi de modernliğin çoğulcu dinamiğine birer tepkidir ve bundan dolayı da modern fenomenlerdir. Yani, modernleşme sürecinin aşırı uçlarını temsil eden sosyo-kültürel süreçlerdir. Berger’in deyişiyle “her bir rölativistte doğmak üzere olan bir fundemantalist, her bir fundemantalistte ise kurtulmayı bekleyen bir rölativist vardır.” Berger’e göre çağdaş kültür, görünürde birbirine zıt olan bu iki gücün pençesindedir. Bu düşman kardeşlerden biri, kültürü ahlaki veya felsefi hiçbir hakikatin veya mutlak doğrunun olmadığı rölativizme doğru iterken, diğeri de herhangi bir mutlak hakikat iddiasının militan savunucusuna götürür.⁶⁴⁰ Dolayısıyla rölativizm ve fundamentalizm din, ahlak ve politika alanında ürettiği kapsamlı sonuçlarla birbirini besler. Berger, dinsel fundamentalizm kadar seküler fundamentalizme de dikkat çekmek amacıyla analizine politikayı da dâhil eder. Zira her ikisi de modern toplumdaki bireylerin ahlaki yargıları ve politik düşüncelerini derinden etkiler.⁶⁴¹

Tarih boyunca sert tartışmalara giren dinsel ve seküler fundamentalistler, her ne kadar birbirlerinden farklı olsalar da temelde üç özelliği paylaşırlar. İlk olarak her ikisi de kendilerine muhalif fikirleri ve düşünceleri anlama ve dinleme problemine sahiptirler. İkinci olarak bu gruplar, dinsel veya seküler reddedilemez bir hakikate sahip olduklarına inanırlar. Üçüncü olarak da kendi doğrularının, tek “gerçek” olduğunu iddia ederler. Bu da dinsel ve seküler fundamentalistlerin hakikat üzerinde kolaylıkla bir tekel ileri sürmelerini mümkün kılar. Hakikat üzerinde bir tekele sahip

⁶³⁸ Berger, Rumor, s. 21.

⁶³⁹ Berger, Relativism and Fundamentalism, s. 15; Berger, Facing, s. 175.

⁶⁴⁰ Berger, Relativism and Fundamentalism, s. 9; Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 73.

⁶⁴¹ Berger, Moral Certainty, s. 74.

olduklarına inanan bu “kesin inançlılar”, herhangi bir şüphe işaretini bile reddedip bastırırlar. Bu nedenle de ılımlı bir orta yolun mümkün olmadığını düşünürler.⁶⁴²

Berger, Batı dünyasında bilimlerin ve teknolojik uygulamalarının her şeye gücünün yeteceğine inanan “bilimcilik”in de bir tür fundamentalist tavra sahip olduğunu düşünür. Çünkü bilimcilik, “cehalet”in bütün formlarıyla, özelde ise dinsel cehaletle fanatik bir şekilde savaşılan bir rasyonalizm formudur. Burada dinsel inanç irrasyonel bir davranış olarak tanımlanırken, doğa bilimlerine göre oluşturulan sosyal bilimler de neredeyse metafizik bir statüye yükseltilir. Comte, pozitivizm olarak bilinen bu rasyonalist dünya görüşünün ilk temsilcisiydi.⁶⁴³ Sosyal bilimlerde psikolojik ve sosyolojik davranışçılık, bu ideolojinin 20. yüzyıldaki yansımasıdır.⁶⁴⁴

İnancın tabii bir parçası olarak “şüphe”, kesin inançlı fundamentalistler tarafından reddedilir. Kesin inançlı fundamentalist için inanç, Tillich’in tanımladığı gibi “akla sığmayana inanç” değil, Kutsal Kitap’ta ve geleneklerde yer alan Tanrı’nın vahiylerine güvendir.⁶⁴⁵ Bir sonraki bölümde Berger’in inanç ve şüpheyi dengeli bir şekilde bir araya getirip, rölativizm ve fundamentalizm arasında nasıl bir “orta yol” bulunabileceğine dair görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Ancak şimdiki bağlamımızda, istikrarlı bir toplum için dengeli bir şüphenin, olumlu bir role sahip olabileceğini ifade etmekle yetinmeliyiz. Berger’e göre rölativizmin tehlikesi aşırı şüpheyse, fundamentalizmin tehlikesi de şüphe eksikliğidir. Dolayısıyla “hem aşırı belirsizlik, hem de aşırı kesinlik tehlikelidir.”⁶⁴⁶ Kesinliğin tehlikelerine gelince, aynı dine sahip, aynı tanrı adına savaşılan ve birbirlerini acımasızca katleden insanların durumunu düşünmek yeterince iyi bir örnektir.

Berger herhangi bir dünya görüşünün fanatizminin temelinde, kendinden şüpheyeye karşı aşırı bir tepkinin ve kişinin zayıf bir tarafının ortaya çıkmasını engelleme çabasının bulunduğunu düşünür. Ona göre fanatizmin psikolojisinin temelinde, “otoriteye teslimiyet” vardır. Birey gerçekte sahip olmadığı kesinliğe sahipmiş gibi görünmek istediğinde, bu kırılgan ve hassas duruşunu anlayacak, ona duygusal destek verecek bir otoriteye veya destekleyici bir topluluğa gereksinim duyar. Kaybettiği kesinlik duygusunu, ona ancak böyle bir otorite ve destekleyici topluluk tekrar geri verebilir.⁶⁴⁷

⁶⁴² Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 97.

⁶⁴³ Comte’un pozitivist dünya görüşünün sonunda nasıl pozitif bir dine dönüştüğü konusunda bkz. Adil Çiftçi, **Din Sosyolojisi Giriş: Ya da Meleklerle Ağıt**, Özyurt Matbaacılık, Ankara, 2013.

⁶⁴⁴ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 102-103.

⁶⁴⁵ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 103.

⁶⁴⁶ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 87.

⁶⁴⁷ Berger, Far Glory, s. 137.

Mutlak hakikate sahip oldukları varsayımıyla hareket ettiklerinden dolayı fundamentalistler, tabiatı gereği fanatik ve toleranssızdır. Geleneksel dinsel anlayıştan farklı olarak fundamentalist düşünce, artık inancın olduğu gibi kabul edilen dünyasında üretilemez. Sorgusuz sualsiz kabul edilen inanç artık imkânsız olduğundan, yeniden sahiplenilen değerler eskiye göre daha kırılıgandır. Bir kaderden ziyade tercih sonucu inanca ulaştığının farkında olan fundamentalist, bu kesinlikten uzak inancı savunurken kendine uymayan görüşlere toleranssızdır. Bu tavır, fundamentalistleri geleneksel dinsel anlayışlardan keskin bir şekilde ayırır. Geleneksel dünyada birey, olduğu gibi kabul edilen bir dünyada yaşamını sürdürür ve inançlarını paylaşmayanları tolere edebilir. Fundamentalistler için rölativistler ve inanmayanlar büyük bir tehdittir. Bilişsel bulaşmaya karşı onlardan uzak durulmalı, onlar şiddetle veya başka yollarla ihtida ettirilmeli veya ekstrem durumlarda fiziksel olarak imha edilmelidirler.⁶⁴⁸ Görüldüğü gibi fundamentalizm baskıcıdır ve bu özellik, hem sekteryan hem de toplumu yeniden fethetmeye çalışan oluşumlarda görülebilir. Bunun sebeplerini, çoğulcu durumun toplumun kutsal kubbesini yıkmasında bulabiliriz. Çünkü çoğulculukla birlikte yıkılan kutsal kubbenin tekrar inşa edilmesi ve yeniden birlik-bütünlüğün sağlanması ancak politik bir baskıyla gerçekleştirilebilir.⁶⁴⁹

Rölativistler, bütün dinlerin eşit derecede doğru olduğunu ileri sürerler. Saldırgan ve toleranssız fundamentalistler ise, sadece kendilerinin mutlak hakikate sahip olduklarını iddia ederler. Berger, her iki bakış açısının da kabul edilemez olduğunu düşünür. Ona göre, büyük dünya dinlerinin temel metinlerini kullanarak ortada yer alan “ılımlı bir pozisyonu” belirlemek mümkündür. Hinduizm, Budizm ve Konfüçyanizm, teorik olarak ılımlı pozisyonu sunacak önermelere sahiptir fakat bunlar pratikte toleranssızlığı engellememiştir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’ın temsil ettiği İbrahimî gelenek, bu konuda bazı sıkıntılarla karşı karşıyadır. Berger’e göre monoteist dinler kurumsallaşıp devlet dini haline geldiklerinde, kolay kolay bir tolerans kültürü geliştiremezler. Ancak tüm tarihsel pratiklere rağmen, tolerans kültürünün oluşturulmasında bu geleneklerde de kaynaklar bulunabilir. Dahası din özgürlüğü ve modern insan hakları, bu dinlerin geliştirdiği düşüncelere dayanır. Hatta son zamanlarda pek çok sosyal bilimci ve teolog, insan haklarını monoteist dinler temelinde meşrulaştırma gayretindedirler.⁶⁵⁰

Hem rölativizm hem de fundamentalizm, özellikle demokratik toplumlardaki sosyal düzen için olumsuz sonuçlara sahiptir. Rölativizm, Durkheim’in “kolektif bilinç”

⁶⁴⁸ Berger, *Moral Certainty*, s. 76.

⁶⁴⁹ Berger, *Dinin Krizi*, s. 88.

⁶⁵⁰ Berger, *Relativism and Fundamentalism*, s. 16.

olarak adlandırdığı değer sistemini aşındırır. Fundamentalizm ise ya totaliteryen bir yönetim biçimine meyleder ya da sekteryen versiyonunda demokrasinin olmazsa olmazı sosyal barışı tehdit ederek toplumu düşman ve iletişimsiz kamplara böler.⁶⁵¹ Tıpkı rölativizm gibi fundamentalizm de “kolektif bilinç”in dolayısıyla da bir toplumun dayanışmasını erozyona uğratır. Özellikle fetih modelinde, topluma tek tip inanç ve değerleri dayatarak dayanışmayı yaratmaya çalışır. Bu koşulları yaratmak ve yaşatmak için kurulan totaliteryen devlet, büyük sosyal ve ekonomik maliyetler ödemek durumundadır. Fundamentalizmin sekteryen modeli ise, daha az maliyete sahip gözüktür. En azından cemaat küçük olduğunda, maliyetler sadece üyeler tarafından ödenir. Fakat böyle altkültürler toplumda çoğaldığında, yine toplumun birliğinin veya tutarlılığının altını oyar ve bu da toplumun parçalanmasıyla sonuçlanır. Böylece ortaya çıkan maliyetler, tüm toplum tarafından ödenir. Bunların dışında radikalleşmiş altkültürler ile toplumun çoğunluğu arasında veya çeşitli cemaatlerin kendi aralarında toplumsal düzeyde iç savaş potansiyeli de vardır.⁶⁵²

Berger, sağlıklı bir toplum veya demokrasi açısından rölativizm ve fundamentalizmin her ikisinin de eşit şekilde yıkıcı olduğunu düşünür. Rölativizm son tahlilde sosyal düzeni imkânsız hale getirir. Fundamentalizm ise ya sivil bir savaş veya en kötüsü başarılı olduğunda bir çeşit “tiranlık” yaratır. Bu nedenle ahlaki, politik ve entellektüel olarak orta bir noktayı belirlemek ve bunu geliştirmek hayati bir öneme sahiptir. Hem hakikatle ilgili bütün soruların anlamsız kabul edildiği rölativizm, hem de mutlak hakikate fanatik bir bağlılık talep eden fundamentalizm, sağlıklı bir toplumun oluşmasını engeller.⁶⁵³ Berger, her iki ihtimalin de reddedilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü her ikisi de aklın kullanılmasını reddeder ve toplumun sosyal birliği veya tutarlılığını yok eder. Rölativizm sosyal düzenin kurulmasında temel rol oynayan ahlaki birliğin altını oyarken, fundamentalizm de ya toplumu parçalar ya da sosyal birliği baskı yoluyla gerçekleştirmeye çalışır.⁶⁵⁴ Bundan dolayı Berger’e göre çoğulcu toplumların önündeki en önemli teorik ve pratik sorunlardan birisi, bu iki aşırı uç arasında dinsel, ahlaki ve politik bir orta yol bulmaktır.

⁶⁵¹ Berger, *Moral Certainty*, s. 76.

⁶⁵² Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 86.

⁶⁵³ Berger, *Globalizing World*, ss. 39-40.

⁶⁵⁴ Berger, *Accidental*, s. 249; Berger ve Luckmann, *Modernity, Pluralism*, s. 61.

2.7. ŞÜPHE VE KESİNLİK ARASINDA ORTA YOL ARAYIŞLARI

2.7.1. Dinsel Orta Yol

Berger modern çoğulcu durumda, rölativizm ve fundamentalizme kaymaksızın yani iki aşırı uçtan uzak durarak kurulabilecek bir dinsel bağlanmanın veya salt şüphe ve mutlak kesinlik arasında dinsel bir orta yolun bulunması gerektiğini düşünür. Bulunacak orta yolun gerekçesi olarak da çağdaş fundamentalizmin küresel dünyada dinsel bir niteliğe sahip olmasını gösterir. Çünkü dinsel fundamentalizmin iddialarına, dinsel olarak karşı koymaksızın muhalefet etmek mümkün değildir. Bulunabilecek orta nokta, dinsel fanatizmin yıkıcılığına karşı bir savunma olması bakımından pratik açıdan da önemlidir. Ayrıca bu orta nokta, modernlikten vazgeçmeden inançlı bir insan olma arayışında olanlar için çıkış yolu sağlayabileceğinden entelektüel ve dinsel nedenlerle de önemlidir.⁶⁵⁵

Berger'e göre Hristiyanlık tarihinde "kesinlik arayışı", üç farklı yolla meşrulaştırılmıştır. Kesinlik arayışının ilk ve en etkili şekli, Katolik Kilisesi'nin kurumsal temelinde "yanılmaz kilise" vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Muhafazakâr Protestanlar tarafından tercih edilen ikinci yol ise, "yanılmaz kutsal kitap"tır. Üçüncü yol ise, "mistik coşku"dan "yeniden-doğma"ya (born-again) kadar uzanan "dinsel tecrübe" temelinde üretilmiştir. Berger, çeşitli sebeplerle zaman içinde bu ihtimallerden her birinin zayıflatıldığını düşünür. Tarihsel süreç, bu tercihleri inancın temellendirileceği şüphe götürmez kesinlikler olarak görmeyi zorlaştırmıştır. Modern tarihsel eleştirel yöntemin Kitabı Mukaddes'e uygulanması, kutsal metinlerin yanılmazlığına olan inancı zorlaştırırken, modern psikoloji de dinsel tecrübeye ilişkin şüpheciliği kuvvetlendirmiştir.⁶⁵⁶ Freud'la birlikte psikoloji, dinin insan ihtiyaçlarının ve arzularının bir yansıması olduğunu ifade etmeye başlamıştır. Böylece tarih ve psikoloji, teolojik düşünceyi "rölativizmin girdabı"na atmıştır.⁶⁵⁷

Berger, Weber ve Troeltsh'ün Protestanlık ile modernliğin özel bir ilişkiye sahip olduğu tespitine katılmakta ve "orta nokta"nın belirlenmesine yönelik tartışmayı bunun üzerinden yapmaktadır. Gerçekten de 19. yüzyıl, Protestan teolojisinin seküler düşünceyle ciddi mücadelesine sahne olmuştur. Bu mücadele,

⁶⁵⁵ Berger, *Relativism and Fundamentalism* s. 17; Berger, *Dynamics of Globalization*, s. 16.

⁶⁵⁶ Berger, *Moral Certainty*, s. 76. Berger **Rumor**'da modern bilimsel düşüncenin teolojiye ve tümünden dine meydan okuyuşlarını ayrıntılı bir şekilde ele alır. Doğa bilimleriyle başlayan teolojiye meydan okuma sosyal bilimlerle özellikle tarihle gelişmiş günümüzde ise sosyoloji, teolojiye meydan okuyan bilimler arasında en sonuncusu durumundadır. Berger sosyal bilimlerin meydan okumalarının doğa bilimlerine göre daha ciddi ve tehlikeli olduğunu düşünür. Bkz. Berger, *Rumor*, ss. 31-53.

⁶⁵⁷ Berger, *Rumor*, s. 35.

Kitabı Mukaddes'in tarihselliği üzerine yapılan tartışmalarda Protestan teologların rolüne bakılarak daha iyi anlaşılabilir. Bir dinsel geleneğin mensupları, tarihte görülmemiş bir şekilde kendi kutsal metinlerine keskin eleştirel bilişsel araçları uygulamıştır. Hiçbir dinsel gelenek, modern sekülerliğin meydan okuyuşunu bu şekilde tecrübe etmemiştir. Aynı yüzyılda Roma Katolikliğinin durumu, geleneksel dinsel kabullerin savunulmasından ibaretti.⁶⁵⁸ Başka bir deyişle onlar, sanki hiçbir şey olmamış gibi davranmaya devam ediyorlardı.

Berger'e göre Protestanlık, modernliğin krizini daha uzun ve yoğun olarak yaşamıştır. Bu durum, Protestan düşüncenin modernliğin ruhuna daima açık olmasından kaynaklanır. Bu açıklık, Protestanlığın entelektüel ve dinsel eğiliminden ziyade, Weber'in de gösterdiği gibi modern dünyanın doğuşunda oynadığı fiili rolden kaynaklanır.⁶⁵⁹ Şüphesiz Protestanlık, modernliğin aşındırıcı etkileriyle mücadele ederek hayatta kalmayı başarmıştır. Weber'in kapitalizmin dinsel kökenleri konusunda yaptığı tartışmada gösterdiği üzere Protestanlık, modernliğin bilişsel çerçevesinin şekillendirilmesine de yardım etmiştir.⁶⁶⁰

Berger, Protestanlığın bunu nasıl başardığı sorusunun cevabının "iman" kavramında ve imanın yol açtığı sonuçlarda bulunabileceğini düşünür. Hristiyanlığın "kurtuluş" doktrinine Reformasyon'un verdiği cevap, "sadece iman" (sola fide) kavramıyla ifade edilmiştir. Bu, imanın (fides) herhangi bir kesinliğin olmadığı durumda gerçekleşen bir "güvenme" (fiducia) eylemi olduğunu ifade etmektedir. Teolojik belirsizliğin ortasında imanı devam ettirmenin yolu, imanın özü ve ikincil unsurlar arasında ayırım yapma kapasitesidir. Bu sayede Protestanlık, modern çağın değerleriyle daha kolay uzlaşır hale gelmiştir. İmanın özü ve ikincil unsurlar arasında ayırım kabul edildiğinde, imanın nakledildiği kutsal metinler ve dinsel mirasın tarihsel analizine girişmek mümkündür. Böylece imana şüphe ve tartışmanın girmesi mümkün hale gelir. Bir kişi, kendi inanç topluluğu dışındakileri "düşman" olarak kavramaktan vazgeçer ve sivil barış mümkün hale gelir.⁶⁶¹

İnanç ve şüpheyi dengeye getirmeye çalışan modern tarihsel Kitabı Mukaddes araştırmalarının doğuşu, 19. yüzyıl Almanya'sı ilahiyat fakültelerinde Protestan orta yolun en trajik tartışmalarına sahne olmuştur. Tarihsel araştırmalar, İnciller'deki çelişkiler, Hz. İsa'nın hayatıyla ilgili hikâyelerdeki tutarsızlıklar hatta Hz. İsa'nın yaşayıp yaşamadığına dair tartışmalar teolojiyi zor duruma düşürmüştür. Bu

⁶⁵⁸ Berger, *Heretical*, s. 57.

⁶⁵⁹ Berger, *Rumor*, s. 10.

⁶⁶⁰ Berger, *Moral Certainty*, s. 77.

⁶⁶¹ Berger, *Moral Certainty*, s. 77.

araştırmaların ortaya koyduğu nihai sonuç, dinsel geleneklerin en kutsal unsurlarının insanlar tarafından üretildiğinin ortaya çıkmasıdır.⁶⁶² Modern tarihsel metotların şüpheci bakış açısını kendi kutsal metinlerine yönelten teologlar, bunu inanca saldırma niyetinden ziyade diğer kaynaklardan alınan hakikatlerle uzlaştırmak amacıyla yapmaktaydılar.⁶⁶³ Bu anlamda Protestanlık, tarihsel bakış açısının eleştirel araçlarını kendi metinlerine uygulayan tek dinsel gelenektir. Onların amacı, kesinlikle inancı zayıflatmak değildi. Aksine teologlar, Kitabı Mukaddes'in tarihsel gelişimini göstererek güçlendirmek istiyorlardı.⁶⁶⁴

Refomasyon'un birey bilincine vurgu yaparak modern bireyciliğin temellerini atması ve Aydınlanma'dan beri gelişen birey haklarının kurumsallaşması, orta yol açısından son derece önemlidir. Ancak bu tarihsel başarı, Reformasyonu meydana getiren şahsiyetlerin amaçlamadıkları bir şeydi. Hatta modernliğin birçok özelliğinden dehşete kapılan Luther ve Calvin'in Berger'in burada çerçevesini çizmeye çalışacağımız "orta" veya "ılımlı pozisyonu"nu temellendirdiğini söylemek mümkün değildir. Hatta Calvin'in görüşlerinin fanatik olarak değerlendirilebileceğini söyleyen Berger, Luther'i aynı kategoriye koymaz fakat onun anti-semitik yazılarının hümanist bakış açısıyla da uyuşmadığını ifade eder. Buna rağmen, Protestan çizgide "niyetlenilmeyen" bir "orta yol" arayışına devam eden Berger, Luther'in kurutuluşun "sadece imanla" olacağı fikrinin üzerinde durularak derinleştirilmesinin iyi bir başlangıç noktası olabileceğini düşünür. Tanımı gereği iman, kesinlik değildir ve bundan dolayı Protestanlığın Luteryan yorumuyla kolaylıkla uyumlu hale getirilebilir. Aynı şekilde Luther'in dünyevi ve dinsel iki krallık doktrini, Calvin'in Cenevre'de kurduğu teokrasi tipini imkânsız kılar ve seküler yönetimlere meşruiyet sağlar.⁶⁶⁵

Bugün çoğulculuk evrensel bir fenomendir ve daha geniş modernleşme süreciyle birlikte yürümektedir. Bu nedenle, batılı olsun veya olmasın eninde sonunda bununla karşılaşmak zorunda olan her dinsel gelenek, Protestan tecrübenin çeşitli ızdıraplarını da yaşayacaktır.⁶⁶⁶ Berger'e göre Protestanlığın modernliğin ruhuyla girdiği uzun mücadele, diğer geleneklerde elbette tekrarlanamaz fakat ondan dersler çıkarılabilir. Bu derslerden en önemlisi, Luteryan Reformasyon'un "iman"ı ve Paoul Tiilich'in "Protestan ilkesi"inde ifadesini bulan

⁶⁶² Berger, Rumor, s. 34.

⁶⁶³ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 115.

⁶⁶⁴ Berger, Relativism and Fundamentalism, s. 17.

⁶⁶⁵ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 114-115.

⁶⁶⁶ Berger, Heretical, s. 59.

kesinlik iddiasında bulunmaksızın imana sahip olmaya hazır olmaktır. Diğer bir ders de modern tarihçiliğin eleştirel bakış açısıyla uzlaşmaya başlamanın gerekliliğidir.⁶⁶⁷

Protestanlığın modern dünyaya uyum konusunda diğer dinlere göre avantaja sahip olmasının dinsel içeriğinden kaynaklanmadığını vurgulamalıyız. Protestanlığın modern çoğulculuk ile uyumu, itikadî özelliklerinden ziyade kendisini gönüllü birlik formunda organize edebilmesinden kaynaklanır.⁶⁶⁸ Dolayısıyla dinsel bir orta yolu belirleme çabası, Protestan olmayı gerektirmez. Berger böyle bir denemenin farklı versiyonlarının diğer Hristiyan geleneklerde de işaretlerinin görülmeye başlandığını düşünür. İkinci Vatikan Konsilinden sonra Roma Katolikliği, bu tür adımlar atmaya başlamıştır. Ortodokslar'da özellikle diasporadaki teologların çalışmalarında da bu tür eğilimler gözlenmektedir. Berger, İslam'daki "ictihad" kavramının bu türden bir orta yolu temellendirmede önemli bir rol oynayabileceğini düşünür.⁶⁶⁹

Kant'ın **"Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena"** eserinin başlığına referansla Berger, her ne kadar kendisini Kant çapında bir düşünür olarak görmese de, dinsel bir orta yolun bulunması konusundaki gereklilikleri şöyle isimlendirir: "Kendisini rölativizm ve fundamentalizm arasında orta bir pozisyon olarak sunabilecek bir dünya görüşü için ön şartlar". Şimdi Berger'in bu başlık altında topladığı söz konusu önkoşulları maddeler halinde ifade edelim.

1. Bütün dinsel gelenekler, dinin temel önermeleri ile teologlar tarafından "adiaphora" olarak adlandırılan dinin ikincil unsurları arasında bir ayırım yapabilirler. Bu ayırımla diğer dinsel pozisyonlarla uzlaşmanın sınırları belirlenebilir. Çünkü modern çoğulcu durumda, böyle bir uzlaşma kendisini zorunluluk olarak dayatmaktadır. Bilgi sosyolojisi kavramlarıyla bu durumu, "bilişsel veya normatif pazarlık" olarak adlandırabiliriz. Örneğin Hristiyan teologlar, Hz. İsa'nın yeniden dirilmesini "öz inanç" olarak tanımlayabilirler fakat Yeni Ahit'in diğer mucizeleri prensip olarak tartışılabilir. Demokratik Avrupa toplumlarında Müslüman göçmenlerin entegrasyonu ile ilgili tartışmalarda, İslam'ın namaz ve oruç gibi ibadetleri tartışılmazken, geleneksel hukukunun miras veya kadının statüsüyle ilgili normları tartışılabilir.

2. Dinsel orta yol arayanlar, modern tarihsel eleştiri yöntemini kendi geleneklerine uygulamaya açık olmalıdırlar. Başka bir deyişle, geleneğin tarihsel

⁶⁶⁷ Berger, *Relativism and Fundamentalism*, s. 17.

⁶⁶⁸ Berger, *Global Pluralism*, s. 8; Peter L. Berger, "The Global Picture", *Journal of Democracy*, April, 2004, (Global Picture), s. 79.

⁶⁶⁹ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, ss. 115-116.

bağlamının kabul edilmesi, fundamentalizmin sürdürülmesini güçleştirir. Protestanların bu yöntemleri Kitabı Mukaddes'e uygulamaları bunun en çarpıcı örneğidir. Berger, Katolikler ve bazı Yahudilerin bu yönde adımlar atmaya başladıklarını fakat İslam dünyasında hala belirgin bir çabanın olmadığını düşünür. Ancak ona göre Mekki ve Medeni ayetler arasındaki teolojik farklılık, İslam düşüncesi ve İslami pratikte öz meseleler ve ikincil meseleler (adiaphora) arasında yapılacak ayırım için çok önemlidir.

3. Berger, hem rölativizm hem de fundamentalizmin reddinin dengeli bir şekilde yapılması gerektiğini düşünür. Ona göre postmodern rölativizmin ahlaki ve bilişsel olarak “ne yapsan gider” önermesi, orta yol için tehlikelidir. Çünkü “hakikat” diye bir şey yok ise, her türlü düşünce bütünüyle keyfi bir tercihe dönüşür. Eğer rölativizmin bilişsel önermelerine kulak kabartırsak, “dünyanın düz olduğu” önermesine modern astronomiyle aynı statü verilmelidir. Rölativizmin ahlaki alanda kabul edilmesi de telafisi mümkün olmayan normatif sonuçlara yol açar. Buna göre bir tecavüzcünün “anlatı”sı, kurbanının “anlatısı”ndan daha az geçerli olmayacaktır.

4. Bir dinsel gelenek, şüphenin imanla ilgili meselelerde pozitif rolünü kabul etmelidir. Kesin inançlı fanatiklerin ortaya çıkmasını engellemek için bütün dinsel gelenekler, toleransın temeli olarak ölçülü bir şüphe ve şüpheciliği benimsemelidir.

5. “Ötekiler”, ahlaki olarak kabul edilemez değerleri yaşama geçirmediikleri sürece, “düşman” olarak kategorize edilmemelidir. Başka bir ifadeyle bir inanç topluluğu, medeni bir kültürde yaşama kabiliyetine sahip olmalı ve “ötekilerle” barışık bir etkileşimde bulunabilmelidir. Toplumda farklı gruplar arasında “medeni” bir iletişimin olmaması, bölücü süreçlere yol açar. Bir arada yaşamak için gerekli asgari düzeyde bir toleransın geliştirilememesi, kamusal yaşamda çeşitli grupların birbirlerine hakaretamiz bir tutum takınmasından şiddetli iç savaşa kadar uzanabilecek süreçlerin yaşanmasına yol açabilir.

6. Barışçıl tartışma ve çatışmaları çözüme kavuşturma imkânı veren sivil toplumun geliştirilmesi ve sürdürülmesi gereklidir. Berger'e göre liberal demokratik devlet, din ve örgütlenme özgürlüğü gibi insani ve sivil hakları garanti eden, barışçıl tartışma ve çatışma çözümüne imkân veren gelmiş geçmiş en iyi rejimdir. Birey ve devlet arasında aracı yapılara izin verilmemesi, devletin formel olarak demokratik olması durumunda bile “ılımlı orta yollar”ın inşa edilmesini engeller. Önceki bölümlerde tartıştığımız üzere modern toplumlar, özel alan ve devlet arasında duran “aracı yapılar”ı ihtiyacı göstermiştir. Berger'in liberal demokrasi derken kastettiği şey

de budur. Şüphesiz ki, bünyesinde sivil topluma yer vermeden rekabetçi seçim mekanizmalarını devam ettiren liberal olmayan demokrasiler de vardır.

7. Çoğulcu durumun gereklerinden olan tercih, sadece empirik bir olgu olmanın ötesinde ahlaki olarak da benimsenmelidir. Bu, bireylere dinsel, ahlaki ve yaşam tarzı meselelerinde sınırsız özgürlükler verilmesi anlamına gelmez. İnsanlar belirli sınırlar içerisinde dinsel inançlarını yaşamada özgür olmalı fakat ahlaki açıdan kabul edilemez uygulamalar reddedilmelidir. Mesela cinsel tercihin seçilmesi, tecavüzü meşru hale getiremez. Tercihin benimsenmesi aynı zamanda dinsel, ahlaki ve yaşam tarzı vb. alanlarda “gönüllü kurumlar”ın çeşitliliğinin kabul edilmesini gerektirir.⁶⁷⁰

2.7.2. Ahlaki Orta Yol

Önceki başlıklarda tartıştığımız gibi Batı toplumları, büyük maliyetlerle de olsa çeşitli inançların birlikte barış içinde yaşamasının ve farklılıkları tolere etmenin yollarını az çok öğrenmişlerdiler. Bu elbette tüm problemlerin çözüldüğü anlamına gelmez. Peki dinsel alanda gelişen tolerans, pratik meseleleri içeren ahlaki konularda da mümkün müdür? Mesela ölüm cezası konusunda toplumlarda ciddi tartışmalar vardır. Bazıları bu cezayı hiçbir şart altında kabul etmezken, bazıları uygulanması taraftarıdır. Üçüncü bir grubun ise, sadece terör durumunda bir istisna yapmak istediğini görüyoruz. Yine bazıları kürtajin temel bir insan hakkı olduğuna inanırken, bazıları da temel insan haklarını ihlal eden bir “cinayet” olduğunu düşünmektedir. Dinsel tartışmalar genellikle uzman teologların işi olarak görülürken, ahlaki alanda yapılan tartışmalar doğrudan yaşamın kendisini ilgilendirmektedir. Ölüm cezası ve kürtaja ilgili keskin tavırlar, dinsel doktrinlerin ayrıntılarıyla ilgilenmeyen sıradan insanların yaşamlarında ciddi tartışmalara ve düşmanlıklara neden olmaktadır.⁶⁷¹ Acaba dinsel alanda olduğu gibi, ahlaki alanda da bir orta yolun bulunması mümkün müdür? İşte bu başlık altında, Berger’in görüşleri çerçevesinde cevap aramaya çalışacağımız soru budur.

Düşünürler, ahlaki yargıların kesinliğini ve evrensel geçerliliğini ilahi emir, doğal hukuk, sosyolojik ve biyolojik fonksiyonellik ile meşrulaştırmaya çalışmışlarsa da, Berger bunların her birinin kendi içinde problemleri ve bu sebeple ikna edici olmaktan uzak olduğunu düşünür. Tarihte çoğunlukla yapıldığı gibi ahlaki

⁶⁷⁰ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 116-119.

⁶⁷¹ Berger, Moral Certainty, s. 78.

yargılarımızı ilahi emirlerle ve yasaklarla meşrulaştırabilir, ahlaki kesinliği dinsel kesinliğe referansla temellendirebiliriz. Eğer Tanrı tarafından emredilmiş ahlak kanunlarına inanıyorsak, “Tanrı böyle buyuruyor” cümlesiyle başlayan bütün ahlaki emir ve yasaklar bizim için “kesinlik” ifade eder. Tabi ki bu, ahlaki kesinliğe ulaşmanın en kolay yollarından biridir. Mesela bir kişi işkenceyi kabul edilemez bir cezalandırma biçimi olarak görürse, hemen kutsal metinlerde veya gelenekte işkenceyi yasaklayan “kanıt metinler” bulmalıdır. Fakat dinsel açıklamanın kesinliğinden şüphe edildiğinde bu yol çıkmaz sokağa dönüşür. Bu yolun temel problemi, kesin gözükten şeylerin farklı sonuçlar üretebilmesidir. Bunun bir örneği, zamanında Güney Amerika’da köleliğin savunusunu üstlenen Hristiyan teologlardır. Oysa günümüz Hristiyanları için bu, tarihsel bir utanç kaynağıdır.⁶⁷²

İkinci olarak tarihte önemli bir yeri olan doğal hukuk geleneği, insanların kalplerinde veya vicdanlarında evrensel olarak yazılmış ahlaki yargıların bulunduğunu ileri sürer. Bu yaklaşımın problemi, insanların vicdanlarında yazılı olduğu ileri sürülen ahlaki yargıların empirik olaylarla uyumsuzluğudur. Örneğin işkence ve köleliğin ahlaki bakımdan kabul edilemez bir davranış olduğu görüşü, bütün insanların kalplerinde evrensel olarak yazılı bir hakikat değildir. 20. yüzyıl da dâhil olmak üzere insanlar, vicdan azabı duymadan birbirlerine işkence etmişler ve birbirlerini köleleştirmişlerdir. Bu türden “vahşi” davranışlar karşısında duyulan vicdan azapları, ancak günümüzde kurumsallaşmış ve bunlara son verilmiştir.⁶⁷³

Ahlaki kesinliği açıklamanın diğer iki yolu da, sosyolojik ve biyolojik yapıdadır. Ahlaki kesinliği sosyolojik fonksiyonellikte temellendirenler, toplumsal normların sosyal düzen için gerekli olduğu ileri sürerler. Bu yaklaşım, bazı ahlaki maksimler için çok makuldür.⁶⁷⁴ Belirli ahlaki prensiplerin bütün insan toplumlarının işleyişi ve hayatta kalması için zorunlu olduğu varsayılır. Örneğin bir toplum, insanların bir suç karşısında birbirlerini öldürmelerine izin verseydi, toplumun varlığını sürdürmesi mümkün olmazdı. Mesela “topluma yük olan yaşlı veya güçsüz insanların hepsini niye öldürmüyoruz?” Yaşlı insanları, çürük sallar üzerinde ölmeye gönderen Eskimolar böyle yapıyorlardı ve bu uygulama Eskimo toplumunun hayatta kalması için önemli bir fonksiyon icra ediyordu. Askeri faziletin, hayatta kalma ve yok olma arasında tek seçenek olduğuna inanan bazı savaşçı toplumlar, fiziksel yeterlilik kriterlerine uymayan bebekleri veya çocukları öldürüyorlardı. Biz Yunanlıları medeni toplumlar olarak düşünüyoruz, oysa Spartalılar tam da bunu yapmışlardı. Bu

⁶⁷² Berger ve Zijderfeld, Doubt, s. 125; Berger, Moral Certainty, s. 79; Berger, Accidental, s. 250.

⁶⁷³ Berger, Moral Certainty, s. 79; Berger ve Zijderfeld, Doubt, s. 125.

⁶⁷⁴ Berger ve Zijderfeld, Doubt, s. 126.

örneklerin gösterdiği gibi sosyolojik fonksiyonelliğin ahlaki kesinlik konusunda iyi bir temel olamayacağı açıkça gözükmeaktadır.⁶⁷⁵

Sosyolojide bulamadığımız ahlaki kesinlikleri acaba biyolojide bulabilir miyiz? Bazı sosyal bilimciler, ahlaki ilkeleri evrim süreciyle ilişkilendirmekte ve ahlaki ilkelerin türlerin bu rekabette yok olmasını engelleyecek şekilde her türün genetik özelliklerinde bulunduğunu ileri sürmektedirler. Şüphesiz ki kadınlarda, yeni doğan çocuklarına bakmayı teşvik eden annelik içgüdüğü gibi bazı özellikler vardır. Dolayısıyla böyle bir içgüdü olmasaydı, birçok türün hayata kalması mümkün olmazdı. Ancak burada da bazı problemlerle karşılaşırız. İlk olarak, evrensel biyo-moral içgüdülerin sayısı bilinmediğinden bunları belirlemeye çalışmak pek çok tartışmayı beraberinde getirir. İkinci olarak, bu konuların çoğunda ahlaki yargılar evrensel değildir. Dolayısıyla biyolojik zorunlulukların ahlaki yargıların geçerliliğini temellendirmede yetersizliği anlaşılmaktadır.⁶⁷⁶

Berger, ahlaki kesinliği meşrulaştırma konusunda tarihsel çabaları gözden geçirip modern çoğulcu durumda herbirinin geçersiz olduğunu gösterdikten sonra, bunun farklı bir yolunu kendisi önerir ve ahlaki kesinliğin temeline “insan olmanın anlamı”nı veya “insan onuru”nu yerleştirir. Ahlaki kesinliğin bu temellendirmesi, insan olmanın anlamının tarihsel süreçte gelişen bir kavrayışı üzerine kurulur. Yani insanlık onurunun keşfedilmesi, ancak tarihin belirli bir anında belirli gelişmelerle ortaya çıkar. “İnsanlık onuru önce insanlar tarafından kavranır, sonra zamanları aşar ve her zaman ve her yerdeki insanlar için evrensel hale gelir.” Berger’in ileri sürdüğü ahlaki orta yolun, doğal hukuk teorisinin bir türü olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁷⁷

Diğer sosyal kurumlar gibi ahlak da sosyalleşme esnasında bireylerce içselleştirilir. Bu fenomene genel olarak “vicdan” ismi verilir. Felsefeciler, vicdanın “sesi”nin emir kipiyle (yani “bunu yap, bunu yapma”) ortaya çıktığını düşünürler. Belki bu, bazı durumlar için geçerlidir. Fakat Berger, vicdanın “bildirme” kipiyle (yani “bunu düşün, buna bak”) konuştuğunu ileri sürer. Ona göre ahlaki önermeleri, zorunlu bir kategoriden ziyade bildirme kipinde formüle etmek daha faydalıdır. Başka bir ifadeyle, vicdan hem olumlu hem de olumsuz olabilen belirli algılamalara sebep olur. Vicdan doğrudan “köle yapmamalısın” emrini vermekten ziyade bir köleye bakıp onunla empati kurmamı sağlar. Bu nedenle Harriet Beecher, **Tom Amca’nın Kulübesi** romanında köleliğin insanlık dışılığıyla ilgili bir vaaz vermemiş,

⁶⁷⁵ Berger, *Moral Certainty*, s. 79.

⁶⁷⁶ Berger, *Moral Certainty*, s. 80; Berger ve Zijderfeld, *Doubt*, s. 126.

⁶⁷⁷ Berger ve Zijderfeld, *Doubt*, s. 127.

aksine kölelikle ilgili bazı kabul edilemez sahneleri tasvir ederek okuyucuyu “empati”ye ve “köleliğin zalimliği hakkında düşünme”ye sevketmiştir.⁶⁷⁸

Kölelik hakkındaki bu algı, zaman ve mekâna bağlı olarak görecelidir. Bir dini liderin kız kardeşi olan Beecher’in eserini yazdığı dönemde, diğer dindaşları onun gibi düşünmüyor ve köleliği “normal” bir durum olarak görüyorlardı. İnsanlık tarihi, “insan onuru”nun kavranışında bir gelişmenin olduğunu gösterir. Bu, fikir düzeyinden evrensel olarak geçerli ahlaki yargılara doğru uzanan bir gelişmedir. Bu yüzden Berger’e göre ahlaki yargılar, “evrensel anlamda insan kavramıyla kastedilen şeyin tarihsel süreçte belirli bir kavranışı üzerine kurulur.” Elbette bizim algımız tarihsel olarak gelişmiştir ve bugün bile her yerde aynı düzeyde olmadığı gibi evrensel de değildir. İnsan olmakla kastedilen şey, insanların algılamalarında ve düşüncelerinde somutlaşırsa evrenselleşmeye başlar.⁶⁷⁹

Berger’in kurumlar teorisini tartışırken gördüğümüz gibi felsefi antropoloji, diğer tüm toplumsal kurumlar gibi ahlakın da bireyin önemli başkalarıyla girdiği karşılıklı ilişki içinde inşa edildiğini göstermiştir. Bu bakış açısını hatırladığımızda, Berger’in argümanının doğal hukuk teorisi geleneğiyle ilişkisi de daha açık hale gelir. “Ahlaki yargıları ve yükümlülüğü, *insani karşılıklık* ve *empati* yeteneğinde temellendirdiğimiz ve bunun antropolojik bir sabite olduğunu düşündüğümüz oranda” doğal hukuk teorisiyle ilişkili bir görüş ileri sürüyoruz demektir. Berger, rölativist postmodernist teorilerin aksine, evrensel bir “insan tabiat”ı fikrinin olduğunu ve insan onuruna en korkunç saldırıların bu “tabiat”ın reddedilmesi veya baskı altına alınmasıyla mümkün hale geldiğini düşünür. İnsan tabiatı hakkındaki kavrayışlar, tarihsel süreçte görünür hale gelmiştir. Bu elbette tek yönlü bir gelişme değildir ve bu kavrayışlar zaman içinde kazanıldığı gibi kaybedilebilir de.⁶⁸⁰

Köleliğin insan olmanın özüne aykırı bir inanç olduğuna ikna olduktan sonra, tarihinin büyük bir bölümünde köleliğin bir kurum olarak kabullenildiğini bilmek benim yargımı etkilemez. Bu anlayış, her insanın paha biçilemez “yaratılış değerine” sahip olduğu temel ahlak ilkesi üzerine kurulur. Dolayısıyla bu prensipten insan hakları ve özgürlükleriyle ilgili bütün ilkeleri çıkarmak mümkündür. Bundan yola çıkan Berger, Alman anayasasının “insanın onuru devredilemez” ilkesiyle kendi ahlaki kesinliğini özlü bir şekilde ifade eder.⁶⁸¹

⁶⁷⁸ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss.127-128; Berger, Moral Certainty, s. 81; Berger, Accidental, s. 251.

⁶⁷⁹ Berger, Moral Certainty, s. 81.

⁶⁸⁰ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 135-136.

⁶⁸¹ Berger, Moral Certainty, s. 78-79; Berger, Accidental, s. 253.

Berger, göreceleştirmeye karşı koyan ahlaki kesinliklerin olduğunu ifade ederek rölativistlere de karşı çıkar. Bu konuda Hindistan'da Sind bölgesini ele geçiren General Napier'le ilgili meşhur bir hikâyeyi örnek verir. General Napier, İngilizlerin geleneksel politikasını izleyerek, bütünüyle kabul edilemez gördüğü adetler dışında yerel gelenekleri olduğu gibi bırakmıştır. Bölgede yasakladığı gelenekler arasında dul kadınların canlı canlı yakılması anlamına gelen "sutte" de vardı. Bundan memnun olmayan Brahmin rahiplerinden bir heyet, "suttenin bölgenin kadim bir geleneği" olduğunu ve bunu yasaklamanın doğru olmadığını bildirdiler. Napier da "biz İngilizler de kadim geleneklere sahibiz. İnsanlar bir kadını canlı canlı yaktıklarında, onları asarız. O zaman her birimiz kendi geleneklerimize uyalım" diyerek karşılık vermiştir.⁶⁸²

Kürtaj üzerine yapılan tartışmalar, ahlaki yargı alanında kesinlik ve şüphe arasındaki istikrarsız ilişkiyi örnekler. Çünkü bu tartışmada her iki taraf da büyük bir kesinlik içinde ve karşısındakileri suçlayıcı ifadelerle fikirlerini savunmaktadır. Dolayısıyla bu konuda birbirine zıt iki farklı bakış açısıyla karşı karşıyayız. Berger'in ahlakta orta yol arayışını güzel bir şekilde yansıtan kürtaj tartışmasını örnek olarak incelemenin konuyu somutlaştırmak bakımından faydalı olacağını düşünüyoruz. Berger'e göre tarafların pozisyonunu iki önerme halinde ortaya koyabiliriz:

1. Her insan, temel yaşam hakkına sahiptir.
2. Bir kadın, kendi bedeni üzerinde tasarrufta bulunma hakkına sahiptir.⁶⁸³

Kürtaj bugün Amerika başta olmak üzere bütün dünyada ahlaki alanda en fazla tartışma yaratan meselelerden biridir. Çünkü kürtaj, insani varoluşun en önemli sorularından birisine doğrudan dokunan bir meseledir. Günümüzde kitlelere seslenen dinsel veya seküler herhangi bir dünya görüşünün bu meseleden kaçınması mümkün değildir. Eğer özgürlüğün birey üzerinde odaklanması gerektiğini varsayıyorsak, fetusun da özgürlük haklarına sahip bir birey olup olmadığı sorusu üzerinde düşünmemiz gerekir.⁶⁸⁴ Bu soruya cevap açısından keskin bir şekilde ikiye bölünen toplumlarda her iki taraf da kürtaj meselesine yaklaşımlarını ahlaki gerekçelendirmede farklı referanslara sahiptir. Birisi kürtajı cinayet, diğeri bireysel bir tercih olarak görmektedir. Bir toplumun bütünleşmesinde ahlaki birliğe-bütünlüğe önem veren sosyal bilimciler, insanlar arasında bu türden ayrılık yaratan

⁶⁸² Berger, *Relativism and Fundamentalism*, s. 16.

⁶⁸³ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 139.

⁶⁸⁴ Berger, *Liberty*, s. 412.

tartışmaların yaşandığı toplumların varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği konusunda ciddi şüpheler beslemektedir.⁶⁸⁵

Üstelik tartışmada kullanılan “etiketler” de çok yanıltıcıdır. Bir taraf kendisini “yaşam yanlısı” olarak adlandırmaktadır. Fakat Berger’e göre burada mesele, “yaşam”ın kendisi değildir. Elbette fetüs, “insan yaşamı”yla ilgili bir şeydir. Bir kişinin yumurtası veya spermi de böyledir. Dolayısıyla tartışılması gereken soru, “fetusun bir *insan-kışı* olup olmadığı”dır. Diğer taraf ise kendisini “tercih yanlısı” olarak adlandırmaktadır. Tabii ki bir kadın, kendi bedeniyle ilgili tasarruflarında tercih hakkına sahiptir. Fakat onlara sorulacak soru da “bir kadının bedeninin nerede ve ne zaman bittiği, diğer kişinin bedeninin nerede ve ne zaman başladığı?” olmalıdır.⁶⁸⁶ Bir kadın, doğumdan bir ay sonra çocuğunu öldürme hakkına sahip değildir. Peki, “doğumdan bir ay önce bunu yapabilir mi?” Yaşam yanlıları bu sorulara kesin bir dille cevap vermekte ve kürtajı, cinayetle eşdeğer görmektedirler. Kürtaj-karşıtı retorikte sıklıkla kullanılan “hayatın kutsallığı” ifadesi, çok yanıltıcıdır. Burada referans yapılan temel değer, hem Kitabı Mukaddes hem de Hellenik geleneklerde temellenir ki bu da “insan kışı”nin kutsallığıdır. Fakat “insan kışı” kavramı, burada tartışamayacağımız kadar karmaşık bir meseledir.⁶⁸⁷

Tartışmanın altında yatan oldukça farklı bir soru daha vardır: “Dokuz aylık gebelik süresinde, bir insan-kışı ne zaman oluşmaktadır?” Yaşam yanlıları, fetusun gebe kalma anından itibaren bir “kışı” olduğunu düşünmekte ve bundan dolayı kürtajı cinayet olarak kabul etmektedirler. Berger’e göre araştırmalar, insanların çoğunluğunun bu meselede kafalarının karışık olduğunu göstermektedir. İnsanların çoğu, fetusun insani tabiatı konusunda gerçekten bilgi sahibi değildir. Nitekim Berger de bu konuda benzer bir agnostik tavrı benimseyerek verilecek dürüst cevabın “bilmiyoruz” olduğunu ifade eder. Yaşam yanlıları ise, bir insan kışının hemen döllenme esnasında ortaya çıktığını ifade ederek cevabı bildiğini iddia eder. Berger bu zıt görüşler arasında ahlaki olarak doğru pozisyonun orta bir noktada yer aldığını düşünür.⁶⁸⁸

Bu meseledeki asıl sorun, hakkında bilgi sahibi olmadığımız bir konuda ahlaki olarak güvenilir karar verme güçlüğüyle karşı karşıya olmamızdır. Bu örnekte kesin bilgi alanının dışında olan nokta, insan yaşamının başlangıç zamanıdır. Berger, bunu kesinlik derecesinde bildiğini iddia eden herhangi birinden şüphe

⁶⁸⁵ Berger, *Dinin Krizi*, s. 83.

⁶⁸⁶ Berger ve Zijderfeld, *Doubt*, s. 139; *Moral Certainty*, s. 80.

⁶⁸⁷ Berger, *Liberty*, s. 413.

⁶⁸⁸ Berger ve Zijderfeld, *Doubt*, ss.139-140; Berger, *Liberty*, ss. 412-413.

edilmesi ve bulunan yetersiz çözümler ne olursa olsun şüpheyi devam etmemiz gerektiğini düşünür. Buradaki bilgisizliğimiz, bizi alçak gönüllüğe sevk etmeli ve henüz doğmamış bir kişi hakkında konuştuğumuz için muhafazakâr bir yaklaşımı tercih ederek ihtiyatlı olmalıyız. Hem insanın değeri hakkındaki aksiyomatik inancından dolayı hem de hata yapma ihtimalini de göz önüne alarak Berger, kürtajın ilk üç aylık dönem esnasında kadının önceliği olduğunu, sonraki aylardan itibaren de kürtajın giderek sorunlu hale geldiğini düşünür. Üçüncü aydan sonra annenin hayatının tehlikeye girmesi gibi sıra dışı durumlar dışında, kürtaj ahlaki olarak kabul edilemez ve illegal bir uygulama olmalıdır. Bu aynı zamanda, birçok ülkedeki fiili yasal durumdur. Ona göre ahlaki olarak ihtiyatlı ve nüanslı bir görüş olarak değerlendirebileceğimiz bu yargı, ahlaki orta noktanın iyi bir örneğidir.⁶⁸⁹

Berger, Amerikalıların bu tür konularda giderek merkeze veya orta noktaya doğru geldiklerini düşünür. Birçok Amerikalı kürtajı ahlaki olarak onaylamamasına rağmen illegal olmasını da istememekte ve belirli sınırlamaların olmasını tercih etmektedir. Yine ahlaki olarak homoseksüelliği benimsemeseler de bu kişilere toleranslı davranmaktadırlar. Burada eşcinsellerin yaşadığı birliktelikler, geleneksel anlamda “evlilik” olarak adlandırılmadıkça genelde tolere edilmektedir. Fakat bu tür birliktelikler, evlilik olarak adlandırıldığında tepkiler değişmektedir.⁶⁹⁰

Berger’in hem ahlaki hem de dinsel orta yol olarak sunduğu görüşlerde, “şüphe” önemli bir rol oynar fakat birbiriyle aynı da değildir. Teolojik yargılar hakkındaki şüphe burada ve şimdi yaşam ve ölüm kararlarına zorlamadığı halde, ahlaki ilkeler hakkındaki şüphe bazen hayat-memat meselesi haline gelebilir. Kürtaj meselesi ve ölüm cezası, bu konudaki en can alıcı örneklerdir. Çünkü buradaki ahlaki tercihimiz, bir insanın yaşamıyla doğrudan ilgilidir. İngiliz siyasetçi Oliver Cronwell insan yaşamıyla ilgili meselelerde dikkatli olmamızın gerekliliğini şu şekilde ifade eder: “Tanrı aşkına; yanlış olabileceğini düşünmen için sana yalvarıyorum”. Bu sadece teologlara yapılan bir çağrı olmayıp tüm insanlara yapılan hayati bir çağrıdır ve bizden dikkatli ve de mütevazı olmamızı istemektedir. Berger’e göre o, “bizim tanrıyı oynamamamızı” istemekte, dolayısıyla bu tür konularda zorunlu yargılarda bulunurken çok dikkatli olmamızı hatırlatmaktadır.⁶⁹¹

Weber’in tutum ahlakı ve sorumluluk ahlakı arasında yaptığı ayırım, rölativist görecelilik ve fundamentalist kesinlik arasında ılımlı bir orta yol arayışında bize son derece yaralı olacaktır. Weber’in tutum ahlakı, fundamentalistlerin tavrını yansıtır.

⁶⁸⁹ Berger ve Zijderfeld, Doubt, ss. 140-141; Berger, Moral Certainty, s. 81.

⁶⁹⁰ Berger, Davie ve Fokas, Religious America, s.128.

⁶⁹¹ Berger, Moral Certainty, s. 81; Berger, Accidental, s. 251; Berger ve Zijderfeld, Doubt, ss. 137-138.

Burada şüphe dışlanır, çünkü bütün temel sorular olduğu gibi kabul edilen dünya görüşünde cevaplandırılır. Tutum ahlaki, sonuçları ne olursa olsun her duruma uygulanabilir olan ahlaki prensiplerin var olduğunu düşünür. Oysa siyasal alanda çok az kesinliğin olduğuna inanan politik ılımlılar, sorumluluk ahlakına eğilimlidir. Buna göre eylemlerimizde mutlak yol göstericiler olmadığı için eylemlerimizin sonuçlarını dikkatli, pragmatik ve mümkün olan en doğru şekilde düşünmemiz gerekir. Politik ılımlılar ancak böyle bir değerlendirmeden sonra şüpheleri ve tereddütlerini bir süreliğine erteleyerek eyleme geçebilirler.⁶⁹² Fundamentalistler ise, hiçbir durumda kürtajı meşru kabul etmezler. Encest ilişkilerde ve annenin hayatının tehlikeye girdiği durumlarda bile kürtaj yasaklanmalıdır. “Sorumluluk ahlaki” ise, daima sonuçlara göre hareket eder. Elbette sonuçları kesin olarak bilemeyiz fakat elimizden geldiğince öngörmeye çalışırız. Bunun bilincinde olarak eylemlerimizde alçakgönüllü olmalıyız. İşte bu, Berger’in ahlaki hakikatleri yok sayan nihilizm ile belirli bir ahlak anlayışını tüm topluma dayatan fundamentalizm arasında bulunduğunu düşündüğü ahlaki orta noktadır.⁶⁹³

2.7.3. Politik Orta Yol

Berger’e göre çoğulcu durumda sadece din ve ahlak alanında değil, aynı zamanda politik alanda da rölativizm ve fundamentalizm arasında orta bir nokta bulunabilir ki bu da ılımlı bir politik duruşu temsil eder. Fundamentalistler, tercihen toplumun tamamında veya en azından kontrolleri altında tutabilecekleri bir grupta kendi dünya görüşlerini hayata geçirmeye çalışan kesin inançlılardır. Aynı şekilde rölativistler de politik alana yön veren hakikatlerin olmadığını düşünürler ve politikayı bütün ahlaki hakikatlerden ayırmak isterler. Bunun bir örneği de bütün kültürlerin ahlaki olarak eşit olduğunu savunan radikal “çokkültürcüler”dir. Onlar, kültürün bir parçası olduğu düşüncesiyle, Hintli dul kadınların diri diri yakıldığı “sutte” uygulaması gibi kabul edilmesi mümkün olmayan ahlaki ve dinsel şiddet eylemlerinin bile tolere edilebileceğini savunurlar.⁶⁹⁴

Ahlaki orta yolla ilgili tartışmalarımızda gördüğümüz gibi Berger, politik ılımlılık konusunda da merkeze insan özgürlüğü ve onurunu yerleştirir. Bu sebeple Berger’in insan özgürlüğü ve onurunu kurumsallaştıran çoğulcu liberal demokrasileri, orta yol olarak sunduğunu göreceğiz. Ayrıca politik tartışmalarda orta

⁶⁹² Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 138; Berger, Rumor, s. 145.

⁶⁹³ Berger, Moral Certainty, s. 81.

⁶⁹⁴ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 158-159.

yolun bulunması konusunda, tartışmayı somutlaştıran bir örnek olarak Avrupa'daki Müslüman diasporasının durumuna kısaca göz atacağız. Berger'in liberal demokrasiyi teolojik olmaktan çok empirik nedenlerle mümkün sistemler açısından en iyisi olarak gördüğünü ve bunu da gizlemediğini ifade edelim. Fakat onun liberal demokrasiye bağlılığı, sistemin yüceltilmesini gerektirmez.⁶⁹⁵

Dinsel orta yol tartışmalarında modern dünya ile Protestanlığın ilişkisi konusunda Berger'in düşüncelerine işaret etmiştik. Berger, modern çoğulcu toplumların politik sistemi olan demokrasi ile Protestanlık arasında içsel bir yakınlık olduğunu düşünse de bunun doğrudan demokratik sonuçlara yol açmadığını da kabul eder. Ona göre bu sonuçlar, sivil toplum kurumlarının gelişmesi ve kilise-devlet ilişkileri gibi "ara mekanizmlara" bağlıdır. 16. yüzyıldaki Reformcuların politik demokrasiye ulaşmak gibi bir amaçları yoktu. Berger, Protestanlığın bazı temel özelliklerinin kasıt olmadan demokrasinin kültürel temellerini hazırladığını düşünür. Bu özellikler; kutsal metinlerdeki birey vicdanına vurgu, her insanın kendi kendisinin rahibi olması, okur-yazarlık ve kitlelerin eğitime verilen önemdir.⁶⁹⁶

Bu sebeple Berger, modern demokrasinin Batı Avrupa'da ortaya çıktığını ve oradan da dünyaya yayıldığını düşünür. Başka bir ifadeyle modern demokrasi, büyük oranda Hristiyanlık ve batı Hristiyanlığınca şekillendirilen bir dünyada ortaya çıkmıştır. O, modern demokrasinin ihtiyaç duyduğu iki temel öngereklilik-antropolojik ve sosyolojik- nedeniyle bunun bir tesadüf olmadığını düşünür. Antropolojik öngereklilik, her bireyin Tanrı karşısında sorumlu olması düşünüşünde yer alır. Kitabı Mukaddes'teki "Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayrımı var, hepiniz Mesih İsa'da birsiniz" ayeti,⁶⁹⁷ sonraları evrensel insan hakları olarak anlaşılan değerlerin temel kaynağı olmuştur. Sosyolojik öngereklilik ise, kilisenin devletten ayrılmasıdır. "Kayser'e ilişkin şeyleri Kayser'e, Tanrı'ya ilişkin olanları da Tanrı'ya verin"⁶⁹⁸ ayetiyle Hristiyanlıkta bu fikir başlangıçtan itibaren vardır. Fakat bu, Hristiyan dünyasında papalık ve krallar arasında ciddi mücadelelerin olmasını engellememiştir. Bu mücadelede imparatorların papaları yenilgiye uğratmasıyla kurumsal çoğulculuğun ve demokrasinin altyapısı oluşturulmuştur.⁶⁹⁹

Berger'e göre çoğulcu demokrasinin temeli olan özgürlük ve insan onuru, Hristiyanlık dışındaki kültürlerde de bulunabilir. Üç büyük monoteist gelenek, hem

⁶⁹⁵ Berger, Global Pluralism, s. 12.

⁶⁹⁶ Berger, Global Picture, s. 78.

⁶⁹⁷ Galatyalılara, 3: 28

⁶⁹⁸ Matta, 22: 21

⁶⁹⁹ Berger, Global Picture, s. 76.

Tanrı'nın yarattığı hem de Tanrıya karşı sorumlu insan düşüncesini bünyesinde barındırır. Bu anlayış, bütün insanların Tanrının karşısında “eşit” olduğu fikrini de beraberinde getirir. Her bireyin özgürlüğü ve onurunun fiilen tanınması anlamına gelen bu fikirler, Kitabı Mukaddes, Grek felsefesi ve Roma hukukundan alınan bireyin onuru fikriyle Hristiyanlık bünyesinde harmanlanmıştır. Ancak bu inançların ahlaki-politik sonuçlarının gerçekleşmesi yüzyıllar almıştır. Fakat ahlaki anlayışlar, zamanla gelişebileceği gibi tam tersi de olabilir. Farklı toplumlarda ve zamanlarda ortaya çıkan inançlar, fikirler ve değerler kurumsallaşmadıkları sürece, geçici fenomenler olmaktan öteye gidemezler.⁷⁰⁰

Berger, Avrupa’da ortaya çıkan insan hakları ve özgürlüklerle ilgili değerlerin köken itibariyle İbrahimî dinlerle ilişkili olsa da sadece bunlara indirgenemeyeceğini düşünür. Bu değerler bugün başka dinlere inananlar, agnostikler ve ateistler tarafından da paylaşılabılır. Çoğulcu bir toplumsal kültürün oluşumuna hizmet eden bu değerlerin benimsenmesi, aynı tarihsel tecrübenin tekrarlamasını gerektirmez.⁷⁰¹ Berger, özgürlük ve bununla ilişkili değerlerin kurumsallaşmasında Weberci bir bakış açısıyla Avrupa’nın eşsiz bir pozisyon işgal ettiğini düşünür. Şüphesiz Avrupa’ya bu üstünlüğü atfetmek, onu bütün toplumlar için ahlaki bir örnek haline getirmez. Hatta Yahudi katliamı gibi tarihsel olaylar böyle bir iddiayı ortadan kaldırır. Ancak bu tür olaylar bile özgürlük ve insan onuruyla ilgili fikirlerinin ilk defa Avrupa’da kurumlara dönüştüğü gerçeğini de değiştirmez. Avrupa dışındaki kültürlerde de benzer fikirleri bulabiliriz. Fakat Avrupa’nın farkı, bu fikirleri bir elite sınırlamaksızın tüm toplum için gündelik yaşamda somutlaşan kurumlara dönüştürmesidir. Ayrıca insan özgürlüğü ve onuruyla ilgili fikirlerin Hristiyan dünyanın dışındaki kültürlerde de kaynaklarının bulunması, bunları somutlaştıran ve yaşama geçiren Avrupalı kurumların nüfuz ettikleri yerlerde kolayca benimsenmesinin sebebini de açıklar.⁷⁰²

Berger, insan onuru ve özgürlüğünü şekillendiren kurumların ancak “demokratik sacayağı” olarak tasvir edilebilecek kurumsal bir yapıda varlıklarını sürdürebileceğini düşünür. Bu sacayağının unsurları; “devlet”, “pazar ekonomisi” ve “sivil toplum” olarak belirlenir. Bugün dünyada “sağ” ve “sol” politik görüşler, bu sacayağına bakış açılarında farklılaşırlar. Bu sacayağındaki denge bozulduğunda demokrasinin sağlıklı bir şekilde işlemesi mümkün değildir. Bu üçlünün ilki olan devlet, demokrasinin ve özellikle liberal demokrasi merkezindedir. Berger, liberal

⁷⁰⁰ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 150-152.

⁷⁰¹ Berger, Accidental, s. 252.

⁷⁰² Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 152-153; Berger, Liberty, s. 409.

demokrasiyle seçimlerin özgürce yapıldığı, bireysel haklar ve özgürlüklerin garanti altına alındığı bir politik sistem kasteder.⁷⁰³

Demokrasi ve pazar ekonomisi ancak özgür “politik” ve “ekonomik” aktörlerin olduğu bir sistemde işleyebilir. Yani hem demokrasi hem de pazar ekonomisi, “özgür birey” ve “bireysel haklar” üzerine kurulur. Demokratik sacayağının ilk iki unsuru yani devlet ve pazar ekonomisi arasındaki ilişkide, devlet ayağına vurgu yapan “sol” ile pazara öncelik veren “sağ” bünyelerinde sacayağının dengesini bozabilecek anlayışları taşırlar. Berger’e göre aşırılıklarından arındırılmış sağ ve sol, burada çerçevesini çizmeye çalıştığımız orta yola doğru yaklaşırlar. Demokratik sacayağının üçüncü unsuru olan sivil toplumu, bireylerin yaşamları ve toplumun büyük yapıları arasında aracılık yapan ve bireyi toplumun mega yapılarına yabancılaşmaktan koruyan aile, dinsel ve kültürel kurumlar olarak daha önce analiz etmiştik. Sivil toplum kurumları olarak da adlandırdığımız aracı yapılar, devletin gücünü bireyi koruyacak şekilde sınırlar. Bundan dolayı sivil toplum kurumları, demokrasinin sağlıklı bir şekilde işlemesi için zorunludur. Aynı şekilde sivil toplum kurumları da ancak liberal demokrasilerde varlıklarını sürederebilir.⁷⁰⁴

Berger, az önce ifade ettiğimiz demokratik sacayağının unsurlarından herbirinin liberalizm, demokratik sosyalizm ve muhafazakârlık olarak belirlediği üç modern ideolojide farklı şekillerde algılandığını ve yorumlandığını düşünür. Fakat bu ideolojilerin her birinde aşırılığa kaçmayan ılımlı bir politikanın üretilmesinin mümkün olduğunu ileri sürer. Berger, ılımlı bir politikanın ortaya konulabilmesi için, bu üç demokratik ideolojinin her birinde potansiyel olarak bulunan radikalleştirici eğilimlere prim verilmemesi gerektiğini düşünür. Ona göre sözünü ettiğimiz üç modern ideolojide de hem devleti hem serbest pazarı hem de sivil toplum kurumlarını mutlaklaştırmayı reddeden ve orta yola yaklaşan güçlü eğilimler vardır.⁷⁰⁵

Burada muhafazakârlar/dindarlar ve demokrasi arasında bazı anlaşmazlıklara işaret etmeliyiz. Teorik olarak dinsel çoğulculuğun politik çoğulculuğu, dolayısıyla da demokrasiyi teşvik ettiği söylenebilir. Ancak diğer

⁷⁰³ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 154. Berger, siyaset bilimci Myron Weiner’in demokrasinin varlığı için belirlediği dört özelliği kabul eder. Bunlardan birincisi, iktidarların muhalefet partilerinin de katıldıkları seçimle işbaşına gelmesidir. İkincisi, bütün partiler halk desteğini sağlamak için konuşma, toplantı yapma hakkına sahip olmalı ve keyfi muamelelere tabi tutulmamalıdır. Üçüncüsü, seçimleri kaybeden hükümet iktidardan ayrılır ve yasadışı işler yapmamışlarsa keyfi cezalandırmalara tabi tutulamaz. Dört, seçilen hükümetler yönetimin gerçek sahipleridir ve seçilmemiş elitlerin kuklaları değildirler. Bu listeye ilaveler ve kısaltmalar yapılabilir, yine de bu ölçüler politik bir süreç olarak demokrasinin esasını ifade eder. Daha fazla bilgi için bkz. Peter L. Berger, “Günümüz Dünyasında Demokrasi”, çev. Cevdet Aykan, **Sosyal & Siyasal Teori; Seçme Yazılar** (der. Atilla Yayla), Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993, (Demokrasi), s. 31.

⁷⁰⁴ Berger ve Zijderveld, Doubt, ss. 156-157.

⁷⁰⁵ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 158.

yandan çoğulculuk, dindar insanların demokrasiyi benimseme sınırlarını test eder. Burada asıl sorun, demokratik olarak oluşturulmuş bir rejimin dinin uygun görmediği davranışları yasal hale getirebilmesidir. Amerikan sağında kürtaj ve eşcinsellerin evlilikleri üzerine yapılan tartışmalar, bu problemi keskin bir şekilde örnekler.⁷⁰⁶ Bu sebeple demokrasi ile bağlayıcı ahlaki prensiplere sahip olan dinsel gelenekler arasında devamlı problemlerin çıkması kaçınılmazdır. Vahiy kaynaklı ahlaki prensipler, nasıl olur da popüler iradeye veya insanların arzularına kurban edilir? Bu tür problemler, bütün muhafazakârlarca paylaşılır. Böyle iddialara sahip dinsel geleneklerin demokrasiye karşı bazı itirazlarının olması şaşırtıcı olmasa gerektir. Yani demokratik süreçler, bazı temel ahlaki prensipleri ihlal etmedikleri sürece kabul edilebilir. Birazdan değineceğimiz gibi Berger bunun, İslam'ın demokrasiyle ilişkisi konusundaki tartışmalarda önemli bir mesele olduğunu düşünür.⁷⁰⁷

Ahlak alanındaki bu tartışmaların başka bir şekli, hukuk alanında da görülebilir. Çoğulcu demokrasilerde dinsel referansların ve simgelerin kamusal alanda kullanılıp kullanılmayacağı veya dinsel yorumların kanun yapımına yansıtılıp yansıtılmayacağı gibi konularda muhafazakârlar ile seküleristler arasında zaman zaman ciddi tartışmalar yaşanmaktadır. Berger, sosyal yaşamın her yönüne ait emir ve yasaklar getiren dinlerin liberal demokrasiyi benimsemelerinin diğer dinlere göre daha zor olduğunu düşünür. İsrail'de "halacha"nın seküler hukukla ilişkisi ve İslam dünyasında politik alanda "şeriat"ın statüsü ve laiklik üzerine yapılan tartışmalar, bu güçlüğü açık bir şekilde göstermektedir. Her iki durumda da, liberal demokrasi içinde bu problemin çözümü ve tarafları ikna edecek bir orta yolun bulunması mümkündür.⁷⁰⁸

Bireysel özgürlükleri ve hakları koruyan ve teminat altına alan siyasal bir yapı olan demokrasi, aynı zamanda bireyin dinsel değerlerini de korumak zorundadır. Unutulmamalıdır ki dinsel değerlere yönelik tehditler sadece siyasal alandan yani devletten gelmez. Önceki bölümlerde detaylı bir şekilde analiz ettiğimiz sosyolojik süreçler, yani çoğulcu pazar ortamı, modern şehir hayatı, iletişim ve diğer modern kurum ve oluşumlar kendi tehditlerini oluşturur. Fakat Berger'e göre devlet, bunlar arasında en güçlü tehdittir. Aracı yapılar konusunu tartışırken söylediğimiz gibi dinsel değerleri korumanın en pratik yolu, sivil toplum kurumları vasıtasıyla devletin gücünü sınırlamaktır. Burada demokrasinin başka bir yönü karşımıza çıkmaktadır. Demokrasilerde bütün dinsel gruplar, "seçmen"dir. Dolayısıyla seçmenler kendi

⁷⁰⁶ Berger, *Pluralism, Protestantization*, s. 19.

⁷⁰⁷ Berger, *Global Picture*, ss. 77-78.

⁷⁰⁸ Berger, *Global Pluralism*, s. 13.

değerleriyle uyumlu siyasal yapılarla ittifaklar kurabilirler. Anlaşılacağı gibi sağlıklı işleyen bir demokrasi, dinler için kendi başına bir tehdit değildir. Aksine demokratik politika, dinsel değerler ve kurumların yaşamasına imkân sağlar. Bireysel hakları ve özgürlükleri savunmak, aynı zamanda bireyin dinsel değerlerini veya dinsel hayat tarzlarını sürdüren ve sürdürmek isteyenlerin hakkını da savunmaktır. Böylece demokrasi, bütün taraflara çoğulculuğu yani toplumdaki dindarlar ile sekülerlerin birbirilerine saygı göstererek beraberce nasıl yaşacaklarını öğretir.⁷⁰⁹

Avrupa Birliği ülkelerinde dinsel ve kültürel çoğulculuk bağlamında tartışılan en önemli mesele, özellikle Avrupa tecrübesinden uzak ülkelere gelen göçmenlerin entegrasyonudur. İlegal eylemlerden uzak durmak şartıyla göçmenlerin kendi kültürlerini sürdürme haklarının olduğunu savunan çokkültürcülere göre, göçmenlerden vatandaş olduklarında bile ev sahibi ülkenin kültürüyle kaynaşmaları beklenmemelidir. Bunun karşısında ırkçılık, yabancı düşmanlığı hatta göçmen karşıtı şiddeti de içeren radikal hareketler ise, göçmenlerin bulundukları ülkenin değerlerine istisnasız uymaları gerektiğini savunurlar.⁷¹⁰ Peki, “bunların arasında orta yerde duran bir çözüm yolu bulmak mümkün müdür?” Birçok Avrupa ülkesi, göçmenlerin ev sahibi ülkenin dilini öğrenmeleri, yaşam tarzını benimsemeleri ve toplumsal kurallara uymaları şartıyla renkleri ve dinlerinin problem olmadığını fiili uygulamalarla göstermektedir. Böylece göçmenler, yaşadıkları Avrupa toplumuna kolaylıkla kabul edilebilmektedir. Fakat Avrupalı yaşam tarzına uymak istemeyen Müslümanların ahlaki ve dinsel talepleri bazı problemlerin doğmasına sebep olmaktadır. Aslında Avrupa’da İslamla ilgili tartışmalar, Avrupa sekülerliğine ve “din ile pazarlığı”na yönelik derin bir meydan okuma sunmaktadır. Berger’e göre mesele, dar anlamda bir dinsel özgürlük meselesi olarak görülmemelidir. Çünkü hiçbir Avrupa ülkesi, Müslümanların dinlerini yaşama haklarını reddetmez. Açıkça sorun olan şey, İslam’ın kamusal alandaki yeridir. Bu sorun, birçok Avrupalı’nın cevaplanmış olduğunu düşündüğü dinin toplumdaki yeri sorusunu yeniden gündeme getirmiştir. Avrupa sekülerliği, dindarlara belirli oyun kuralları sunar. Bu kurallar, aynı zamanda apaçık bir pazarlık anlamına gelir. Bireyler, özel alanda dini yaşamada bütünüyle özgürdürler fakat din kamusal alanın dışında tutulmalıdır. Berger, Protestanlar ve Yahudilerin farklı gerekçelerle de olsa bu pazarlığı birçok ülkede kabul ettiklerini ifade eder.⁷¹¹ O, Katolikliğin demokrasiye karşı tavrının “keskin bir zıtlıktan gönülsüz bir uyum”a dönüştüğünü ve bunun da teolojik olarak

⁷⁰⁹ Berger, *Demokrasi*, ss. 35-36.

⁷¹⁰ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, ss. 162-163.

⁷¹¹ Berger, *Davie ve Fokas, Religious America*, s. 130.

meşrulaştırılmak zorunda kaldığını düşünür. 2. Vatikan konsülüyle gelen bu büyük dönüşümde, dinsel özgürlükler ve demokrasinin Katoliklerce meşrulaştırılmasını sağlayan kişinin Avrupa'lı birinin değil çoğulcu Amerika'da yaşayan Cizvit teolog J. C. Murray olması kesinlikle tesadüf değildir.⁷¹²

Berger Avrupa'daki Müslümanların büyük çoğunluğunun kamusal-özel alan dikotomisine uymaya direndiklerini ve asıl meydan okumanın burada olduğunu düşünür. Müslümanların kamusal alandaki varlığı, doğrudan Avrupalı kimliğin ve değerlerin sorgulanmasına yol açmıştır. "Avrupa değerleri nelerdir? Bu değerler, genelde din ile özelde Avrupa'nın Hristiyan kökleriyle nasıl bir ilişki içindedir?" Avrupa Birliği'nin anayasasında dine referans yapılıp yapılmayacağı üzerine yapılan tartışmalar bu soruları somutlaştırır. Türkiye'nin Avrupa birliğine kabul edilip edilmeyeceği, hem Avrupa hem de Türkiye'de politik alanda ciddi tartışmalara sebep olmaktadır.⁷¹³ Ayrıca son zamanlarda Avrupa'da kamusal alanda dinin yeriyle ilgili tartışmaların yeniden canlanmasında da Müslümanların büyük paya sahip olduğunu ifade edebiliriz.

Dinsel ve ahlaki orta yol tartışmalarında gösterdiğimiz üzere, göçmen kültürleri konusunda bütünsel tolerans ve toleransızlık arasında makul ılımlı bir pozisyon vardır. Berger'e göre demokrasi konusunda yapılan tartışmada, insanların dil, din vb. kültürel miraslarını koruma haklarının olduğu açık olmalıdır. Fakat bir toplumun, yerli tarihsel kültürünü sürdürme hakkının olduğu da açıkça kabul edilmelidir. Dolayısıyla göçmenler, toplumun bir parçası olmayı istiyorlarsa, yerli kültüre belirli oranda bağlılığı kabul etmek zorundadırlar. Burada en temel problem, tolere edilebilir ve edilemez farklılıklar arasındaki sınırın nereden geçirileceğidir.⁷¹⁴

Elbette bu "sınır" probleminin, yani İslam'ın temelde özel-kamusal dikotomisini kabul edip etmediği sorusunun yeri burası değildir. Fakat Berger'in bu konudaki görüşünü bir cümleyle özetleyebiliriz. Ona göre İslam, başlangıçtan itibaren sadece bir inanç olmayıp politik bir sistem ve sosyal bir organizasyon olarak gelişmiştir. Avrupalılar ve Müslümanlar arasındaki problemlerin bir kısmı da buradan kaynaklanır. Müslümanların az önce sözünü ettiğimiz Avrupalı pazarlığa meydan okudukları durumlar da bununla ilgilidir. Avrupa'da İslam'la ilgili çözümü bekleyen bir dizi soru vardır: "Devlet militan görüşlere sahip olanları dışlayarak imamların göç etmesine sınırlar koymalı mıdır?" "Devlet Avrupa'da yerli imamların eğitimine yardımcı olmalı mıdır?" "Camilerin inşasında sınırlamalar olmalı mıdır?" İslam

⁷¹² Berger, Global Picture, ss. 76-77.

⁷¹³ Berger, Davie ve Fokas, Religious America, ss. 131-132.

⁷¹⁴ Berger ve Zijderveld, Doubt, s. 163.

hukukunun Avrupalı hukuk ve kültürle çatıştığı kadının evlilik, boşanma, mülkiyet ve mirastaki statüsü gibi sivil hukukla ilgili sorular da vardır. Bu meselelerin bir kısmı sembolik olup Avrupa toplumlarında İslam'ın varlığının meşru kabul edilip edilmeyeceğini gösterir. Fakat bu soruların hepsi, doğrudan Müslümanların gündelik hayatlarıyla ilgilidir. Çocukların eğitimi ve dolayısıyla dinsel ve kültürel değerlerin aktarımıyla ilgili kaygılar, onların Avrupa'da Müslüman olarak kalıp kalamayacaklarını belirleyecektir. Avrupalılar açısından bakıldığında, "toplumda ne dereceye kadar ayrı bir Müslüman alt kültür kabul edilebilir?" Sekteryen altkültürel modelde tartıştığımız gibi "Müslüman göçmenlerin varlığı, Avrupalı toplumların sosyal birliğine zarar verecek midir?"⁷¹⁵ Berger'e göre bu sorulara verilecek kesin cevaplar yoktur. Fakat çözüm yolu, bu sorulara hem göçmenler hem de yerli toplumların üyelerinin haklarına açıklık, pragmatizm ve saygı gösterilmesinden geçer.⁷¹⁶

Bu karmaşık meselelerin çözülmesini güçleştiren bir soru da, bir topluluğa ait olmanın sınırlarının tanımlanma meselesidir. Burada hiçbir sınırdan bahsetmiyorsak, bir topluluğun varlığından da bahsedemeyiz. Dolayısıyla her "biz" tanımlaması, bir "öteki"yi ima eder. Fakat cevaplanmayı bekleyen ahlaki ve politik temel soru, "öteki"nin nasıl tanımlanacağı ve ötekilere insan onuruna saygılı bir şekilde davranılıp davranılmayacağıdır. Bu sebeple temel özgürlükleri ve insan haklarını sadece bizim gibi düşünenler veya inananlar için değil bütün insanlar için talep etmeliyiz. Berger çoğulcu liberal demokrasinin değerlerinin tarihsel olarak görelî olsa da yine de evrensel bir otorite iddia edebileceğini düşünür.⁷¹⁷ Görüldüğü gibi Berger için liberal demokrasinin değerleri, politik orta yolun bulunmasına rehberlik eder. Baştan beri göstermeye çalıştığımız gibi ahlaki, dinsel ve politik orta yol bulma arayışında Berger, hem rölativizm hem de fundamentalizmin aşırılıklarından kaçınmaya çalışmaktadır.

2.8. PETER L. BERGER'İN GENEL DEĞERLENDİRMESİ

Bugün Berger denilince, yeni bir bilgi sosyolojisi inşa etmeye çalışan ve bu bilgi sosyolojisini din sosyolojisine uygulayarak neredeyse bir klasik haline gelen, alanın en etkili ve üretken sosyal bilimcilerinden birinden bahsetmiş oluyoruz. Özellikle iki eseri, **Gerçekliğin Sosyal İnşası** ve **Kutsal Şemsiye**, onun sosyolojik

⁷¹⁵ Berger, Davie ve Fokas, *Religious America*, s. 131.

⁷¹⁶ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, s. 164.

⁷¹⁷ Berger ve Zijderveld, *Doubt*, ss. 164-166.

düşünceye söz konusu iki yönlü katkısının en belirgin ifadeleridir. **Gerçekliğin Sosyal İnşası**'nda bilgi sosyolojisini yeniden tanımlayan ve formüle eden Berger, burada ürettiği kavramları **Kutsal Şemsiye**'de din fenominine uygulamış ve modern dünyada dinin durumunu sekülerleşme ve çoğulculuk kavramlarıyla anlamaya çalışmıştır. Onun sonraki eserlerinde ise, çoğulculuğun giderek en merkezi tema haline geldiğini görüyoruz.

Berger ve Luckmann'ın çalışmaları, bilgi sosyolojisini sosyolojik teorinin periferisinden merkezine taşımıştır. Kendilerine kadar gelen bilgi sosyolojisi geleneğine yönelttikleri eleştiriler, disiplini yeniden tanımlamaya ve bu perspektiften sosyolojik teoriyi yeniden inşa etmeye yöneltmiştir. Berger'in ortaya koyduğu bu yeni bakış açısında bilgi sosyolojisi, epistemolojik ve ontolojik soruları bir tarafa bırakarak, doğrudan sosyolojinin konusuna yani toplumsal hayatın kendisine odaklanmıştır. Bu teorik çaba, bir taraftan Max Scheler ve Arnold Gehlen gibi Alman düşünce geleneğince temsil edilen felsefi antropolojiyi, diğer taraftan da Marks, Weber ve Durkheim'in temsil ettiği klasik sosyolojinin bakış açısını bir araya getirmiş ve sentezlemeye çalışmıştır. Bunu yaparken, bireyi öne çıkarma endişesi her zaman hissedilmekle beraber, kanaatimizce Berger'in muhafazakâr bakış açısı galip gelmiş, sosyal kontrol, meşrulaştırma, makuliyet yapısı ve sosyalleşme gibi kavramlarda görüldüğü üzere, toplumsallığa belirgin bir öncelik verilmiştir.

Berger'in sosyoloji biliminde itibarlı bir yer edinmesinde önemli bir rol oynayan söz konusu iki eserinde ana sorun, toplumsal dünyanın, yani insani dünyanın nasıl kurulduğu, korunduğu ve devam ettirildiğidir. Bu sorulara Berger, diyalektik bir bakış açısıyla yaklaşır ve insanın dünya kurma aktivitesinin temeline, Alman felsefi antropolojisini özellikle de Gehlen'den alınan kurumlar teorisini yerleştirir. Buna göre doğumdaki eksik yapısından dolayı insanoğlu, kendi dünyasını bizzat kendi eylemleriyle inşa etmek durumundadır. Yani insanın dünya kurma aktivitesi, doğrudan biyolojik yapısının bir sonucu olarak görülmekte ve doğumdaki eksiklik, kültürel ve toplumsal bir dünya inşa edilerek aşılmaktadır. Bu dünya kurma çabası, elbette ki kollektif bir çabadır ve insanlar hep birlikte toplumsal ve kültürel bir dünya inşa ederler. Berger için insanın bir fail haline gelişi, ancak toplumsal dünyanın kurulma aşamasında gündeme gelir.

İnsanların kurduğu dünya, diyalektik sürecin ikinci aşamasında nesnelleşmekte ve faillerinin karşısına dışsal bir gerçeklik olarak çıkmaktadır. Bu toplumsal dünya, nesnel bir gerçeklik statüsü elde ettikten sonra, sosyalleşme süreciyle bireyler tarafından içselleştirilmektedir. Dışsallaştırma kavramıyla,

toplumun insani bir ürün olması, nesnelleşme ile insani üretimin bağımsız nesnel bir gerçekliğe dönüşmesi ve içselleştirme ile de bireyin nesnelleşmiş toplumsal gerçekliği özümseyerek toplumun bir üyesi haline gelmesi ifade edilir. İçselleştirmeyle toplumun bir üyesi haline gelen birey, burada sadece bir alıcı durumundadır. Her ne kadar Berger bireyin pasif bir alıcı olmadığını, kendisinin de katıldığı sosyalleşme süreçlerinde aktif bir fail olarak toplumsal dünyayı içselleştirdiğini ileri sürse de, toplum çeşitli mekanizmalarla sürekli olarak onun üzerinde baskıcı bir güç olmaya devam etmektedir.

Berger'in bilgi sosyolojisi perspektifinde dinin kökeni, tıpkı diğer toplumsal kurumlar gibi insanın tabiatındaki anlam ve düzen arayışında bulunur. Böylece din teorisi, insanın fıtratında olan anlam ve düzen ihtiyacı ile temellendirilir. İnsanın doğumdaki eksik ve tamamlanmamış olan yapısından kaynaklanan biyolojik kökenli anlam arayışı, toplumsal bir dünya inşa edilerek giderilir. Çünkü bu biyolojik eksiklik veya olgunlaşmamışlık, insanı hayatı anlamlı kılmaya zorlar. Din de dâhil olmak üzere bütün toplumsal kurumlar, insanın bu eksikliğini gidermek için ortaya çıkarlar. Berger'de dinin temeli, her türlü toplumsal bilginin inşa edildiği "yaşam dünyası"nda bulunur. Yani diyalektik sürecin birinci aşamasında insanların dışsallaştırdığı anlamlar, ikinci aşama olan nesnelleşme sürecinde din olarak iyice belirginleşir ve toplum tarafından paylaşılan bir sosyal kurum haline gelir. İçselleştirme ile de bireyler toplumun dinini benimserler. Dinin diğer kültürel unsurlardan veya sembolik evrenlerden farkı, kutsal-doğaüstü gerçeklikte temellenmesidir. Diğer sembolik evrenler veya anlam sistemleri, gündelik yaşam dünyasının ötesine göndermede bulunmazlar. Dolayısıyla din, gündelik hayatta olan bitenleri "aşkın" bir gerçeklik düzeniyle ilişkilendiren ve sosyal olarak paylaşılan bir anlam sistemidir.

Dinin sosyolojik olarak tanımlanması meselesinde, önceleri kesin ve keskin bir görüş bildirmeyen Berger, zamanla özsel tanımların militan bir savunusuna yönelmiştir. Sekülerleşme, bir teori olmaktan çıkıp genel kabul haline gelince, dinin özsel tanımlamalarını keskin bir şekilde savunur olmuştur. Buradaki tavır değişikliğinin önemli bir sebebi de, Weber'in anlayıcı yaklaşımının sosyal bilimciler tarafından terk edilmesidir. Çünkü Berger, din meselesinde anlayıcı yaklaşımın, içeriden bir bakışı yani inanan açısından yapılacak bir değerlendirmeyi gerektirdiğini düşünür. Oysa sosyal bilimcilerin geneli, inananın bakış açısını görmezden gelerek, kendi algılarını ona yüklemektedirler. Bu sebeple Berger, fenomenolojik bakışı esas alarak insanın kutsalla ilgili tecrübelerini, din tanımının temeli haline getirmiştir.

Berger'e göre sosyolojinin dine yaklaşımı, metodolojik ateizm ilkesine dayanmalıdır. Yani sosyolojik bakış açısı, dinin "hakikat iddiaları"nı paranteze almayı gerektirir. Bu, dinin hakikat iddialarının geçersiz olduğu anlamına gelmez. Aksine bunların sosyolojik referans çerçevesinde doğruluğunun ya da yanlışlığının kanıtlanamayacağı ifade edilir. Berger göre teolojinin ve sosyolojinin bakış açıları birbirinden farklıdır. Teolojinin önermeleri, ancak teolojik referans çerçevesinde geçerlidir. İnancı bir sosyal bilimci de, ancak teolog şapkasıyla ve teolojik referans çerçevesinde bu konularla ilgilenebilir.

Berger'in modernliğe bakışı, çoğulculuk ve din konusundaki görüşlerini doğrudan şekillendirir. Modernlik analizi iki boyutta, kurumsal ve bilinç boyutunda yapılmış, böylece fenomenin farklı yönleri ortaya konmuştur. Buna göre modern kurumlarda yaşayan bizler, aynı zamanda modern bilinç yapısından da etkilenmekteyiz. Berger'in 1960'ların sonlarında yazdığı **Kutsal Şemsiye** ile başlayan sekülerleşme merkezli modernlik analizi, 1980'lerden sonraki eserlerinde büyük oranda terk edilir ve 2000'li yıllarda da "çoğul modernlikler" kavramı kullanılmaya başlanır. Son yazdığı eserlerde de seküler modernlik, yerini tamamen çoğulculukla karakterize edilen bir modernliğe bırakır.

Berger'in sekülerleşme konusundaki görüşlerini revize etmesi ve çoğulculuğu merkeze almaya başlaması, modern durumu anlamasındaki değişimlerden kaynaklanır. Modernleşmeyi batılılaşma ile birleştiren tek tip evrenselci anlayıştan, "çoğul modernlikler"e geçen Berger için Avrupa'da ortaya çıkan modernlik, diğer modernlikler arasından sadece birisidir. Dolayısıyla, tarihsel süreçte Avrupa'da gerçekleşen modernleşme biçimi, bütün dünya için zorunlu ve evrensel bir prototip olarak kabul edilemez. Zaman içerisinde görüşlerinde meydana gelen değişimle Berger, hem sekülerleşme hem de çoğulculuk analizinin Avrupa'nın tekeldi dinsel durumuna dayandığı yönünde kendisine yöneltilen eleştirileri de bir şekilde kabul etmiş olmaktadır.

Berger'in geleneksel ve modern çoğulculuk arasında yaptığı ayrım, günümüz dünyasında çoğulculuğun yarattığı etkileri anlamamıza ve aynı zamanda çoğulculuğun küreselleştiğini görmemize katkı sağlar. Bugün çoğulculuk, modernleşme süreçleriyle birlikte hızla yayılmakta ve bütün toplumları etkiler hale gelmektedir.

Berger dinsel çoğulculuğu, hem toplumsal yapısal boyutta hem de bilinç boyutunda analiz eder. Toplumsal yapısal boyutta çoğulculuk, çeşitli dünya görüşlerinin kıyasıya rekabet ettiği bir dinsel pazarın kurulması anlamına gelir. Öznel

boyutta ise çoğulculuk, dinsel pazardaki çeşitli dünya görüşleri arasındaki rekabetin, bireylerin bilinçlerinde dinin yerinde meydana getirdiği değişimleri içerir. Yani toplumsal yapısal boyutuyla çoğulculuk, hem dinin kurumsal yapısını ve işleyişini, hem de birey bilincindeki yerini değiştirir. Berger'in bilinç boyutunda çoğulculuk analizi, modern toplumdaki sekülerleşen, bireyselleşen ve psikolojikleşen⁷¹⁸ eğilimleri açıklama denemesi olarak da okunabilir. Özellikle önceki eserlerinde modern çoğulculuk, geleneksel toplumun bütünlüklü anlam yapısını yani kutsal kubbesini parçalayan bir etki ile karakterize edilir. Berger, parçalanmış bu kutsal kubbeye insanların anlam krizlerine düştüğünü ileri sürer ki sürekli bir kriz hali, modern çoğulculuğa eşlik eder.

Fakat insanların bu kriz ortamında tutunmalarını veya krizi hafif hissetmelerini sağlayan "aracı yapılar" söz konusudur. Bunlar, krizin etkilerini tamamen ortadan kaldıramasalar bile yumuşatırlar ve insanların toplumla bütünleşmelerini ve ihtiyaç duydukları anlamları bulmalarını sağlarlar. En önemli aracı yapılardan biri olan dinsel kurumlar, artık bütün toplumu bir arada tutmaktan ziyade daha küçük gruplar veya yaşam toplulukları için "anlam adaları"na dönüşürler. Berger, modern çoğulcu toplumlarda aracı kurumların devlet tarafından desteklenmesi gerektiğini düşünür.

Şüphesiz ki, Berger bağlamında yaptığımız modernleşme-sekülerleşme tartışmalarının arka planını, Avrupa'nın tarihsel tecrübesi oluşturur. Stark ise, spesifik olarak Amerikan deneyimini tasvir eden ve açıklayan yeni bir paradigmayı temsil eder. Stark analizine, Amerika'nın tarihsel olarak zaten çoğulcu bir ülke olduğu ve insanların hiçbir zaman bütün toplumu kuşatan bir kutsal kubbeye sahip olmadıkları iddiası ile başlar. Başka bir deyişle Amerikalılar, bu çoğulcu durumun içine doğmuşlar ve bu sebeple kendi ait oldukları küçük kutsal kubbeleriyle yetinmeyi öğrenmişlerdir. Dolayısıyla bu bakış açısına göre, Berger'in dinsel çoğulculuğun sonuçları ile ilgili tespitleri tartışmaya açıktır. Zira bugün Avrupa'nın birçok ülkesinde belirleyici olan tekelsel devlet kiliseleri, Amerika'da yaklaşık 200 yıldan beri yoktur. Amerika'da bulunan dinsel grupların tamamı, çoğulcu duruma çoktan alışmıştır ve çoğu da bu durumun içine doğmuştur. Stark'ın bakış açısı, Berger'in 1960'ların sonlarında geliştirdiği çoğulculuk tartışmasının, Avrupa tecrübesinden hareketle yapılan bir analiz olduğunu ortaya koymaktadır.

Nitekim Stephan Warner, Berger gibi sosyal bilimcilerin sekülerleşme ve çoğulculuk arasında kurdukları ilişkinin, ait oldukları grupların kişisel ve ailevi

⁷¹⁸ Warner, New Paradigm, s. 1054.

tecrübeleri ile uyumlu olduğunu söyler. Ona göre dinsel olarak monolitik toplumlardan Amerika'ya gelen batı Avrupalılar ve çocukları, geleneksel ve modern dünyaların zıtlığının farkındadırlar. Bergerci teori, dinsel olarak muhafazakâr ailelerden çıkan entellektüellerin kendi dinlerinin birçok anlam sisteminden sadece biri haline geldiği bir ortamda yaşadıkları psikolojik tecrübeleri anlatır. Bu türden yaşam öykülerine sahip kişiler, eski paradigmanın bir bütün olarak batı toplumuna attığı kutsal kubbenin psikolojik olarak parçalanması sıkıntısıyla karşılaşmışlardır. Çünkü birlik ve bütünlük, Hristiyan ahlakçıları ve onlardan etkilenen sosyal bilimcilerin bir varsayımdır. Bundan dolayı Warner, Bergerci teorinin Amerikan dinsel organizasyonlarını açıklama konusunda başarısız fakat dinsel yaşamın fenomenolojisi olarak başarılı olabileceğini düşünür.⁷¹⁹

Zaman içerisinde Berger de çoğulculuğun zorunlu olarak sekülerleşmeyle sonuçlanamayabileceğini ve dindarlıkta bir düşüş meydana getirmeyeceğini ifade eder hale gelmiştir. Çoğulculuğun bütün inançların sorgusuz sualsiz kabul edilmelerinin altını oyduğu fikrini savunmaya devam etse de bunun mutlaka dini zayıflatacağı iddiasından vazgeçmiştir. Berger'in düşüncesindeki temel değişikliğin de bu olduğunu ifade etmek mümkündür. Geline bu noktada çoğulculuk, dinin kendisinin değil, dinin sorgusuz sualsiz kabul edilmesinin veya benimsenme tarzının altını oyar. Din artık gelenek tarafından olduğu gibi verilemeyeceğinden veya verilse bile kabul edilemeyeceğinden dolayı, birey farklı dinsel veya seküler dünya görüşleri arasında tercih yapmak durumundadır. Bu tercihlerin bir kısmı seküler, bir kısmı da dinsel olmaktadır. Fakat günümüzde başta Amerika olmak üzere dünyanın pek çok ülkesinde, bu tercihlerin çoğu dinsel mahiyettedir.

Berger'in analizinde modern çoğulculuk, aynı zamanda "kaderden tercihe geçiş" ifade eder. İnsan hayatına getirdiği tercih özgürlüğüyle modern çoğulculuk, insanları geleneğin yükünden kurtarmayı vaat etmektedir. Berger, modern çoğulcu durumun sunduğu bu özgürlük ve tercih ortamının, iki zıt pozisyona evrildiğini düşünmektedir. Bunlardan biri, hiçbir ahlaki veya dinsel hakikat iddiasının kabul edilmediği rölativizm, diğeri ise modernlik öncesi kesinliklere radikal bir dönüş vaadiyle insanları tercih ızdırabından kurtaracağını iddia eden fundamentalizmdir. Dolayısıyla rölativizm ve fundamentalizm, aynı anadan yani çoğulculuktan doğan düşman kardeşler gibidir.

⁷¹⁹ Warner, New Paradigm, ss. 1054-1058. Ali Coşkun da Berger'in Avrupalı bir göçmen oluşuna vurgu yapmakta ve Amerika'daki dinsel durum karşısında yaşadığı şaşkınlığın teorisini etkilediğine işaret etmektedir. Bkz. Ali Coşkun, **Sevgi Sosyolojisi; Din Sosyolojisi ve Antropolojisi Yazıları**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012, s. 115.

Berger, göreceleştirmenin modernliğin asli özelliklerinden biri olduğunu ve bundan kaçınmanın mümkün olmadığını düşünür. Modern çoğulculuk, bütün dünya görüşleri ve değer sistemlerini göreceleştirir ve bu yönüyle de bütün dinsel geleneklere ve hakikat iddialarına derin bir meydan okumadır. Göreceleştirmenin birey bilincindeki karşılığı, anlam kaybı ve dinin bilinçteki kesinlik düzeyini kaybetmesi, sadece bireysel bir düşünceye veya duyguya dönüşmesidir. Burada Berger'i bilişsel indirgemecilikle (cognitive reductionism) suçlayan Turner'a hak vermemek elde değildir. Turner, tıpkı Marks'ın dini maddi çıkarlara indirgemesi gibi Berger'in de dini bilişsel meselelere indirgeyerek anlam sorunlarına ve bunların çözümlerine fazla vurgu yaptığını ileri sürer. Başka bir ifadeyle dini, anlam arayışı ve buna verilen cevap olarak görmekle Berger, bilişsel indirgemeciliğe düşmekte ve varoluşçu felsefenin etkisiyle, anlamı bütün insanlar için evrensel bir problem olarak görmektedir. Turner, Berger'in dinin bilişsel yönü üzerine yaptığı vurguyu, inanca ritüelden daha fazla önem veren Protestan yaklaşımla ilişkilendirmektedir. Varoluşsal anlam problemlerinin daha çok entellektüellerin işi olduğunu düşünen Turner'a göre diğer sınıflar için din, başarı ve sağlık gibi sıradan dünyevi amaçlarla daha fazla ilgilidir.⁷²⁰

Berger'de rölativizm ve fundamentalizm, modernleşme sürecinin ürünleri olmakla birlikte, modernliğin çoğulcu dinamiğine bir tepki olarak doğan ve aşırı uçları temsil eden sosyal ve kültürel fenomenler olarak analiz edilir. Ona göre, her ikisi de demokratik toplumların varoluşu ve geleceği açısından bir tehdittir. Rölativizm, kolektif bilinci veya toplumun ortak değer sistemini yok ederken, fundamentalizm özellikle yeniden fetihçi tarzıyla toplumu tamamen totaliteryen bir yapıya sürükler. Sekteryen versiyonunda ise fundamentalizm, demokrasinin olmazsa olmazı olan sosyal barışı tehdit ederek toplumu düşman ve birbirine kapalı kamplara bölmekte ve parçalamaktadır. Neticede hem rölativizm hem de fundamentalizm, "kolektif bilinç"i altını oymaktadır. Toplumun sağlıklı bir şekilde işleyişini sürdürebilmesi açısından her ikisi de tehlikelidir ve kesinlikle reddedilmelidir.

Berger için modern çoğulculuk, artık verili bir durumdur ve bu şartlar altında insani yaşam dünyası korunacaksa, bu rölativizm ve fundamentalizm yani salt şüphe ve mutlak kesinlik arasında dinsel bir orta yolun bulunması ile ancak mümkün olabilir. Çünkü fundamentalizm, dinsel bir niteliğe sahiptir ve onun iddialarına ancak dinsel olarak muhalefet edilebilir. Entelektüel ve dinsel açıdan son derece önemli

⁷²⁰ B. S. Turner, **Religion and Social Theory**, Sage Publications, London, 1991, s. 245, Ayrıca bkz. Aldridge, ss. 83-84.

olan orta yol, modernliğe sırtını dönmeksizin inançlı bir insan olarak yaşamayı isteyenlere de bir çıkış yolu sağlayabilecektir.

Hristiyanlığın tarihi, aynı zamanda dinsel inancın kesinliğinin çeşitli sebeplerle nasıl da sarsılabileceğini gözler önüne sermiştir. Kutsal metinlerin yanılmazlığına olan inanç, modern tarihsel eleştirel yöntemin Kitabı Mukaddes'e uygulanması ile sarsılmış, modern psikolojinin gelişimi de dinsel tecrübenin gerçekliğine ilişkin şüpheleri beslemiş, sosyoloji özellikle bilgi sosyolojisi de dine meydan okuyan bilimler sıralamasında yerini almıştır. Bu durumda, Hristiyan teolojisindeki kriz yani geleneksel yollarla sağlanamayan kesinliğe nasıl ulaşılabileceği, Berger tarafından evrenselleştirilmekte ve günümüzün en önemli teolojik problemi olarak sunulmaktadır.

Berger'in ortaya koyduğu çözüm, hem modern dünyanın şekillenmesinde rol oynamış hem de uzun süre modernitenin meydan okumalarıyla mücadele etmiş olan Protestanlık zemininde yükselmektedir. Hristiyanlığın geleneksel "kurtuluş" doktrinine Protestanlığın verdiği cevabı oluşturan "iman yeter" kavramı, aynı zamanda orta yolun bulunmasına rehberlik etmiştir. Zira bu kavram imanın, kesinliğin kaybedildiği durumda gerçekleşen bir "güvenme" eylemi olduğunu ifade etmektedir. Teolojik kesinlik kaybedildiğinde imanı devam ettirmenin yolu, inancın özü ve ikincil unsurlar arasında ayırım yapılmasıdır. Bu sayede Protestanlık, modern çağın değerleriyle daha kolay uzlaşabilmiş ve imanın nakledildiği kutsal metinlere ve geleneklere tarihsel analiz yöntemlerini uygulayabilmiştir. Berger'e göre ancak bu yolla, imana şüphe ve tartışmanın girmesi mümkün hale gelir ve insanlar da kendi inançları dışında kalanları "düşman" olarak görmekten vazgeçerler. Bütün bunlar, Berger'in modernite ve çoğulculukla giriştiği teorik bir pazarlık gibi görünmektedir. Galip gelemeyeceği bir mücadelede dinin varlığını sürdürebilme karşılığında feda ettiği şeyler, dinde ikincil sayılabilecek unsurlardır. Asıl olan her zaman imandır ki bu iman da artık, sorgusuz sualsiz mutlak bir kesinliğe bağlanma değil şüpheyi de içinde barındıran, şüpheyi rağmen bir güvenme ve bağlanmadır.

Din ile birlikte ahlak ve siyaset, insani varoluşun görünür olduğu ve anlam bulduğu alanlardır. Modern çoğulculuğun meydan okumaları sadece din için değil, aynı zamanda insani varoluşun ve anlam dünyasının diğer iki unsuru yani ahlak ve siyaset için de geçerlidir. Artık modernleşmeden dönüş mümkün olamayacağına ve tarihsel akış tersine çevrilemeyeceğine göre, insanoğlu kendi varoluşunun anlamını ve üç temel insani etkinliğini, rölativizmin her şeyi hiçleştiren değirmenine kaptırmamalı ve dinsel fudamentalizmin tiranlığına mahkûm etmemelidir. İnsanoğlu,

inanan, eyleyen ve konuşan, böylece de hayatı anlamlandıran bilinçli ve özgür bir varlık olarak dünyanın öznesi olmaya devam edecekse, modern çoğulcu dünyada farklılıklarıyla birlikte bir arada yaşarken insani varoluşun anlamını yeniden tesis etmek durumundadır. Şüphesiz Berger'in çabası da buna yöneliktir. Ama hangi şapkayla?

Burada Berger'in başından beri savunduğu "değerden bağımsız sosyoloji" anlayışının dışına çıktığı açıktır. Başka bir deyişle, bir yerden sonra sosyolog şapkasını çıkararak, önce teolog sonra da filozof şapkalarını takmakta ve modern çoğulculuğun yol açtığı sorunlarla yüzleşmeye ve çözüm bulmaya çalışmaktadır. Sosyolog şapkasıyla sorun olarak tespit ettiği şeyleri, diğer şapkalarla çözme yoluna gitmektedir. Aslında bu noktada Berger'in kendisi ile çeliştiği söylenemez. Evet, ona göre sosyoloğun topluma bakışının değerden bağımsız olması gerekir. Ama sosyolojinin ve sosyolojik bakış açısının değerden bağımsız olması ile sosyoloğun değerden bağımsız olması aynı şey değildir. Şüphesiz sosyolog da dinsel inançlar, ahlaki ilkeler ve siyasal tercihlerin muhatabı olan bir insandır. Yani her insan için söz konusu olabilecek roller ve şapkalar, sosyolog için de söz konusudur. Değerden bağımsızlık, sosyolog için sadece yöntemsel bir duruşu ifade eder. Ancak bu duruş, onun hayatının ve düşüncelerinin tamamını belirlemek durumunda değildir. Bu anlamda Berger, sosyolog şapkasını çıkardıktan sonra teolog veya filozof şapkalarını giyebilme özgürlüğünü sonuna kadar kullanmakta, modern çoğulculuğun dinde, ahlakta ve siyasette yani insani varoluş alanlarında yarattığı sorunları, bütün aşırılıklardan uzak bir orta yolla aşmayı önermektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RODNEY STARK'IN RASYONEL TERCİHE DAYALI DİN KURAMI

3.1. DİNE RASYONEL BAKIŞ VE TARİHSEL ENGELLERİ

3.1.1. Geleneksel Sosyal Bilimin Dine Bakışının Eleştirisi

Sosyal bilimcilerin din sosyolojisinde yeni paradigma olarak adlandırdıkları rasyonel tercih teorisinin en önemli temsilcisi olan Stark, kendi bakış açısını önceki sosyal bilimcileri ciddi bir eleştireye tabi tutarak inşa eder. Onun eleştirilerinin odağında, sosyal bilimcilerin dini geçmiş dönemlerden kalma bir bakiye sorunu olarak görmeleri ve modern bilimin ilerlemesiyle birlikte dinin giderek ortadan kalkacağı düşüncesi bulunur. Burada Stark'ın teorisini inşa çabasının kendisine kadar gelen sosyolojik bakış açısının bir eleştirisiyle başladığını ve bu eleştirilerin yeni bir paradigmanın inşasına yöneldiğini görmeye çalışacağız. Bu yüzden bu bölüme Stark'ın sosyal teoriye yönelik temel tespitleri ve eleştirileriyle başlayacağız.

Stark, sosyal teoriye yön veren yaklaşımların neredeyse tamamının genel bir önermeyi paylaştıkları düşünür. Söz konusu önermeyi şöyle formüle etmek mümkündür: “Seçimlerle karşılaşan insanlar, en rasyonel ve en makul ihtimali seçmeye çalışırlar.”⁷²¹ Bu önerme, insanların “rasyonel varlıklar” olduğu anlayışı üzerinde temellenir. Modern sosyal bilimler insan davranışlarını analiz ederken bu varsayımdan hareket ederler. Fakat sosyal bilimcilerin çoğu, din söz konusu olduğunda bir istisna yapar ve “dinsel zihin” ile bu zihinden kaynaklanan dinsel eylemleri temelde irrasyonel olarak kabul ederler. Bu sebeple dinsel davranışlarda “tercih”e çok az yer verirler.⁷²² Stark, eski paradigmanın sosyal bilimlerdeki en büyük hatasını, dinsel davranışları rasyonel insan eylemlerinin geçerli olduğu bir alan olarak görmemelerinde bulur.

Stark, sosyal bilimcilerin neredeyse iki yüzyıldır dini primitif ve bilim öncesi geçmişimizin ölmekte olan veya öl(dürül)mek zorunda olan bir bakiyesi olarak gördüklerini düşünür. Başka bir deyişle insanların dinsel inanç ve davranışları, rasyonel düşünce ve hesaplamadan uzak olarak görülmüştür. Dinsel davranışa, bir “maliyet-kâr” yaklaşımı açısından bakılması anlamsız olarak değerlendirilmiştir. Çünkü sosyalleşme sürecine yapılan aşırı vurgu, bireylerin düşünerek, tabir caizse

⁷²¹ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 37; Rodney Stark, **Discovering God: The Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief**, HarperOne, New York, 2007, (Discovering God), ss. 116-117.

⁷²² Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 42.

dinsel hesaplamalar yaparak mümkün seçeneklerden birini tercih etmelerini imkân dâhilinden çıkarmıştır.⁷²³ Spickard'ın da isabetle vurguladığı gibi rasyonel tercih teorisi ve bunun öncüsü Stark, bireyleri düşünmeyen ve sosyalleşme süreçlerinin otomatlaştırdığı varlıklar olarak gören sosyolojik bakış açısını eleştirir. Stark'a göre insanlar, hayatın diğer alanlarında olduğu gibi dinsel alanda da düşünerek ve hesaplar yaparak hareket ederler. Birçok sosyal kuramın aksine rasyonel tercih teorisi, insanların kurumlarca üretilen bir varlık olmaktan ziyade kurumları oluşturan ve şekillendiren bir özne olduğunu ısrarla savunur.⁷²⁴

Stark, öncü sosyal bilimcilerin dine bakış açılarının önyargılar ve din karşıtı duygularca şekillendirildiğini ifade eder ve bunları şiddetle eleştirir. Ona göre Freud ve alandaki diğer öncü düşünürler, dinsel bağlılığı normal bir davranış olarak görmek yerine, bunun nevroz ve psikopatolojiden kaynaklanan anormal veya terkedilmesi gereken bir çocukluk hastalığı olduğunu düşünmüşlerdir. Dolayısıyla sosyologların tevarüs ettikleri sosyal-bilimsel bakış açısı, dine ve dinsel davranışlara yaklaşımlarını doğrudan etkilemiştir. Örneğin bilim ve teknoloji ilerlediğinde din kaçınılmaz olarak gerileyecek ve insanların eğitim düzeyi arttıkça dinden de uzaklaşılacaktı. Buna bağlı olarak da dine dayalı düşünceler hakkında daha şüpheli davranacaklardı. Bu yüzden yeni dinsel hareketlere ve kültürlere üyelik, beyin yıkama teknikleri, travma, nevroz veya karşılanmamış ihtiyaçlar gibi anormal psikolojiye bağlanarak açıklanacaktır. Araştırmalar bu tür iddiaların yanlış olduğunu kanıtlasa bile, birçok sosyal bilimci bunları bilimsel yargılar olarak kabul etmeye devam etmektedir.⁷²⁵

Burada Stark, dinin irrasyonel olduğunu varsayan ve araştırmalarını bu önerme üzerine temellendiren geleneksel görüşün empirik destekten yoksun, önyargı, cehalet ve din karşıtı duygular tarafından şekillendirilmiş 19. yüzyıl sosyal-bilim geleneğinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Ona göre çağdaş veriler, geleneksel görüşün dinsel davranışlar ile nevroz ve psikopatoloji arasında kurduğu ilişkileri yalanlamakta ve dinin sağlıklı bir zihin yapısına yaptığı katkıları ortaya koymaktadır. Ayrıca insanların dinsel alanda da maliyetlere ve kazançlara dikkat ettiklerini ve dindarlık ile bilimsel eğitim arasında olumsuz bir ilişki olmadığını

⁷²³ Laurence Iannaccone, Rodney Stark, Roger Finke, "Rationality and Religious Mind", **Economic Inquiry**, 36, 3, Jul 1998, (Rationality), s. 373.

⁷²⁴ James V. Spickard, "Rethinking Religious Social Action: What is "Rational" About Rational-Choice Theory?" **Sociology of Religion**, Cilt: 59, Sayı: 2, 1998, s. 102.

⁷²⁵ Iannaccone, Stark, Finke, Rationality, ss. 373-374.

göstermektedir.⁷²⁶ Bu yaklaşımıyla Stark büyük bir geleneğe, modern sosyal bilimlerin doğuşuna eşlik eden ana damarın yaklaşım tarzına temelden karşı çıkmaktadır. Bu nedenle bizim öncelikle dinin irrasyonel olduğu varsayımının nereden kaynaklandığını ortaya koymamız gerekir. Stark'a göre primitif zihin tezi, din-bilim uyumsuzluğu yaklaşımı ve sosyalleşme teorisi dine rasyonel bakışı engellemiştir. İlk sosyologların ve antropologların dine bakış açılarını belirleyen primitif zihin tezinden başlamak daha uygun gözükmektedir.

3.1.2. Primitif Zihin Tezi

Avrupa'nın keşifler çağında seyyahların ve maceraperestlerin hikâyeleri, entelektüeller arasında önemli bir etki yaratmış ve kültürlerarası karşılaştırmalara dayalı araştırmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Pek çok tarihinin ilk ciddi "karşılaştırmalı din" çalışması olarak kabul ettiği **Colloquium of The Seven About Secrets Of Sublime**, 1593'te Jean Bodin tarafından kompoze edilmiştir. Bodin, birbiriyle rekabet eden dinsel hakikat iddialarının karmaşaya veya göreceliliğe yol açtığını ifade etmiştir. Fontenelle ise pagan dinsel ayinlerini ve kâhinlerini konu alan eserlerinde, din adamlarının hile ve yalanlarını göstermeye çalışarak okuyucularını eğlendirme yolunu seçmişti. Fakat o ve onun gibi düşünen ve yazarların asıl hedefinin genelde dini, özelde de Hristiyanlık'ı gözden düşürmek olduğu bilinmektedir. Fontenelle'nin **De l'origine des Fables** adlı çalışması, dinin kökenlerini insanların "cehalet"inde görmekte ve böylece dünya üzerinde "vahşi" ve "geri kalmış insanlar"ın dinlerinin saçmalıklarını ortaya dökmeyi amaçlamaktadır. Eğitilmiş Avrupalılar'ın yabancı kültürler ve dinler hakkındaki bilgileri de bu çalışmalara dayanmaktadır. Bu çalışmalar, karşılaştırmalı din araştırmalarıyla ilgili bir literatürün doğuşuna öncülük etmiştir.⁷²⁷

Karşılaştırmalı din araştırmalarıyla meşgul olanların çoğu, bilimsel gayelerden ziyade "hepsinin hepsiyle reddedildiği" veya "her birinin diğerini yalanladığı" Bodin prensibini ispat etmeyi ve dolayısıyla dinin gerçekliğini reddetmeyi amaçlıyorlardı. Dinlerdeki benzerlikler öne çıkarılıp vurgulanıyor ve böylece bunların kökeninin insanî olduğu gösterilmeye çalışılıyordu. Uzun bir süre sosyal bilimin standart bir niteliği haline gelen bu yaklaşım, antropologların "eleştirel

⁷²⁶ Rodney Stark, Laurence Iannaccone, Roger Finke, "Religion, Science and Rationality", **The American Economic Review**, Cilt: 86, 1996, (Science), s. 433; Iannocanne, Stark, Finke, Rationality, s. 433.

⁷²⁷ Stark, Acts of Faith, ss. 4-5.

tavırlarında” da mündemiçtir. Bu türden bir çalışmaya ilk baskısı 1890’da yapılan James Frazer’ın **The Golden Bough**⁷²⁸ adlı eseri örnek verilebilir. Frazer, aslında Hıristiyanlığın temelinde yer alan “çarmıh” ve “yeniden dirilme” hikâyelerinin dünya mitolojisinin standart örnekleri olduğunu ileri sürmek için bir sürü örnek toplamıştır. Bu eserde kutsal ağacın/dalın (the golden bough) yanında veya üzerinde ölen tanrılar veya prenslerin mitolojik anlatıları üzerinde uzunca durulmuştur.⁷²⁹ Stark’a göre bu ve bunun gibi kitaplarda amaç, tek tanrılı dinlerin ilkel ve bugün varolmayan kültürlerin izlerini taşıdığı veya doğrudan onlardan etkilendiğini göstermektir.⁷³⁰

Aslında karşılaştırmalı din araştırmacıları, Fontenelle’nin “primitif zihnin” dünyayı rasyonel bir şekilde kavrayamadığı iddiasını ispatlayarak dinin güvenilir bir kurum olduğu algısını ortadan kaldırmaya çalışmaktadırlar. Antropolog Lucien Levy Bruhl, Fontenelle’yi, dinin ilkel kökenlerinden modern zamanlara kadar gelişimini izleyen ve evrimci bir din teorisi ortaya koyan ilk teorisyen olduğunu belirterek övmektedir. Comte’un üç hal yasası ve evrimci dinsel gelişim modeli, Fontenelle’nin görüşlerine dayanmaktadır. Comte⁷³¹ insan düşüncesinin evriminin başlangıç safhasının teolojik veya dinsel olduğunu iddia etmekteydi. Ancak bireyler ve toplumlar dünyanın daha rasyonel bir anlayışına ulaştıklarında, din önce felsefe sonra da nihai olarak bilim, özellikle de sosyoloji bilimi tarafından yerinden edilecektir.⁷³² Böylece de insan düşüncesinin evrimi tamamlanacaktır.

Darwin’in kuzeni Francis Galton, köpeğinin Güney Afrika’daki yerlilerden daha akıllı olduğunu iddia ederken, Herbert Spencer da primitif zihnin “nedensellik fikrinden” yoksun olduğunu ileri sürmekteydi. Bu görüşler neredeyse 19. yüzyıl boyunca evrensel bir gerçeklik olarak görüldü. Birçok sosyolog ve antropolog, Comte’un primitif insanlar ve kültürleri ile ilgili küçümseyici ve ırkçı görüşlerini paylaştı. Herbert Spencer, **Principles of Sociology** adlı eserinde primitif zihnin soyut düşünemediğini, eleştirel olmadığını ve genelleştirme yapamadığını ileri sürdü. Hem Spencer hem de çağdaşı Tylor, dinin kökenlerini bu zihinsel eksikliklerde, özellikle primitif insanların rüyalar ve gerçeklik arasında ayırım yapamadıkları varsayımında aradılar. Lucien Levy-Bruhl da primitif insanların zihninin “mantık-öncesi” (prelogical) olduğunu ispatlamak için çeşitli çalışmalar yaptı. Primitif ve medeni olmak üzere iki farklı düşünme biçimi olduğunu ileri süren Levy-

⁷²⁸ James George Frazer, **Altın Dal**, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul, 1991.

⁷²⁹ Stark ve Finke, Acts of Faith, ss. 5-6; Stark, Discovering God, s. 2

⁷³⁰ Stark, Gerçek Tanrı, s. 43

⁷³¹ A. Comte’un dinsel gelişmenin evrimci safhaları hakkındaki düşünceleri için bkz. Adil Çiftçi, Sosyolojiye Giriş, ss. 46-51.

⁷³² Stark, Iannaccone ve Finke, Science, s. 433; Iannaccone, Stark, Finke, Rationality”, s. 374; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 7.

Bhrul'a göre primitif zihin, mantık-öncesi olup doğaüstü arayışlara yönelir. Medenileşmiş veya gelişmiş zihin ise empirik dünyaya yönelerek mantıksal ve deneysel düşünür.⁷³³

Durkheim alanda hala etkili olan din teorisini, Avustralya yerli halkıyla ilgili etnografik malzemeler ve raporlar üzerine inşa etmiştir. O, Avustralya yerlilerinin çağımızda yaşayan primitif insanlar olduğuna inanmış ve onların dinin en primitif ve en basit formunu sergilediklerini düşünmüştür. Fakat Evans- Pritchard bu raporların gerçek bilgiye dayanmadığını, karışık ve yetersiz olduğunu açıklamıştır. Durkheim ve ilk sosyal bilimciler, dini primitif irrasyonellikle ilişkilendirme çabasıındaydılar. Bunu yaptıkları takdirde, dine gölge düşürmüş veya onu sorgulamaya açmış olacaktı. Bu yaklaşımı, E. Evans- Pritchard açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre, primitif zihin tezinin savunucularından hiçbiri, gerçekte primitif kültürün bir üyesiyle karşılaşmamıştır. Onların bütün bilgileri kütüphanelerden ve değişik seyyahlarca yazılmış raporlardan geliyordu. Comte ve Spencer'dan Levy-Bruhl ve Durkheim'e kadar sosyal bilimsel din çalışmasındaki öncüler tarafından kullanılan kaynak materyalin yanlış, tamamen yanıltıcı ve çoğunlukla uydurma veya masa başı çalışma olduğu görülmüştür.⁷³⁴ Nitekim meslekten antropologlar alana inip çalışma konularıyla yüz yüze geldiklerinde, primitif zihin kavramı yerle bir olmuştur. En öldürücü darbe de, Trobriand yerlilerinin rasyonel olarak düşünebildiğini ve neden-sonuç ilişkisini bütünüyle kavrayabildiklerini ikna edici bir şekilde ispat eden Bronislaw Malinowski tarafından vurulmuştur. Malinowski, bu primitiflerin doğaüstü araçlara güçlerinin yetmediği veya ellerinden bir şey gelmediği durumlarda son bir çare olarak başvurduklarını tespit etmiştir. Onlar, doğaüstü araçları gündelik hayatta üstesinden gelebildikleri işlerde kullanmamışlardır.⁷³⁵

Buna rağmen primitif zihin tezinin çöküşü, dinin rasyonel bir düşünme biçimi olduğunun ispatlanmasıyla gerçekleşmemiştir. Çünkü Malinowski de din hakkında meslektaşlarıyla aynı düşünceleri paylaşıyor ve onlar kadar dine düşman bir tutum sergiliyordu. Dolayısıyla karşılaştırmalı din çalışmaları, uzun süre sözünü ettiğimiz çifte standartlı yaklaşımı korumuştur.⁷³⁶

⁷³³ Rodney Stark, "Atheism, Faith, and the Social Scientific Study of Religion", **Journal of Contemporary Religion**, Cilt: 14, Sayı: 1, 1999, (Atheism), s. 46; Iannocanne, Stark, Finke, Rationality, s. 374, Stark, Discovering God, s. 29.

⁷³⁴ Evans-Pritchard, E. **Theories of Primitive Religion**, Oxford University Press, Oxford, 1965, s. 6; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 8; Stark, Iannaccone ve Finke, Science, s. 434; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 8; Stark, Discovering God, ss. 34-36.

⁷³⁵ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 8; Stark, Iannaccone ve Finke, Science, s. 434.

⁷³⁶ Stark ve Finke, Acts of Faith, ss. 7-8; Iannocanne, Stark, Finke, Rationality, ss. 374-376.

18. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar birçok entelektüelin din karşıtı duyguları, müesses dinlere düşmanlıklarından kaynaklanır. Bu yüzden klasik antropoloji, dinler arasındaki benzerliklerden yola çıkarak, aslında bunların sıradan insani üretimden veya uydurmadan öte bir şey olmadıklarını ispatlamaya çalışmıştır.⁷³⁷ Evans-Pritchard’a göre antropoloji alanındaki primitif zihin taraftarları, Hristiyanlığa karşı savaşacakları cephaneyi primitif dinlerde arıyor ve bulduklarını düşünüyorlardı. Büyük oranda agnostik ve ateist olan bu araştırmacılar, ilkel dini entelektüel bir sapkınlık olarak gösterdikleri takdirde yüksek dinlerin de aynı şekilde güvenilirlikten çıkarılıp yok edileceğini varsayıyorlardı.⁷³⁸ Dönemin din hakkındaki “bilimsel bilgi”sinin veya havasının etkisi altındaki sosyolojinin kurucu nesli de, bilimle birlikte hurafelerin ve yüzyıllardır insanlar üzerinde baskı uygulayan kilisenin yıkılacağı yeni bir dönemin geleceğine inanıyorlardı. J. Hadden’e göre dini, sürekli olarak primitif insanların bilgisiz ve irrasyonel düşünce süreçleriyle birleştiren araştırmacılar, ustaca gizlenmiş bir gündemi paylaşmaktadırlar. Bu araştırmacılar, Avrupa’da Katolik Kilisesi’nin hâkim olduğu “eski düzenle savaşan yeni düzenin üyeleridirler.” Bilimin kilisenin yüzyıllarca teşvik ettiği batıl inançlar ve baskıcı yapıları ezdiği bir dönemi sonlandıracağına inanan sosyal bilimciler, dinin geleneksel formlarının geçmişe ait bir mesele olduğunda da uzlaşma içindeydiler. Fakat dinsiz bir toplumun da hayatta kalamayacağına inanan bu sosyal bilimciler, bir yandan da yeni seküler bir inanç sistemi arayışındaydılar.⁷³⁹

3.1.2. Din-Bilim Uyuşmazlığı Tezi

Stark’a göre dine rasyonel bakışı engelleyen başka bir faktör de din ile bilimin birbirine zıt olduğu varsayımdır. Antropologlar ve sosyologlar arasındaki din ve bilimin birbiriyle uyuşmadığı varsayımı, dinin gerileyeceği ve sonunda yok olacağı tahminlerine ve beklentilerine yol açmıştır. Anthony Wallace, tanrıların ölümünü şöyle seslendirir: “dinin evrimsel geleceği ölümdür. ...bütün dünyada doğaüstü güçlere inanç, bilimsel bilginin sürekli olarak artan yeterliliği ve yayılmasının sonucu olarak ölmeye mahkûmdur ve bu süreç kaçınılmazdır.” Fakat o, biraz daha temkinli davranmakta ve bu sürecin birkaç yüzyıl daha sürebileceği kaydını da

⁷³⁷ Stark, Gerçek Tanrı, s. 45.

⁷³⁸ Pritchard, s. 15; Iannocanne, Stark, Finke, Rationality, s. 375; Stark, Discovering God, s. 29.

⁷³⁹ Jeffrey Hadden, “Sekülerizmden Dönüş”, **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, haz. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, ss. 127-128; Iannocanne, Stark, Finke, Rationality, s. 375.

düşmektedir.⁷⁴⁰ Antropolojideki meslektaşlarından daha az din karşıtı olmakla birlikte 20. yüzyıl sosyologları da dinsel inancı, irrasyonel olarak görmeye devam etmektedir. Kingsley Davis, dine “rasyonalist yaklaşımı” ciddi bir yanlış olarak tasvir etmektedir. Çünkü o da dinsel davranışın rasyonel olmadığını (nonrational) düşünmektedir. Marx’ı takip eden pek çok sosyolog da dini, bir sömürü aracı ve “kitlelerin afyonu” olarak görmeye devam etmektedir.⁷⁴¹

Sosyal bilimciler, dinsel zihnin bazı eksiklikler taşıdığı veya yeterince gelişmemiş olduğu varsayımını, aslında doğrudan dinin kendisine atfederler. Başka bir söyleyişle bu yargının temelinde, dinin “bilim-öncesi” (prescientific), “bilimsel olmayan” (unscientific) ve “bilim-karşıtı” (anti-scientific) nitelikler taşıdığı varsayımı vardır. Stark, din ile bilim arasında uyumsuzluk olduğu tezinin varsayımlarını dört maddede özetler: 1. Bilimsel gelişmenin sonuçları dinde bir gerilemeye yol açacaktır. 2. Yüksek eğitilmiş insanlar arasında dinsel inanç ve pratik daha düşük düzeydedir. 3. Özellikle üniversite mensupları gibi bilimsel aktiviteyle meşgul olanlar arasında dinsel inanç ve pratik daha düşük seviyededir. 4. Akademik toplulukta pozitif bilimlerle uğraşanlar arasında dindarlık, sosyal bilimler veya insan bilimlerine göre daha düşüktür.⁷⁴²

Stark, sosyal bilimcilerin din-bilim ilişkisi konusundaki bu varsayımlarının tamamının yanlış ve temelsiz olduğunu düşünür. İlk olarak o, Amerika’da dinsel inanç ve kiliselere katılım oranlarının eğitim düzeyindeki büyük artışa, teknolojiye gelişmeye ve hem bilimsel bilgi hem de bilimsel araştırmalarla ilgilenenlerin artmasına rağmen istikrarını sürdürdüğünü, hatta artış gösterdiğini ileri sürmektedir. Amerika’da kilise üyelik oranları 1776’da yaklaşık %17 civarındayken, bugün bu oran %60’ı aşmış durumdadır.⁷⁴³ Daha sonraki tartışmalarda da göreceğimiz üzere Stark, Amerika’da modernleşme sürecinin yaşandığı dönemlerde dindarlıkta bir gerilemenin olmadığını aksine dinsel gelişmelerin arttığını ileri sürmektedir.

İkinci olarak pek çok araştırma, eğitim düzeyi ve dindarlık arasında pozitif bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Üçüncü olarak araştırmalar bilim adamları, profesörler ve lisansüstü öğrencilerin genel nüfustan daha az dindar olduğunu göstermekle birlikte, tahmini farklar çok daha azdır. Bununla beraber uzun dönemli veriler de bu farkın bilimsel eğitim esnasında ortaya çıkmadığını, daha ziyade lisans

⁷⁴⁰ Rodney Stark ve William S. Bainbridge, **A Theory of Religion**, Rutgers University Press, New York, 1987, (Theory of Religion), s. 12; Iannocanne, Stark, Finke, Rationality, s. 375; Stark, Sekülerleşme, s. 35.

⁷⁴¹ Stark, Iannaccone ve Finke, Science, s. 434.

⁷⁴² Stark, Iannaccone ve Finke, Science, s. 435; Iannocanne, Stark, Finke, Rationality, s. 380.

⁷⁴³ Iannocanne, Stark, Finke, Rationality, s. 380; Finke ve Stark, Churching, s. 20.

veya lisansüstü eğitimden önce zaten mevcut olduğunu göstermektedir.⁷⁴⁴ Dördüncü olarak daha fazla bilimsellik atfedilen pozitif bilimlerle ilgilenenler, sosyal bilimler ve insan bilimlerindeki araştırmacılardan daha dindar gözükmektedirler.⁷⁴⁵

1969 tarihli Carnegie Komisyonu araştırmasında, altmış bin Amerikalı üniversite profesörü üzerinde bir dinsel eğilim çalışması yapılmıştır. Aşağıdaki tablo, çeşitli alanlardaki araştırmacıların sorulara verdikleri cevapları özetlemektedir. Burada katılımcılara: Şu andaki dininiz nedir? Kiliseye ne kadar sıklıkla katılıyorsunuz? Kendinizi dindar olarak düşünüyor musunuz? Kendinizi dini anlamda muhafazakâr görüyor musunuz? gibi sorular yöneltilmiştir. Görüldüğü gibi tabiat bilimlerinde faaliyet gösterenler, sosyal bilimlerdeki araştırmacılardan daha dindar gözükmektedirler. Onlar kiliselere daha düzenli olarak katılmakta, kendilerini daha “derin” veya “ılımlı” dindar olarak tanımlamakta ve kendilerini daha az din karşıtı olarak görmektedirler.⁷⁴⁶

Tablo 1: Bilimsel Alanlara Göre Dindarlık Araştırması

	Dindar mısınız?	Kiliseye düzenli katılıyor musunuz?	Dinsel olarak muhafazakâr mısınız?	Hiçbir dine sahip değil	Dine muhalif
Matematik/İstatistik	60	47	40	27	11
Fizik Bilimleri	55	43	34	27	11
Yaşam bilimleri	55	42	36	29	11
Sosyal bilimler	45	31	19	36	13
Ekonomi	50	38	26	30	10
Politik bilimler	51	32	18	30	10
Sosyoloji	49	38	16	36	12
Psikoloji	33	20	12	48	21
Antropoloji	29	15	11	57	19

“Dinsizliğin kaleleri” gibi gözükten psikoloji ve antropoloji bölümleri, hatırlanacağı gibi primitif zihin tezinin üretilip tedavüle sokulduğu alanlardı. Fizik bilimlerindeki profesörler, sosyal bilim alanlarına göre daha dindardırlar. Bilim insanlarının dine karşı tutumları elbette onların araştırmalarını, bakış açılarını, konuşmalarını ve eğitim öğretim faaliyetlerini etkilemektedir. Stark’a göre bu veriler,

⁷⁴⁴ Bu konuların tartışıldığı önemli bir çalışma için bkz. Robert Wuthnow, “Science and the Sacred”, **The Sacred In A Secular Age**, Ed. Phillip E. Hammond, University of California Press, Berkeley, 1985, ss. 187-203.

⁷⁴⁵ Stark, Iannaccone ve Finke, Science, s. 435.

⁷⁴⁶ Iannaccone, Stark, Finke, Rationality, ss. 384-385; Stark, Sekülerleşme, s. 59.

rasyonel din teorilerinin birçok sosyal bilimcide yaygın ve ciddi şüphe uyandırmasının nedeni olarak da görülebilir.⁷⁴⁷

David Hume, **Treatise of Human Nature**'da "insan biliminin diğer bilimler için tek temel" olduğunu ve dini yalnızca bu bilim vasıtasıyla kavrayabileceğimizi iddia etmiştir. İnsanın tabiatını ve düşünme biçimlerini ortaya koyan psikoloji, Hume için dini mağlup edecek veya etmesi gereken bir bilimdi ve onun bu inancı geniş bir şekilde paylaşılmaktaydı. Nitekim Peter Gay'in ifade ettiği gibi aydınlanma düşünürleri, psikolojiyi stratejik bilim olarak görmekteydiler. 1600'lerde İngiltere'de gelişmeye başlayan din psikolojisi, din eleştirilerine "bilimsel" gerekçeler üreten stratejik bir müttefik olarak görülmekteydi. Daha önceleri zikrettiğimiz karşılaştırmalı din çalışmalarının yarattığı dinsel şüphecilik de bu düşünce iklimini teşvik etmekteydi.⁷⁴⁸

Stark, bilim çağı olarak adlandırılan 17. yüzyılda dinsizliğin patlama yapmasını veya geniş bir kamusal ifadeye kavuşmasını, din-bilim çatışmasının yol açtığı güvenilirlik ve itibar kaybına bağlamaz. Ona göre ateizmin tarihi, dinin tarihi kadar eskidir. Dinsizlik, insanlık tarihinde her zaman varolmuştur. En modern toplumlarda olduğu kadar primitif toplumlarda da dinsizlik örneklerine sıklıkla rastlanır. Orta çağlarda da dinsizliğin sanıldığından fazla olduğunu gösteren birçok kanıt bulunmaktadır. Aydınlanma döneminin farkı, ateizmin kamusal alanda çok açık bir şekilde ifade edilmesidir.⁷⁴⁹

Son olarak, din ve zihin sağlığı hakkında yapılan iki araştırmaya referansla, Stark'ın din-bilim uyumsuzluğu tezine karşı çıkışının ana eksenini tamamlamış olacağız. Allen E. Bergin, yaptığı araştırmada dindarlık ve zihin sağlığı arasında pozitif ilişkilerin olduğunu saptamıştır. Din ve zihin sağlığı arasında negatif bir ilişki olduğunu rapor eden az sayıdaki araştırmanın, zihinsel sağlığın bozulmasının ölçütleri olarak kullandıkları dinsel konuların totolojik olduğunu ileri sürmüştür. Başka bir ifadeyle anketlerde sorulan sorular, bazen bir profesyonelin bile cevap vermekte sıkıntı çekebileceği tarzda düzenlenebilmektedir. Christopher Ellison, dinsel inanç ve pratiğin öz-saygı, onur, yaşam memnuniyeti ve stresten kurtulma fırsatı verdiğini ispatlayan birçok empirik veriyi bir araya getirmiştir.⁷⁵⁰

⁷⁴⁷ Iannocanne, Stark, Finke, Rationality, s. 385; Stark, Iannaccone ve Finke, Science, s. 436; Stark, Sekülerleşme, s. 59.

⁷⁴⁸ Stark, Atheism, s. 48; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 9.

⁷⁴⁹ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 13.

⁷⁵⁰ Stark, Iannaccone ve Finke, Science, s. 435. Bu konuda yapılan pek çok çalışma için bkz. Darren E Sherkat ve Christopher Ellison, "Din Sosyolojisinde Son Gelişmeler ve Gündemdeki Tartışmalar", çev. İhsan Çapçioğlu, **A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XLV**, Sayı:1, 2004, ss. 236-237.

3.1.3. Sosyalleşme Tezi

Rasyonel tercih teorisyenleri ve muhalifleri arasındaki en açık tartışma konularından biri de sosyalleşme kavramı etrafında dönmektedir. Birçok sosyolog dinsel sosyalleşmenin ekonomik rasyonellik ve maliyet-kâr hesaplamalarına fazla yer bırakmadığını ileri sürmektedir. Mesela Steve Bruce'a göre din, "insan aktivitesinin bir alanıdır... Davranışı ekonomize etmeye açık değildir, çünkü din bir normlar kültürü tarafından kontrol edilir." Bruce, Berger ve diğer sosyal bilimcilere atıf yaparak modern çoğulcu ortamlarda tercihin mümkün olduğunu ifade etse de yine de dinsel tercihleri insanların içinde yetiştikleri dinsel kültürle sınırlamaktadır.⁷⁵¹ J. Demerath da dinin rasyonel olarak seçildiğini ileri sürmenin zor olduğunu düşünür. Ona göre dinsel meselelerde tercihin ve rasyonel hesaplamaların ortaya çıkması, ancak sekülerleşmenin delili olabilir.⁷⁵²

İnsanların sosyalleşme süreçleri tarafından bütünüyle biçimlendirilmiş olduklarını kabul edersek, tercihten bahsetmenin de bir anlamı olamayacaktır. O yüzden Stark'ın yaklaşımında sosyalleşme kavramına, Berger'de olduğu kadar sık başvurulmadığını görüyoruz. Berger'e göre insanoğlu, birincil ve ikincil sosyalleşme süreçleriyle toplumun din de dâhil olmak üzere bütün kültürünü içselleştirir. Berger'in aşırı sosyalleşmiş bir insan anlayışına sahip olduğu yönünde eleştirilere maruz kaldığını daha önce ifade etmiştik. O, bireylerin ancak modern çoğulcu koşullar altında bir tercihe sahip olabileceklerini vurgulamaktadır.

Stark da insanların dinsel eğilimlerinin evlilik, ailenin ait olduğu kültürel geçmiş, sosyalleşme ve sosyal bağlar gibi sosyolojik faktörler tarafından güçlü bir şekilde etkilendiğini kabul etmektedir. Fakat bu faktörlerin davranışı "maliyet-kar" hesabına göre düzenlemeyle uyuşmadığı varsayımına itiraz etmektedir. Nitekim Iannaccone,⁷⁵³ dinsel tecrübeyi bir tüketim sermayesi formu ve sosyalleşmeyi de rasyonel alışkanlık oluşumu örneği olarak modellemeye çalışmaktadır. Çocuklar, ebeveynlerinin ve yakın çevresinin dinsel inançlarını görürler ve bunları öğrenmeye başlarlar. Dolayısıyla ebeveynlerin dindarlık düzeyleri, çocukların ileride yapacağı tercihler üzerinde önemli etkilere sahiptir. Başka bir deyişle, ailenin dindarlık düzeyi ile bireyin yetişkinlik dönemindeki dindarlık düzeyi arasında bir paralellik

⁷⁵¹ Steve Bruce, "Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior", **Sociology of Religion**, Cilt: 54, Sayı: 2, 1993, s. 204.

⁷⁵² N. J. Demerath, "Rational Paradigms, A-Rational Religion, and the Debate over Secularization", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 34, Sayı: 1, 1995, s. 108.

⁷⁵³ Laurance R. Iannaccone, "Religious Practice: A Human Capital Approach", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 29, Sayı: 3, 1990, ss. 297-314.

bekleyebiliriz. Stark'a göre bu türden modellerde bireylerin "geçmiş tecrübesi", insanların yaptıkları tercihleri etkiler fakat bunu bütünüyle ortadan kaldırmaz.⁷⁵⁴

Stark, sosyalleşmenin determinist bir şekilde yorumlanıp "tercih" in ortadan kaldırılması durumunda, insanların yaşamlarında ortaya çıkan pek çok olayı açıklayamayacağımızı düşünür. Başka bir deyişle biz, insanların dinsel tercihlerini tamamen sosyalleşme süreçlerine atfedersek, yeni dinsel hareketleri açıklamada sıkıntılar yaşarız. Ayrıca sosyologlar, muhafazakâr veya katı dinsel hareketlerdeki yüksek üyelik maliyetlerini dengeleyen kazançları da açıklayamazlar. Sosyalleşme üzerine yapılan aşırı vurgu bizi, Mormonlar veya Yehova Şahitleri gibi katı sektlerin talep ettiği yüksek maliyetleri görmezden gelmeye götürür. Hatta bazı sosyal bilimciler gibi onların tercihlerini sosyalleşme, cehalet, beyin yıkama veya başka şeylerle açıklamaya çalışırız. Oysa bu gruplar, tercih ettikleri dinsel anlayışın kendilerine getirdiği maliyetlerin yüksek olduğunun tamamen farkındadırlar. Fakat onlar aynı zamanda büyük maliyetlerin büyük kazançlar getirdiğinin de farkındadırlar. Stark, Moonlar üzerine bir araştırma yaparken karşılaştığı bir gençle arasında geçen diyalogu şöyle aktarmaktadır: "Bazen bunlar doğru değilse diye düşünüyorum, Ya Moon Tanrı'dan vahiy almıyorsa? Eğer doğruysa, tarihteki en büyük olayın eşiğindeyim" demektedir. Dolayısıyla bir dinsel hareket olarak Moonlar'a katılmak riskli fakat sunduğu ödüllerle bir o kadar da kazançlı bir alışveriştir.⁷⁵⁵

Stark, ekonomistlerin "en düşük maliyetle en fazla kazanmak için davranışları maksimize etmek" olarak tanımladıkları rasyonellik anlayışını yumuşatan daha sosyolojik bir yaklaşımı tercih eder. Rasyonelliği genişleten böyle bir sosyolojik kavrayış, Max Weber'e kadar götürülebilir. Sosyal ve dolayısıyla dinsel eylemin rasyonel bir davranış olarak adlandırılmasına gerçekten de Weber'in katkısı büyüktür. Raymond Boudon tarafından ifade edilen subjektif rasyonellik kavramı da aktör merkezli bir bakış açısını yansıtır. Yani aktörün bakış açısından makul varsayımlara dayandığı oranda "iyi sonuçlar" doğuran eylemler, rasyonel olarak değerlendirilebilir. Böyle bir rasyonellik anlayışı, davranışı anlamak için aktörün durumu nasıl tanımladığını bilmemiz gerektiğini ileri süren sembolik etkileşimcilerin görüşleriyle de uyum içindedir. Böylece biz, bir tercihin veya davranışın rasyonelliğini veya makul oluşunu sadece içeriden, aktörün bakış açısından anlayabiliriz. J. S. Coleman'ın ortaya koyduğu gibi rasyonel olmayan veya irrasyonel

⁷⁵⁴ Iannocanne, Stark, Finke, Rationality, s. 378.

⁷⁵⁵ Iannocanne, Stark, Finke, Rationality, s. 379.

olduğu düşünölen şeylerin çoğu, gözlemcilerin aktörün bakış açısından bakamamasından kaynaklanır. Aktörün yetersiz ve eksik bilgiyle veya yanlış hesaplattığı eylemler, irrasyonel olarak kabul edilmemelidir. Çünkü önemli olan niyet veya amaçtır. Bir tüccarın yatırım yaparak zenginliği arttırma çabası, işler kötüye gitse bile rasyoneldir. Aynı şey, dinsel inanç ve ibadetlerle tanrıdan ödöl beklentisine de uygulanabilir. I. C. Jarvie, rasyonellik ve cehaletin birbirinden bağımsız olduğunu mükemmel bir şekilde açıklamıştır. “Gözlemci antropologlar, kendi bilgilerinde nasıl rasyonel iseler kargo kültçüleri de cehaletlerinde rasyoneldir.”⁷⁵⁶

Melford Spiro da rasyonellik ve dinsel davranış arasındaki ilişki konusunda benzer şekilde düşünür. Ona göre de “dinsel davranışın en açık temeli, herhangi bir dindar kişinin sorulduğunda anlattığı şeydir”. Hopilerin yağmur yağdırma ritüelinin etkinliğine olan inancı yanlış olsa bile irrasyonel değildir. Çünkü “yağmur seramonileri yağmur yağmasına sebep olur” inancı, temel öncölü Tanrı’nın var olması olan bir dünya görüşünden çıkarılır. Dolayısıyla bu dünya görüşüne göre tanrıların davranışının ritüelle etkilenebileceği sonucuna ulaşılır.⁷⁵⁷

Göröldüğü üzere Weber’le başlayan Stark’ın rasyonellik anlayışı, iktisat eğilimli sosyal bilimcilerin etkisiyle ekonomik bir içerik kazandıktan sonra, sembolik etkileşimcilere verilen önemle nihai sosyolojik rengini almaktadır. Stark rasyonellik anlayışını şöyle bir önermeyle ortaya koyar: “Bilgileri ve anlayışları sınırlarında mevcut seçeneklerle sınırlanan, tercihleri ve zevkleri tarafından yönlendirilen insanlar, rasyonel seçimler yapmaya çalışırlar.”⁷⁵⁸ Burada rasyonel kelimesi, ödöllelerin ve maliyetlerin subjektif değerlendirmesini ifade etmektedir.

Stark’a göre rasyonellik, “tutarlı ve amaç-yönelimli aktivite” anlamına gelmektedir. İrrasyonel ise, açıklanamaz ve tahmin edilemezdir. Dolayısıyla tutarlı ve amaç-yönelimli davranış, diğer insanlar tarafından tahmin edilebilir ve anlaşılabilir. Bundan dolayı rasyonel davranan veya düşünen tanrılarla alışveriş yapmak, irrasyonel tanrılarla alışveriş yapmaktan daha makul ve kârlıdır. Bu sebeple insanlar, rasyonel olduğuna inandıkları tanrılara dua ve ibadet ederler.⁷⁵⁹

İnsanlar arzu ettikleri ödölleleri elde etme çabaları esnasında, doğaüstünü kullanmaya veya kendi istekleri doğrultusunda yönlendirmeye çalışırlar. Bu elbette irrasyonelliğe kaçış olarak değerlendirilmemelidir. Antropologlara göre primitifler arasında doğaüstünü kullanma ve kontrol etme çabaları istisnaidir. Daha önce ifade

⁷⁵⁶ Rodney Stark, “Micro Foundations of Religion: A Revised Theory”, **Sociological Theory**, Cilt: 17, Sayı: 3, 1999, (Micro Foundations), ss. 265-266.

⁷⁵⁷ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 94.

⁷⁵⁸ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 85.

⁷⁵⁹ Stark ve Bainbridge, Theory of Religion, ss. 113-114; Stark, Rise of Christianity, s. 201.

ettiğimiz gibi Malinowski, Trobriand yerlilerinin doğaüstü araçlara güçlerinin yetmediği durumlarda son bir çare olarak yöneldiklerini tesbit etmiştir. Dolayısıyla insanlar, daha ucuz veya daha etkili bir alternatifle karşılaştıklarında, doğaüstü güçlere başvurmaktan vazgeçmektedirler.⁷⁶⁰

Dinsel davranışın rasyonel davranış olarak değerlendirilmesi, fenomenin kendisinin irrasyonel olduğunu ileri süren geleneksel anlayışa zıttır. Şuna da dikkat çekmek isteriz ki rasyonel tercih yaklaşımı, dinin hakikati konusunda kesinlikle doğru veya yanlış şeklinde bir yargı ileri sürmez. Stark'a göre dinin doğruluğunun veya yanlışlığının kanıtı bilimin dışındadır.⁷⁶¹ Başka bir ifadeyle dinin hakikati veya gerçekliği meselesi ayrı, dinsel davranışın rasyonel veya irrasyonel olması ayrı meseleler olarak değerlendirilmelidir. Burada Stark ve Berger'in dinin sosyal bilimsel olarak çalışılmasında, yöntemsel bir ilke üzerinde görüş birliği içerisinde olduklarını görmekteyiz. Nitekim Berger de sosyal bilimlerin dinin hakikat iddialarının yanlışlığı ve doğruluğuyla ilgili hiçbir görüş dile getiremeyeceğini ifade etmektedir.

Stark'ın geliştirmeye çalıştığı rasyonel eyleme dayalı din teorisinin, dini derin ve irrasyonel isteklerin dışı vurumu olarak değil de rasyonel bir insan aktivitesi olarak kavradığını ortaya koymaya çalıştık. Yani dinsel ifadeler ve eylemler insan kültürünün diğer alanlarında olduğu gibi düşünme, akıl yürütme ve deneme yanılma süreçlerinden kaynaklanır. Hatta bu yaklaşıma göre dinin, "insanın irrasyonelliğe karşı bir tepkisi" olduğunu ileri sürmek de mümkündür. Çünkü dinsel inançlar, irrasyonel olan çeşitli şeyleri rasyonel hale getirirler. Bundan dolayı insanlar, Tanrı veya tanrılarla ilgilendiklerinde rasyonel bir davranış ortaya koymuş olurlar. Ödüllere ulaşmanın daha ucuz, etkili ve güvenilir bir yolunu bulduklarında, bu ödülleri tanrılardan istemekten vazgeçerler.⁷⁶²

Stark açısından sosyalleşme sürecinin rasyonel tercih eyleminin bir alternatifi olmadığını göstermeye çalıştık. Stark, insanların toplum tarafından bir şekilde sınırlandırıldığını kabul etmektedir. Bu sınırlılık büyük oranda insanların bir dinden diğerine geçişlerinde kolaylıkla görülebilir. Çoğulculuğun en yüksek düzeylere ulaştığı Amerika'da bile insanlar, genelde sosyalleştikleri dini geleneğin içinde kalırlar. Elbette din değiştirenler de vardır. Fakat çoğunlukla bu, bir cemaatten diğerine geçme şeklinde gerçekleşmektedir. Sosyalleşmenin din değiştirme konusuna etkisi başka bir şey, insanların dinsel davranışlarında rasyonel

⁷⁶⁰ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 90.

⁷⁶¹ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 113.

⁷⁶² Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, ss. 84-85.

davranması başka bir şeydir. Bizim buradaki vurgumuz, insanların dinsel eylemlerinde maliyet-kâr hesabı yaparak rasyonel tercihlerde bulunduğuudur.

3.2. STARK'IN DİN TEORİSİNİN TEMEL KAVRAMLARI

3.2.1. Ödüller, Maliyetler ve Açıklamalar

Stark, rasyonel tercih anlayışına dayalı bir din teorisi ortaya koymanın bir insan eylemi teorisi inşa etmek anlamına geldiğini düşünüyordu. Stark'ın bu teorisi, farklı eserlerinde geliştirilmeye çalışılmıştır. Önce makaleler şeklinde başlayan sistematik teori geliştirme faaliyeti, **The Future of Religion** ile bir kitap haline gelmiş ve okuyucuyla buluşmuştur. Teorinin diğer kitabı ise, **A Theory of Religion**'dir. Bu iki kitap bazı teorisyenlerce övgüyle karşılanmış, bazıları tarafından da ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.⁷⁶³ Bu iki eserin Stark ve Bainbridge'in ortak çalışmalarının ürünü olduğunu hemen kaydedelim. Teorik faaliyetin üçüncü kitabı ise Roger Finke ile birlikte hazırladığı **Acts of Faith**'dir. Durk H. Hak, Stark ve arkadaşlarının geliştirmeye çalıştıkları rasyonel tercih teorisinin, din sosyolojisinde "çığır-açıcı" bir gelişme olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.⁷⁶⁴

Stark, bir insan eylemi teorisi için başlangıç oluşturabilecek bir aksiyomla kendi teorisinin de temelini ortaya koyar: "İnsanlar, ödül (reward) olarak gördükleri şeyleri isterler, maliyet (cost) olarak gördükleri şeylerden kaçınırlar." Ona göre bu aksiyom, mikro-ekonomiler, öğrenme psikolojisi ve sosyal teoriler için başlangıç noktası olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu aksiyom, insan davranışı hakkındaki en eski ve hala en merkezi önermelerden biri olarak düşünülmelidir. "Ödüller, insanların elde etmek için maliyet ödemek zorunda kaldıkları her şeydir. Maliyetler ise, insanların kaçınmaya çalıştıkları her şeydir."⁷⁶⁵ Ödüller ve maliyetler birbirini tamamlayıcıdır. İnsanların kaybettiği veya vazgeçtikleri bir ödül bir maliyetle, kaçındıkları bir maliyet de bir ödülle eşdeğer olarak kabul edilir.⁷⁶⁶

⁷⁶³ Rasyonel tercih teorisinin en keskin eleştirilerinin yapıldığı bir çalışma için bkz. Steve Bruce, **Choice and Religion, A Critique of Rational Choice Theory**, New York, 1999. Rasyonel tercih teorisini çeşitli yönlerden ele alan ve olumlu bir bakış açısıyla değerlendiren bir çalışma için bkz. Lawrence A. Young, **Rational Choice Theory and Religion, Summary and Assessment**, Routledge, New York, 1997.

⁷⁶⁴ Durk H. Hak, "Rational Choice Theory", **Encyclopedia of Religion and Society**, Ed. William H. Swatos, Peter Kivisto, Walnut Creek: Altamira, 1998, s. 403.

⁷⁶⁵ Rodney Stark ve William S. Bainbridge, **The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation**, University of California Press, 1985, (Future of Religion), s. 5; Stark ve Bainbridge, **Theory of Religion**, s. 27.

⁷⁶⁶ Stark, **Micro Foundations**, s. 266; Stark ve Finke, **Acts of Faith**, s. 85-86; Stark ve Bainbridge **Theory of Religion**, s. 27; Stark, **Discovering God**, ss. 116-117.

İnsanoğlunun ödül arayışına yakından baktığımızda, iki önemli hususla karşılaşırız. İlk olarak ödüller, bütün toplumlarda kıttır ve insanlar bunların sadece belirli bir kısmına ulaşabilirler. Başka bir ifadeyle bir ödüle istendiğinde ulaşamıyorsa, o kıttır. Elde edilmek istenilen ödüllerin kıtlığı, her istediğimizde onlara ulaşamayacağımız anlamına gelir.⁷⁶⁷ Buradan da anlaşılacağı üzere ödüller, insanlar arasında eşit olmayan bir şekilde dağılmıştır. Toplumlar da insanların bir kısmı, diğerlerinden daha fazla ödüle sahiptir. Yani toplumsal statü ve gelir dağılımı gibi faktörler, ödüllerin elde edilmesinde önemli bir etkidir. Bu aynı zamanda yeterince ödüle sahip olmadığını düşünen insanların, daha fazla ödüle ulaşmak için gerekli imkânları ve araçları aramalarına da zemin hazırlar. Ödüller, bütün toplumlarda kıttır. Üstelik bazı ödüller, hiç mevcut olmadığı gibi, elde edilmesi de mümkün olmayabilir. Örneğin ölümden sonra hayatın olup olmadığını kimse ispat edemez fakat herkes bu dünyada ölümsüzlüğün elde edilemeyeceğini bilir. Ebedi yaşam ödülüne bu dünyada ulaşamamız, insanların bundan vazgeçmelerine sebep olmaz. Hatta insanların ebedi hayata kavuşma arzuları, karşılanması gereken en önemli beşeri ihtiyaçtır.⁷⁶⁸

Burada Stark'ın ödül kavramını dar ve materyalistik bir anlayışla tanımlamadığını da vurgulamamız gerekir. Tam aksine insanların çok arzu ettikleri maddi veya manevi her hangi bir şey de ödül olarak değerlendirilir. Ona göre insanlar, gündelik yaşamda gereksinim duyduklarından daha fazlasını isterler. Bazı istenilen ödüller oldukça kıttır, bir kısmının da var olup olmadığı somut bir şekilde gösterilemez. Arzu edilen ödül yoksa veya elde edilemiyorsa, insanlar bunların uzak gelecekte veya öte dünyada elde edilebileceğini varsayan açıklamaları kabul ederler.⁷⁶⁹

İnsan hayatında bütün ödüllerin aynı değere sahip olmadığına işaret etmeliyiz. Stark'a göre "ödüller ve maliyetler çeşit, değer ve genellikte farklılaşırlar." Örneğin bir kişi A ödülü yerine B ödülünü tercih ederse, B ödülü A ödülünden daha değerlidir demektir. Bir ödül veya maliyet, diğer ödülleri veya maliyetleri içerdiği oranda daha genel olabilir. Mutluluk iyi bir gün geçirmekten daha genel bir ödüdür.

⁷⁶⁷ Stark, *Rise of Christianity*, s. 168.

⁷⁶⁸ William S. Bainbridge ve Rodney Stark, "Cult Formation Three Compatible Model", **Sociological Analysis**, Cilt: 40, Sayı: 4, 1979, (Cult Formation), s. 283; Rodney Stark, "Must All Religions Be Supernatural?", **The Social Impact of New Religious Movements**, (Ed. Bryan Wilson), Rose of Sharon Press, New York, 1981, (All Religions), s. 160; Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 6.

⁷⁶⁹ Rodney Stark ve William S. Bainbridge, "Of Churches Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 18, Sayı: 2, 1979, (Of Churches), s. 120.

Bir insanın sağlığının kötü olması, grip olmasından daha genel bir maliyettir.⁷⁷⁰ Ödüller, çeşitleri itibariyle farklılaşmasalardı, o zaman bütün insanlar için sadece bir tek ödöl olurdu. Ödüller değeri itibariyle farklılaşmazsa, birini elde etmek için diğlerinden vazgeçmenin hiçbir anlamı olmazdı. İnsanların daha değeri ödöllerin peşinden koşmasının da gereği anlaşılmazdı. Sosyal yaşamdaki tecrübelerimiz, bu aksiyomun doğruluğunu destekler. İnsanların isteklerinin bir kısmı biyolojik, bir kısmı çevresel, bir kısmı da kültürel etkenlerden kaynaklanır.⁷⁷¹

İnsanlar bir ödöle ulaşmak için rasyonel ve bir amaca yönelik seçimler yapmaya çalışırlar. Ancak insanların yetiştii ortam, bilgi birikimi ve mevcut imkânlar yapılacak seçimleri etkiler. Ayrıca yaşadığımız toplum, kültür ve dünya görüşümüzün etkisiyle oluşan zevklerimiz de seçimlerimizi etkiler. Örneğin tembellik ya da çalışkanlık gibi kişilik özelliklerimiz de yaptığımız seçimleri etkiler.⁷⁷² Ayrıca insanlar, ödöllerine nasıl ulaşılabilceği ve maliyetlerden nasıl kaçınılacağı hususunda gerekli “açıklamaları” (explanations) formüle eden bilinçli varlıklardır. Stark’a göre “açıklamalar, eylemlere rehberlik etmesi amacıyla oluşturulan yol haritalarını temin eden gerçeklik modelleri veya kavramsal basitleştirmeler”dir. Açıklamalar, birbirinden farklı özelliklere sahiptir. İlk olarak ulaşmak istenilen ödöllerin değeri ve genelliği açısından birbirilerinden farklıdırlar. İkinci olarak ödöllerin insanlara getireceği maliyet ve kazanç açısından da farklıdırlar. Üçüncü olarak açıklamalar, istenilen ödöllerini temin etmede gerekli olan süre ve süreklilikte farklılaşırlar. Dördüncü olarak açıklamalar, ödöllerin elde edilmesinde güvenilirlik açısından farklılaşırlar. Doğal olarak bir ödölün elde edilmesinde doğru yöntemler sunan açıklamalar, yanlış olanlardan daha güvenilirdir. Fakat hemen işaret etmeliyiz ki, dinsel açıklamaların doğruluk ve yanlışlığını kolayca test edebilecek bir ölçüt yoktur.⁷⁷³

İnsanların bu dünyada sahip olabilecekleri ödöllerin sınırsız olmadığı gözlemi, Stark’ta bir önermeye dönüşür: “Gözlemlenebilir dünyada mevcut olmayanlar da dâhil olmak üzere ödöller, arzda (supply) sınırlıdır.”⁷⁷⁴ Ödüllerin sınırlı bir arza sahip olması, insanların istedikleri kadar ödöle sahip olamayacakları anlamına gelir. Bir ödölün arzı, zaman ve mekâna göre değışir. Az önce işaret ettiğimiz gibi çokça arzu edilen bazı ödöllerine herkesin ulaşması mümkün değildir. Bu

⁷⁷⁰ Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, s.28; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 86; Stark, *Micro Foundations*, s. 266.

⁷⁷¹ Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, s. 28.

⁷⁷² Stark, *Gerçek Tanrı*, s. 17.

⁷⁷³ Stark, *Micro Foundations*, s. 267; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 87.

⁷⁷⁴ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 88; Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, s. 31; Stark, *Micro Foundations*, s. 267.

tür ödüllerin en açık örneği, ölümsüzlük arzusudur. İnsanlar daima sahip olduklarından daha fazla ödül isterler. Hem doğal kaynaklar hem de insani üretimden kaynaklanan faktörler, insanların ödüllere ulaşmasını sınırlar. İnsanların her istediği ödüle ulaşamaması, uzak gelecekte veya öte dünyada bunlara ulaşabileceğini ileri süren açıklamaların geliştirilmesine neden olur. Bu türden açıklamalar, ancak bunları temin edebilecek doğaüstü varlıklara inançla birlikte kabul edilebilir. Ancak insanlara gelecek vadeden pek çok açıklama, dinsel formlarda olabileceği gibi seküler de olabilir. Bir çocuk bisiklet istediğinde, annesi bazı şartlar karşılığında gelecek yıl bu ödüle kavuşabileceğini açıklar. Çocuk, bu açıklamaya inanmak zorundadır. Çünkü bu açıklamayı, belirlenen tarihten önce hemen o anda doğrulamanın bir yolu yoktur. Dinsel açıklamalar, ödülleri diğer dünyaya erteleyebilme gücü açısından seküler açıklamalardan ayrılırlar. Dinler sadece öteki dünyaya yönelik ödüller vaat etmez, bu dünyada ulaşılacak sağlık, başarı ve mutluluk gibi birçok ödül vadeder. Fakat öte dünyaya ait ödüllerin en güçlü kaynağı, dinsel açıklamalardır.⁷⁷⁵

Öte dünyaya ait ödülleri, ancak doğaüstü anlayışına sahip bir din vadedebilir. Çünkü böyle ödülleri bir anne veya bir ideoloji gibi dünyevi bir güç değil, doğaüstü bir varlık vadedmektedir. Doğaüstü varlıklardan istenilen mucizeler gibi bazı ödüller ise bu dünyada gerçekleşir. Sağlık, başarı, mutlu bir hayat, servet ve statü gibi ödüller bu dünyada da elde edilebilir. Anlaşılabileceği üzere tanrılardan gelen gündelik yaşama ait ödüller, inancın oluşturulması ve devam ettirilmesinde önemli bir rol oynar.⁷⁷⁶ Bir kez daha vurgulamalıyız ki, bütün dinsel ödüllerin en değerli olanı öte dünyaya ait ödüllerdir.

İnsanlar tanrılardan genelde iki tür ödül beklentisi içindedirler veya iki tür ödül için tanrılara dua ederler. Bunlardan biri, gelecekte elde edilmesi beklenen diğeryse bu dünyada gerçekleşmesi istenilen ödüllerdir. Bu tür ödüller, tanrıların müdahalesi olmadan gerçekleşmez ve bu sebeple de insanlar bunları “mucize” olarak adlandırır. Kızıldeniz’in yarılması neredeyse bütün tektanrılı dinlerce kabul edilen mucizevi bir olaydır. Aynı şekilde bir insanın kanseri yenmesi veya ölümle sonuçlanabilecek bir olaydan kurtulması da mucize olarak yorumlanabilir. Bu dünyada mucize olduğu düşünülen bu türden olaylar her zaman vuku bulmaktadır. İnsanların karşılaştıkları güç durumlardan kurtulması türünden mucizeler, geçmişten günümüze devam etmektedir. Her gün basında amansız bir hastalıktan Tanrı’ya inançla kurtulduğunu

⁷⁷⁵ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 88.

⁷⁷⁶ Stark, Micro Foundations, s. 268; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 88.

ifade eden insanların beyanlarına rastlarız. Stark, insanların bu tür olayları mucize olarak yorumlamalarının, dine olan güveni pekiştirdiğini düşünür.⁷⁷⁷

Öte dünyaya ait ödüller, bu dünyanın dışında başka bir dünyada elde edilebilir. Başka bir ifadeyle insanların sadece tanrılardan istedikleri ölümsüzlük gibi ödüller, ancak öte dünyada gerçekleşecektir. Öteki dünyaya ait ödüller, genellikle ölüm sonrasına ertelenir. Tanrıların vaat ettiği ödüllere öteki dünyada kavuşup kavuşamayacağımızın bir garantisi yoktur. Gündelik hayatımızda karşılaştığımız somut mucizelerin dışında, bunu bilmemiz mümkün değildir. Bundan dolayı bu tür ödüllerin gerçekleşmeme ihtimali de mevcuttur. Ancak dinler, öteki dünyaya ilişkin açıklamalarıyla bu ödüllere ulaşamama endişesini gidermeye çalışırlar. Zira şimdiye kadar hiç kimse, vadedilen ödüllerin verilmediğini görmemiştir. Dinlerin öte dünyada ulaşılacağını vadeddiği ödüller, bu dünyada yaşanan mucizelerden daha fazla etkiye sahiptir. Örneğin ölümcül bir hastalıktan veya kazadan kurtulmak, cennette sonsuza kadar yaşamakla aynı etkiye sahip değildir. İnsanoğlu öte dünyadaki ödüllere ulaşmak için ölümü beklemek zorundadır. Bu da insanların tanrılarla daha uzun süre ilişki içinde kalmasına ve ölünceye kadar düzenli olarak ilişkilerini ve bağlılıklarını sürdürmelerine neden olur. Stark'a göre Tanrı anlayışına sahip dinler, tanrı ile insan arasında uzun süreli bir ilişkiyi ve bağlılığı şart koşarlar. Tanrılı özellikle de tek tanrılı dinlerin güçlü kurumsal yapılar geliştirmelerinin sebebi de burada aranmalıdır.⁷⁷⁸

3.2.2. Telafi Ediciler

İnsanların arzu ettiği ödüllerin oldukça kıt olduğunu hatta bu ödüllerin bir kısmının varlığının kanıtlanmasının mümkün olmadığını ifade etmiştik. Bu nedenle insanlar arzu edilen ödüllere ulaşamadıklarında, uzak gelecekte veya öte dünyada söz konusu ödülün elde edilebileceğini ileri süren açıklamalar geliştirirler. Başka bir deyişle insanlar, kıt ve hali hazırda mevcut olmayan ödüllere ulaşamadıklarında, bunların yerine “telafi ediciler”i (compensators) koyarlar. Stark'a göre telafi ediciler, arzu edilen ödülün hemen elde edilmesinin mümkün olmadığı durumlarda, ödülün yerini tutan inançlar olarak düşünülebilir. Telafi ediciler, istenilen ödülün uzak gelecekte veya öte dünyada elde edilebileceğini vadederler. Bu yüzden insanlar, telafi edicilere sanki bunlar ödülmüş gibi davranırlar. Stark'ın

⁷⁷⁷ Stark, Gerçek Tanrı, s. 21.

⁷⁷⁸ Stark, Tek Gerçek Tanrı, s. 22; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 88.

kavramsallaştırmada bir telafi ediciyi, arzu edilen bir ödülün yerini tutan soyut bir vaat olarak da düşünmek mümkündür.⁷⁷⁹

Stark, telafi edici kavramının kendisinin kastetmediği negatif çağrışımlar taşıdığını kabul etmekte hatta bu kelimeyi kullanmaktan hoşnut olmadığını ifade etmektedir. Fakat henüz kavramın yerini tutacak daha uygun bir alternatif de bulamadığından yakınmaktadır. Stark'ın kavramın kullanılmasıyla ilgili yaşadığı bu tatminsizlik, daha sonra onun teorisinden çıkartılmasına yol açacaktır.

Stark'ın teorisinin ilk dönemlerinde telafi ediciler, arzu edilen ödüllerin yerini tutan, onun yerine geçen bir tür "vekiller" gibi düşünülür. Başka bir ifadeyle arzu edilen ödülün veya onun eşdeğer bir alternatifinin nasıl elde edileceği hakkında açıklamalar temin ederler. Ayrıca kişilerin bu ödülü nasıl elde edebilecekleri konusunda bir yöntem veya strateji ortaya koyarlar. Burada ödülün fiilen elde edilmesi, çoğunlukla uzak geleceğe hatta öte dünyaya ertelenir. Mesela babasından bilgisayar isteyen bir çocuk düşünelim. Baba, çocuğuna önümüzdeki yıl takdir alırsa, bilgisayara kavuşabileceğini vaat eder. Görüldüğü gibi telafi edicileri ödüllere kolaylıkla ayırabiliriz. Birisi arzu edilen ve ulaşılmak istenilen bir şeydir, diğeri ise ödülün elde edilmesi veya nasıl elde edilebileceği hususunda verilen bir söz veya vaattir.⁷⁸⁰

Örneklerden de anlaşılabilir gibi telafi ediciler hem seküler hem de dinsel bir niteliğe sahip olabilirler. Radikal veya devrimci politik bir hareket, takipçilerine devrim için topyekün bir adanma ve çalışma talimatı verebilir. Devrim gerçekleştiğinde vaat edilen ödülleri de gerçekleştirecektir. Burada kişiler, arzu ettikleri ödüllere devrim sonrasında kavuşacaklardır. Ama bu arada kendilerine sunulan telafi edicilerle yetinmek durumundadırlar. Devrimden sonra insanlar, vaat edilen ideal duruma kavuşacaklardır. Telafi edicilerin seküler formları sadece politik alanda karşımıza çıkmaz. Aynı zamanda gündelik yaşamımızda da bunlarla sıklıkla karşılaşırız. Bir aile çocuğuna uslu olup çok çalışırsan günün birinde mutlaka zengin olacaksın dediğinde, bir telafi edici-ödül mübadelesi teklif edilir.⁷⁸¹ Netice itibarıyla telafi edici, ödülün nasıl elde edilebileceği konusunda bir yöntem ve strateji olmakla birlikte, aynı zamanda ödülün gerçekleşeceği vaadi olduğunu ifade edebiliriz.

Stark, tıpkı ödülleri gibi telafi edicilerin de çeşitli boyutlara ayrılabilirliğini düşünür. Belirli ve genel telafi ediciler arasında bir ayrım yapmak mümkündür.

⁷⁷⁹ Stark, *Cult Formation*, s. 284; Stark ve Bainbridge, *Of Churches*, s. 120.

⁷⁸⁰ Rodney Stark, "Bringing Theory Back In", **A Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment**, (Ed. Lawrence Young), Routledge, New York, 1997, (Bringing Theory), s. 7.

⁷⁸¹ Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 6.

Stark'ın yaptığı telafi ediciler arasında yaptığı bu ayrımla, spesifik ve genel pekiştiriciler (reinforcer) veya ödüller arasındaki davranışçı psikolojide yapılan ayrımı takip ettiğini ifade edebiliriz. Belirli bir telafi edici, spesifik bir ödülün yerini tutar. Yani, genel bir vaatten ziyade sınırlı bir alanda gerçekleştirilecek bir ödülü temin edeceği vaadinde bulunur. Örneğin bir hastalık durumunda antibiyotik kullanılması spesifik bir ödüldür, bazı şartlarda alınan büyüsel bir iksir spesifik bir telafi edicidir. Genel telafi ediciler, az önce verdiğimiz örneklerdeki sağlık ve mutluluk gibi değerli, büyük kapsamlı ve çok genel ödüllerin yerini tutar. Mutlu bir hayat vaadi, genel bir telafi edicidir. “Cennet” ise mutlu bir hayat vaadine göre çok daha genel bir telafi edicidir.⁷⁸² Daha sonra göreceğimiz gibi en genel telafi ediciler, sadece doğaüstü açıklamalar tarafından desteklenebilir sürdürülebilirler.

Telafi edici kavramı, sosyolojide uzun yıllar savunulmuş ve bazı sosyologlarca hala savunulmaya devam eden “mahrumiyet tezi”ni akla getirir. Dinin ve dinsel hareketlerin sosyal temeliyle ilgili tartışmalarda pekçok sosyolog, alt toplumsal tabakaların zenginlerden daha dindar olduğunu varsaymıştır. Marx’tan Freud’a kadar modern sosyal bilimin kurucularının neredeyse tamamı, dini engellenen istekler için bir telafi edici olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre din, yanlış bilinç veya nevrotik bir illüzyondur. Din sosyologları, dinin birincil fonksiyonunun görece mahrumiyetleri için fakirleri ve ezilmişleri yatıştırmak olduğunu sorgusuz sualsiz kabul etmişlerdir. Marx’ın dinin “insanların afyonu” olduğu yönündeki görüşlerinin bu tezi savunanlara yön verdiği bilinmektedir. Hâkim sosyolojik ortodoksi, dinsel inançların ezilmişlerin ve mahrumiyet içinde bulunanların acılarını dindirmeye hizmet ettiğini savunmuştur.⁷⁸³ Hemen belirtmeliyiz ki Stark’ın teorisi, telafi edicileri din ile eşitlemez. Birçok telafi edicinin dinle hiçbir bağlantısı da yoktur.⁷⁸⁴

Mahrumiyet tezinin temelinde, dinin insanların istedikleri bazı şeyleri elde edememelerini telafi etmeye yaradığı görüşü yatar. İnsanların arzularını tatmin edememeleri veya bazı dünyevi nimetlerden mahrum olmaları iki şekilde ele alınabilir. İlk olarak bazı insanlar özellikle de alt sınıflar, üst sınıfların elde edebileceği ve fiilen elde ettiği kıt ödüllere ulaşamazlar. Bunlar statü, servet, refah, lüks ve sağlık gibi maddi ödüllerdir. Alt toplumsal tabakaların bu ödüllere ulaşamaması veya bunlardan mahrum olmaları, dinin mahrumiyet tezi bağlamında

⁷⁸² Stark, *Of Churches*, s. 120; Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 7, Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, s. 36.

⁷⁸³ Stark, *Rise of Christianity*, ss. 34-35.

⁷⁸⁴ Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, s. 36.

yorumlanmasının temelini oluşturur. Bu görüş sahiplerine göre dinler, dünyada yapılan fedakârlıkların öte dünyada tanrı tarafından ödüllendirileceğini vaat eder ve böylece insanların bu tür mahrumiyetlere katlanabilmelerini sağlayan mekanizmaları temin eder. Fakat mahrumiyetin bundan başka bir özelliği daha vardır. Bu özellik, dinin mutlak olarak elde edilemeyen veya en azından bu dünyada varolmayan ancak arzu edilen ödüller için insanların endişelerini giderip onları rahatlatma kabiliyetinde ortaya çıkar. Bunlar arasında en önemli olanı, ölüm konusunda dinin ortaya koyduğu ikna edici tutumdur. Zengin veya fakir hiç kimse, burada ve şimdi doğrudan metotlarla sonsuz hayatı elde edemez. Böyle bir ödülün tek makul ve güvenilir kaynağı dindir. Bu ödül, sadece dinlerin vaat edebileceği öteki dünyaya ertelenir. Kurumsal bir yapıya sahip dinler, inananlar için bu dünyada da birçok maddi ödül sağlar. Yani dinsel organizasyonlar, üyelerini statü, para, sosyal ilişki, evlilik ve öz-saygıyla ödüllendirir.⁷⁸⁵

1940'lı yıllardan sonra empirik sosyal araştırmaların gelişmesiyle birlikte bazı araştırmacılar, alt sınıfların varsayılanın aksine kiliseye katılımı düşük oranlar sergilediğini tespit etmişlerdir. Stark'a göre genel varsayımın aksine, kiliselere alt sınıflardan ziyade varlıklılar gitmektedir. Empirik verilere dayalı bu bulgular, uzun yıllar savunulagelen temel bir sosyolojik önermeyi tehdit etmiştir.⁷⁸⁶ Glock'un öğrencilerinden bazıları da varlıklı ve yoksulların dinlerini farklı yollarla ve farklı boyutlarda ifade etme eğiliminde olduklarına işaret ederek, bu sosyolojik önermeyi kurtarmaya çalışmışlardır. Onlara göre alt sınıflarda kilise katılım oranlarının düşük olması, dinden vazgeçildiği anlamına gelmez. Yani alt sınıfların düşük dinsel katılım düzeyleri, dindarlıklarını bireysel boyutta yaşadıkları varsayımıyla açıklanır. Yani onlar, kiliseye gitmek yerine bireysel olarak ibadet ederler. Üst sınıflarda ise, kiliselere katılım oranı daha yüksektir. Glock'un dindarlığı beş boyutta⁷⁸⁷ ele alışı, bu zıt yönelimleri birleştirmeyi mümkün kılmış gözükmektedir. Dolayısıyla farklı sosyal sınıflar, din söz konusu olduğunda farklı tepkiler vermekte ve dinden farklı şeyler

⁷⁸⁵ Stark, *Rise of Christianity*, s. 36.

⁷⁸⁶ Rodney Stark, "Class, Radicalism, and Religious Involvement in Great Britain", **American Sociological Review**, Cilt: 29, Sayı: 5, 1964, ss. 699-700; Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 10.

⁷⁸⁷ Glock, birey ve onun dinini araştıran araştırmaların tek boyutluluğundan şikâyet ederek, çok boyutlu bir anlayış geliştirmiştir. O, bireyin dindarlığının araştırılmasında beş boyutun dikkate alınması gerektiğini ifade etmiştir. 1. Dini inanç boyutu, 2. Dini pratik boyutu, 3. Dini tecrübe boyutu, 4. Dini bilgi boyutu, 5. Dinin etkileme boyutu. Charles Y. Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", çev. M. Emin Köktaş, **Din Sosyolojisi**, Der. Yasin. Aktay, M. E. Köktaş, Vadi Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 252-270; Rodney Stark ve Charles Y. Glock, **American Piety: The Nature of Religious Commitment**, University of California Press, 1968. ss. 1-141.

anlamaktadırlar.⁷⁸⁸ Peki, bu iki farklı toplumsal kesim arasında din konusunda bir ortak nokta bulunamaz mı?

Stark'a göre bu soruya verilecek cevabın önemli bir bölümü, telafi ediciler tartışmasında bulunabilir. Dinin bu dünyada kıt olarak bulunan ödüller için telafi ediciler önerdiğini ifade etmiştik. Çeşitli sebeplerle birçok insan bu dünyada maddi ve manevi mahrumiyetler ve acılar yaşar. Din, insanların bu dünyada ulaşamayacakları ödüller için telafi ediciler önerir. Bu ödüller açısından zengin ya da fakir bütün insanlar potansiyel olarak mahrumdur. Dinsel organizasyonlar üyelerine telafi edicilerden daha fazlasını sağlama vaadinde bulunurlar. İnsanları birarada tutan ve etkileşmelerini sağlayan dinsel kurumlar, çok sayıda maddi ödül de sağlar. Başka bir ifadeyle dinsel hareketler sadece telafi edicileri vaat etmezler, aynı zamanda maddi, doğrudan dünyevi ödüller de verirler. Az önce ifade ettiğimiz gibi din insanlara arkadaşlık, statü, iş ve evlilik fırsatları sunar. Dinin insanlara sağladığı bu imkânlar veya kazanımlar, kendi başına çok değerlidir.⁷⁸⁹

Stark'a göre insanlar, her durumda telafi edicilerden ziyade ödülleri tercih ederler. Toplumlarda ekonomik ve sosyal açıdan imtiyazlı bireyler, doğal olarak telafi edicilere daha az ihtiyaç ve istek duyarlar. İmtiyazlı kişiler, telafi edicilerle uğraşmak yerine ödüllerin bizzat kendilerini elde etme hususunda daha şanslıdırlar. Bu ödülleri elde edecek araçlara sahip olmayan kişiler, bunların yerine kendilerine sunulan telafi edicilerle/vaatlerle yetinmek durumundadırlar. Fakat ekonomik zenginlik veya toplumsal statüler, bu dünyada elde edilmesi mümkün olmayan ödüller karşısında yetersizdir. İnsanların eşit olduğu noktalardan bir tanesi de ölüm karşısında yaşadıkları çaresizliktir. Dolayısıyla hem zenginler hem de fakirler, bu dünyada sonsuz hayatı elde edemezler. Belki de insanların sadece bu durum karşısında eşit olduklarını ve aynı telafi edicilere ihtiyaç duyduklarını ifade edebiliriz. Toplumun imtiyazlı kesimleri de bu yaşamda var olmayan ödüller için telafi edicileri kabul etmek durumundadırlar. Ölüm döşeği ihtidalarının da gösterdiği üzere ölümle yüzleşen herkes, öte dünyaya ilişkin inançları kabul etmeye meyyal hale gelir. Hatta Stark bu durumu, dinsel bağlanmanın “evrensel formu” olarak adlandırır.⁷⁹⁰

İnsanlar, sadece aktif doğaüstü bir Tanrı'nın vaat ettiği ödülleri güvenle kabul ederler. Çünkü insanlar, varoluşun anlamını bilmek isterler. “Niçin buradayız? Yaşamın amacı var mıdır, varsa nedir? “Kıyamet ne zaman kopacak?” Bu türden sorulara, bu dünyanın sınırları içerisinde kalarak tatmin edici cevaplar bulunamaz.

⁷⁸⁸ Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 11.

⁷⁸⁹ Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 11.

⁷⁹⁰ Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 11; Stark, *Bringing Theory*, s. 8.

Bu soruların bir kısmının doğaüstüne ilişkin cevaplar gerektirdiği açıktır. İnsanlar, yaşamın bir anlama sahip olduğu, dünyanın bir planlayıcısının ve bir niyet edicinin var olduğunu düşünmek isterler. Benzer şekilde ölüme dayanmak ve ölüm sonrası hayatı garantilemek için de doğaüstü güçleri varsaymak zorunludur.⁷⁹¹ Başka bir ifadeyle bazı istekler, sadece tanrıların insanlara sağlayabileceği ödüllerdir ve doğrudan bu dünyada tatmin edilebilmenin dışındadırlar. Burada Stark'ın ilk dönemlerdeki din teorisinde, telafi edicilere ne kadar geniş yer verdiğini görmekteyiz. Hatta burada dini, “doğaüstü varsayımlar üzerine kurulan genel telafi ediciler sistemi” olarak tanımlamaktadır.⁷⁹²

İnsanlar doğrudan kendi eylemleri vasıtasıyla elde edemeyecekleri büyüklükteki bazı ödülleri istediklerinde, doğaüstüne dayandırılan kaynaklardan, güvenilir telafi edicileri elde edebilirler. Bu nedenle doğaüstü varsayımlara dayalı inançların bulunduğu bir pazarda, saf naturalistik ideolojiler rekabet edemez. Doğaüstünü reddeden düşünce sistemleri, sonsuz hayat gibi ödülleri, güvenilir bir şekilde vaat edecek araçlara sahip değildir. Hatta naturalistik felsefeler, “yaşamın anlamı nedir?” veya “evrenin amacı nedir?” gibi soruların anlamsız olduğunu ileri sürebilir. Fakat onlar bu sorulara, doğaüstücü sistemlerin sunduğu kavramlarla cevap veremezler. Telafi edici meydana getirme kapasitesindeki bu derin farklılık, Stark'ın dini, doğaüstü varsayımlar üzerine temellenen genel telafi ediciler sağlamayla ilgilenen dinsel organizasyonlar olarak tanımlamayı niçin seçtiğini de ortaya koymaktadır.⁷⁹³

Stark'ın amacı, insan arzularına cevap vermede, doğaüstünü referans alan düşünce sistemleriyle doğaüstünü referans almayan seküler anlam sistemlerini birbirinden ayırmaktır. İki farklı kaynağa sahip bu düşünce sistemleri, dinin tanımlanması konusunda da karşımıza çıkmakta ve farklı din tanımlarının temelini oluşturmaktadırlar. Dinin tanımlanması konusunda yine iki anlam sistemi arasındaki farklılıklara değinme fırsatımız olacaktır.

⁷⁹¹ Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 7.

⁷⁹² Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, s. 39.

⁷⁹³ Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 8.

3.3. STARK'TA DİNİN TANIMLANMASI

3.3.1. Doğaüstü Kavramına Dayalı Din Tanımı

Bilimsel din çalışmalarında uzun zamandır en önemli tartışma, dinin tanımlanması meselesi etrafında sürmektedir. Neyi veya neleri din ve hangi davranışları dinsel olarak tasnif edeceğiz? Bu konudaki tartışmanın merkezinde, bir inanç veya değer sisteminin din olarak tanımlanması için doğaüstü unsurların bulunmasının zorunlu olup olmadığı yer almaktadır. Birinci bölümdeki tartışmada da ifade ettiğimiz gibi işlevselci bakış açısını savunan birçok sosyolog, dinin tanımlanmasında doğaüstünün gerekli olmadığını ileri sürerken, Stark bunun gerekli olduğunu düşünmektedir. Çünkü din tanımından doğaüstünü çıkarmak, beraberinde bir kavram karmaşasını da getirmektedir.⁷⁹⁴ Din tanımından doğaüstünün çıkarılmasıyla, diğer dünya görüşlerinin de din gibi değerlendirilip değerlendirilmeyeceği gündeme gelecektir. Böylece dinin alanı giderek genişleyecek, belki de sonunda dinin kendisi buharlaşıp yok olacaktır.

Berger ve Stark'ın görüş birliği içinde oldukları nadir konulardan biri de dinin tanımlanması meselesidir. Stark da Berger gibi işlevselci din tanımlarını eleştirmekte hatta bu konuda Berger'i referans almaktadır. Stark'a göre kendisiyle birlikte Spiro ve Berger gibi birçok araştırmacı din terimini, bir doğaüstü varlık üzerine veya buna referansla inşa edilen sosyal kurumlarda şekillenen düşünce sistemleriyle sınırlamaktadırlar. Durkheim, Luckmann, Bellah ve Yinger gibi sosyologlar ise, dinin tanımını bilimsel hümanizm, Marksizm ve diğer doğaüstü olmayan felsefeleri de kapsayacak şekilde çok geniş tutmaktadırlar. Stark, tanım konusundaki bu önemli tartışma çözülmeden, din sosyolojisi alanında etkili teorilerin geliştirilmesinin mümkün olmayacağını düşünür. Mesela bir dinsel hareketler teorisi geliştirmeye kalktığımızda karşımıza çıkan temel mesele, din tanımının din karşıtı inançlarla motive edilen siyasi hareketleri içine alıp almayacağıdır.⁷⁹⁵ Göreceğimiz üzere Berger gibi Stark da din tanımından seküler değer sistemlerini çıkarmaktadır.

Stark'a göre din tanımlamaları üzerine olan literatürü incelediğimizde, iki temel problemle karşılaşırız. Bazı sosyal bilimciler, din tanımları "geniş" olmalıdır derken, bazıları da "dar" olması gerektiğini savunmaktadırlar. Dini dar bir şekilde, "Hz. İsa'ya veya yüce bir varlığa inanç" olarak tanımlamak mümkündür.⁷⁹⁶ Şüphesiz

⁷⁹⁴ Stark, *All Religions*, s. 159.

⁷⁹⁵ Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 3.

⁷⁹⁶ Stark ve Bainbridge, *Of Churches*, ss. 116-117.

bu yanlış bir tanım değildir, çünkü bütün tanımlar doğaları gereği doğrudur. Üstelik bu tanım olguları açıkça sınıflamamıza izin vermektedir. Bu tanımları empirik duruma uygulamada da çok fazla güçlüklerle karşılaşmayız. Fakat kendisini dindar olarak ifade eden birçok grup veya toplum, belki de İsa'nın hikâyesini hiç duymamış veya duysa bile onunla hiç ilgilenmemiş olabilir. Bazı toplumlar ise, üstün bir tek tanrının olmadığı bir takım doğaüstü güçlere ibadet etmektedirler. Dolayısıyla bu tanımın dinin sosyolojik olarak anlaşılmasına yeterince hizmet etmediğini görmekteyiz. Anlaşılacağı üzere Stark, bu tür tanımları yanlış oldukları gerekçesinden ziyade diğer tanımlar daha verimli teorik açılımlara sahip olduğu için bir kenara bırakmaktadır. Dahası kendi din teorisinin gerekliliklerine göre kavramları tanımlamaya ve formüle etmeye çalışmaktadır. Ona göre, kavramların değişen tanımları daha güçlü teorilerle sonuçlanacaksa, o zaman tanımlar da değiştirilmelidir.⁷⁹⁷

Aşırı geniş din tanımının en önemli savunucularının Durkheim ve onu izleyerek işlevselci bakış açısını sahiplenen sosyologlar olduğunu ifade etmiştik. Geniş tanımlarda gözlemlenen ortak özellik, doğaüstü varlıklara atıf yapmayan seküler anlam sistemlerinin de din kategorisine dâhil edilmesidir. “Yaşamın amacı var mı? Niçin buradayız? Ölüm son mudur? Niçin ıstırap çekiyoruz? Adalet var mıdır? Niçin ben köleyim? Varoluşun bir amacı var mıdır? Neyi umabiliriz?” vb. sorulara verilen cevaplar insanlara “nihaî anlam” sağlarlar. Başka bir ifadeyle nihaî anlam, varoluşun temeli ve amacı ile ilgili bütün sorulara verilen cevaplardır.⁷⁹⁸ Birçok insanın hayatında böyle sorular sorması ve bunlara cevaplar istemesi anlaşılır bir şeydir. İnsanlar, hem bu dünyada hem de öte dünyada büyük ödüllerin nasıl kazanılabileceği ve bunların kazanılmasında niçin büyük maliyetlere maruz kaldığı hususunda sorular sorarlar. Bu tür soruların bir kısmının doğaüstü cevaplar gerektirdiği gözlerden kaçmayacaktır. Yaşamın bir amacının olduğunu düşünmek ve bunu aramak, onun bir amaca sahip olduğunu varsaymaktır. Amaç kelimesi şansla, kör talihle veya tesadüfle birarada bulunmaz. Aynı zamanda evrenin ve tarihin bir amaç istikametinde yönetildiği bir “bilinç” gerektirir. Evrenin bir amaca sahip olması

⁷⁹⁷ Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, ss. 17-18.

⁷⁹⁸ Rodney Stark ve William S. Bainbridge, “Towards a Theory of Religion: Religious Commitment”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Cilt: 19, Sayı: 2, 1980, (Religious Commitment), s.123; Stark ve Bainbridge, *Of Churches*, s. 119, Rodney Stark, **For The Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery**, Princeton University Press, Princeton, 2003, (Glory of God), s. 4; Rodney Stark, Eva Hamberg ve Alan S. Miller, “Exploring Spirituality and Unchurched Religions in America, Sweden, and Japan”, *Journal of Contemporary Religion*, Cilt: 20, Sayı: 1, 2005, (Exploring Spirituality), s. 4.

için de, bilinçli bir fail veya failer tarafından yaratılmış olması ve yönetilmesi gerekir.⁷⁹⁹

Nihai anlam sorularına verilen cevaplar veya bulunan bütün çözümler, din olarak adlandırılmamalıdır. Çeşitli seküler felsefeler ve anlayışlar da bu tür sorulara cevap verdiklerini ileri sürerler. Stark böyle anlayışların din tanımının dışında bırakılıp bırakılmayacağı problemini, dinlerin bu soruları cevaplamada empirik üstü varsayımlar kullandığı iddiasıyla çözemeyeceğimizi düşünür. Zira bütün soyutlamalar empirik-üstüdür. Marksist diyalektik, Hristiyan teslis doktrininden daha az empirik-üstü değildir. Nihaî anlam sorularına dinsel cevap olarak sunulan ifadeler de, belirli türden empirik üstü varsayımlardır. Ancak bu anlayış, fiziksel dünyaya etki edebilen tabiatın ötesinde veya dışında güçler olduğunu ileri süren “doğaüstü” varsayımına dayanır. Onların varlığı da empirik incelemeye konu olamaz. Bundan dolayı da nihaî anlam hakkında bazı genel sorulara cevap vermek için doğaüstünün varlığını varsaymak zorunludur. Bu nokta, dinin bilimsel hümanizm ve Marksizm ile hem benzerliklerini hem de farklılıklarını görmemize izin verir. Nihaî anlam sorularına çözümler veya verilen cevaplar birçok formda gelebilir. Stark’a göre bunlardan sadece doğaüstüne referans yapanlar din olarak kabul edilmelidir.⁸⁰⁰

Stark’a göre Berger, işlevselcilerin geniş din tanımlarının hatasını ve yararsızlığını ispat etmiştir. Luckmann’ın geniş din tanımını tartışırken ortaya koyduğumuz gibi “aşkın sembolik evrenleri” din olarak tanımlarsak, bilimin dinden hangi noktalarda farklılaştığını belirleyemeyiz. Bu farklılıkları belirlemek için yeni kavramlar ihdas edersek de bunları bir araya getiren din tanımını gereksiz yere genişletmiş oluruz. Stark, din kavramında herkesin anladığı içeriği öne çıkarmanın daha doğru olduğunu düşünür. Stark ve Berger gibi pek çok sosyal bilimci, bilimsel rasyonalizm, Katoliklik, sosyalizm, marksizm, Luteryanizm, bilimcilik vb. hareketleri ve düşünce akımlarını bir sepette toplamanın ve hepsini din olarak isimlendirmenin yanlış olduğuna işaret etmektedirler. Stark, farklı referanslara sahip düşünce veya değer sistemlerini din adı altında birleştirdiğimizde, bunlar arasındaki derin farklılıkların da yok olacağını düşünür. Başka bir deyişle her şeyi içine alan veya alma iddiasında olan din tanımları, teorik tartışmayı olduğu kadar empirik araştırmaları da bulanıklaştırma tehlikesiyle karşı karşıyadır.⁸⁰¹

Bu noktada din ve diğer ideolojik sistemler veya nihai anlam sistemleri arasında nasıl ayırım yapabiliriz? sorusu halen cevaplanmayı beklemektedir. Stark’a

⁷⁹⁹ Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, s. 39.

⁸⁰⁰ Stark ve Bainbridge, *Of Churches*, s. 119; Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, s. 40.

⁸⁰¹ Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, s. 40; Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 5.

göre aslında bu sorunun cevabı, sosyal bilimsel din çalışmasının 19. yüzyıl kurucuları tarafından doğru bir şekilde verilmiştir. Onların görüşüne göre dinler; doğaüstü bir varlık, öte dünya veya doğaüstü gücün aktif olduğu, buradaki olayların ve şartların doğaüstü tarafından etkilendiği anlayışını içerirler. Sir James G. Frazer böyle bir din tanımını açık ve yalın bir şekilde ortaya koymuştur. Ona göre, “din iki unsurdan oluşur... insandan daha yüksek güçlere inanç ve onları yatıştırma ve memnun etme denemesidir.”⁸⁰²

Stark’ın dinin tanımlanması ile ilgili tartışmalar üzerindeki düşüncelerini ele aldıktan sonra, şimdi onun din tanımını verebiliriz. Stark’ın din tanımını incelerken iki nokta üzerinde duracağız. Daha önce işaret ettiğimiz gibi Stark, **The Future of Religion, A Theory of Religion** ve bu dönemdeki makalelerinde dini tanımlarken telafi ediciler kavramına dayanmaktaydı. Ancak 2000’li yıllara gelirken yazdığı makalelerde ve **Acts of Faith** gibi kitaplarında, çeşitli eleştirilerden ve yanlış anlamalardan kurtulmak amacıyla telafi ediciler kavramını hem genel din teorisinden hem de din tanımından çıkarmıştır. Fakat biz Stark’ın din tanımını ortaya koyarken her iki dönemde yaptığı tanımları da ele almanın doğru olacağını düşünüyoruz. Ancak bu şekilde onun düşünce çizgisini, bir bütünlük içersinde görebilme imkânımız olacaktır. Şimdi, onun telafi ediciler kavramını içine alan ilk dönemdeki din tanımıyla başlayalım:

“Din, doğaüstü varsayımlar üzerine kurulan çok genel bir telafi ediciler sistemidir.”⁸⁰³

Bu tanımda dini, telafi ediciler kavramı belirlemektedir. Telafi ediciler kavramı bu dönemde ortaya konulan din teorisi için anahtar rolündedir. Bu kavramı bir önceki başlıkta yeterince tanımlamaya çalışmıştık fakat burada tanımın daha iyi anlaşılması maksadıyla kısa bir hatırlatma yapmak istiyoruz. Stark’a göre insanlar, istedikleri ödülleri elde edemediklerinde bunlardan vazgeçmezler aksine bunlara ulaşmak için çaba sarfederler. Bu ödüllere ulaşamadıkları takdirde bunların yerine telafi edicileri kabul ederler. Bunlar istenilen ödül yerine geçen maddi olmayan ikamelerdir veya onların yerini tutan açıklamalardır. Başka bir ifadeyle telafi ediciler, “insanların sanki onlar ödüllermiş gibi muamele ettikleri açıklamalar”dır.⁸⁰⁴

2000’li yıllarda **Acts of Faith** ve diğer eserlerinde Stark’ın telafi ediciler kavramını, çeşitli eleştirilerden ve yanlış anlamalardan kurtulmak amacıyla hem din

⁸⁰² Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 5.

⁸⁰³ Stark, *Micro Foundations*, s. 268; Stark ve Bainbridge, *Of Churches*, s. 121; Stark ve Bainbridge, *Religious Commitment*, s.123; Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 432; Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, s. 39.

⁸⁰⁴ Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, s. 36; Stark ve Bainbridge, *Religious Commitment*, s.121.

tanımından hem de genel din teorisinden çıkardığını ifade etmiştik. Ancak Stark'ın din teorisinin ilk halini, dört noktada revize ettiğini fakat orijinalinde değişiklik yapmadığını gözlemlemekteyiz. Bu değişikliklere gelince, belki de en önemlisi dinsel telafi ediciler kavramından vazgeçilmesidir. Burada Stark, öte dünyaya ait ödüllerle ilgili kavramsallaştırmanın, telafi edicilere duyulan gereksinimi ortadan kaldırdığını düşünmektedir. İkinci olarak teorisinden telafi ediciler kavramını çıkarmasıyla tutarlı olarak, bu terimi dinin tanımından da çıkarması zorunlu hale gelmiştir. Üçüncü olarak gözden geçirilmiş din tanımına paralel bir şekilde, din ve büyüü birbirinden ayırmak için “büyü”yü (magic) yeniden tanımlamıştır. Son olarak da rasyonel tercih kavramına daha sosyolojik bir renk vermeye çalışmıştır.⁸⁰⁵

Şimdi, telafi ediciler kavramının tanımlardan çıkarılmasıyla birlikte yeniden düşünülen ve formüle edilmeye çalışılan din kavramına bir göz atalım:

“Din, doğaüstünün varlığını varsayan nihai anlamla ilişkili inançlar ve pratikler sistemidir.”⁸⁰⁶

“Din, bir tanrı veya tanrılarla mübadeleyi haklılaştıran ve belirleyen çok genel açıklamalardır.”⁸⁰⁷

“Din, bir tanrı veya tanrılarla mübadeleyi içeren varoluşun çok genel açıklamalarından oluşur.”⁸⁰⁸

“Din, doğaüstü varsayımlar ve doğaüstünün tabiatı ve nihai anlam hakkındaki açıklamaları içeren ifadeler üzerine temellenen varoluşun açıklamalardır.”⁸⁰⁹

Stark'ın bu yeni yaklaşımında din tanımının, dini sadece bir ilahi emirler veya talepler grubuna indirgemediğini görmek önemlidir. “Tanrılarla mübadele” kavramı ve beraberinde getirdiği anlayış, dinsel düşünce için önemli açılımlar sağlamaktadır. Tanımdaki “varoluşun açıklamaları” kavramı ise fikirlerin, prensiplerin, mitlerin, sembollerin ve kültürün diğer unsurlarının bu temel üzerine inşa edildiğine işaret eder. Dinsel açıklamalar, tanrıların insanlardan istediği şeyleri belirlediği gibi yaşamın temel anlamını da ortaya koyar. Yani, “buraya nasıl geldik ve nereye gidiyoruz?” gibi soruların da cevabını verir. Stark, burada Tylor'ın tanımıyla uyum içinde, dinin temelde entelektüel bir ürün ve fikirlerin de onun gerçek temeli

⁸⁰⁵ Stark, *Micro Foundations*, s. 265; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 84.

⁸⁰⁶ Stark, *Secularization of Europa*, s.232; Rodney Stark, Roger Finke ve Laurence Iannaccone, “Pluralism and Piety: England and Wales, 1851” *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1995, (Pluralism and Piety), s. 432.

⁸⁰⁷ Stark, *Micro Foundations*, s. 270.

⁸⁰⁸ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 91.

⁸⁰⁹ Rodney Stark, “Reconceptualizing Religion, Magic, and Science”, *Review of Religious Research*, Cilt: 43, Sayı: 2, 2001, (Reconceptualizing Religion), s. 111; Stark, Hamberg ve Miller, *Exploring Spirituality*, s. 4.

olduğunu düşünür. Tylor'ın dini, "bütünüyle tutarlı ve rasyonel ilkel felsefe" olarak tanımladığını da hatırlatmış olalım.⁸¹⁰

Ancak Tylor'un din tanımı ve pozisyonu, Durkheim ve bazı işlevselci sosyologlar tarafından "rasyonalizm" olarak isimlendirilmiş ve eleştirilmiştir. Primitif zihin tezini tartışırken ortaya koymaya çalıştığımız gibi bu sosyal bilimciler, "primitif insanın" yaşamın bütün gizemleri karşısında hayret ettiği ve onları anlamaya çalıştığı varsayımını saçma olarak kabul etmekteydiler. Onlara göre primitif insanlar, düşünceden yoksun ve entelektüel spekülasyon yapabilecek düzeyde değildiler. Hatta onların nedensellik fikrinden yoksun olduklarını dahi ileri sürdüklerini hatırlayalım. Stark'a göre primitif zihin tezini ileri sürenlerin "ırkçı saçmalıkları bir yana, primitiflerin doğaüstü hakkında akıl yürütemeyecekleri saçma bir iddia"dır.⁸¹¹

Söylediklerimizi toparlayacak olursak, Stark'a göre doğaüstünü tanımlamaya yönelik açıklamaların tümüne din diyebiliriz. Bu düşünceyle tutarlı bir tanımı **Tek Gerçek Tanrı** adlı eserinde bulabiliriz. Burada din, "varoluşun anlamına ilişkin doğaüstü varsayımlara dayanan açıklamalardan ve doğaüstünün doğasıyla ilgili düşüncelerden oluşan bir yapı" olarak tanımlanır.⁸¹² Bu görüşleriyle paralel olarak **For The Glory Of God**'da dini, "doğaüstü varsayımlar ve doğaüstünün tabiatı ve nihai anlam hakkındaki açıklamaları içeren ifadeler üzerine kurulan varoluşun açıklamalarından oluşur"⁸¹³ şeklinde tanımlanmaktadır. Stark son çalışmalarından biri olan **Discovering God**'da dini, "doğaüstü varsayımlar üzerine kurulu olan, doğaüstünün tabiatıyla ilgili ifadeleri içeren ve doğaüstüyle olan alışverişin yöntemleri ve prosedürlerini de belirleyen varoluşun (veya nihai anlamın) açıklamaları" olarak tanımlar.⁸¹⁴

Görüldüğü üzere Stark'ın değişik eserlerinden alıntı yaparak verdiğimiz din tanımlarında, önceki tanımlarda belirleyici olan telafi ediciler kavramı çıkarılmıştır. İlk dönemdeki tanımlarda olduğu gibi bu tanımlarda da doğaüstü kavramı belirleyicidir. Ayrıca ikinci dönemdeki tanımlarda, nihai anlam sorularına verilen cevaplar da din tanımına dâhil edilmiştir. Fakat nihai anlam sorularına verilen cevaplarda, tabiatüstü varsayımları içermeyen anlayışlar din tanımının dışına çıkarılmıştır.

Din tanımını doğaüstü varsayımlara dayanan düşünce sistemleriyle sınırlama kararıyla Stark, sosyal bilimdeki özselci din tanımlarıyla aynı pozisyonda yer almaktadır. Birçok konuda Durkheim'e çok şey borçlu olduğunu ifade eden Stark, bu

⁸¹⁰ Stark ve Finke, Acts of Faith, ss. 91-92.

⁸¹¹ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 92.

⁸¹² Stark, One True God, s. 15; Stark, Gerçek Tanrı, s. 18.

⁸¹³ Stark, Glory of God, s. 4.

⁸¹⁴ Rodney Stark, Discovering God, s. 46.

hususta ondan ayrılır. Budizm'in "ateistik" bir din olduğunu düşünen Durkheim, dinin tanımlanmasında doğaüstü kavramını reddetmiştir. Durkheim, doğaüstü kavramıyla dini tanımlamanın bütün dinleri kapsamada başarısız olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla dini tanımlamada bütün dinleri içerecek bir evrensellik ölçütü uygulaması, onu yanıltan sebeplerin başında yer gelir. Stark'a göre Durkheim, Budizm hakkındaki bilgilerinde ve ulaştığı sonuçlarda yanılmıştır.⁸¹⁵ Çünkü Durkheim, Budizmi değerlendirirken elitlerin Budizm'ini göz önüne almıştır. Halk arasında yaygın olduğu şekliyle popüler Budizm ise, doğaüstü varlıklar bakımından oldukça zengindir.⁸¹⁶

Stark'a göre din, temelde doğaüstü ve doğaüstü varlıklarla ilgilidir ve bu nedenle bunların dışındaki her şey teferruattır. Tıpkı Tylor gibi dini, "spiritüel varlıklara inanç" olarak özlü bir şekilde tanımlamak da mümkündür. Fakat onun tanımının üstün bir varlığa inancı gerektirmediğini de hatırlatalım.⁸¹⁷ Durkheim geleneğine bağlı olan Parsons da dinin merkezine doğaüstü kavramını yerleştirmiştir. Bunu da Durkheim'in tanımındaki "kutsal"ın yerine "doğaüstü"nü yerleştirerek yapmıştır. Stark'a göre "doğaüstü, fiziksel güçleri erteleyen, değiştiren, önemsemeyen, tabiatın dışında veya ötesindeki güçlere veya varlıklara" gönderme yapar. Gündelik yaşamdaki mevcut doğal araçlar yetersiz kaldığında insanlar, amaçlarını elde etmek için başka yerlere, yani doğaüstüne yönelirler. İnsanların çoğu doğaüstünü, başka kaynaklardan elde edilmesi mümkün olmayan ödüllere ulaşmanın en kestirme yolu olarak görmektedir.⁸¹⁸

Stark, doğaüstü varsayımlara yer vermeyen, bütünüyle naturalistik bir dinin mümkün olamayacağını ileri sürer. Başka bir ifadeyle doğaüstü öğelere sahip olmayan bir dinsel anlayışın din olarak kabul görmeyeceğini iddia eder. Doğaüstü ve doğaüstüne yer vermeyen sistemler arasındaki farklılıklar çok derindir. Böylece din tanımıyla ilgili yapılan tartışmaların bir zevk meselesinden kaynaklanmadığı ortaya çıkmış olmalıdır. Ona göre bu iki anlayışı eşitlemek, "totem direkleri ile telefon direklerini eşitlemekten daha anlamsız"dır. Naturalistik anlam sistemleri, ister bilimsel rasyonalizm isterse doğaüstü kavramları reddeden müesses dinler olsun, aktif doğaüstü anlayışlara yer veren dinlerle rekabet edemez. Yani naturalistik

⁸¹⁵ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 89; Stark ve Bainbridge, Theory of Religion, s. 40.

⁸¹⁶ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 90.

⁸¹⁷ Stark, Discovering God, s. 28.

⁸¹⁸ Stark ve Bainbridge, Religious Commitment, s.123; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 90; Stark, Glory of God, s. 4; Stark, Reconceptualizing Religion, s. 107; Stark, Hamberg ve Miller, Exploring Sprituality, s. 4; Stark, Discovering God, s. 46.

sistemler, birçok insanın gönlündeki doğaüstücü sistemlerin yerine geçemez. Onlar din gibi işlev göremiyorlarsa, o zaman din olarak da kabul edilmezler.⁸¹⁹

Din tanımı, bize din ile büyü arasında ve büyü ile bilim arasında ayrım yapma imkânı da verir. Büyü (magic), din olarak tanımlanan sistemlerden daha az genel telafi ediciler önerir. Yani büyü, kendisini evrenin anlamıyla ilişkilendirmez, sadece belirli amaçlar için evrenden faydalanmaya çalışır. Stark, büyü konusundaki tartışmada Durkheim'i izler. Ona göre büyü, teknik ve faydacı amaçlara yönelik olduğundan dinde olduğu gibi spekülasyonla zaman kaybetmez. Belirli ve hâlihazırdaki ödüllere doğru yöneldiğinde, büyü empirik değerlendirmeye de konu olur. Büyünün hastaları iyileştireceği veya çocuğu olmayan bir kadının büyüsel bir uygulamayla çocuk sahip olabileceği gibi gündelik yaşama ait iddiaları, empirik olarak test edilebilir. Weber de büyü ve bilim arasında ayrım yapmak için, empirik doğrulama ölçütüne başvurmuştur.⁸²⁰ Şimdi dinin tanımını netleştirdikten sonra din ve büyü arasında daha detaylı bir karşılaştırmayı güvenle yapabiliriz.

3.3.2. Din ve Büyü

Dinin tanımlanması ile ilgili olarak sıklıkla tartışmaya neden olan konulardan birisi de din ile büyü arasındaki ilişkidir. Sosyologlar, dini geniş bir şekilde tanımladıklarında zaman zaman onu büyüden ayırmada güçlüklerle karşılaşmaktadırlar. Hatta günümüzde astroloji, fal, tarot vb. çağdaş büyüsel uygulamalar da din kavramı altında tartışılmaktadır. Sosyolojik din tanımları, dini bütünüyle seküler felsefelerden ayırmanın yanında, büyü ile dini birbirinden ayırma problemiyle karşı karşıyadırlar. Stark'a göre din ve büyü tanımının merkezine doğaüstü kavramı yerleştirilirse, bilim dahil bütün seküler felsefeler bu tanımların dışına çıkarılabilir. Dini büyüden ayırabilmek için de antropologların çalışmalarının faydalı olduğunu ve onlara dönmemiz gerektiğini düşünen sosyologumuzun görüşlerine biraz daha yakından bakalım.

Stark'a göre büyü, "tanrı veya tanrılara ya da var oluşun genel açıklamalarına referansta bulunmaksızın ödülleri elde etmek ve maliyetlerden kaçınmak için doğaüstü güçleri manipüle etme çabaları" olarak tanımlanabilir. Dikkat edilirse hem din hem de büyü, doğaüstü varsayımlar üzerine temellenir. Fakat din temelde bir tanrı veya tanrılarla ilgilenirken, büyü doğaüstünün kişisel olmayan

⁸¹⁹ Stark, *All Religions*, s.159; Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 3.

⁸²⁰ Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, ss. 40-41.

anlayışlarıyla sınırlanmıştır.⁸²¹ Büyüsel uygulamalarda, insanların doğaüstü güçler vasıtasıyla doğrudan tabiatı etkileyeceklerine inanılır.

Büyüyü dinden ayıran iki önemli özelliğin altını çizmeliyiz. Öncelikle, büyüün varoluşa ilişkin bir bakış açısının olmadığını vurgulamalıyız. İkinci olarak, büyü tanrılara yönelik bir sesleniş ve bir yakarma değildir. Büyüde insanlar ne varoluşun genel bir açıklamasını isterler ne de tanrılara dua edip isteklerde bulunurlar. Dinden farklı olarak büyü, anonim doğaüstü güçlerle ilgilenir ve bu tür güçlerin doğada bulunan belli nesneler veya sözcüklerle ilişkili olduğunu varsayar. Bu sebeple büyüde özellikle yazılı veya sözlü formüller ve efsunlar sıklıkla kullanılır.⁸²² Büyünün en mütakâmil formu, büyücülük veya sihir (sorcery) olarak bilinir. Bu tür büyücülük, bazen bir derece bilince sahip doğaüstü varlıklara da referans yapabilir. Bazen büyücüler veya efsuncular, şeytan ve cin gibi doğaüstü varlıkları belirli işlerde kullanmaya çalışırlar.⁸²³

Stark, büyü ve din arasında ifade ettiğimiz farklılıkları bir örnekle açıklamaya çalışır. Güvenli bir seyahat geçirmek için Aziz Christopher madalyonunu takan bir Katolik mümin, büyüsel bir uygulama içinde değildir. Burada başvuru olan madalyonun gücü veya güçleri, Tanrı'nın seçtiği ve aziz kıldığı bir şahsa atfedilir. Aynı işlemi, günümüzde çağdaş bir bireyin astrolojik bir başvuruyla gerçekleştirdiğini düşünelim. Astrolog veya falcılar, herhangi bir tarihin seyahat için uğurlu veya uygun bir zaman olup olmadığı bilgisini Tanrı'dan bir ilham veya vahiyle almazlar. Onlar bunu, birinin doğum tarihine bağlı astrolojik oluşumlarla ilişkilendirdikleri bir hesaplama sonucu yaparlar. Büyü, tanrı gibi belirli bir doğaüstü varlıktan ziyade kişisel olmayan doğaüstü güçlere referans yapar ve böyle güçlerin yazılı ve sözlü formüllerle harekete geçirilebileceğini varsayar.⁸²⁴ Dolayısıyla Stark'ın anlatımında ikinci örneğimiz pek çok modern insanın farkına varmadan büyüsel uygulamaların içine daldıklarını ortaya koyar. Çoğulculuk kavramını tartışırken ortaya koymaya çalışacağımız gibi bu türden “new age” inançlar ve uygulamalar, dinsel pazarlarda rekabet unsurlarından biri olacaktır. Bazı sosyologlar bunları hem sekülerliğin hem de dinselliğin artışının bir işareti olarak görmektedirler. Fakat her halükarda bunlar, dinsel pazarları renklendirirler.

Önceki başlıkta Stark'ın Durkheim'i din tanımında doğaüstü kavramına yer vermediği gerekçesiyle eleştirdiğini ifade etmiştik. Burada ise onun din tanımında

⁸²¹ Stark, *Micro Foundations*, s. 281; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 105; *Discovering God*, s. 47.

⁸²² Stark, *Gerçek Tanrı*, s. 21; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 105.

⁸²³ Stark, *Discovering God*, s. 47; Stark, *Glory of God*, s. 9.

⁸²⁴ Stark, *Glory of God*, s. 9.

ortaya koyduğu özellikler ve büyüü dinden ayırma konusunda diğer sosyal bilimcilerden daha yararlı olacağını kabul etmektedir. Durkheim'e göre büyü ve büyücüler evrenin anlamıyla ilgilenmezler, sadece evreni belirli amaçlar için kullanmaya çalışırlar. Din daha genel sorulara ve daha genel insan isteklerine hitap ederken, büyü ise teknik ve faydacı amaçlara yönelir, saf spekülasyonla zaman harcamaz. Bütün dinler, nihai anlam sorularına cevap ararlar fakat büyü aramaz.⁸²⁵ Durkheim'in büyü hakkında dediği gibi, "bir büyü kilisesi/cemaati yoktur." Büyücü ve kendisine başvuran insanlar arasında, dinde olduğu gibi onları tek bir ahlaki yapı etrafında birleştiren bağlar bulunmaz. "Büyücünün müşterileri vardır, cemaati yoktur ve müşterilerinin birbirleriyle ilişkileri olmadığı gibi birbirilerini tanımazlar." Onların büyücü ile ilişkileri, genellikle tesadüfi ve geçici olduğu için Durkheim bunu, hasta ile doktoru arasındaki ilişkiye benzetir.⁸²⁶

Büyü ve büyüsel uygulamalar, kısa vadede gerçekleştirilecek dünyevi ödüller vaat ettiklerinden müşterilerini kurumsal oluşumlarda bir araya getirmezler. Başka bir ifadeyle büyücüler, bireysel müşterilere hizmet etmelerinden dolayı herhangi bir organizasyonda toplanmaya gerek duymazlar ve böyle bir talepleri de yoktur."⁸²⁷ Büyücülerin yaptıkları büyülerde doğaüstü güçleri kullandıklarını veya onlardan yardım aldıklarını fakat bu çabalarında tanrıyı etkilemeye çalışmadıklarını ifade etmeliyiz.⁸²⁸

Din, insan yaşamı için bu dünyanın dışında ebedi bir hayat önerirken, büyü burada ve şimdi belirli rahatsızlıkları tedavi etmeye çalışır. Görüldüğü gibi büyü, maddi sonuçlar vaat etme ve üretme çabasında bilimle rekabet eder. Bundan dolayı büyü, empirik yanılsamaya müsaittir. Din ise asla böyle testlerle yüzleşme gereği duymaz.⁸²⁹ Büyüde daha dar ve belirli doğaüstü kavramlar, bu dünyanın sıradan kavramlarıyla harmanlanır. Özellikle büyüün modern formları, primitif büyüyle aynı fonksiyonları yerine getirmekle birlikte doğaüstünden ziyade, bilimsel görünen güçler ve varlıkları ("animal magnetism", "orgone", "id", "aura") sıklıkla kullanır. Stark'ın büyü tanımının modern dünyada büyüsel unsurlarla harmanlanmış sahte bilimleri (pseudoscience) içermesi de amaçlanır. Bunların çoğu, her ne kadar doğaüstü açıklamalardan sakınmaya çalışsalar bile durumları budur.⁸³⁰

⁸²⁵ Stark, Bringing Theory, s. 12; Stark ve Bainbridge, Future of Religion, s. 30; Stark, Glory of God, s. 8; Stark ve Finke, Acts of Faith, s.105.

⁸²⁶ Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005, s. 66.

⁸²⁷ Stark, Rise of Christianity, s. 205; Stark, Bringing Theory, s. 12; Stark ve Finke, Acts of Faith, s.106.

⁸²⁸ Stark, Glory of God, s.9.

⁸²⁹ Stark ve Bainbridge, Future of Religion, s. 432; Stark ve Bainbridge, Theory of Religion, s. 105.

⁸³⁰ Stark ve Bainbridge, Theory of Religion, s. 41.

Stark'a göre bilimsel düşüncenin gelişmesinden önce ortaya çıkan dinler, bünyelerinde pekçok büyüsel unsurlara ve açıklamalara yer verirler. Yani onlar empirik değerlendirmeye konu olmayan genel açıklamaların yanında, empirik değerlendirmeye konu olan bazı spesifik açıklamalar da sunarlar. Bu tür ifadeler, modern zamanlarda büyüsel unsurlar içeren dinlerde ciddi sıkıntılara yol açar. Stark, bilimin gelişmesiyle birlikte dindeki büyüsel unsurların din-bilim çatışmasına dönüşebileceğinin altını çizer. Aslında söz konusu olan bir din-bilim çatışmasından ziyade, dindeki büyüsel unsurlarla bilimin çatışmasıdır. Stark'ın tanımı gereği din ve dinin genel ifadeleri, bilimsel doğrulama veya yanlışlamanın konusu olamazlar. Yani doğaüstü varsayımlar üzerine kurulu olan dinsel ifadeler, bilimsel değerlendirmeden muaftırlar.⁸³¹ Şimdi Stark'ın paratoner örneği üzerinden bilimsel teste maruz kalanın din değil büyü olduğunu tartışabiliriz.

Kiliseler ve katedrallerin çan kuleleri, çevrelerindeki binalara göre daha yüksek yapılar olduklarından yıldırımların da en yaygın hedefiydiler. Yıldırım düşmesini yıllarca ilahi gazabın somut bir görünümü olarak yorumlayan Kilise, yıldırıma ve diğer doğa olaylarına karşı korunmayı ve insanların güvenliğinin sağlanmasını, ilahi emirlere uymayla ilişkilendirmişti. Bir yıldırım düştüğünde ve çan kulesi zarar gördüğünde, kilise bölgedeki günahkârlığı yok etmek ve kuleyi tamir için gerekli mali kaynakları, vergileri arttırmakta buluyordu. Ben Franklin adlı bir mucidin paratoneri icadı ve bunun işe yaradığının kanıtlanması, kilise içinde bir krize neden olmuştur. Laikler ve kilisenin vergilerinden bıkan halk, bu aletin kilise kulelerine de kurulmasını talep etmişti. Bu talep, kilisenin önüne iki seçenek sunmuştur. Onlar ya Franklin'in ilahi cezayı önleme gücüne sahip olduğunu ya da yıldırımın sadece sıradan bir tabiat olayı olduğunu kabul etmek zorundaydılar. Elbette kilise, bunun bir doğa olayı olduğunu kabul etmiştir. Fakat bu durum, insanlarda kilise ve ortaya koyduğu dinsel inançlar hakkında şüpheler uyandırmıştır. Kilisenin bu tutumu, empirik yanlışlamadan muaf olduğu düşünülen dinsel konularda ve dinin diğer iddiaları hakkında kuşku uyandırmıştır.⁸³²

Stark'a göre büyük dünya dinlerinin geleneksel öğretilerinde büyüye yer verilmesi, onları son birkaç yüzyılda bilimin saldırılarına maruz bırakmıştır. Bu türden tartışmalar ise genellikle söz konusu inançların sekülerleşmesiyle sonuçlanmıştır. Başka bir ifadeyle doğaüstü güçler ve doğaüstünün dünyaya veya gündelik yaşama aktif olarak müdahil olması ile ilgili iddialar, giderek daha az tekrarlanır hale gelmeye

⁸³¹ Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 432.

⁸³² Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, ss. 432-433.

başlamıştır. Bilim, büyüden daha etkili açıklamalara ve sonuçlara sebep olduğundan, bilim adamları giderek daha ön plana çıkmaktadır. Bundan dolayı bilim adamları, din adamları sınıfına muhalefet edebilecek yeni elitler olarak ortaya çıkmaktadır. Büyü ve din arasındaki sınırın nerede olduğu, apriori olarak asla açık ve net bir şekilde ortaya konamaz. Tarihin belirli bir döneminde empirik doğrulamanın dışında görünen şey, başka bir zaman doğrulanabilir hale gelir. Bu sebeple bilim, dine özellikle büyüsel unsurlar içeren dine yönelik şüpheciliğe de neden olabilir.⁸³³

Büyünün istikrarlı organizasyonlar veya ahlaki toplulukları oluşturup devam ettirememesi, çağdaş kült hareketlerinde meydana gelen gelişmelerin analizi için önemli bir fikir verir. Bazı modern büyüsel grupların, dine evrildiklerine şahit olmaktayız. Başka bir ifadeyle bu tür gruplar, sadece büyüsel uygulamalarla meşgul oldukları sürece tam bir sosyal hareket haline gelemesler. Fakat Stark'ın müşteri kültürleri olarak tasvir ettiği sınırlı bir zümre içinde kapalı kalırlar. Böyle gruplar, büyüsel uygulamaların ötesine geçip genel ifadeler ortaya koymaya başlarsa, dinlerde olan kurumsal yapılar inşa etme gücüne erişebilirler.⁸³⁴

Görüldüğü gibi Stark, din ve büyüünün tanımlanmasında merkeze doğaüstünü almaktadır. Bundan dolayı da doğaüstü varsayımlara yer vermeyen dünya görüşlerinin din olarak değerlendirilemeyeceğini ileri sürerek özselci bir tanıımı benimsemektedir. O, doğaüstü öğelere sahip olmayan dünya görüşleri ve anlam sistemlerini din olarak değerlendirmemekte, böylece dinin tanımlanması meselesinde Berger'le paralel bir noktaya gelmektedir. Hem Berger hem de Stark'a göre seküler anlam sistemleri, birçok insan için kutsal-doğaüstü öğelere yer veren dinlerin yerini alamaz. Ayrıca Stark'ın din tanıımı, din ile büyü arasında olduğu kadar büyü ile bilim arasında da ayırım yapma imkânı verir. Dinden farklı olarak büyü, nihai anlam sorularıyla ilgilenmeyip sadece belirli amaçlar için evrenin kullanılmasıyla ilgilenir. Büyü konusundaki tartışmada Durkheim'i izleyen Stark'a göre büyüsel uygulamalar, teknik ve faydacı amaçlara yönelik olduğundan dindeki gibi teorik inşalarla uğraşmaz. Bu dünyaya ait belirli ödüllere odaklanan büyü, empirik değerlendirmelere de konu olur. Böylece büyü ve din arasındaki ilişkileri de belirledikten sonra, şimdi tanımın temeli olan doğaüstü hakkındaki tartışmamıza geçebiliriz.

⁸³³ Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 433.

⁸³⁴ Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, s. 109.

3.4. STARK'IN TANRILAR KURAMI

3.4.1. Doğaüstüne Dayalı Tanrı Anlayışı

Stark'ın din kavramında belirleyici olanın doğaüstü anlayışı olduğunu vurgulamıştık. O zaman doğaüstü nedir? Tüm dinlerde ortak bir doğaüstü anlayışının olmadığını biliyoruz. Bazı dinlerde doğaüstü, “bütün hayatı düzenleyen ve her an her yerde olan ama kişiselleştirilemeyen, ulaşılamayan ve bilinen varlık anlayışıyla kavranamayan bir öz veya ilke” olarak tanımlanır. Mesela Tao'nun tanrı veya doğaüstü bir varlık mı yoksa bir öz veya ilke mi olduğu konusunda belirsizlik vardır. Filozoflar, hakkında pek çok şey söylenen Tao'yu genellikle bir öz veya ilke olarak tanımlarlar. Öz kavramlara dayanan dinler, sadece doğu toplumlarında yaygın değildir. Aralarında din adamlarının da bulunduğu pek çok batılı entelektüel, tanrı kavramını “kişisel olmayan bir öz” olarak tanımlar. Mesela Kant, “tanrı benim dışımda olan bir varlık değildir, aksine benim içimdeki bir mefhumdur... Tanrı, benim dışımdaki bir töz olarak değil, benim içimdeki en yüksek ahlaki ilke olarak temsil edilmelidir”⁸³⁵ demektedir. Kant gibi Paul Tillich de Tanrı'yı “varoluşumuzun temeli” olarak tanımlamıştır. Böyle bir Tanrı anlayışı, elbette mucizeler ve öte dünyaya ait ödülleri vaat edemez. Stark'ın sosyolojik sebeplerle varoluşsal veya ahlaki ilgileri ön plana alan herhangi bir düşünsel sistemin din olarak isimlendirilmesini ve belirsiz psikolojik bir yapının da “Tanrı” olarak kabul edilmesini doğru bulmadığını görmekteyiz.⁸³⁶

Dinler tarihçilerinin çoğu doğaüstü özleri, tanrılarla eşdeğer kabul etse de Stark, bunun doğru olmadığını düşünür. Taoizmin bir din olduğu kabul edilse de Tao'yu bir tanrı olarak düşünmek doğru değildir. Budizm, Taoizm ve Konfüçyüsçülük mensuplarının da kendi dinlerini tanrısız dinler olarak tanımlamaları bunu doğrulamaktadır. Ona göre tanrısız dinlerin büyük kitleleri peşinden sürüklemeleri beklenmemelidir. Bu dinlere inananlar, küçük entelektüel zümrelerle sınırlı kalmaya mahkûmdur. Çünkü insanların, Kant'ın içindeki “tanrı mefhumu”yla veya Tao gibi ilahi özlerle uzun süreli karşılıklı ilişki içinde olması beklenemez. İnsanlar onlara dua ve ibadet edemez ve onlar da insanlara yarar sağlayamazlar. Stark'a göre ilahi özler adına bazı ayinler yapılabilir fakat bunlar büyüsel uygulamalara daha uygun gözükmemektedir.⁸³⁷

⁸³⁵ Stark, Gerçek Tanrı, s. 12; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 91.

⁸³⁶ Stark, Glory of God, s. 11; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 91.

⁸³⁷ Stark, Gerçek Tanrı, ss. 12-13.

Tanrısız dinlerin Çin ve Japonya gibi ülkelerde yaygın olduğu görülmektedir. Oysa bu ülkelerde bile bu dinleri iyi bilen ve kurallarını bütünüyle uygulayanlar, küçük elit bir azınlığın ötesine geçmemektedir. Ancak halk kitleleri Taocu, Budist ve Konfüçyüsçü ilkelerle doğaüstü varlıkları harmanlayarak kendi inançlarını oluşturmuşlardır. Böylece bu kültürlerde de bir tanrılar topluluğu ortaya çıkmıştır. Tarihsel süreçte, Taoizm'i tanrılardan arındırma çabalarının genellikle başarısızlıkla sonuçlandığını görmekteyiz. Çünkü resmi dinsel anlayış ne söylerse söylesin, insanlar kendi ihtiyaçlarına cevap verebilecek tanrılar peşinden giderler. Tanrılara inanç, insanların manevi ihtiyaçlarına cevap verir. Buda'nın kendisi doğaüstü güçlerin varlığını reddetse de halkın benimsediği Budizm, güçlü bir tanrılar topluluğunu bünyesinde barındırır. Bu dinlerdeki tanrılar, Yahudilerin tanrısı Yahve'ye veya Müslümanların ilahı Allah'a benzemediğini de hatırlatmakta fayda vardır.⁸³⁸

Bir öz veya ilke olarak kavranılan doğaüstü anlayışının dışında bir de “tanrı(lar)” kavramı etrafında şekillenen doğaüstü düşüncesi vardır. Bu anlayışta doğaüstü, “fiziksel güçleri erteleyen, değiştiren veya önemsemeyen tabiatın ötesinde veya dışındaki güçler” için kullanılır. Stark, sadece doğaüstü varlıkların dünyanın varoluşuna anlam verebileceğini düşünür. Başka bir ifadeyle insanlar ödülleri ve cezaların doğaüstü kaynaklarını, “tanrı” olarak tanımlarlar.⁸³⁹ Dolayısıyla tanrılar, ödül ve cezaların kaynağı olduklarına göre “bilince ve isteğe sahip olan doğaüstü varlıklar” olmalıdır.⁸⁴⁰ İnsanlar, elde edilmesi zor ödülleri kendilerine verebilme gücüne sahip olan doğaüstü varlıklara ihtiyaç duyarlar. Yani insanlar için iletişim ve alışveriş partnerleri olan bu tanrılar, kendi istek ve arzularıyla hareket eden “süper insan” gibi düşünülür. Tanrılar ve insanlar arasında alışverişin mümkün olması için tanrıların insanların istekleriyle ilgilenmesi ve insanların da tanrıları memnun etmesi gerekir.⁸⁴¹

Hayatın anlamı, doğaüstünün niteliği ve bu doğaüstü varlığın özellikleriyle ilgili tüm sorulara en iyi cevapları din verir. Tanrılar bilinçli varlıklar olduklarından dolayı aynı zamanda insanlar için iyi bir ilişki veya alışveriş ortağıdır. İnsanoğlu tanrılarla olan ilişkilerinde ve alışverişlerinde istediği bir şeye ulaşabilmek için karşılığında yaşam boyu sürecek bağlılığını sunar. Tanrılı dini öğretiler, ebedi

⁸³⁸ Stark, Gerçek Tanrı, s. 14.

⁸³⁹ Stark ve Bainbridge, Theory of Religion, ss. 81-82; Stark, Discovering God, s. 46.

⁸⁴⁰ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 91; Stark ve Bainbridge, Theory of Religion, s.82.

⁸⁴¹ Stark ve Bainbridge, Theory of Religion, s. 82.

hayata kavuşabilmek için hem tanrıların ne istediklerini hem de insanoğlunun neler yapması gerektiğini ilahi emirler şeklinde müminlere bildirirler.⁸⁴²

O zaman hem doğaüstü hem de tanrı kavramının tanımlanmasından, temel bir soru ortaya çıkar: “Tanrılar insanlardan ne isterler?” Tanrılar, insanların verebilecekleri her şeyi isteyebilirler. Bunlar mal, altın, yiyecek veya kurban gibi maddi ödüller olabilir. Tanrılar kendilerine inanılmasını, ibadet ve itaat edilmesini veya insanların belirli emir ve yasaklara göre davranışlarda bulunmalarını da isteyebilirler. Ayrıca peygamber ve din adamı gibi belirli kişilerin insanlar ile tanrılar arasında aracılık rolünü üstlendiklerini ve bundan dolayı bazı ödüllerden doğrudan faydalanabildiklerini gözlemleriz.⁸⁴³ Burada en önemli husus, insanların tanrılarla alışveriş yapmanın mümkün olduğunu düşünmeleridir. Gerçekten de tanrılar, arzu edilen bazı değerli ödüllerin tek kaynağıdır. Birazdan tanrılarla alışverişin ne demek olduğu konusunda ayrıntılı değerlendirmeler yapma fırsatımız olacaktır.

3.4.2. Tanrıların Özellikleri

İnsanların hem bu dünyada hem de diğer dünyadaki ödüllere inanıp inanmamaları bunların kaynaklarına olan inanç ve güvenleriyle ilgilidir. Mesela duayı düşünelim. Dua “dışarıda” ya da “yukarda” bizi “dinleyen” birinin veya bir şeyin varlığını kabul etmektir. Dinleyen kişi veya varlık bilinçli olduğu sürece, dua rasyonel bir alışveriştir (exchange). Bundan dolayı “bilinç”, bir dua partneri olarak ilahi varlığın en olmazsa olmaz yönüdür. Duanın veya ilahi olanla diğer alışveriş çabalarının etkisi, ilahi bilince atfedilen diğer özellikler tarafından belirlenir.⁸⁴⁴

“Rasyonellik”, bu özelliklerden ilk olanıdır. İnsanlar mantıksal hareket eden ve amaç yönelimli davranan tanrıları tercih ederler. Çünkü rasyonel davranmayan tanrılarla hiçbir iş yapılmaz ve onlardan bir yarar veya kazanç da umulamaz. Eğer tanrılar bütünüyle irrasyonel ve dengesiz davranmış olsaydılar, insanlar dine değer vermezlerdi. Oysaki tanrılar rasyonel olduklarında sunabilecekleri hizmetlerin ve faydaların sınırı yoktur. İnsanların tanrıların imkânlarından yararlanabilmeleri için tanrıların akla uygun hareket etmelerinin yanında, insanların dualarına veya isteklerine cevap verebilen varlıklar olmaları da gereklidir. Tanrıların “cevap verme” özelliği, onlara atfedilen ve “yukarıda bizi kollayan” biri olduğuna dair inanç olarak özetleyebileceğimiz “kişisel”, “merhametli”, “ulaşılabilir” gibi pek çok özelliği bir arada

⁸⁴² Stark, Gerçek Tanrı, s. 18.

⁸⁴³ Stark ve Bainbridge, Theory of Religion, s. 83.

⁸⁴⁴ Stark, One True God, s. 20; Stark, Discovering God, s. 11.

bulundurur. İlahi olanın cevap verme özelliği, Musevilik, Hristiyanlık ve İslam'ın tanrı anlayışında da önemli bir yer tutar. Böyle bir anlayış, Tanrı'yı insanın yararını olabildiğince çok gözeteceğine inanılan ve güvenilen bir alışveriş ortağı haline getirir.⁸⁴⁵

Öyleyse “güvenilir olmak”, tanrıların bir alışveriş ortağı olarak kabul edilmesinde gerekli olan bir diğer özelliktir. İnsanlar tanrılarla yaptıkları alışverişlerde, güvenilir olduğuna inandıkları tanrılar için daha yüksek “fiyatlar” ödeyeceklerdir. Güvenilirlik, tanrıların sözlerini tutacaklarına ve insanlarla ilişkilerinde tutarlı olacaklarına güvenme anlamına gelir. Güvenilmez, kötü, hatta yaramaz birçok tanrı vardır. Mitolojik anlatılara bir göz attığımızda, düzenbaz tanrılar ve ruhlar üzerine büyük bir antropolojik literatürle karşılaşırız.⁸⁴⁶ Mesela Eski Yunanlılar, tanrılarının çoğunu güvenilmez, kaprisli, düzenbaz ve ahlaksız olarak nitelendiriyorlardı. Yunan tanrıları, her zaman sözlerini tutmazlardı. Bazen verdikleri sözleri tutarlar ve insanları değerli ödüllere boğarlar, bazen de yalan söyleyip insanlara büyük zararlar verebilirlerdi. William F. Albright'ın dediği gibi, “Olimpos tanrıları ilgi çekici şiirsel figürler olmakla birlikte ahlaksızlık timsalleriydiler.”⁸⁴⁷

3.4.3. Tanrıların Evrimi

Pek çok sosyal bilimci, dinlerin tek tanrıcılığa doğru evrilme temayülüne işaret eder. Onların birleştikleri nokta şudur: “toplumlar yaşlandıkça, genişledikçe ve kozmopolitleştikçe daha geniş etki alanına sahip, daha az sayıda tanrılara tapınma eğilimi içine girerler.”⁸⁴⁸ Stark; Bellah, Swanson, Tylor ve Spencer'in görüşleriyle uyumlu bir şekilde toplumların sosyal gelişmelerine paralel olarak tanrı anlayışlarında da bu türden bir genel eğilimin görüldüğünü kabul eder. Bu evrimci sürecin politeizmden monoteizme doğru bir yöneliş olduğu varsayılır. Buna göre toplumlar küçük ve kültürel olarak homojen olduklarında, tanrılar da söz konusu toplumlarla sınırlıdır. Onların güçleri lokaldır ve ilgi alanları yereldir. Antopolojik literatüre bir göz atıldığında, toplumlar büyüdükçe ve genişledikçe tanrılarının etki alanlarının da büyüdüğü gözlemlenir.⁸⁴⁹

Stark, sosyal ve kültürel evrimin mutlaka monoteizme yol açması gibi bir zorunluluğun bulunmadığını düşünür. Çünkü ona göre, bütünüyle monoteist

⁸⁴⁵ Stark, Gerçek Tanrı, ss. 24-25; Stark, Discovering God, s. 11.

⁸⁴⁶ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 97.

⁸⁴⁷ Stark, Gerçek Tanrı, s. 26.

⁸⁴⁸ Stark ve Bainbridge, Theory of Religion, s. 86; Stark, Discovering God, ss. 10-11.

⁸⁴⁹ Stark, Discovering God, s. 11.

özelliklere sahip tanrı anlayışına dayalı bir din de yoktur. Monoteizm kavramıyla, “sadece tek doğaüstü bir varlık” anlayışının olduğu dinler kastedilir. Ona göre mutlak monoteizm veya tek tanrıcılık ancak doğaüstünün “öz” olarak kavrandığı durumlarda mümkün olabilir.⁸⁵⁰ Peki o zaman monteistik dinler olduklarını iddia eden Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’ın tek tanrı ifadeleri hakkında ne diyeceğiz?

Stark’a göre bir dinde sadece tek bir doğaüstü varlığın olması, bu dinin tek tanrısının irrasyonel ve ahlaksız davranışlarda bulunmasını neredeyse kaçınılmaz hale getirir. Sınırsız etki alanına sahip bir tanrı, iyilik kadar kötülükten de sorumludur. Başka bir ifadeyle böyle bir tanrı, her şeyden sorumlu olacağı için istediği zaman istediğini yapacak kadar kaprisli olur. Böyle korkutucu bir tek tanrı anlayışının tam karşısında, insani hiçbir şeyle ilgilenmeyen “ilahi öz” anlayışı bulunur. Stark, bu iki tanrı anlayışını da mutlak monoteizm kavramı içerisinde düşünür. İlahi özler ise, insanlara çok az şey verebildiklerinden dolayı doğaüstü varlıkların yerini tutamazlar ve sadece sınırlı bir zümre tarafından benimsenirler.⁸⁵¹

Bir ilahi varlığın rasyonel ve iyiliksever olması için dini öğretinin diğer varlıkları da kabul etmesi gerekir. Ancak bu durum tek tanrıcılığı sınırlar. “Şeytan” gibi kötü doğaüstü güçler, en akılcı tanrısallık anlayışının dahi olmazsa olmazıdır. Başka bir ifadeyle Stark, kötü doğaüstü güçlerin varlığını rasyonel bir ilahi varlık anlayışı için gerekli görür. Rasyonelliği “tutarlı, amaç yönelimli aktivite” olarak tanımladığımızda, doğaüstünü iyi ve kötü biçiminde iki sınıfa ayırmanın, tanrıların rasyonel bir portresini ortaya koyduğunu ifade edebiliriz. Stark’ın anlayışında iyi ve kötü, insanlarla yaptıkları alışverişlerde tanrıların niyetlerine işaret eder. İyi tanrılar, insanların bu alışverişlerden kazanç elde etmelerine izin verirken, kötü tanrılar bunun tam tersini yaparlar. Ayrıca kötü tanrılar, insanları hilelerle kolaylıkla aldatabilirler. “Toplumlar ne kadar yaşlı, geniş ve daha kozmopolit olurlarsa, iyi ve kötü tanrılar arasında çizilen sınır da o kadar açık olur.”⁸⁵² İyi ve kötü tanrıların yanında bir de “tutarsız tanrılar” vardır. Bunlar, insanlarla ilişkilerinde iyi veya kötü yönelimler arasında tahmin edilemeyecek bir şekilde, sürekli değişen veya kararsız duran tanrılardır.⁸⁵³

Az önceki sorumuzun cevabına dönecek olursak, Stark’a göre Musevilik, Hristiyanlık ve İslam ikici (dualistic-monotheism) tek tanrılı dinlerdir. Üçü de üstün bir ilahi varlığın dışında, ondan daha az güce sahip en az bir kötü varlığı kabul

⁸⁵⁰ Stark, *Glory of God*, s. 10.

⁸⁵¹ Stark, *Gerçek Tanrı*, s. 29.

⁸⁵² Stark, *Rise of Christianity*, s. 202; Stark, *Discovering God*, ss. 11-12.

⁸⁵³ Stark, *Micro Foundations*, s. 275; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 98.

ederler. Yahudilikte Yehova'ya ilave olarak çeşitli melekler, ikincil ama birçok güçlü kötü varlık (şeytan), bir sürü cin (demon) ve çeşitli ruhlar vardır.⁸⁵⁴ Yehova'dan daha aşağı sayılsalar bile, Eski Ahit birçok tanrının varlığını kabul eder. Yahudi tektanrıcılığı, Tevrat'ın ikinci bölümünü oluşturan "Çıkış"tan sonra belirginleşmeye başlamıştır. Tevrat'ın birinci bölümünde bile tek bir tanrı anlayışı yoktur. On Emir'in ilk emri, diğer tanrıların varlığını inkâr etmemiş sadece "Benden daha üstün hiçbir tanrı yoktur" cümlesiyle, Yehova'nın bu tanrıların başı olduğunu ifade etmiştir. Buradan hareketle Stark, Yahudilik'te diğer tanrıların varlığına inancın tedrici bir şekilde terk edildiği sonucuna ulaşılabilceğini ifade etmektedir.⁸⁵⁵ Ona göre Eski Ahit, Yahudi tanrı tasavvurlarının "hırçın ve alingan bir kutsal terör"den erdemli üstün bir varlık"a nasıl dönüştüğünü açık bir şekilde gösterir.⁸⁵⁶

Stark'a göre Yahudiliğin teolojik gelişimin ilk safhalarında gördüğümüz doğaüstü varlık zenginliğini, Hıristiyan "monoteizmi"nde de bulabiliriz, Hıristiyanlık, Teslisi kurmak için Yahudiliğin tanrısına Hz. İsa ve Kutsal Ruh'u ilave eder. Bazı Hıristiyan gruplar, Meryem'e ve azizlere önemli doğaüstü statüler verirler.⁸⁵⁷ Burada Berger'in özellikle Katolikliğin dünyayı doğaüstü güçlerle, meleklerle ve azizlerle doldurduğu ve bu yüzden sekülerleşmeden bir geri dönüş yaptığı tespitini hatırlayalım. Bu tavrıyla Berger, Katolikliğin kadim medeniyetlerin kozmolojik dünyasına bir geri dönüş olduğunu ileri sürmüştü.⁸⁵⁸ Bu dönüş Berger tarafından monoteizmden de bir uzaklaşma olarak görülür. Stark ise bu durumu, "dualistik monoteizm" olarak adlandırır. Ona göre mutlak monoteizm, doğaüstünün bir varlık veya kişi olarak değil, ancak Tao gibi bir öz ve ilke veya kişisel olmayan uzak bir ilahi prensip olarak kavrandığı durumlarda mümkündür.⁸⁵⁹

Hıristiyanlığın Kuzey ve Batı Avrupa'ya yayılmasıyla birlikte pagan tanrıların aziz olarak kabul edildiği ve böylece de bu tanrıların güvenli bir şekilde yerel hâkimiyetlerini devam ettirebildikleri bilinmektedir. Bu tartışma, özellikle çoğulculuk konusunda tekrar değineceğimiz gibi Kuzey Avrupa ülkelerinin aslında Hıristiyanlaştırmada başarısızlığa uğramış toplumlar oldukları iddiasına dönüşecektir. Orada bu toplumların Hıristiyanlaşmadığı, halkın Hz. İsa'yı şeklen

⁸⁵⁴ Stark, *Glory of God*, s. 11; Stark, *Discovering God*, ss. 11-12; Stark, *Gerçek Tanrı*, s. 29.

⁸⁵⁵ Stark, *Gerçek Tanrı*, s. 31.

⁸⁵⁶ Stark, *Gerçek Tanrı*, s. 33.

⁸⁵⁷ Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, ss. 86-87.

⁸⁵⁸ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 165-191.

⁸⁵⁹ Stark, *Glory of God*, s. 10.

kabul ettiği ama aynı zamanda eski pagan tanrılarına inanmaya devam ettiği iddiasını⁸⁶⁰ daha sonra tartışma imkânımız olacaktır.

Stark'a göre İslam dini de aynı şekilde, Allah'a ilave olarak hem iyi hem de kötü birçok ilave küçük ruhları (sprit) kabul eder. Spencer, İslam dininde de Yahudilikteki gibi bir değişimin olduğu kanaatindedir. Tylor da benzer şekilde, Hristiyan ve Müslümanların ilahiyatlarındaki melek, aziz, cin ve şeytan gibi doğaüstü varlıkların politeist dinlerin tanrıları olduğunu düşünür.⁸⁶¹

Bazı sosyal bilimciler, Musevilik, Hristiyanlık ve İslam'daki bu benzerliklerin aynı kültürel havzada bulunmalarından kaynaklandığını ifade etmektedirler. Hem Hristiyanlık hem de İslam'ın Yahudi dinsel geleneğinin devamı olduğu ve Mısırlılar'ın monoteizminde de Yahudiliğin kökenlerinin bulunabileceği hususunda çok ciddi tartışmaların olduğu bilinmektedir. Bu tür teolojik tartışmaların burada yapılamayacağını ifade etmekle yetinelim. Fakat Stark açısından bu tartışmada önemli olan husus, cin ve melek gibi varlıkların tanrı olmaktan ziyade birer yardımcı olarak kabul edilmeleriyle, tanrıların sayısında bir azalmanın meydana gelmesidir. Sayının azalmasına paralel olarak tanrıların alanlarında da bir genişleme meydana gelir. Yani burada söz konusu olan saf monoteizmin ortaya çıkışı değildir.⁸⁶²

3.4.4. Tanrılarla Alışveriş

Stark, insanların tanrılarla sürekli bir alışveriş içinde olduklarını düşünür. Tanrılar nasıl insanlardan bir şeyler istiyorlarsa, aynı şekilde insanların da tanrılardan istekleri vardır. Stark'ı rasyonel tercih teorisi açısından ilgilendiren, insanların tanrılara yaptıkları hizmetler veya ibadetler değildir. Onun ilgi odağı, tanrılara inancın gerektirdiği "maliyetler" ve "fiyatlar"dır. Yani insanların ilahi varlıklara yardımları karşısında yapacakları fedakârlıklar veya ödeyecekleri bedellerdir.⁸⁶³ Stark'ın bu bakış açısının farklılığı, çoğulcu toplumlarda muhafazakâr inançların yükselişini açıklamada ona büyük bir avantaj sağlayacaktır. Zira onun ve diğer birçok sosyoloğun ortak tespiti, maliyetli ve insanlardan daha çok fedakârlık isteyen ama aynı zamanda büyük ödüller vaat eden dinsel hareketlerin, daha büyük rekabet avantajlarına sahip olduğudur. Çoğulculuk bölümünde bu konuda daha fazla tartışma imkânı bulacağız.

⁸⁶⁰ Stark, *Sekülerleşme*, ss. 43-55.

⁸⁶¹ Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, s. 87; Stark, *Gerçek Tanrı*, s. 32.

⁸⁶² Stark ve Bainbridge, *Theory of Religion*, s. 87; Stark, *Discovering God*, s. 11.

⁸⁶³ Stark, *Micro Foundations*, s. 274; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 96.

Stark'ın insanların tanrılarla ilişkilerini, ekonomik kavramlarla düşündüğünü bir kere daha hatırlatmakta fayda vardır. Ona göre insanların inançları uğruna ödeyecekleri fiyat veya bedel, birçok faktöre bağlı olarak değişse bile daha çok tanrılar arasındaki rekabet belirleyici olacaktır. Stark'ın şu önermesi bizim için daha açıklayıcı olabilir: “Bir grubun ibadet ettiği tanrıların sayısı ne kadar çok olursa, onlarla alışveriş yapmanın bedeli o kadar düşük olur.”⁸⁶⁴

Çoktanrılı toplumlarda insanlar, tanrıdan tanrıya veya tapınaktan tapınağa “dükkanları” dolaşmaktaydılar. Antropologlar, Eski Mısır'da 31 büyük tanrı ve çok sayıda küçük tanrının olduğundan bahsederler. Her bir baş tanrının da birer tapınağının olduğu ifade edilir. Bir dinsel ekonomide çok sayıda alternatif tanrının olması, fiyatların aşağıya doğru çekilmesine yol açar. Eski Mısır panteonlarında bile pazardaki bazı tanrılar diğerlerinden daha yüksek bedeller isterler. Yani bazı tanrılar, daha değerli ve güvenilir alışveriş partnerleri gibi gözükmürler. Stark'ın bu tespitleri şöyle bir önermeye dönüşür: “İnsanlar tanrılarla alışverişlerinde, tanrılarının güvenilir olduklarına inandıkları oranda daha yüksek fiyatlar öderler.”⁸⁶⁵ Daha önce ifade etmeye çalıştığımız gibi tanrılarının güvenilir olması, onların sözlerine güvenilebilmesi ve davranışlarında tutarlı olmaları anlamına gelir.

Tanrılar güvenilir olduklarında, insanların onları iyi ve kötü iki sınıfa ayırma eğiliminde olduklarını ifade etmiştik. Tanrılarının bu nitelikleri, insanlara karşı niyetleri açısından değerlendirildiğinde, iyiliksever veya düşmanca olmaları anlamına gelir. İnsanlar doğal olarak iyiliksever tanrılarla alışveriş yapmayı tercih ederler. Fakat insanlar, kötü tanrılarını yatıştırmak maksadıyla bazı fedakârlıklar yapmayı veya bazı maliyetler ödemeyi de kabul ederler. Mesela insanlar, kötü ruhları yatıştırmak veya kovmak için çeşitli maddi kayıpları göze aldıkları ayinler yaparlar.⁸⁶⁶

Tanrılarla alışverişlerinde toplumlar, tanrılarının daha sorumlu ve isteklere daha çok cevap veren özelliklere sahip olduklarına inandıkları oranda daha yüksek bedeller ödeyeceklerdir. Burada “sorumlu” veya “yanıt verme” kavramıyla, tanrılarının insanları düşünmesi, onlarla ilgilenmesi ve insanlar lehine hareket etmesi kastedilir. Dolayısıyla burada tanrılarının insanlar için yakın, sevgi dolu, ulaşılabilir, merhametli olması gibi özellikler ön plana çıkar. Mesela Neurliler⁸⁶⁷ tanrılarını babaları,

⁸⁶⁴ Stark, *Micro Foundations*, s. 274; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 96.

⁸⁶⁵ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss. 96-97; Stark, *Micro Foundations*, ss. 274-275.

⁸⁶⁶ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 97; Stark, *Micro Foundations*, s. 275.

⁸⁶⁷ Herhangi bir merkezi yönetime sahip olmayan ve ataeril “kabile” sistemini sürdüren çoban topluluklarından biridir. Nuerler'in şimdiki nüfusunun 400 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir. Şu anda Beyaz Nil'in bataklık Sudd bölgesinde ve Sudan Cumhuriyeti'nin güney kısmı civarında yaşayan bir Nil bölgesi halkıdır. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Harold Barclay, **Efendisiz Halklar, Bir**

kendilerini de “gaatku”, yani tanrının çocukları olarak görürler ve tanrının kendileriyle ilgilendiğini ifade etmek için de “tanrı burada” ifadesini kullanırlardı. Tanrının insanlarla ilgilenmesi ve onlara karşılık vermesi Yahudi, Hristiyan ve İslam inançlarında da bulunur. İnsanlarla ilgilenen ve insanlara yüksek kazançlar sağlayan bir tanrı, çok cazip bir alışveriş ortağıdır. Tanrı anlayışlarını Tao gibi ilahi özlere indirgeyen bazı liberal yorumlarda ise bu şekilde isteklere cevap veren, insanlarla ilgilenen bir tanrı kavramının terk edildiğini görmekteyiz.⁸⁶⁸

Tanrılarla mübadelede insanlar, tanrıların daha geniş bir alana sahip olduklarına inandıkları oranda daha yüksek fiyatlar öderler. Burada tanrıların alanı derken, bunların güçlerinin çeşitliliği ve etki alanları kastedilmektedir. Mesela bir hava tanrısı, bir rüzgâr veya yağmur tanrısından daha büyük etki alanına sahiptir. Her yerdeki havayı kontrol eden bir tanrı, sadece küçük bir bölgedeki havayı kontrol eden bir tanrıdan daha büyük bir alana sahiptir.⁸⁶⁹ Dolayısıyla bir tarafta dar alanlarda faaliyet gösteren küçük tanrılar, diğer tarafta Yahudi-Hristiyan-İslam geleneğinin her şeye kâdir tanrısı bulunmaktadır. Stark’a göre daha geniş alana sahip tanrılar, insanlara daha değerli ödüller sağlayabilirler. Buna ilaveten bu tür tanrılar, öte dünyada elde edilebilecek çok değerli ödüllerin de kaynağıdır. Tanrıların hükmettiği alan ne kadar geniş olursa insanlara vadettikleri ödüllerin yelpazesi de o denli geniş olur. Başka bir deyişle, tanrıların alanları ne kadar büyük ve geniş olursa, onlar ne kadar sorumlu ve cevap verici olurlarsa, öte dünyaya ait ödüllerini sağlayabilmeleri de o kadar makul olur.⁸⁷⁰ Dolayısıyla Stark, tek tanrılı dinlerin cazibesinin ve çok tanrılı dinleri mağlup etmesinin nedenlerinin burada yattığını düşünür.

Stark, tek tanrılı dinlerle karşılaştırıldığında, daha sınırlı bir alanda faaliyet gösteren tanrılarla alışverişlerin dünyevi ödüllerle sınırlı olacağını düşünür. Yani politeist panteonlarındaki hiçbir tanrı, ölümsüzlüğü vaat edemez. Ölümsüz olma, Grek ve Romalıların tanrı ve insan olma arasında yaptıkları en temel ayrımdı. Onlar için sadece tanrılar ölümsüzdü. Bu toplumlarda tanrılar sağlık, başarı, zafer, sevgi, iyi ürünler ve ekonomik başarılar gibi dünyevi ödüller verirlerdi. Ayrıca bu ödüller başka bir dünyada değil burada ve şimdi elde edilirdi. Oysa tek tanrılı dinler, insanlara öte dünyada ulaşılabilecek ödüllerini ve ölümsüz bir hayatı vaat ederler.⁸⁷¹

Anarşi Antropolojisi, çev. Zarife Biliz, <http://www.davetsizmisafir.org/wp-content/uploads/2012/04/EfendisizHalklar1.pdf>, s. 106.

⁸⁶⁸ Stark, Micro Foundations, s. 276.

⁸⁶⁹ Stark, Discovering God, s. 11; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 98.

⁸⁷⁰ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 99.

⁸⁷¹ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 99; Stark, Micro Foundations, s. 274.

Tek tanrılı dinlerde insanlar, öte dünyaya ait ödüllerin izlenmesinde genişleyen mübadele ilişkisini kabul edeceklerdir. Stark'a göre genişleyen bir mübadele ilişkisi, "insanların uzun zaman, genellikle ölünceye kadar periyodik ödemeler yaptığı bir ilişkidir." Çoktanrılı toplumlarda insanlar, tanrılarla uzun vadeli ve istikrarlı ilişkiler geliştiremezler. Hsincih Chen, Tayvan halk dininin bu dünyaya yönelik olduğunu, bir kişinin inandığı ilahi varlığın isteklerini yerine getirmediğini veya getiremeyeceğini anladığında, ondan kolaylıkla vazgeçip yeni bir tanrıya yönelebilmekte olduğunu göstermiştir. Doğal olarak Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar bu tür davranışları "günah" ve tanrıya büyük bir saygısızlık olarak nitelerler. Tektanrılı dinlerde Tanrı ile ilişki, kısa vadeli bir iş değil ömür boyu süren bir bağlanmadır.⁸⁷²

Ayrıca öte dünyaya ait ödüllerin elde edilmesinde insanlar, "dışlayıcı" alışveriş ilişkilerini kabul ederler. Stark'a göre dışlayıcı alışveriş ilişkisi, insanların sadece tek bir belirli tanrıyla alışveriş yapmalarıdır.⁸⁷³ Tek tanrıya inanmak, özel bir karşılıklı ilişki gerektirdiğinden başka tür ilişkilere imkân da tanımaz. Eğer sadece sınırsız bir hâkimiyet alanı ve güce sahip tek bir tanrıya inanılıyorsa, her biri farklı alanlarda uzmanlaşmış olan sınırlı tanrılardan medet ummak imkânsızdır. Tek tanrıyla kurulan özel bağ, hayat boyu sürececek olan uzun soluklu bir ilişki anlamına da gelir. İnsanoğlu böylece "tanrılardan tanrı seçme" özgürlüğünü de kaybetmiş olur. Bu yeni durum, sınırsız güç ve etkiye sahip bir tek tanrının desteğiyle zengin kaynaklarla donatılmış güçlü birlikteliklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Stark, Musevilik, Hristiyanlık ve İslam'daki kalıcı ve etkin dini kurumların oluşumunun anahtarının da burada aranması gerektiğini düşünür.⁸⁷⁴

Tanrılarla mübadele ilişkilerindeki süre(klilik) insanların tanrılardan beklentilerine bağlıdır. Tanrılardan kısa vadeli dünyevi ödüllerden ziyade daha iyi bir gelecek yaşam veya ölümsüzlük isteyenler, uzun süreli alışveriş ilişkisi içinde olmalıdırlar. Stark'a göre Yahudiler, Müslümanlar ve Hristiyanlar hem tek tanrıyla mübadele ilişkisine girerler hem de bu ilişkiyi uzun süre, yani ölümlerine kadar sürdürürler.⁸⁷⁵

İnsanlar genellikle yatırımlarını bir emeklilik planına göre düzenlerler. Tıpkı ekonomik planlamada olduğu gibi bireyler, zaman zaman dinsel maliyet ödemelerini düzenleyip erteleme arzusu taşırlar. Başka bir ifadeyle, insanlar yatırımlarını bir

⁸⁷² Stark, Micro Foundations, ss. 276-277.

⁸⁷³ Stark, Micro Foundations, s. 277.

⁸⁷⁴ Stark, Gerçek Tanrı, ss. 38-39.

⁸⁷⁵ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 100.

emeklilik planına göre erteledikleri gibi öbür dünyada cennete girmek için gerekli emir ve yasakları yerine getirmeyi de ertelerler. Stark bu durumu, “dinsel erteleme” veya “geciktirme” (procrastination) prensibi olarak adlandırır. Bunun delili olarak insanların yaşlandıkça, dinsel bağlılık düzeylerinin yükselmesini gösterir. Birçok araştırma, insanların yaşlandıkça dindarlık düzeylerinin arttığını ve ölüm döşegi ihtidalarının sık rastlanılan vakalar olduğunu rapor eder.⁸⁷⁶

İnsanların dinsel yatırımlarını erteleyebilmelerine ilave olarak aynı zamanda alışveriş ilişkilerinde kazançlarını maksimize etmeye çalıştıklarını da gözlemleriz. Bunun bir yönü de dinsel maliyetleri ve zararları en düşük düzeye çekmeye çalışmaktır. Bu düşünceler Stark’ta şu formel ifadeye dönüşür: “İnsanlar dinsel maliyetlerini minimize etmeyi isterler.” Bu ifade dinin irrasyonel olduğu ve rasyonel hesaplama elverişli olmadığı varsayımını da tartışmaya açar. Nitekim birçok sosyal bilimci, geleneksel toplumlarda insanların tanrılara sundukları “kurbanları”, dindeki irrasyonelliğin delili olarak gösterirler. Bu araştırmacılar, pek çok dinden örnekle kurbanların yaygınlığından bahsederler ve bunların rasyonel, kişisel ekonomik çıkara ne kadar zıt olduğunu vurgularlar. Onlar, kurbanın dinsel ifadenin veya davranışın irrasyonelliğinin en açık kanıtı olduğunu düşünürler.⁸⁷⁷ Stark sosyal bilimcilerin kurban ibadetinin irrasyonel olduğu yönündeki görüşlerine katılmaz ve az önce formüle ettiğimiz önermenin empirik olarak geçerli olduğunu alan araştırmalarına referansla kanıtlamaya çalışır. Stark’tan önce bu türden iddiaları ele alan Evans Pritchard’ın dediği gibi, bu görüşleri ileri süren araştırmacıların hiçbiri bu primitif insanların yakınında bile olmamışlardır.

Hâlbuki alana giden antropologlar, en basit ekonomilerde bile insanların ortaya koydukları ekonomik akı ve kişisel çıkarlarını ön plana aldıklarını gösteren bolca örneği ortaya koymuşlardır. Bu türden ekonomik düşünceler ve hesaplamalar, insanların tanrılarla alışverişlerinde sıkça rastlanan bir davranış biçimidir. Bedeviler arasında yaşayan C. M. Doughty, bir deve kurbanı ritüelini rapor ederken, aslında onların nasıl ekonomik bir davranış sergilediklerini bize açıkça göstermiştir. O, deve kurbanı merasimlerinin genellikle bir keçi, koyun veya ihtiyarlamış bir devenin kurban edilmesiyle son bulduğunu rapor etmiştir. Bir defasında genç bir bedevi, genç süt kuzusu bir deveyi kurban etmeye götürürken, halkın yoğun bir tepkisiyle karşılaşmıştır. Çünkü halkın anlayışına göre söz konusu deve çok değerlidir ve bu yüzden de onun yerine daha değersiz olan bir koyun veya keçi kurban edilmelidir.

⁸⁷⁶ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.100; Stark, *Micro Foundations*, s. 277.

⁸⁷⁷ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 100.

Genç bedevinin onlara verdiği cevap, primitif olarak nitelenen insanların rasyonelliğinin dinsel alandaki yansımasını çok iyi örnekler mahiyettedir: “Deve, annesini emmeyi reddettiği için eninde sonunda zaten ölecekti!”⁸⁷⁸

⁸⁷⁸ Stark, *Micro Foundations*, s. 278; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.101.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

STARK'IN DİNSEL ÇOĞULCULUK KURAMI

4.1. ÇOĞULCU DİNSEL EKONOMİLER

4.1.1. Dinsel Ekonomiler Kuramı

Dinin ve dinsel fenomenlerin ekonomiden gelen kavramlarla açıklanmaya çalışılması ilk bakışta yeni ve garip görünebilirse de, aslında insanlık tarihinin ilk dönemlerinden beri din ile ekonomi arasında güçlü bir ilişki olagelmıştır. Zira her iki kurum da insan yaşamının merkezinde bulunur. Toplumlarda mal ve hizmetlerin üretimi, dağıtımı ve tüketimini sağlayan ekonominin diğer alt toplumsal sistemlerle etkileşimi, sosyologların ana araştırma konularından birini oluşturmuştur. Nitekim Marx'ın Protestanlığın temel ilkelerinin kapitalizmin doğuşunun bir sonucu olarak geliştiği iddiasına karşılık, Weber dini inanç veya ahlakın ekonomik düşünce ve eylemler üzerinde etkili olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla her iki düşünürün kapitalizm ve Protestan ahlakı konusunda birbirlerine zıt fikirler ileri sürmeleri aslında din ve ekonomi arasındaki ilişkilerin önemini ortaya koymaktadır. Bu tezlerden sonra sosyologlar, din ve ekonomi arasında karşılıklı etkileşimi merkeze almışlardır.⁸⁷⁹

Stark ve arkadaşlarının yeniden formüle ettikleri dine ekonomik yaklaşım, sosyal bilimciler tarafından yeni bir bakış açısı olarak kabul edilse de tarihi çok daha eskilere gider. Nitekim Stark kendi yaklaşımını, ekonomi biliminin en önemli şahsiyetlerinden biri sayılan Adam Smith'e (1723-1790) dayandırır. Smith'in rasyonel tercih teorisinin kurucusu olduğu, neredeyse üzerinde uzlaşmış bir bilgidir. **Ulusların Zenginliği** adlı eserinin bu konuda sıklıkla referans yapılan bir kaynak olduğunu ve dine ekonomik yaklaşımın temellerini attığını güvenle ifade edebiliriz. Smith'in devlet destekli dinsel tekellerle, özgürlükçü sistemlerdeki rekabetçi dinsel pazarlar arasındaki farkları ayrıntılı bir şekilde incelediğini görmekteyiz. O, "görünmez el" kavramıyla serbest pazar ekonomik yapısının önemini vurgulamış, tekelci ekonomilerin seküler pazarlarda yarattığı etkilerin ve sonuçların aynen dinsel pazarlarda da geçerli olduğunu ve tekelci dinsel ekonomilerin dini pazarların

⁸⁷⁹ M. Ali Kirman, "Dinin Ekonomik Modeli: Küreselleşme Sürecinde Dine Yeni Bakışlar", **OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 18-19, 2005, s. 149, Ayrıca bkz. M. Ali Kirman, **Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi**, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2010, ss. 150-151.

gelişmesine engel olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸⁰ Biz bu ifadelerin dinsel çoğulculuk konusu tartışılırken sıklıkla Stark tarafından tekrarlandığını göreceğiz.

Dinsel organizasyonlar ve dinsel aktiviteler ile ekonomi arasındaki bağları anlama çabası ve dinsel eylemleri ekonomik kavramlarla açıklama denemeleri, sosyal bilimlerde asla yeni karşılaşılan bir durum değildir. Dolayısıyla Stark'ın dinsel ekonomiler teorisiyle insanların dinsel eylemlerini ve tercihlerini ekonomik rasyonalite ile ilişkilendirip merkeze taşıması, toplumsal yaşamın iki temel kurumu olan din ve ekonomi ilişkisinin aydınlatılması konusunda önemli katkılar sağlamaktadır.

Dinsel organizasyonlar, sosyo-kültürel çevrelerinden izole edilerek ele alınamazlar. Dinsel organizasyonlar, öncelikle insanların dini ihtiyaçlarına ve taleplerine cevap vermek için ortaya çıkarlar. Bütün dinsel organizasyonlarda inançlar, ibadetler ve dinsel faaliyetleri yöneten normlar ve kurallar bulunur. Stark'ın bakış açısında bu organizasyonların kurulması ve sürdürülmesinde ekonomik kavramların fazlasıyla kullanıldığını göreceğiz. Başka bir deyişle burada biz, onun “dinsel ekonomi” olarak tanımladığı kapsamlı ve teorik bir modelde modern çoğulcu toplumların dinsel yaşamlarını ele almaya çalışacağız. Stark'ın bir dinsel ekonomiyi Talcott Parsons'tan da yararlanarak bütün sosyal sistemin bir alt sistemi olarak kabul ettiğini görüyoruz. Dolayısıyla bu kavram, herhangi bir toplumda devam eden dinsel aktivitenin tümünü kapsayacak şekilde kullanılmaktadır.⁸⁸¹ Başka bir ifadeyle, bütün sosyal sistemlerde dinsel aktiviteleri içeren ayrı bir alt sistem vardır. Burada bu alt sistemi, dinsel ekonomi olarak adlandıracağız.⁸⁸² Warner'ın da işaret ettiği gibi Stark'ın öncülüğünü ettiği yeni paradigma çoğulculuk, tekel ve rekabet konusundaki görüşlerini modern ekonomilerden alır. Bu paradigmaya yön veren sosyologlar, ekonomik teorilerin dinsel fenomene uygulanmasını kolaylaştırmak için bir toplumdaki bütün dinsel faaliyetleri, dinsel ekonomi kavramıyla analiz ederler.⁸⁸³ İlk bakışta şaşırtıcı gelse de “dinsel ekonomi” terimi, bir toplumun dinsel alt sisteminin seküler (ticari) ekonomiyle paralel olduğunu ortaya koymak üzere kullanılır. Hem dinsel hem de seküler ekonomi, dinsel ürünlerin pazarlanmasında arz ve talebin karşılıklı etkileşim halinde olduğu bir durumu gerekli kılar. Dinsel ekonomi, bir

⁸⁸⁰ Laurence Iannaccone “The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and The Economics of Market Structure”, **Rationality and Society**, Cilt: 3 Sayı: 2, 1991, (Religious Market), s. 156.

⁸⁸¹ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 35.

⁸⁸² Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 193.

⁸⁸³ Rodney Stark ve James McCann, “Market Forces An Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm”, **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 32, Sayı: 2, 1993, (Market Forces), s. 112.

toplumda devam edegelen bütün dinsel aktiviteleri bünyesinde toplar. Dolayısıyla dinsel ekonomiler de mevcut ve potansiyel tüketici pazarından, pazara hizmet eden firmalardan ve bu farklı firmaların ürettiği dinsel “ürünler”den oluşur. Bu saydığımız özelliklerinden dolayı da dinsel ekonomiler, ticari ekonomilere fazlasıyla benzerlik gösterirler.⁸⁸⁴

Stark dinsel kurumları nitelemek amacıyla, “dinsel firma” kavramını kullanır. Bir dinsel firma, toplumdaki insanlar için dini ürünleri üretme, onların dinsel yaşamlarının canlılığını sağlama ve sürdürme hizmeti veren sosyal teşebbüsler, girişimler ve kuruluşlar olarak tanımlanabilir.⁸⁸⁵ Ekonomistler, tüketiciler için uzmanlaşmış birden çok firmanın tek bir uzmanlaşmamış firmadan daha cazip olacağını ve ihtiyaçlara daha kolay cevap vereceğini sorgusuz sualsiz kabul ederler. Fakat aynı yaklaşımın dine uygulanmasını tereddütle karşılarlar. Bu tereddütlere rağmen, Stark ve arkadaşları aynı prensibi dine de uygularlar. Dinsel ürünün pazarın diğer ürünlerinden farklı olduğu herkesin malumudur. Zira dinsel ürünler, maddi değildir ve çoğunlukla öte dünyaya referans yaparlar. Bunun farkında olan dinsel firmalar da yüksek düzeyli tüketim gerçekleştirecek güçlü pazarlama yöntemleriyle faaliyetlerini sürdürürler.⁸⁸⁶

Stark’ın dinsel çoğulculuk teorisini tartışırken ekonomide kullanılan pazar, firma, pazarlama tekniği ve pazarlama temsilcisi gibi kavramları kullanacağız. Dinsel ekonomiler, mevcut veya potansiyel müşteriler grubu ve o pazara hizmet etmeye çalışan bir grup firmadan oluştukları için ticari ekonomiler gibi değerlendirileceklerdir. Bu firmaların kaderi de öncelikle organizasyonel yapılarına, satış temsilcilerine, ürünlerinin içeriğine ve pazarlama tekniklerine bağlıdır. Bunları daha dinsel bir dile tercüme edersek dinsel kurumların başarısı, özellikle düzenlenmemiş ekonomiyle karşılaştırıldığında, organizasyon yapılarına, politikalarına, yerel cemaatlerine, din adamlarına, inançlarına ve dini yayma veya misyonerlik faaliyetlerine bağlı olacaktır.⁸⁸⁷

Dinsel ekonomilerin işleyişi biraz da sosyal sınıf, yaş, cinsiyet, sağlık, insanların hayatlarında karşılaştığı olaylar ve sosyalleşme gibi insani durumdaki “normal” değişimlere bağlıdır. Stark’a göre düzenlenmemiş, yani çoğulcu dinsel

⁸⁸⁴ Stark, *Discovering God*, s. 116; Stark, *Rise of Christianity*, s. 194; Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 232; Stark, *Bringing Theory*, s. 17; Stark, Finke ve Iannaccone, *Pluralism ve Piety*, s. 432; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 36; Introvigne ve Stark, *Religious Competition*, s. 2.

⁸⁸⁵ Stark, Finke ve Iannocanne, *Pluralism and Piety*, s. 432; Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 232.

⁸⁸⁶ Stark, *Bringing Theory*, s. 18.

⁸⁸⁷ Finke ve Stark, *Churching*, s. 9.

ekonomilerin “doğal” durumu, birçok uzmanlaşmış ve rekabet eden firmaların bir arada olmasıdır. Dinsel pazardaki çeşitlilik, tek bir ürünün bütün insanların taleplerini ve ihtiyaçlarını karşılayamaması gerçeğinden kaynaklanır. Daha açık olarak söylersek, tek bir dinin aynı anda hem bu dünyacı hem de öte dünyacı, hem katı ve hem de hoşgörülü, hem kapsayıcı hem de dışlayıcı olması mümkün değildir. Dolayısıyla ilerleyen sayfalarda dinsel çoğulculuğun tüketici zevklerine ve taleplerine bağlı olarak bir tekelci durumun söz konusu olmadığı düzenlenmemiş dinsel pazarlarda ortaya çıktığına şahit olacağız.⁸⁸⁸

Bazı sosyal bilimciler ve özellikle de din adamları, dinin tartışılmasında “pazar” terminolojisinin kullanılmasından rahatsızlık duyabilmektedirler. Hâlbuki Stark’ın dinsel konuların tartışılmasında pazar dilini kullanmasının pejoratif bir amacı yoktur. Aksine bu bakış açısı, dinsel fenomenleri anlama ve açıklamada yardımcı olabilecek bazı görüşlerin ekonomiden ödünç alınmasına imkân verir. Ekonomi dilini kutsal kabul edilen varlıklara, kurumlara ve inançlara uygulayan Stark ve arkadaşları, sadece din ve ekonomi arasında varolan benzerlikleri anoloji yoluyla ortaya koyma gayretinde değildir. Aksine onlar ekonominin temel prensiplerinin dinsel fenomenlere uygulanmasıyla kazanılabilecek açıklayıcı gücü göstermeye çalışırlar. Daha önce ifade ettiğimiz gibi iki yüzyıldan daha fazla bir zaman önce Adam Smith, bu uygulamaya öncülük etmiştir. Dolayısıyla dinsel inancın bir tercih meselesi olduğu çoğulcu toplumlarda, dinsel organizasyonların üye elde etmek için rekabeti ve pazarın “görünmez el”i gereğince rakipleri kadar etkili olamayan dinsel firmaların yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kaldıklarını veya kalacaklarını göstermek amacıyla bu dilin kullanılması sosyologlara yeni imkânlar sağlamıştır. Bundan dolayı da Stark, böyle bir dilin kullanılmasında herhangi bir sakınca görmez. Bu yaklaşıma göre ekonomik prensipler, dinsel değişimi anlamının araçları olarak hizmet görecektir fakat bu tür değişimlerin iyi ya da kötü olduğu konusunda hiçbir görüş bildirmeyecektir.⁸⁸⁹

Dinin anlaşılmasında ekonomik araçların kullanımı, dinin içeriğinin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Etkili pazarlama ve satış teknikleri kadar dinin içeriği de önemlidir. Çünkü birçok dini grubun pazarda zayıf kalmasının veya başarısız olmasının temelinde inanç veya ahlaki ilkelerinin yetersizliği yer almaz. Fakat bu varsayımın inanç veya ahlaki ilkelerini modernleştiren ve dünyevi değerleri

⁸⁸⁸ Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europe*, s. 233.

⁸⁸⁹ Finke ve Stark, *Churching*, ss. 8-9.

benimseyen pekçok liberal dini grubun düşüşe geçtiğini ve üye kaybettiğini de göreceğiz.⁸⁹⁰

Stak, dinsel ekonomilerin de ticari ekonomiler gibi arz ve talep (supply and demand) yönlerine ayrılabilirliğini ve bu şekilde tartışılabilirliğini düşünür. Onun öncülük ettiği yeni paradigmayı, eski bakış açısından ayıran en önemli nokta, arz yönüne yapılan vurgudur. Eski paradigmanın dinsel değişmeyi yönlendiren temel dinamik olarak talep yönüne vurgu yaptığını görmekteyiz. Vurgudaki değişimin temel karakterini şu şekilde ortaya koyabiliriz. Eski paradigmanın taraftarları toplumlardaki dinsel değişimlerle karşılaştıklarında, genellikle soruyu şöyle ortaya koyarlar: “İnsanların dinsel tercihleri niçin değişiyor? İnsanlar bir dinsel cemaatten diğerine niye geçiyorlar?” Soru bu şekilde ortaya konulduğunda, cevaplarımızı değişen talepte aramaya yöneliriz. Oysa Stark, dinsel talebin zaman içinde sabit kaldığını ve dinsel değişimlerin arz yönlü (supply-side) dönüşümlerden kaynaklandığını öne sürmektedir.⁸⁹¹

Bu yeni yaklaşım, dinsel tüketicilerden ziyade dinsel firmaların davranışı üzerinde odaklanır. Odaktaki bu değişimi, şöyle ifade etmek mümkündür. Sosyal bilimciler bir toplumda dinsel katılım düzeyleri düştüğünde, bunun dine duyulan talepte bir düşüş sonucu meydana geldiğini düşünürler. Aynı şekilde dinsellikteki artışların da artan bireysel “ihtiyaçları” yansıttığını varsayarlar. Konuya Stark ve arkadaşlarının ortaya koyduğu dinsel ekonomi kavramı bağlamında yaklaşırsak ilginç, talepten ziyade dinsel tedarikçilere veya firmalara doğru yönelecektir. Soracağımız temel sorular da şunlar olacaktır: “Dinsel firmalar, hangi koşullar altında daha yüksek bir talep yaratabilirler? Tembel ve cesaretsiz dinsel firmalar, tüketicileri harekete geçirmede niçin başarısızdırlar?”⁸⁹²

Din sosyolojisindeki sekülerleşme tartışmaları, talep yönünü vurgulayan yaklaşımı esas alarak genellikle dine duyulan “talep”te bir düşüş olduğu varsayımıyla hareket ederler. Bu varsayımın altında aydınlanmış modern müşterilerin artık doğaüstüne inanmaya gereksinim duymadıkları görüşü yatar. Arz yönlü yaklaşım ise, dinsel tüketicilerden ziyade dinsel firmalar üzerinde yoğunlaşmanın daha doğru olacağını iddia eder.⁸⁹³ Dolayısıyla Stark ve öncülük ettiği paradigma açısından Amerikan dinsel tarihini pazar yönelimli çerçeveden

⁸⁹⁰ Finke ve Stark, *Churching*, s. 9.

⁸⁹¹ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 193.

⁸⁹² Stark, *Rise of Christianity*, s. 194.

⁸⁹³ Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 232.

analiz etmenin değeri, arz ve talep bakış açısından formüle edilen önermelerin dinsel alanı daha kolay anlaşılır hale getirebilmesinde ortaya çıkmaktadır.⁸⁹⁴

Stark ve arkadaşları öncelikle Amerika'daki dinsel canlılığı açıklamak üzere geliştirilen dinsel ekonomiler kavramının Amerika dışındaki ülkelerde uygulanabileceğini ileri sürerler. Bu doğrultuda onlar, Avrupa ülkelerindeki düşük dinsel katılım düzeylerini de açıklayabileceklerini de iddia etmektedirler. Örneğin Kuzey Avrupa ülkelerindeki düşük dinsel katılım düzeylerini anlama ve açıklama çabalarında, argümanlarının büyük oranda düzenlenmiş ve tahrip edilmiş dinsel bir ekonomide zayıf talep üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Onlara göre Avrupa'nın düşük dinsel katılımın arkasındaki temel unsur, devletçi dinsel ekonomide tembel ruhban sınıfının dinsel ürünleri tüketicilere cazip hale getirememeleri yatmaktadır. Bu konuyu ilerleyen sayfalarda daha ayrıntılı tartışacağız.

4.1.2. Dinsel Ekonomilerde İki Farklı Çoğulculuk Tipi: Dışlayıcı ve Dışlayıcı Olmayan Firmalar

Dinsel firmaların temelde iki farklı çeşidinin olduğunu ve bundan dolayı çok farklı sosyal etkilere sahip olan iki farklı çoğulculuk tipinin ortaya çıktığını görmekteyiz. Stark'a göre dinsel firmaları, "dışlayıcı" (exclusive) ve "dışlayıcı olmayan"(non-exclusive) dinsel organizasyonlar olarak ikiye ayırmak mümkündür.⁸⁹⁵ Dinsel firmalardan birincisi, büyük dünya dinleri tarafından örneklendirilen ve dışlayıcı bağlılığı talep edenlerdir. Başka bir ifadeyle dışlayıcı dinsel firmalar, üyelerin sabah kiliseye, öğlen camiye ve akşam sinagoga gitmelerine izin vermez. Onlar için sadece tek tanrı, tek bir amentü ve tek dinsel mekan vardır. Dinsel firmaların diğer çeşidi ise dışlayıcı değildir ve birden çok bağlılığı aynı anda kabul edebilir. Böyle firmaların örneklerini daha çok Asya'da bulabilmek mümkündür. Mesela Japonya'da dinsel üyelik istatistikleri, insanların birden çok dinsel bağlılığa sahip olduklarını göstermektedir. Dışlayıcı bağlılıklar talep eden firmalardan oluşan çoğulcu dinsel ekonomiler, gruplar arası yüksek çatışma potansiyeline sahiptirler. Dışlayıcı olmayan firmalardan oluşanlar ise, daha az çatışma meydana getirirler.⁸⁹⁶

Her iki firmaya daha yakından baktığımızda, temel bir fark daha görürüz. Dışlayıcı firmalar, büyük dünya dinlerinde görüldüğü gibi dinin kolektif üretimiyle ilgilenirler. Dışlayıcı olmayan firmalar kolektif üretimi devam ettiremezler, bundan

⁸⁹⁴ Finke ve Stark, Churching, s. 9.

⁸⁹⁵ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 142; Stark, Rise of Christianity, s. 203.

⁸⁹⁶ Stark, Rise of Christianity, s. 203.

dolayı da bireysel olarak üretilmiş dinsel malları pazarlarlar. Iannaccone tarafından güzel bir şekilde ifade edildiği gibi bireysel olarak üretilmiş dinsel mallar, bireysel üreticiden bireysel tüketiciye bir aracı grup olmaksızın ulaştırılabilirler. New Age gibi kült oluşumların ürünleri, bireysel olarak üretilmiş bir dinsel “mal”a örnektir. Astrolojik kartlar ve psişik şifa teknikleri gibi çeşitli kültürlerde karşımıza çıkan dinimsi öğeler de bu gruba aittir. Iannoccane’a göre Amerika’da New Age ve Japonya’da Şinto ve Budizm bu tip bir dışlayıcı olmayan dinsel firmaları örneklemektedir. Bu dinlerin takipçilerinin bağlılıkları, müşteri-satıcı ilişkileri veya hizmete göre ücret tarzındadır. Burada müşteriler, tek bir din veya dinsel firmaya bağlanmaya zorlanmazlar.⁸⁹⁷

Bu tür dinsel gruplar günümüzde çoğunlukla kült oluşumlarında karşımıza çıkmaktadır. Kültler, üyelerinden tam zamanlı bir bağlılık talep etmezler ve bundan dolayı da bir kült üyesi, kült pazarında aynı anda birçok kulte üye olabilir. Buradaki tartışma bağlamında bunlar, dışlayıcı olmayan firmaları temsil etmektedirler. Stark, dışlayıcı olmayan dinsel firmaları nitilemek için ilk defa “müşteri kültürleri” kavramını ortaya koymuştur.⁸⁹⁸ Bu terminolojiyle, Durkheim’in “büyünün kilisesi yoktur” ifadesinden yola çıkarak, üretici ve tüketici arasındaki ilişkinin rahip ve kilise üyeleri arasındaki ilişkiden ziyade satıcı ve müşteri arasındaki ilişkiye benzediği vurgulanır. Stark’ın tanrılar kuramını tartışırken tek tanrılı dinlerin üyelerinden dışlayıcı bir bağlılık talep ettiğini vurgulamıştık.

Stark, Iannaccone’ın görüşünü benimseyerek dinsel açıklamaların tabiatı itibarıyla “riskli” olduğunu ve kolektif üretimin bu riskleri büyük oranda azaltmaya yardım ettiğini düşünür. Müşterilerin tıpkı finansal yatırımlarındaki riskleri azaltmaya çalıştıkları gibi dinsel riskler konusunda da aynı şekilde davrandıkları varsayılır. Yani bu durumda müşteriler, birden fazla dinsel kurumla ilişkiye geçerek portföylerini çeşitlendirirler. Yatırımcı/müşteri, dinsel yatırımlarının güvenilir olduğuna inanmazsa veya ikna olmamışsa farklı bir strateji izler. Onun en rasyonel stratejisi, dinsel portföyünde birden fazla dinsel ürüne yer vermesi de olabilir.⁸⁹⁹ Iannoccane’in geliştirdiği bir önerme, bu meseleyi daha iyi açıklamaktadır: “Pazardaki rekabetçi güçler ve riskten kaçınma isteği, dinsel portföylerini çeşitlendirerek birden çok firmayı destekleyen tüketicilere yol açar.”⁹⁰⁰ Bununla beraber bu tür uygulamaların dışlayıcı firmalardan ziyade dışlayıcı olmayan firmaların hüküm sürdüğü yerlerde mümkün olduğunu ifade etmeliyiz. Çünkü dışlayıcı olan tek tanrılı dinlerde, insanlar

⁸⁹⁷ Laurance Iannaccone, “Risk, Rationality and Religious Portfolios”, *Economic Inquiry*, Cilt: 33, April 1995, (Religious Portfolios), s. 294; Stark, *Rise of Christianity*, s. 204.

⁸⁹⁸ Stark, *Rise of Christianity*, s. 205.

⁸⁹⁹ Stark, *Rise of Christianity*, s. 204.

⁹⁰⁰ Iannoccane, *Religious Portfolios*, s. 289.

dinsel “portföylerini veya hisselerini” çeşitlendirmede çok fazla özgürlüğe sahip değillerdir.

Stark, Hristiyanlığın Roma’da hızla yayılmasının sebeplerinden birinin bu olduğunu düşünmektedir. Çünkü Greco-Roman paganizmini oluşturan dinsel firmalar dışlayıcı değildi. İnsanlar aynı anda rahatlıkla bir tapınaktan diğerine gidebilmekteydiler. Stark’a göre paganlar, tek bir hakikatin arayışında olmadıklarından farklı dinlerin olması onlar için büyük bir sorun yaratmamaktaydı. Farklı tapınakların rahipleri, birbirilerini rakip olarak görseler de onlar için önemli olan müdavimlerinin çok olmasıydı. Her bir tanrı adına bir panteonun kurulduğu çok tanrılı pagan dinlerinde insanlar farklı alanlarda uzmanlaşmış farklı tanrılara ayırım yapmadan aynı anda inanabiliyorlardı. Ayrıca pek çok insan, tanrılara sadece zarara uğramamak için dua etmekte ve yardım dilemekteydi.⁹⁰¹

Burada Hristiyanlığın Roma İmparatorluğunda karşılaştığı paganizmi yenilgiye uğratmasının nedenini de görürüz. Stark, Hristiyanlığın paganizme karşı kazandığı zaferde dışlayıcı bir inanca sahip olmasının önemli bir payının olduğunu düşünür. Çünkü dışlayıcı firmaların hem inanç hem de organizasyonel yapısı çok güçlüdür. Geniş kaynakları daha iyi harekete geçirebilirler ve güvenilir dinsel açıklamalar sağlayabilirler. Daha önce vurguladığımız gibi bunların sağladığı dünyevi kazançlar da gözden kaçırılmamalıdır.⁹⁰² Stark bu tarihsel durumu yorumlayarak buradan genel bir önermeye ulaşan bir soyutlama yapar. Ona göre “dışlayıcı dinsel organizasyonlar, daha değerli ve görünüşte daha az riskli dinsel ödüller sunarlar.” Dışlayıcı olmayan firmaların hâkim olduğu dinsel ekonomilerde dışlayıcı firmalar müşteri bulmaya başladıklarında, pazara hâkim olurlar ve zamanla dışlayıcı olmayan firmalar da pazar paylarını kaybedip tarihe karışırlar.⁹⁰³

Tarihsel tecrübenin de gösterdiği gibi dışlayıcı firmalar, dışlayıcı olmayan firmalara her zaman meydan okurlar ve bu rekabette genellikle kazanan taraf dışlayıcı firmalar olur. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’ın yükselişleri klasik örneklerdir. Her biri dışlayıcı olmayan firmaların hâkim olduğu bir dinsel ekonomide ortaya çıkmıştır. Bu dinler, daha yüksek maliyetler gerektirmesine rağmen rekabetten başarıyla çıkmışlardır. Soka Gakkai’nin⁹⁰⁴ Japonya’daki hızlı gelişmesi,

⁹⁰¹ Stark, Gerçek Tanrı, s. 134.

⁹⁰² Stark, Rise of Christianity, s. 204.

⁹⁰³ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 194.

⁹⁰⁴ Budizm’in Niçiren okuluna bağlı bir harekettir. Sōka Gakkai International’ın dünya çapında 192 ülkede 12 milyon takipçisinin olduğu ileri sürülmektedir. 13. yüzyılda Japonya’da yaşayan Budist rahip Nichiren’in öğretilerini temel almaktadırlar. 1930’da eğitimci Tsunesaburo Makiguchi (1871-1944) tarafından kurulan organizasyon, zaman zaman devlet destekli Şinto dinine karşı tutumu nedeniyle baskılara maruz kalmış ve liderleri hapse atılmıştır. Sōka Gakkai International (SGI) 1975’te Daisaku

çağdaş bir örnek olarak değerlendirilebilir. Diğer Japon dinlerinden farklı olarak Soka Gakkai, takipçilerinden dışlayıcı bir bağlılık talep eder. Bu dinin istatistiklerine baktığımızda, üye sayısının 1951’de altı bin haneden 1995’te sekiz milyona ulaştığını görürüz. Joseph Tamney ve Riaz Hassan, Singapur’da Budizm ve geleneksel Çin Halk dinleri gibi dışlayıcı olmayan dinlerden gelen öğrencilerin büyük çoğunluğunun dışlayıcı dinler olan İslam ve Hristiyanlığa geçtiklerini ortaya koymuşlardır.⁹⁰⁵

4.1.3. Çoğulcu Dinsel Ekonomilerde Pazarlar

İnsanların dinsel taleplerindeki çeşitlilik, dinsel arzda bir çeşitlilik meydana getirir. İşte bu dinsel arzın çeşitliliğine çoğulculuk, yani dinsel örgütlenmelerin çokluğu diyoruz. Çeşitliliğin ve farklılıkların devlet maharetiyle baskı altına alınmadığı toplumlarda, dinsel alan farklı dini örgütlenmeleri içine alacak şekilde oluşur.⁹⁰⁶ Buna bağlı olarak da herhangi bir toplumda birçok farklı tercihin ve göreceli olarak istikrarlı pazar yerlerinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Stark, dinsel çoğulculuğu insanların dinsel tercih ve taleplerindeki farklılıklara bağlar.⁹⁰⁷ Bu sebeple de çoğulculuğu, bir dinsel ekonominin “doğal durumu” olarak değerlendirir.⁹⁰⁸

Toplumlarda dinsel baskılar kalktığında birden çok dinsel hareketin ortaya çıkacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Stark, çoğulculuğun temelini insanların dinsel istekleri, zevkleri veya taleplerindeki farklılaşmada bulunabileceğini ileri sürer. Başka bir söyleyişle bazı insanlar dinden daha az, bazıları daha çok şey isterler. Hatta Weber’in de ifade ettiği gibi, “her dinde ...insanlar dinsel kapasitelerine göre farklılaşırlar.” Bundan dolayı Weber, her toplumda kendilerini sistematik olarak dine adayan kişileri, “din virtüöz”ü olarak isimlendirir. Buradan hareketle bütün toplumlarda dinsel çeşitlilikleri yansıtan pazar “yerleri”nin (niche) olduğunu ifade edebiliriz. Pazar yerleri ifadesiyle de çoğulcu ortamda belirli dinsel tercihleri paylaşan insan gruplarının oluşturduğu dinsel ortamı kastediyoruz.⁹⁰⁹

Ikeda’nın liderliğinde, küresel barış, eğitim ve kültürel değişimin geliştirilmesini hedefleyen bir Budist hareket olarak kurulmuştur. Bu harekete göre, Budist felsefenin uygulanması yoluyla elde edilen bir tür içsel dönüşüm, birey ve toplum hayatının iyileştirilmesine yardımcı olmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.sgi.org/about-us/what-is-sgi.html>.

⁹⁰⁵ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 194.

⁹⁰⁶ Stark, Gerçek Tanrı, s. 136.

⁹⁰⁷ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 194.

⁹⁰⁸ Stark, Discovering God, s. 119.

⁹⁰⁹ Stark, Gerçek Tanrı, s. 135; Stark, Glory of God, s. 18; Stark, Discovering God, ss. 118-119.

Bütün toplumlarda insanların dinsel istekleri veya zevklerinin kesafetine göre farklılaştıklarını ifade etmiştik. Başka bir deyişle insanlar, kendilerine sunulan veya dikte edilen anlayışlar yerine, kendi zevkleri doğrultusunda ihtiyaçlarını tatmin etmeyi isterler. Bazı insanlar daha yoğun bir dinsel hayat yaşamak isterler ve bu uğurda da bazı maliyetleri kabul ederler. Bazı insanlar ise daha az dinsel ilgiye sahiptirler ve din ile mümkün olduğunca daha az ilgilenmeyi tercih ederler. Weber'in din virtüözü kavramıyla işaret ettiği gibi her toplumda bazı insanlar daha yüksek yoğunluklu din isterler. Dinsel zevklerin ve taleplerin çeşitliliği, dinsel arzda da buna mukabil bir çeşitlilik meydana getirir. Bundan dolayı çoğulculuğu, birden çok bağımsız dinsel organizasyonun varlığı olarak da görebiliriz. Çeşitliliğin güçle bastırılmadığı toplumlarda çoğulcu bir dinsel ekonomi gelişir.⁹¹⁰

Dinsel çoğulculuğu toplumların “doğal durumu” olarak değerlendiren Stark, dinsel isteklerin çeşitliliği bastırılmadığı ve serbest kaldığı sürece, çoğulculuğun kendiliğinden ortaya çıkacağını ileri sürer. Çoğulculuğu engelleyen veya sınırlayan toplumdaki baskı araçlarını kullanan devlettir. Devlet müdahalesi ortadan kalktığında, zevklerdeki ve anlayışlardaki farklılık er yada geç çoğulculuğu üretecektir. Çoğulculuğu, sadece bir toplumda çeşitli dinlerin bir arada olması anlamında düşünmemeliyiz. Aynı dinsel gelenek içinde çeşitli anlayışlar da bir çoğulculuk üretirler. Stark, dinlerarası veya aynı dine mensup insanların farklı din anlayışlarında oluşan çoğulculuk şeklinde iki farklı çoğulculuk tanımı yapmaz. Çoğulculuk toplumların doğal durumu olduğuna göre, modern bir fenomen değildir.

Stark'a göre bazı sosyal bilimciler, çoğulculuğu sadece modern toplumlara özgü bir durum olarak görmektedir. Oysaki küçük primitif toplumlarda bile çoğulculuk vardır. Çeşitli totemik kùltlerde bile her birinin farklı ritüellere sahip olduğu bir çoğulculuktan bahsetmek mümkündür. Modern toplumlarla kıyaslandığında, bu primitif topluluklarda bireylerin tercih özgürlüğünden bahsetmek elbette mümkün değildir. Çünkü toplumların kùltürleri karmaşıklaşmaya başladığında, dinsel çoğulculuk daha açık hale gelir ve dinsel tercihler kabilevi veya ailevi bağlılıkların belirleyiciliğinden uzaklaşır. Tanrıların uzmanlaştığı ve her birinin belirli bir alana sahip olduğu politeist toplumlarda da bir çoğulculuktan bahsedebiliriz. Politeist toplumlarda insanlar, doğaüstü varlıklardan isteklerini tatmin etmek üzere bir tanrılar panteonu inşa ederler ve uygun gördükleri, isteklerini karşılayabileceklerini umdukları belirli tanrıların müşterileri olurlar. Bundan dolayı eski Roma, Grek ve Mısır şehirleri her biri belirli bir büyük tanrıya adanan farklı tapınaklara sahiptirler.

⁹¹⁰ Stark, *Glory of God*, s. 18; Stark, *Discovering God*, s. 119.

Monoteistik geleneklerde dinsel zevklerin ve isteklerin çeşitliliği, politeistlerdeki gibi tanrıların çeşitliliğiyle sonuçlanmaz. Bu geleneklerde daha çok aynı tanrıyı farklı şekillerde anlayan ve yorumlayan grupların çeşitliliğinden bahsedebiliriz.⁹¹¹

Hem politeist hem de monoteist dinlerin hâkim olduğu toplumlarda çoğulcu dinsel pazarların kurulmasının temelinde, herbir dinsel grubun üyelerinden beklediği dinsel bağlılık ve fedakârlık düzeyinin farklılığı bulunur. Stark, dinsel hareketleri sosyal ve kültürel çevreleriyle ilişkileri bağlamında ele alır ve bunları çevresini tam bir retten tam bir kabule doğru bir eksende sıralar. Onun modelinde kilise-sekt ekseni, durağan değildir ve dinsel oluşumlar sözkonusu eksen üzerinde dinamik ve hareketli bir yapıya sahiptirler. Kiliseler çevreleriyle düşük gerilimde olan dinsel oluşumlar, sektler ise yüksek gerilim durumundaki hareketler olarak değerlendirilir. Bu tartışmanın burada bizi ilgilendiren yönü, bir dinsel grup ile toplumun geri kalanı arasındaki gerilim düzeyinin doğrudan üyelik “maliyetleri”ne dönüşmesidir. Kiliseler, seküler düzenle sorunu olmayan ve bu yüzden onunla uyum içinde gelişen hareketler olduklarından üyelerinden daha düşük maliyetler isterler. Sektler ise yüksek gerilim düzeyine sahip olduklarından daha fazla fedakârlık ve şiddetli bağlılık gösterebilecek üyeler isterler.⁹¹² Daha yalın bir şekilde ifade edersek, üyelerinin dış dünyayla ilişkilerini kesen kapalı sekteryen hareketler, yüksek maliyet talep eden hareketlerdir.

Stark’ın dinsel ekonomilerdeki pazaryerlerine ilişkin düşüncelerini daha formel olarak ifade edecek olursak, “Bütün dinsel ekonomilerin göreceli olarak bir dizi istikrarlı pazar yerleri içerdiğini” söyleyebiliriz. Burada “pazaryerleri” kavramıyla, belirli dinsel tercihleri paylaşan fiili ve potansiyel dindarların oluşturduğu pazar bölümleri kastedilmektedir. Sosyolojide, yerler (niches) ve “gönüllü dernekler” üzerine artan literatür, “homofili prensibini” gündeme getirmiştir. Bu prensibe göre insanlar, kendilerine benzer kişilerle işbirliği yapma eğilimindedirler. Miller McPherson ve arkadaşlarının işaret ettiği gibi homofili, birbirine benzeyen insanlar arasındaki ilişkilerin ve işbirliklerinin birbirine benzemeyen insanlardan daha yüksek düzeyde meydana geldiği ilkesidir.⁹¹³ Bundan dolayı gönüllü seküler veya dinsel kurumlar, belirli alanlara yerleşirler. Bu literatür, insanları bir araya getiren “yer homofili”si için temel olarak yaş, cinsiyet, ırk, sınıf, eğitim durumu, meslek ve din gibi

⁹¹¹ Stark, *Glory of God*, s. 18.

⁹¹² Stark, *Glory of God*, s. 19.

⁹¹³ Miller McPherson, Lynn Smith-Lovin ve James M. Cook, “Birds of a Feather: Homophily in Social Networks”, *Annual Review of Sociology*, Cilt: 27, 2001, s. 416; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 195.

“sosyo-demografik özellikleri” vurgular. Stark’a göre dinsel pazaryeri homofilisi, böyle özellikleri içermekle birlikte bir “tercipler” homofilisi çok daha önemlidir.⁹¹⁴

Bir dinsel ekonomi, devlet tarafından düzenlenmez ve pazarda firmalar arasındaki rekabet engellenmezse, sözkonusu ekonomideki pazaryerleri oldukça belirgin ve görünür olur. Bu pazaryerlerinde belirli alanlarda uzmanlaşmış dinsel organizasyonlar faaliyetlerini sürdürürler. Büyük oranda düzenlenmiş tekелci bir dinin hâkim olduğu dinsel ekonomilerde bile bu pazaryerleri çok açık olmasa da yine var olmaya devam eder. Tabi ki bu tekel koşulları altında bazı temel pazaryerlerinin pekçok dinsel renkten yoksun olacakları açıktır. Hatta Stark’a göre bazı Avrupa ülkelerindeki yaygın dinsel ilgisizliğin, muhalefetin ve daha önemlisi dinsel değişimin temelini burada bulabiliriz.⁹¹⁵

Dinsel taleplerdeki çeşitlilik, büyük oranda gelişmiş rekabet ve uzmanlaşmaya sahip düzenlenmemiş (unregulated) bir dinsel ekonomide daha açıktır. Büyük oranda düzenlenmiş ve tekelleşmiş dinsel ekonomilerde ise, görünür görünmez araçlarla taleplerin çeşitliliği baskılanmaya çalışılır. Bundan dolayı da birçok insanın istekleri ve tercihleri karşılanamaz. Farklı düzeylerde dindarlık talep edenler, tekелci bir yapının olduğu toplumlarda bile hâkim dine karşı çıkabilirler ve alternatif arayışlarında bulunabilirler. Başka bir ifadeyle tekелci bir dinsel örgütlenmenin bulunduğu toplumlarda “yeni dinler”, yeni fikirler arayan veya bunlara açık tüketicileri daha kolayca bulabilirler.⁹¹⁶

İnsanların dinsel zevklerindeki farklılıklardan kaynaklanan pazar yerlerini tasvir etmeye geçmeden önce bu farklılıkların nedenleri üzerinde durmayı daha uygun buluyoruz. Sosyologlar genel olarak dinsel zevklerdeki çeşitliliği ve farklılığı, “sosyal sınıf”lardaki farklılıkla açıklamaya çalışırlar. Stark da toplumdaki sınıf yapılarının dinsel terciplerde önemli bir rol oynadığını kabul eder. Nitekim toplumdaki üst sınıflar, genel olarak daha düşük gerilim ve daha az maliyetli bir dindarlık türünü tercih etme temayülündedirler. Daha genel düzeyde baktığımızda Adam Smith’in ifade ettiği gibi dinsel gruplar, “iki farklı şema veya ahlak sistemleri” ortaya koyarlar. Bu iki farklı sistemden ilkinin “katı veya muhafazakâr”, diğerini ise “gevşek veya liberal” olarak isimlendirebiliriz. Katı veya muhafazakâr sistemin “ortalama insanlara” cazip geldiğini, liberal sistemin ise yüksek sınıflarda bulunan insanlar tarafından kabul edilmekte olduğunu ifade edebiliriz.⁹¹⁷

⁹¹⁴ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 195.

⁹¹⁵ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 195.

⁹¹⁶ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 197.

⁹¹⁷ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 198.

Dinsel pazar yerlerinin oluşumunda toplumların sınıf yapıları, temel belirleyicilerden biri olsa da tek başına yeterli olmadığı gibi en önemlisi de değildir. Sosyal sınıfın yanında dinsel tercihleri etkileyen başka birçok faktörden söz edebiliriz. “Sosyalleşme” süreçleri de önemli oranda belirleyici bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Darren E. Sherkat ve John Wilson, dinsel tercihlerin sosyal olarak kavramsallaştırıldığını ileri sürmektedirler. Buna göre dinsel tercihler, ailelerin ve dinsel kurumların etkilerini yansıtır. Ailelerin çocukların tercihleri üzerindeki etkisi, hem doğrudan hem de onları dinsel kurumlara götürüp sosyalleştirmelerinden kaynaklanır. Böylece çocuklar yetişkin haline geldiklerinde bu tercihlerini devam ettirirler. Ayrıca Sherkat ve Wilson, bu bulgulara dayanarak çocukların ebeveynlerine yakınlıklarının da dinsel tercihlerini etkilediğini de ifade etmektedirler. Onlar, muhafazakâr ailelerin çocuklarının din değiştirme oranlarının liberal ailelere göre daha az olduğunu tespit etmişlerdir.⁹¹⁸

Stark, dinsel tercihlerin belirlenmesinde “cinsiyet” faktörünün de önemli olduğunu düşünür. Ona göre yapılan araştırmalarda kadınların yüksek gerilimli inançları erkeklerden daha fazla destekleme eğiliminde oldukları ortaya çıkmıştır. Kendilerini dışlanmış hisseden dinsel veya etnik azınlıkların da yüksek gerilimli inançları kabule veya bunları desteklemeye meyyal oldukları ifade edilir. Dinsel tercihlerin belirlenmesinde, insanların hayatlarında karşılaştıkları farklı tecrübelerden kaynaklanan “bireysel ve varoluşsal faktörler” de gözden kaçırılmamalıdır.⁹¹⁹ Christopher G. Ellison, dinsel bağlılık ve bireysel ruh sağlığı hakkında yaptığı araştırmada, güçlü dinsel inancın travmatik olaylara katlanmayı ve bunlarla baş etmeyi kolaylaştırdığını ifade eder. Dinsel inançlar ve değerler, insanların sosyal hayatta karşılaştıkları zorlukların hafifletilmesini ve bunlarla daha başarılı bir şekilde mücadele etmelerini sağlar. Çünkü güçlü dinsel inanca sahip insanlar, karşılaştıkları olumsuz olaylardan yılmazlar ve bunlarla sabırlı bir şekilde mücadele etmenin ruhsal gelişimleri için bir fırsat olduğunu düşünürler. Ayrıca bunları “ilahi bir plânın parçası” olarak dinsel kavramlarla yeniden tanımlayıp buna uygun tutum ve tavırlar da geliştirebilmektedirler.⁹²⁰

Yukarıda belirginleştirmeye çalıştığımız sebeplerden kaynaklanan dinsel talebin çeşitliliğinin toplumlarda istikrarlı bir dağılımının olduğunu varsayabiliriz. Buna bağlı olarak da insanların paylaştıkları tercihleri, pazaryerleri olarak

⁹¹⁸ Darren E. Sherkat ve John Wilson, “Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy”, **Social Forces**, Cilt: 73, Sayı: 3, 1995, s. 1015.

⁹¹⁹ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 198.

⁹²⁰ Christopher G. Ellison, “Religious Involvement and Subjective Well-Being”, **Journal of Health and Social Behavior**, Cilt: 32, Sayı: 1, 1991, s. 90.

tanımlayabiliriz. Bütün dinsel ekonomiler için bu pazaryerlerinin önemi, bir dinsel organizasyonun bu kadar çeşitliliği ve talepler çokluğunu tatmin etmesinin imkânsız oluşunda yatar. Stark dinsel çoğulcuğu bu temel üzerine kurmaktadır. Ona göre dinsel bir ekonomi, düzenlenmediği oranda çoğulcu olur. Çoğulculuk, ekonomide aktif olan firmaların sayısı ile ilgilidir. Bu sebeple firmalar ne kadar pazar payına sahip olurlarsa, çoğulculuğun oranı o kadar geniş kapsamlı olur.⁹²¹

Çoğulculuk, düzenlenmemiş pazarlarda tek bir dinsel firmanın aynı anda hem bu dünyacı hem öte dünyacı, hem katı hem hoşgörülü, hem dışlayıcı hem kapsayıcı ve de hem katı hem de gevşek olamamasından kaynaklanır. Bundan dolayı gönüllülük prensibinin olduğu yerde, hiçbir dinsel organizasyon tekelci bir konuma ulaşamaz. Zira bütün dinsel tekeller tabiatı gereği baskıya dayanır.⁹²² Kaldı ki devletin bütün baskı güçlerini kullanarak desteklediği dinsel ekonomilerin bile bütünüyle tekelleşemeyeceğini ileri sürmek mümkündür. Ortaçağda Kilise, dünyevi gücünün en yüksek noktasında bile sapkınlıklar ve düşünce ayrılıklarıyla çevrelenmişti. Devlet çeşitli araçlarla pazara müdahale ettiğinde, devlet destekli tekelle rekabet eden dinsel firmalar faaliyetlerini yer altına çekmeye zorlanırlar. Ne zaman baskı yumuşarsa veya uygun koşullar ortaya çıkarsa, çoğulculuk gelişmeye başlar. Bundan dolayı çoğulculuk, tekelci firmalardan ziyade uzmanlaşmış dinsel firmalarca devam ettirilir.⁹²³

4.1.4. Dinsel Ekonomilerde Temel Pazarlar

Stark'ın dinsel pazarlar tartışmasında sunduğu örneklerin çoğu, Amerikan dinsel ekonomisinden alınmıştır. Fakat o, bunların bütün dinsel ekonomiler için geçerli olduğunu düşünür. Ona göre dinsel pazaryerlerinin çeşitliliği, toplumun büyüklüğü ve sosyal karmaşıklığına bağlıdır. Bundan dolayı küçük, modernlik öncesi toplumlarda asıl olarak üç pazaryeriyle karşılaşırız. Bunları, katı (intense), katı olmayan ve hoşgörülü (permissive) dinleri veya dinsel anlayışları talep eden insanlarca oluşturulan pazaryerleri olarak belirleyebiliriz. Stark'a göre Amerikan dinsel ekonomisinde ise altı temel dinsel pazaryeri bulunmaktadır. O, Amerikan dinsel pazaryerleri modelinin bütün toplumlarda bulunabilecek temel özellikleri içerdiğini düşünmektedir. Özgür pazarın tam olarak gelişebilmesi için toplumun

⁹²¹ Stark, Rise of Christianity, s. 194; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 198.

⁹²² Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 199.

⁹²³ Stark ve Iannaccone, Secularization of the Europa, s. 233; Finke ve Stark, Churching, s. 10; Stark ve Mccann, Market Forces, s. 113; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 199; Stark, Rise of Christianity, s.195; Stark, Finke ve Iannocanne, Pluralism and Piety, s. 234.

dinsel ekonomisinin uzun bir süredir sağlıklı işlemesi gereklidir. Devlet kiliselerine sahip Avrupa'daki gibi düzenlenmiş dinsel ekonomilerde ise, pazaryerleri Amerikan örneğinde olduğundan daha örtüktür. Fakat bu, Avrupa gibi düzenlenmiş ekonomilerde pazaryerlerinin olmadığı anlamına gelmez. Elbette düzenlemeler, çoğulculuğu baskılayarak bir dinsel ekonomiyi çarpıtmakta ve dinsel firmaların pazar payları üzerinde etkili olmaktadır. Hatta düzenlemeler, dinsel ilgisizlikleri ve dine düşmanlıkları arttırabilmekte veya geniş kitlelerin dinsel pazarın dışına çıkıp seküler pazarlarda kendi isteklerini tatmin arayışlarına götürebilmektedir.⁹²⁴

Stark, her ne kadar ideal tipler kavramını ve din sosyolojisinde tipolojik yaklaşımları eleştirse de burada yaptığının bir tipoloji inşası olduğunu söyleyebiliriz. O, tiplendirmenin gerçekliğin bazı yönlerini gözden kaçırmamıza neden olduğu yönündeki eleştirilerinde haklıdır. Stark, **Of Churches Sects And Cults** adlı makalesinde ifade ettiği üzere ideel tipler, empirik vakalarla tam bir uygunluk göstermez.⁹²⁵ Weber başta olmak üzere bazı sosyologlar tarafından ortaya konulan ideel tipler, empirik fenomenleri açıklamakta yetersiz kaldığında, başka araştırmacılar bunların yerine yeni tipolojiler yaratmak durumundadırlar. Böylece her sosyolog, yeni vakaları anlamak ve tasnif etmek amacıyla yeni tipolojiler yaratmakla karşı karşıya kalmaktadır. Sosyologların gerçekliği anlama çabalarında tanımlardan, sınıflandırmalardan ve tipolojilerden kaçamamaları doğaldır. Önemli olan sosyolojiyi, bir tipolojiler bilimi haline getirmemek olsa gerektir.

4.1.4.1. Ultra Liberal Pazar

Ultra liberal pazaryeri, seküler toplumla en düşük gerilim düzeyine sahip dinsel grupların oluşturduğu pazaryeridir. Bu pazaryerinde bulunanlar, din ve felsefe arasında bir sınırdadır. Burada dinden pek hoşlanmayan hatta müesses dinleri hiç de istemeyen kişilerle karşılaşırız. Bu insanlar, agnostik veya ateist olmayı da tercih etmemektedirler. Tanrı anlayışları ise, uzak ve aktif olmayan bir doğaüstüne inançtan ibarettir. Onlar, “evrende yüksek bir gücü anlayabiliriz, fakat kişisel bir tanrıyı değil” ifadesiyle inançlarını özetlerler.⁹²⁶

Uniteryan Universalistler, New Age grupların çoğu, ilk Hristiyan Gnostik grupların bir kısmı ve son zamanlara kadar Reform Yahudiliği bu alanda hizmet veren organizasyonlardır. Stark, bu grupların çoğunun geleneksel dinlerden ziyade

⁹²⁴ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 209.

⁹²⁵ Stark ve Bainbridge, Of Churches, ss. 122-123.

⁹²⁶ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 210.

yeni dinsel hareketler olarak ortaya çıktığını düşünür. Başka bir ifadeyle bu hareketler, geleneksel dinsel oluşumlardan ayrılmalarla ortaya çıkmamışlardır. Bu anlamda bunların yeni dinsel hareketler bağlamında ele alanabileceğini düşünebiliriz. Bu pazaryerindeki gruplar aynı zamanda en istikrarsız dinsel organizasyonlar olarak da kabul edilebilirler. Çünkü bu gruplar, gerçekte din ile dinsizlik arasında orta bir yerdedirler. Stark'ın Amerika'daki denominasiyonlar arası geçişkenlik ile ilgili çalışmasına referans yaptığı Kluegel⁹²⁷ de ona benzer görüşler ileri sürmektedir. Dindarlık düzeyi düşük ailelerde doğan çocukların çoğu gibi liberal pazarda yer alanların çocukları da çoğunlukla muhafazakâr hareketlere katılmaktadır. Stark, bu grupların dinsel kurumlara düşük katılımlarının organizasyonlarını zayıflattığına ve bunun da kurumların uzun süre ayakta kalmasını güçleştirdiğine dikkat çekmektedir. Neticede bu pazaryerinde bulunan ultra liberal dinsel gruplar, sekülerleşme teorisyenlerinin varsayımlarının aksine gelişme göstermemektedirler.⁹²⁸

4.1.4.2. Liberal Pazar

Liberal pazaryerindeki müşteriler, ultra liberallere göre din ile daha fazla ilgilidirler fakat dinlerinin istediği emirleri yerine getirmekten kaçınırlar. Buradaki müşteriler, mensup oldukları dini kurumların talep ettiği dinsel ve ahlaki gereklilikleri yapmada da gevşek davranırlar. Onlar, dikey sosyal hareketliliğin sonucunda yetişkin bireyler olarak bu pazar yerine dâhil olmuşlardır. Başka bir ifadeyle alt sınıflarda sosyalleşen fakat iş hayatındaki başarılarından dolayı yukarılara çıkıp, daha hoşgörülü bir din arayanlar liberal pazarın müşterileri olmaktadır. Liberal pazaryerinin müdavimleri, aktif bir doğaüstüne inanırlar ama bunu geleneksel dinsel anlayışlardan daha farklı yorumlarlar. Bu pazaryerindeki gruplar arasında cennete inanç yüksektir ancak genelde cehennem ve kötü ruhların varlığı inkâr edilir. Dinlerinin hayatlarının her alanına müdahil olmasını ve katı ahlaki yasaklar koymasını da istemezler. Onlar mensup oldukları kiliseye gidip ibadet etmektense, maddi yardımlarda bulunmayı tercih ederler. Episkopalyanlar ve United Church of Christ, bu alanda hizmet veren organizasyonlar arasında sayılabilir. Presbiteryenler ve Metodistler hem burada hem de ılımlı pazar yerinde konumlandırılabilirler. Stark, bu grupların her birinin önceleri güçlü birer sekt hareketi iken, bugün düşüşteki

⁹²⁷ James R. Kluegel, "Denominational Mobility: Current Patterns and Recent Trends", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 19, Sayı: 1, 1980, ss. 26-39.

⁹²⁸ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 210.

denominasyonlar olarak görüldüğünü ifade eder. Dolayısıyla bu dinsel gruplar, muhafazakârlıklarını yumuşatıp giderek liberalleşmiş geleneksel dinsel gruplardır. Dolayısıyla şu anda hitap ettikleri pazar yeri, geçmişte bulundukları yere göre daha dardır ve bu alanda genişlemek kolay değildir. Başka bir deyişle bu alanda faaliyet gösteren birçok dinsel grup vardır ve bundan dolayı rekabet de çok fazladır.⁹²⁹

Ultra liberal ve liberal pazaryerleri göreceli olarak daha dar pazaryerleridir. Diğer pazaryerlerine göre buralara rağbet daha azdır. Sekülerleşme teorisyenlerinin argümanlarını destekleyen en iyi malzemeyi, ultra liberal ve liberal dinsel gruplardaki bireyler verir. İlerleyen sayfalarda, bu dinsel grupların rekabet güçlerinin zayıflığından da bahsedeceğiz.

4.1.4.3. İlimli Pazar

İlimli (moderate) pazaryerinde bulunanlar, liberallere göre daha dindardır. Fakat bu pazaryeri, dindarlıklarını belirli zamanlarla, yerlerle ve işlerle sınırlayan müşterilerden oluşur. Onlar liberal pazaryerindekilerle karşılaştırıldığında daha düzenli bir şekilde ibadet ederler. Tanrı kavramıyla karşılayabileceğimiz aktif ve kişisel bir doğaüstüyle göreceli olarak yakın bir ilişki içindedirler. İlimli pazaryerindeki müşteriler, kutsal metinlerdeki ifadeleri kullanarak dua ederler ve ibadetler daha düzenlidir. Bununla birlikte ayrıntılı emir ve yasakları içeren katı dinsel söylem ve tutumlardan uzak dururlar. Stark'a göre pekçok Luteryan grup, Amerikan Baptistleri, Muhafazakâr Yahudiler'in bazı cemaatleri bu alanda hizmet veren organizasyonlardır. Az önce işaret ettiğimiz gibi Presbiteryenler ve Metodistler, bir dereceye kadar burada da yer alabilirler. Hâlihazırda bu pazaryerinde çok fazla grubun faaliyet göstermesine rağmen, biraz daha genişleme potansiyeli bulunmaktadır. Buna rağmen ilimli pazaryerinin genişleme ve büyüme oranı, muhafazakâr pazaryerine göre daha düşüktür.⁹³⁰

4.1.4.4. Muhafazakâr Pazar

Muhafazakâr pazaryerinde diğerlerine göre daha dindar olarak nitelendirilebilecek müşteriler bulunur. Onlar, diğer dinsel gruplardakilere göre dinlerini ciddiye alan ve uğruna her türlü fedakârlığı ve damgalanmayı göze alan

⁹²⁹ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 211.

⁹³⁰ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 211.

dindarlardır. Dinlerinin talep ettiği alkol, kumar, uyuşturucu ve bazı yiyeceklerden sakınma gibi emir ve yasaklara uyarlar. Mesela bu gruptaki Müslümanlar “helal”, Yahudiler de “koşer”e uygun gıdalar tüketmeye dikkat ederler. Bu insanlar, dinsel aktivitelere ciddi bir zaman ayırırlar ve gündelik hayatlarını dinlerinin rehberliğinde düzenlerler. Ayrıca bu alandaki dinsel gruplardaki müşteriler, ibadet mekânlarına yüksek düzeyde katılım gösterirler. Güney Baptist Convention’daki birçok cemaat, Yedinci Gün Adventistleri, Missouri Lutheryanları, Muhafazakâr Yahudiler bu pazaryerinde hizmet veren organizasyonlardır. Stark ve Berger’in sıklıkla vurguladığı gibi dünyada en hızla büyüyen dinsel hareketlerden bir kısmı da buradadır. Bu sebeple bu pazaryeri sürekli genişlemekte ve büyümektedir.⁹³¹

4.1.4.5. Katı Pazar

Stark, birçok muhafazakâr sekt hareketini katı pazaryerinde konumlandırır. Niebuhr gibi bazı sosyal bilimciler, bu pazaryerinde bulunan dinsel grupların “soyut düşünce gücü gelişmemiş” veya entelektüel düzeyi düşük insanlardan oluştuğunu ifade etmektedirler. Stark’a göre, aslında bu pazar yerinde hiçbir zekâ ve soyut düşünce eksikliği yoktur. Bu pazaryerindeki müşterilerin en önemli özelliği, yaşamlarında bütünüyle dinsel inançlarının gerektirdiği kuralları takip etmeleridir. Dolayısıyla onların dinsel anlayışları, ciddi fedakârlıklar yapmalarını ve kendilerini dinlerine adamalarını gerektirir. Nitekim bu pazar yerindeki insanlar, dinleri uğruna misyonerlik aktiviteleri de dâhil pek çok fedakârlık yapmaya hazırdırlar. Dinleri uğruna yaptıkları fedakârlıklar çoğu kez anlaşılamadığından veya doğru bulunmadığından, dışarıdaki insanlar ve medya tarafından “fanatik” olarak adlandırılmaktadırlar. Bugün sekülerleşme teorisyenlerini hayrete düşüren ve Berger gibi sosyologları da teorilerini revize etmeye götüren dünyadaki en hızlı büyüyen dinsel hareketler bu pazar yerindedir. Yehova Şahitleri, Mormonlar, Assemblies of God gibi birçok Pentekostal grup ve bazı Ortodoks Yahudi grupları da bu pazar yerinin sakinleridir. Bu dinsel gruplar, dünyanın pekçok bölgesinde misyonerlik faaliyetleriyle hızla yayılmaktadır. Bu pazaryerinde faaliyet gösteren hareketlerin başarıları, aynı zamanda aralarındaki rekabeti arttırmaktadır. Tam da bu rekabet, dinsel grupların canlı ve dinç kalmalarına da yol açmaktadır.⁹³²

⁹³¹ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 211.

⁹³² Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 212.

4.1.4.6. Ultra Katı Pazar

Ultra katı pazaryeri, bu dünyadan el etek çeken ve kendilerini öte dünyaya adayın insanlardan oluşur. Buradaki müminler daha çok tanrıyla mistik tecrübeye odaklanır, dünyevi haz ve eğlenceyi reddettikleri için toplumdan ayrı bir zühd hayatı yaşarlar. Hatırlayacağımız gibi Weber, bu tür hareketlerin bütün farklı dinsel geleneklerde bulunabileceğini ifade etmekte ve bunları “metodik olarak kurtuluşa ermeye çalışan din virtüözleri” olarak isimlendirmektedir. Bu pazaryerinde hizmet veren dinsel gruplar, manastır veya tekke gibi seküler toplumdan ayrı ibadet mekânlarında yaşamlarını sürdürürler. Amişler, Benedictine Keşişleri, Hare Krişnalar veya Hasidikler’de olduğu gibi dinsel kimliklerini açıkça belli eden kıyafetler, takılar ve görünür işaretlerle kendilerini kolaylıkla fark ettirirler. Shakerlar gibi birçok dinsel tarikat ve kırsal topluluklarda yaşamayı tercih eden gruplar da bu pazaryerinin müdavimleridir. Ayrıca bu pazaryeri, marjinal, küçük ve başarısız dinsel organizasyonlarla doludur.⁹³³

4.2. ÇOĞULCU VE TEKELCİ DİNSEL EKONOMİLER

4.2.1. Dinsel Çoğulculuk Bağlamında Eski Paradigmanın Eleştirisi

Stark ve arkadaşlarının geliştirmeye çalıştıkları arz yönlü din teorisinin (supply side) temelinde, dinin diğer ticari mallardan farklı soyut, öte dünya”yla ilgili ve riskli bir “mal” oluşundan dolayı güçlü pazarlama tekniklerine gereksinim duyduğu görüşü yer alır. Bir toplumda yüksek dindarlık veya dinsel katılım düzeyine erişebilmek için dinsel pazarda birden çok etkili ve gayretli dinsel “firma”nın varlığı gereklidir. Bu firmalar, üye desteğine sahip olabilmek için ciddi şekilde rekabet etmek zorundadırlar. Bundan dolayı onun teorisinde yüksek dinsel katılım düzeylerine, ancak dinsel çoğulculuk vasıtasıyla ulaşılabilir. Devletin dinsel pazarı kontrol etmesi, müdahale etmesi veya düzenlemesi ise, toplumlarda dinsel çoğulculuk ve rekabet oranlarını belirlemede birincil faktördür. Devlet bir dinsel grubu destekleyerek pazara müdahale eder ve pazarı düzenlerse, çoğulculuk sınırlanacağından dinsel katılım düzeyleri de düşük olacaktır. Devlet özgür bir dinsel

⁹³³ Stark ve Finke, Acts of Faith, ss. 212-213.

pazara izin verdiğinde ise, firmaların serbestçe rekabet ettiği çoğulcu bir pazar ortaya çıkacak ve dindarlıkla ilgili bütün göstergeler yüksek olacaktır.⁹³⁴

Yeni paradigmanın savunucuları, dini anlamada talep üzerine değil de dinsel pazardaki firmaların aktiviteleri üzerine vurgu yapmaktadırlar. Eski paradigma savunucuları ise, talep üzerinde yoğunlaştıklarından çoğulculuk konusundaki fikirleri, doğal olarak sekülerleşme teorisine dönüşmektedir. Zira onlar, tekelci dinsel durumdaki talep eksikliğini sekülerleşme tezi bağlamında yorumlamaktadırlar. Şimdi Warner'ın eski paradigma olarak nitelediği sosyologların görüşlerinin bir analizini yapalım.

Eski paradigma sosyologları, dinsel çoğulculuk ve sonrasında ortaya çıkan manzara konusunda kötümser yorumlar yaptılar. Stark'a göre onların çoğulculuğun olumsuz sonuçları konusunda ortaya koydukları görüşlerinin temelinde, hem ekonomiyi hem de tarihi yanlış veya hatalı kavrayışları yatmaktadır. Nitekim geleneksel sosyolojik bakış açısı, çoğulculuğun inancı zayıflattığı bilgisini sorgusuz sualsiz kabul etmekteydi. Durkheim, tekelci inançların üstünlüğü konusunda ısrarlıydı ve dinsel çoğulculuk gelişirse ve geliştiğinde kaçınılmaz bir şekilde sosyal ve ahlaki bütünleşme aşınacaktı. Onun düşünce dünyasında dinin gücü, evrenselliğinden ve bir kültürün bütününe nüfuz etmesinden gelmekteydi.⁹³⁵ Durkheim'e göre bir toplumda ortaklaşa paylaşılan inançlar veya değerler yoksa, orada dinsel bir topluluktan da söz edilemezdi. Bu inanç ve değerler ne kadar kapsayıcı olursa, toplum da o ölçüde birlik içinde ve güçlü olacaktı. Ona göre din, insanların hepsini aynı inanç düzenine bağlayarak sosyalleştirir ve bu inanç düzeni ne kadar kapsamlı ve sağlam bir biçimde kurulmuş olursa, bu toplumsallaştırıcı işlevi o ölçüde başarıyla yerine getirir.⁹³⁶ Dolayısıyla dinlerin rekabet ettiği çoğulcu ortam, birbirilerini gözden düşürmelerine ve dinin sorgulamaya, şüpheye ve tartışmaya açılmasına neden olur. Böylece de din insanların hayatlarını daha az belirleyici hale gelir.⁹³⁷

Son zamanlara kadar çoğulculuğun sekülerleşmeye yol açtığı iddiasına çok fazla eleştiri getiren olmamıştır. Dolayısıyla bu iddiayı, "ortodoks sosyal bilimsel pozisyon" olarak adlandırmak doğru olur kanaatindeyiz. Mesela Harvey Cox, **The Secular City** adlı eserinin hemen ilk sayfasında, "şehir yaşamındaki kozmopolitan

⁹³⁴ Roger Finke, Avery M. Guest, Rodney Stark, "Mobilizing Local Religious Markets: Religious Pluralism in the Empire State, 1855 to 1865", **American Sociological Review**, Cilt: 61, Sayı: 2, 1996, (Religious Markets), s. 203.

⁹³⁵ Finke, Guest ve Stark, Religious Markets, s. 206; Finke ve Stark, Churching, s. 10.

⁹³⁶ Emile Durkheim, **İntihar**, çev. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, Ankara, 1992, s. 154.

⁹³⁷ Stark, Finke ve Iannocanne, Pluralism and Piety, s. 431; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 31.

karşılaşmaların insanların sorgulanamadığını düşündükleri mitler ve gelenekleri göreceleştirdiğini⁹³⁸ gayet emin ve kesin bir bilgi şeklinde ileri sürmüştür.

Bu pozisyonun en belirgin ve en etkili savunucusu olarak Berger'i görmekteyiz. O, dinsel çoğulculuğun bir toplumun "kutsal kubbesi"ni parçaladığını ileri sürmüştür. Berger'e göre dinsel gruplar rekabet ettiklerinde, her biri diğerinin itibarını sarsar, bu ise dinin sorgulamaya, tartışmaya ve şüpheyeye açılmasını teşvik eder.⁹³⁹ Geleneksel görüşün günümüzdeki en kuvvetli taraftarı olan Steve Bruce ise, Durkheim ve Berger'in görüşlerinin bir sentezini yaparak yeni bir ifadeyle ortaya koymuştur. Ona göre, "çoğulculuk dinlerin insani kökenlerini ortaya çıkararak dinsel inanç sistemlerinin makuliyetini tehdit eder." Berger'in görüşleri ele alırken tartıştığımız gibi Bruce da çoğulculuğun dini bir "kader"den ziyade bir "tercih" meselesi yapmaya zorladığını ve "sapkınlığı" (heresy) evrenselleştirdiğini düşünür. "Tercih edilmiş bir din, kader olan bir dinden daha zayıftır, çünkü tanrıların bizi seçmesinden ziyade bizim tanrıları seçtiğimizin bilincindeyiz"dir.⁹⁴⁰

Stark, Berger'in **Kutsal Şemsiye**'de ortaya koyduğu fikirlerin çoğunlukla ortaçağ kasabasıyla ilişkilendirilebilecek bir "evrensel dindarlık" varsayımına dayandığını ileri sürmektedir. Ona göre Berger'in bakış açısı, çoğulculuğun bütün toplumu kuşatan "tek gerçek inanç"ın "kutsal kubbesini" parçaladığını ve bunun da dinsel gerilemeye yol açacağını düşünen "Avrupalı inancı" veya "önyargıyı" yansıtmaktadır. Fakat Stark, tarihsel delilin başka türlü olduğunu düşünür. Tekelci inanca sahip toplumlarda, dindarlıktan ziyade "dinsel ilgisizliğin" yaygın olduğunun birçok kanıtı vardır. Bunun tersine ilişkin görüşler, kesinlikle hatadır. Çünkü tarihçiler dinsel katılımın ortaçağ Avrupa'sında yaygın kanaatin aksine çok düşük olduğunu ortaya koymuşlardır. Bugün Katolikliğin hâkim din olduğu Avrupa toplumlarını Amerika'daki rekabetçi Katoliklerle karşılaştırdığımızda, Avrupalı Katoliklerin düşük dinsel katılım düzeyine sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Stark, Amerikan Katolikliğinin bu başarısının altında çoğulcu toplumsal koşullara uyum sağlaması ve daha etkili pazarlama tekniklerini kullanmasının yattığını düşünür.⁹⁴¹

Ortaçağ Avrupa'sının evrensel dindarlığı hakkındaki düşünceler veya mitler, geleneksel paradigmayı sürdüren sosyologların en önemli referans kaynağıdır. Oysa Stark için Ortaçağ, dindarlığın değil olsa olsa dinsel kayıtsızlığın tarihi olabilir. Dinsel

⁹³⁸ Stark ve McCann, *Market Forces*, s. 112; Harvey Cox, **The Secular City: Secularisation and Urbanisation in Theological Perspective**, Pelican Books, New York, 1966, s. 1.

⁹³⁹ Finke, Guest ve Stark, *Religious Markets*, s. 206.

⁹⁴⁰ Steve Bruce, "Pluralism and Religious Vitality", **Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis**, (Ed. Steve Bruce), Oxford University Press, Oxford 1992, (Pluralism and Religious Vitality), s. 170.

⁹⁴¹ Finke ve Stark, *Churching*, s. 10.

tekellerin yüksek dindarlık düzeyi meydana getirme kapasitelerinin olduğuna inanç, Amerika'daki empirik verilerle de çelişmektedir. Tarihte birçok çoğulcu ve rekabetçi dinsel ekonominin gelişmesi veya kutsal kubbelerin çoğulculuğu, dinsel çöküşle sonuçlanmamıştır. Aksine çoğulculuğun ve rekabetin yükselişi, toplumsal ve bireysel dindarlıkta yükselişe sebep olmuştur. Bununla beraber artık Berger'in de kabul ettiği gibi modern dünyada muhafazakâr dinsel hareketler başarılı olmakta, liberal ve "modernleşmiş" oluşumlar düşüşe geçmektedir.⁹⁴²

Warner, yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız bu tartışmayı, din sosyolojisinde "süreçte bir paradigma değişikliği" olarak nitelendirmiştir. O, günümüzde Berger ve Bruce gibi sosyologların temsil ettiğini düşündüğü eski paradigmayı, alanın kurucularına kadar götürmüştür. Ona göre eski paradigma sosyologları, dinsel fenomeni Avrupa dinsel tecrübesi hakkındaki alışılmış bilgi temelinde yorumlamaktadırlar. Oysaki Amerika'nın ve dünyanın birçok yerinde ortaya çıkan yeni dinsel durumlar, eski paradigmayı yalanlar hale gelmiş ve bir anomaliler toplamı ortaya çıkmıştır. Ona göre ortaya çıkan bu anomaliler ve Amerikan dinsel tecrübesinden kaynaklanan veriler, yeni bir paradigmanın ortaya çıkmasını teşvik etmiştir. Warner, paradigmalar arasındaki merkezi tartışmanın dinsel çoğulculuk, rekabet, tekel (monopoly) ve benzeri kavramlardan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Hatta sekülerleşme üzerine olan tartışmanın da bu meselelerden kaynaklandığını düşünmektedir.⁹⁴³

Stark'a göre, dinsel ekonomiler hakkında makro düzeyde teori geliştirme çabasının yaygınlaşması, din sosyolojisinde tartışılan birçok konu üzerinde önemli sonuçlar doğurmuştur. Örneğin teori, sekülerleşme tezinin çağdaş verilerle uyummadığını ve bu sebeple doğrudan yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. Çoğulculukla birlikte dinsel durumda yaşanan farklı gelişmeler, modernleşme veya bilimsel kültürün yayılmasının bir sonucu değildir. Dinsel bir ekonomi tekelleştiğinde dinsel hareketliliğin düşük olması gerektiği çıkarımı, Stark'ın az önceki tartışmalarda ortaya koymaya çalıştığımız gibi tarihe yeniden bakmasını gerektirmiştir. Tarihsel malzemenin dinsel ekonomiler çerçevesinden yeniden değerlendirilmesi, ortaçağ Avrupa'sının evrensel dindarlığı hakkındaki bilgilerin hatalı olduğunu ve ortaçağda kitlelerin nadiren dindar olduğunun anlaşılmasıyla sonuçlanmıştır.⁹⁴⁴

Şimdi eski ve yeni paradigmayı birbirinden ayıran temel meselelere yeniden dönelim. Stark çalışmalarını dinsel ekonomiler kavramı üzerine yoğunlaştırdığında

⁹⁴² Stark ve McCann, Market Forces, s. 112.

⁹⁴³ Stephan Warner, New Paradigm, ss. 1051-1055.

⁹⁴⁴ Stark, Bringing Theory, ss. 18-19.

belirleyici faktörün bunların özgür pazarlar olup olmaması veya devletlerin ekonomiyi tekel yönünde düzenleyip düzenlememesi olduğunu fark etmiştir. Sosyal olarak karmaşık ve kozmopolit toplumlarda, dinsel bir organizasyon ancak devletle ittifak yaparak etkili bir tekel konumu elde edebilir. Stark, dinsel firmaların tekel olmayı istediklerini ve devletin de tekerci yapıyı desteklemeye meyyal olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu sonuçlardan hareketle Stark'ın dinsel ekonomiler teorisi, şöyle bir formülasyona kavuşmuştur:

Önerme 1: Tek bir dinsel firmanın dinsel ekonomiyi tekelleştirme kapasitesi, devletin dinsel ekonomiyi düzenlemek için kullandığı baskı araçlarına ve uyguladığı şiddete bağlıdır.

Önerme 2: Dinsel ekonomiler, devletçe düzenlenmediği oranda çoğulcu olma eğilimindedir.

Burada çoğulcu kavramıyla, ekonomide aktif olan dinsel firmaların sayısına işaret edilmektedir. Dinsel firmalar pazarda ne kadar çok paya sahip olurlarsa, çoğulculuk da o kadar gerçekçi veya kelime anlamına uygun olur.

Önerme 3: Dinsel bir ekonomi çoğulcu olduğu oranda, ekonomideki firmalar da uzmanlaşırlar. Burada uzmanlaşmayla, her bir firmanın dinsel pazarda insanların belirli ihtiyaçları ve zevklerine hitap edebilmesi kastedilmektedir.⁹⁴⁵

Önerme 4: Bir dinsel ekonomi rekabetçi ve çoğulcu olduğu oranda, dinsel katılımın bütün düzeyleri yüksek olur. Bir dinsel ekonomi bir veya iki devlet destekli firma tarafından tekelleştirildiği oranda, dinsel katılımın bütün düzeyleri düşme eğilimine girer.⁹⁴⁶

Yukarıda sıraladığımız dört önerme, Stark'ın dinsel ekonomiler teorisinin temelini oluşturmaktadır. O, yaptığı çeşitli empirik çalışmalarla bu önermelerin geçerliliğini ispatlamaya çalışmıştır. Biz de çalışmamız boyunca Stark'ın bu önermelerinin takibini yapmaya çalışacağız. Yeri geldiğinde Stark'ın bu hipotezlere göre yaptığı araştırmalarına ve bunların sonuçlarına daha ayrıntılı bir şekilde değineceğiz.

⁹⁴⁵ Stark, *Bringing Theory*, s. 17; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss. 198-199; Stark, Finke ve Iannaccone, *Pluralism and Piety*, s. 432; Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 232; Stark, *Rise of Christianity*, s. 194.

⁹⁴⁶ Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 233.

4.2.2. Dinsel Ekonomilerde Çoğulculuk ve Devlet Müdahalesi

Burada dinsel ekonomilerin düzenlenip düzenlenmesi meselesi üzerinde durmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu konunun anlaşılmasında yine seküler ekonomilerden bir anolojiyle başlayabiliriz. Stark'ın dinsel ekonomileri analizinde en önemli nokta, ticari ekonomilerde olduğu gibi pazarın düzenlenmesi (regulation) veya düzenlenmemesi meselesidir. Bazı ekonomiler/pazarlar devletler tarafından düzenlenirken, bazıları da fiilen düzenlenmemiştir (unregulation). Arz ve talep ilkesine bağlı olarak “bir dinsel ekonomi düzenlenmediği oranda çoğulculuk gelişecek”tir. Yani dinsel ekonomilerin doğal durumu, çeşitli dinsel grupların belirli pazaryerlerinin özel ihtiyaçlarını ve ilgilerini karşılamasıdır. Dinsel çeşitlilik veya çoğulculuk, bir tek ürünün farklı istekleri ve zevkleri tatmin etmede yetersiz kalmasından kaynaklanır. Dinsel firmaların ve ürünlerin çeşitliliği anlamına gelen çoğulculuk, sosyal sınıf, yaş, cinsiyet, sağlık ve sosyalleşme gibi insani durumdaki çeşitliliklerle doğrudan ilişkilidir.⁹⁴⁷

Tüketici tercihlerinin bu temel özelliklerinden dolayı dinsel ekonomilerin asla tamamen tekelleşemeyeceğini ileri sürebiliriz. Dinsel bir organizasyon, devlet tarafından desteklendiğinde bile tüketicilerin istek ve taleplerindeki bu çeşitlilikler devam edecektir. Bu nedenle ekonominin arz ve talep ilkesi, dinsel ekonominin düzenlenmediği oranda çoğulcu olacağını varsayar. Rekabet, ticari firmalarda olduğu gibi serbest pazar dinsel ekonomilerinde de firmaların “uzmanlaşma”sına yol açar. Üretimdeki çeşitliliğin sebebi, bir ürünün farklı zevkleri tatmin edememesidir. Tek bir dinsel firma aynı anda hoşgörölü, katı, kapsayıcı ve dışlayıcı olamayacağından çoğulculuk düzenlenmemiş dinsel pazarlarda kendiliğinden ortaya çıkar.⁹⁴⁸

Adam Smith'in de vurguladığı gibi dinsel bir ekonominin belki de en önemli özelliği, düzenlenmemesi ve piyasa odaklı (market-driven) olmasıdır. Başka bir ifadeyle devletin tekel lehine pazarı düzenlemekten vazgeçmesi, dinsel ekonominin işleyişinin temel ilkesidir. Stark, bu görüşün toplumların “dindarlıklarındaki” farklılıkları açıklayan en temel faktör olduğunu düşünür. Az önce ifade etmeye çalıştığımız gibi pek sosyal bilimci, çoğulculuk ve dinsel rekabeti kavrayamamış ve bunun dinsel bütünlüğe zarar verdiği kanaatini paylaşmışlardır. Aslında rekabet, dinlerin makuliyetini aşındırmaktan ziyade daha istekli, üretken ve etkili dinsel

⁹⁴⁷ Finke ve Stark, Churching, ss. 9-10.

⁹⁴⁸ Stark ve Mccann, Market Forces, s. 113.

firmaların ortaya çıkmasına yol açar. Rekabet, seküler ekonomide olduğu gibi dinsel ekonomilerde de aynı “yüksek tüketim düzeyleri”nin ortaya çıkmasına sebep olur. Şüphesiz ki bu sonuç, sosyal bilimlerin en temel varsayımına dayanır: “İnsanlar, kendileri için en faydalı eylemleri seçmeye çalışırlar.” Eski paradigma sosyologları, sosyal bilimin diğer alanlarında sorgusuz sualsiz kabul edilen bu varsayımı, dinsel davranışa uygulayan Stark ve arkadaşlarını şiddetle eleştirip reddederler.⁹⁴⁹ Hâlbuki insanların yaşamın diğer alanlarında olduğu gibi dinsel davranışta da rasyonel olabileceği üzerinde durmuştuk.

Stark’a göre tekелci dinlerin bütün toplumu kuşatan kutsal kubbesine rağmen, güçlü dinsel bağlılık meydana getirememesi dinsel ekonomilerin tabiatından kaynaklanır. Çünkü bir dinsel ekonomide birçok firmanın faaliyet göstermesi, hem rekabete hem de “uzmanlaşma”ya neden olur. Bu ise, tekелci yapılarla karşılaştırıldığında farklı dinsel grupların serbestçe faaliyet gösterdiği dinsel ekonomilerin daha geniş kitleleri harekete geçirmesinin sebebini açıklar. Seküler ekonomilerin bir başka prensibi de burada gündeme gelir: “Tekelci firmalar, her yerde tembeldir veya eninde sonunda tembelleşir.” Bu durum, tekелci dinsel organizasyonların din adamı sınıfına baktığımızda çok daha açık hale gelmektedir. Hâlbuki çoğulcu dinsel organizasyonlardaki din adamlarının tavrı, bunun tam zıddıdır. Düzenlenmemiş bir dinsel ekonomide din adamları, müşterilerin bağlılığını kazanmak için çalışmalı ve diğer firmalarla rekabet etmelidir. Başka bir ifadeyle çoğulcu ekonomilerdeki dinsel firmalar, yaşamlarını sürdürmek için devlet desteğine değil, üyelerinin kaynaklarına dayanmak zorundadırlar.⁹⁵⁰

Ekonomistler, tüketicilerin ihtiyaçlarının karşılanmasında uzmanlaşmış firmaların uzmanlaşmamış tekелci firmalardan daha başarılı olduğunu ve bundan dolayı tüketiciler için daha cazip olacağını ifade ederler. Stark’a göre aynı prensibi dine de uygulayabiliriz. Dinsel ürünler genellikle “soyut”, “uzak gelecekle” ve “öte dünya”yla ilgili olduğundan yüksek tüketim düzeyinin sağlanması ve devam ettirilebilmesi için güçlü pazarlama çalışmalarına ihtiyaç duyarlar. Fakat buna uygun olmayan bir işleyiş tarzına sahip tekелci firmaların tembel olacağı, seküler ekonominin temel bir önermesidir. Adam Smith 1776’da genelde resmi dinler ve özelde de Anglikan Kilisesi gibi tekелci ekonomiler hakkında yazarken, “devlet destekli firmaların ve tekелci inançların çaba, gayret ve işletmecilikten” yoksun olduklarına işaret etmiştir. Smith gayet açık bir dille, “arpalıkları üzerine sırtlarını

⁹⁴⁹ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 36.

⁹⁵⁰ Finke ve Stark, *Churching*, s. 11; Finke ve Stark, *Religious Economies*, s. 43.

yaslayan ruhban sınıfı, inancın şevkini sürdürmeyi ihmal etmektedir...” tespitinde bulunmuştur.⁹⁵¹

Stark’a göre devletlerin “baskı” ve “sübvansiyon” yollarıyla pazarı düzenleme çabaları, dinsel çoğulculuğa zarar vermektedir. Monopol devlet kiliselerinin hâkim olduğu yerlerde gözlemleyebileceğimiz gibi devlet, baskı yoluyla bir veya daha fazla dini yasaklayarak dinsel pazarı düzenleyebilir. Dinsel pazarlarda çok çeşitli şekillerde uygulanabilen baskı, çoğulculuk ve rekabetin azalmasına sebep olur. Örneğin 1981 yılına kadar Belçika, Yehova Şahitlerinin yayınlarını yasaklamıştır. Çeşitli İskandinav ülkelerinde, devlet kilisesi dışındaki dinsel oluşumların bir binayı toplantı salonu olarak kullanabilmek için gerekli olan izinleri almaları dahi çok zordu. Devlet baskısının çoğulculuk ve rekabeti sınırlayacağı gayet açıktır. Fakat devlet sübvansiyonlarının dinsel firmaların tembelleştirmesine yol açtığı görüşü izaha muhtaç olabilir. 19. yüzyılda Amerika’ya gelen birçok Avrupalı ziyaretçinin görüşleri, bu konunun aydınlatılmasında faydalı olacaktır. Çünkü ziyaretçilerin neredeyse tamamı, Amerika’daki dinsel canlılığın devlet desteğine sahip olmayan veya sübvansiyonsuz dinden kaynaklandığının altını çizmişlerdir. Fransis Grund 1837 yılında yazdığı bir raporda; “Amerika’daki her rahibin kendi hesabına ve kendi firması adına iş yaptığı söylenebilir” demektedir.⁹⁵²

Birçok 19. yüzyıl gözlemcisi, Amerika ve Avrupa’daki dinin durumu üzerine karşılaştırmalar yapmışlardır. Bu gözlemciler, Avrupa’daki dine ilginin düşüklüğü veya dinin zayıflığının devlet desteklerinin yozlaştırıcı etkisinden kaynaklandığı üzerinde birleşirler. Sübvanse edilen firmalar tembel olmakla kalmayıp, aynı zamanda sübvanse edilmeyen firmaların rekabet kapasitelerini de sınırlarlar. Amerika’daki bazı Alman kökenli işçilerin kiliselere yaptıkları gönüllü bağışları Weber’i şaşırtmıştır. Çünkü ortalama bin dolar geliri olan odun işçileri, yıllık seksen doları düzenli olarak kiliselerine veriyorlardı. Weber, Almanya’da bundan çok daha azının alınmasının bile insanların kiliselerden kaçmasına sebep olacağı tespitinde bulunur.⁹⁵³

Amerikan dinsel ekonomisine baktığımızda, kaldırılan düzenlemelerin dinsel pazara girmeyi kolaylaştırdığı gerçeğiyle karşılaşırız. Başka bir ifadeyle, yeni dinlerin ve yeni kiliselerin “pazara dâhil olma maliyeti” büyük ölçüde azaltılmıştır. Bu prensip özellikle yeni dinler için çok önemlidir. Bu yeni dinler, göçmenlerin beraberlerinde

⁹⁵¹ Stark, Finke ve Iannocanne, Pluralism and Piety, s. 433; Stark ve McCann, Market Forces, s. 113; Stark ve Iannaccone, Secularization of the Europa, 233; Stark, Bringing Theory, s. 18.

⁹⁵² Finke, Guest ve Stark, Religious Markets, s. 204.

⁹⁵³ Finke, Guest ve Stark, Religious Markets, ss. 204-205.

getirdiği geleneksel inançları da olabilir (Katolik, Luteryan, Müslüman, Hindu), Amerika'da gelişen veya yeni ortaya çıkan "yeni dini hareketler"den biri de olabilir (Yehova Şahitleri, Mormonlar). Dinsel ekonomide serbest pazar koşullarının olması, yeni dinlerin devlet müdahalesi ve baskısıyla karşılaşmaksızın faaliyet göstermelerine izin verir. Ayrıca yerel cemaatlerin büyük oranda özerk hareket etmeleri, üyelerine geniş bir hareket alanı da sağlar. Bu durum, kendi etnik ve dinsel alt kültürlerini reddetmeksizin yerel ile dinsel değerleri birleştirerek geliştirmelerini mümkün kılar. Yeni gruplar veya kiliseler, devletten ve hâlihazırdaki merkezi dinsel yapıdan izin almaksızın ortaya çıkabildiğinden, "dinsel arz dinsel taleple eşleşir."⁹⁵⁴

Başlangıç maliyetleri, bir firmanın pazara çıkmadan önce harcaması gereken insani ve maddi kaynaklardır. Stark, yeni dinsel firmaların pazarda üstesinden gelmeleri gereken birbirinden bağımsız iki başlangıç maliyetinin olduğunu düşünür. Birincisi baskının olduğu yerde sözkonusudur. Devletin resmi dinden farklı dinleri veya yorumları takibe aldığı ve cezalandırdığı durumlarda, resmi dinsel kurumlarla rekabet etmek çok maliyetlidir. Devlet dinsel ekonomideki gelişmelere kayıtsız kaldığında ve müesses dinin "sapkınlık şikâyetleri"ne kulak asmadığında, başlangıç maliyetleri düşer ve yeni dinlere hareket alanı açılır ve bunlar hızla çoğalır. Dinsel düzenlemeler kaldırıldığında (deregulation) ve rekabet eden firmaların sayısı arttığında, yeni dinsel grupların pazarda tutunmaları giderek zorlaşır ve daha maliyetli olmaya başlar. Başka bir deyişle pazar "doyum noktası"na yaklaştığında, pazarda faaliyet göstermek daha zor ve daha az kârlı olur. Böyle bir durumda pazardaki bazı yerleşik firmaların zayıflaması, yeni firmalar için bir boşluk veya pazar payı yaratabilir.⁹⁵⁵

Dinsel ekonomilerde kaldırılan düzenlemeler, din adamlarının özgürce faaliyette bulunmalarına imkân sağlar. Etnik ve dinsel kökenine ve eğitime bakmaksızın ruhban sınıfı vaaz verme ve takipçi arama özgürlüğüne sahip olur. Nitekim bu özgürlükler, Amerika'da kolonyal dönemden itibaren yeni bir ruhban sınıfının ortaya çıkmasının önünü açmıştır. 1837 yılında Avusturyalı yazar Francis Grund, Amerikalı ruhban sınıfının durumunu kısa ve öz olarak şu şekilde anlatır: "Amerikalılar üçlü avantajdan hoşlanırlar; onlar daha fazla vaize sahiptirler, onlar daha fazla aktif vaize sahiptirler ve Avrupa'nın herhangi bir bölgesinde bulunabileceğinden daha "ucuz" vaizlere sahiptirler." Eğitimli rahipler, daha az kazanacakları kırsal bölgelerdeki zorlu şartlarda hizmet vermeye pek istekli

⁹⁵⁴ Finke ve Stark, Churching, s. 11.

⁹⁵⁵ Stark ve Iannaccone, Secularization of the Europa, ss. 235-236.

değildir.⁹⁵⁶ Daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi din adamları hakkında yapılan bu tespitler, bazı dinsel grupların hızla yükselmesi veya gerilemeye başlamasında en önemli faktörlerden biri olarak karşımıza çıkacaktır.

Dinsel alandaki düzenlemelerin kaldırılması, dinsel kurumlarda sürekli bir yenilenmeyi sağlar. Amerikan tarihi boyunca yeni dini hareketlerin müzik, iletişim, din eğitimi, dua vb. konularda kattığı çeşitliliklerin dinsel organizasyonlarda birçok yeniliğin kaynağı olduğunu görürüz. Başka bir söyleyişle serbest pazar şartları, insanları cemaatlerine çekmenin yeni yollarını arayan girişimci dinlerin, kiliselerin ve ruhban sınıflarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu durum, dinsel alanda yeni tekniklerin heyecanı ile hareket eden dinlerin ve din adamlarının çabalarıyla Amerika'nın dünyanın diğer coğrafyalarıyla kıyaslanamayacak ölçüde kiliseleşmesine neden olmuştur.⁹⁵⁷

Stark, çoğulcu dinsel ekonomilerin tekelci yapılara göre daha yüksek dindarlık düzeyleri ve katılım meydana getirdiği iddiasını, empririk olarak da doğrulamaya çalışmıştır. Stark ve McCann, tekelci inançların zayıf olacağı hipotezini test etmek amacıyla deneysel bir araştırma yapmışlardır. Amerika'nın 102 Katolik piskoposluk bölgesi üzerinde yaptıkları araştırmayla, teorisinin güçlü bir doğrulamasını sunduklarını düşünürler. Amerikan Katolikleri, Avrupa ülkelerinden farklı olarak Amerika'da bir azınlıktırlar. Bir azınlık grubu olarak düzenlenmemiş bir dinsel ekonomiyle karşılaşan Amerika'daki Katolik kilisesi, başlangıçta üyelerinin bağlılığını sürdürmek için rekabet etmek ve aktif desteğini harekete geçirmek zorundaydı. Çünkü Amerikan Katolikliği, diğer Katolik Avrupa ülkelerindeki gibi kilise toprağına ve vergi desteğine sahip değildi. Amerika'daki kilise sadece ismen Katolik olan eski ve yeni göçmenleri, dinsel olarak atif hale getirme probleminin üstesinden gelmeye çalıştı. Onları Avrupa'da olduklarından daha aktif hale getirmiş ve gönüllü bağışlarla yerel cemaatlerini desteklemelerini sağlamıştır.⁹⁵⁸

Güçlü pazarlama çabalarının bir sonucu olarak da Amerikan Katolikliği, Avrupa ve Latin Amerika'daki Katolik ülkelere göre daha yüksek dindarlık düzeylerine ulaşmıştır. Stark bu araştırmadan teorisini destekleyen açık ve güçlü bulguların elde edildiğini düşünür. Ona göre Amerikan Katolikliği, dinsel tekellerin gücü ve çoğulculuğun dindarlıkta azalmaya yol açacağı konusundaki Avrupalı kanaatlerin yetersizliğini ortaya çıkarmıştır. Ona göre din sosyologları, Avrupa'dan çıkan yanlış seslere fazlaca kulak kabartmışlardır. Oysaki onlar, tekelci firmaların

⁹⁵⁶ Finke ve Stark, *Churching*, ss. 11-12; Stark ve McCann, *Market Forces*, s. 121.

⁹⁵⁷ Finke ve Stark, *Churching*, s. 12.

⁹⁵⁸ Stark ve McCann, *Market Forces*, s. 121.

etkisi altında ahkâm kesen Avrupalı sosyologlar yerine, Amerikan dinsel çoğulculuğunun gücünü anlamaya ve anlatmaya çalışan 19. yüzyıldaki Avrupa'lı gözlemcilere kulak vermelidirler.⁹⁵⁹

4.2.3. Dinsel Ekonomilerde Çoğulculuk ve Kutsallaşma

Dinsel ekonomilerin tekelci firmalar tarafından belirlendiği durumlarda karşımıza çıkan diğer bir kavram da “kutsallaşma”dır (sacralization). Kutsallaşma, sıklıkla evrensel dindarlıkla karıştırılan sosyal bir fenomendir. Sosyal bilimcilerin genellikle Ortaçağ Avrupa'sına atfettikleri “inanç çağı” ifadesi, dinin diğer kurumlarla özellikle de politika ve eğitimle iç içe geçmiş olmasından kaynaklanır. Din bütün toplumların üzerini örten “kutsal bir kubbe” gibi algılandığında veya gerçekten öyle olduğundan dinin varlığı etkileyici bir şekilde gözükür. Bu niteliğiyle din, her zaman ve her yerde görünür durumdadır. Bugün Avrupa'ya seyahat eden birisinin dikkatini, yerel manzaraya hâkim olan görkemli kiliseler ve katedraller çeker. Çevreye hâkim olan bu görkemli ve ihtişamlı yapılar, dinin reddedilmez birer kanıtı gibi görünürler. Fakat gerçek her zaman hiç de görüldüğü gibi değildir. Bu yapılar nadiren halktan sağlanan desteklerle yapılmıştır. Daha çok dinin bütün kamusal olaylarda her yerde hazır ve nazır olduğu ortaçağ yönetici sınıflarının dindarlığının eserleridir. Çünkü Ortaçağ'da yönetim katındaki bütün seremoniler, özellikle taç giyme gibi politik seremoniler, dinsel sembollerle destekleniyordu. Kutsallaşmış toplumlarda politik alan, dinsel öğelerle kuşatılır. Dinsel ve politik elitler arasındaki yakın ilişkiler ve bağlar, dinsel tekellerin doğasından kaynaklanır. Zaten bu tür bağlar olmaksızın dinsel tekellerin kurulması imkânsızdır.⁹⁶⁰

Politika, eğitim ve diğer alanların dinsel kurumlar ve sembollerin hâkimiyeti altına girmesi, Stark tarafından kutsallaşma kavramıyla ifade edilmektedir. Şüphesiz ki din, toplumda bir tekel elde ettiği oranda gücünü diğer kurumlar üzerinde kullanmayı isteyecek ve bunu yaptığında da toplum kutsallaşacaktır. Burada kutsallaşma ile toplumsal hayatın temel alanlarının dinsel semboller, söylemler ve ritüellerle kaplandığı durumlar kastedilmektedir.⁹⁶¹ Kutsallaşma, dinsel ve seküler kurumlar arasında az bir farklılaşmanın olduğu toplumlarda görülen yaygın bir

⁹⁵⁹ Stark ve McCann, *Market Forces*, s. 121.

⁹⁶⁰ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss. 199-200.

⁹⁶¹ Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 234.

durumdur. Bu tür toplumlarda aile, eğitim, siyaset gibi sosyal yaşamın birincil kurumları dinsel semboller ve ritüellerin hâkimiyetindedir.⁹⁶²

Rahiplerin balıkçı filolarını kutsadıkları yıllık seremonileri, Amerika ve diğer bazı Katolik ülkelerde son zamanlara kadar sınıflara asılı olan İsa'lı haç işaretleri, kamusal ve politik alanlardaki dinsel semboller, imparatorlara göreve başlarken papalar tarafından taç giydirilmesi gibi uygulamalar kutsallaşmaya birer örnek teşkil eder. Tekelci dinlerin liderleri, politik seremonilerde ve protokolde önemli bir mevkide bulunur. Böyle toplumlarda politik liderliğin kendisi zaten belirgin bir şekilde dinsel bir renge sahiptir. Stark'a göre din ve politika arasındaki yakın bağlar, geleneksel toplumlardan modern toplumlara kadar gayet iyi bilinmektedir. Politik alanın sakralizasyonu, belirli tekelci dinsel firmanın rekabet eden firmalara karşı devletin baskıcı güçlerini kullanması anlamına gelir.⁹⁶³

Düzenlenmiş bir dinsel ekonominin serbestleşmesi sağlandığında, toplum da kutsallıktan uzaklaşır (desacralize). Devlet, hangi sebeple olursa olsun tekelci dini desteklemeyi bıraktığında, toplum kutsallıktan arınır, yani seküler kurumlar üzerinde dinin etkisi ortadan kalkar. Çünkü dinsel firmalar çoğaldığında, hiçbiri tek başına kutsallaşmayı devam ettirme gücünü elinde tutamaz. Kutsallaşma, dinsel ekonomide rekabet eden bir kısım firmanın bir araya gelip koalisyon kurmasıyla veya kartel oluşturmasıyla da devam ettirilemez. Böyle bir koalisyonun ortaya koyacağı dinsel inançlar, hepsinin kabul edebileceği belirsiz genelleştirmelerle sınırlanmak zorundadır. Bu durum sakralizasyonla özdeşleştirilemez, olsa olsa Robert Bellah'ın ileri sürdüğü "sivil din" kavramıyla ilişkili olur. Fakat her iki durumda da kutsallıktan arındırılma, dinsel gerilemenin bir belirtisi olarak değerlendirilemez.⁹⁶⁴

Stark, Berger'in "kutsal kubbe" (sacred canopy) kavramının toplumun kutsallaşmasıyla aynı anlama geldiğini düşünür. Bu durumda, tek bir kutsal kubbenin var olması anlaşılır bir şeydir. Çünkü birden çok kutsal kubbenin bir arada bulunması, toplumun ve toplumsal alanların kutsallaşmasını engeller. Stark'a göre, bütün toplumu kuşatan tek bir kutsal kubbe düşüncesini savunanların bireysel dindarlığın ancak tekelci inanç çatısı altında mümkün olacağını düşünmeleri de bu çerçevede anlaşılır hale gelmektedir. Ancak bu yaklaşım, Stark'a göre açıkça yanlıştır.⁹⁶⁵ Berger, Wilson, Luckmann, Bruce gibi düşünen sosyologlar, kutsallıktan arındırılmayı sekülerleşme ile eşitleyerek toplumun kutsallıktan arındırılmasının veya

⁹⁶² Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 199.

⁹⁶³ Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 234.

⁹⁶⁴ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 200; Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 234.

⁹⁶⁵ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 201; Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 234.

toplumsal-yapısal sekülerleşmenin bireysel boyutta da gerçekleştiğini savunmaktadırlar. Bunun altında yatan düşünce ise, kutsal kubbenin altında dinin hem toplumsal hem de bireysel düzeyde daha sahici ve güvende olduğunu varsaymalarıdır.

Stark'a göre birçok sosyal bilimci, kutsallıktan arındırılmayı hatalı bir şekilde sekülerleşme olarak yorumlayıp eski tekelci firmanın toplum üzerindeki etkisinin azalmasını da dinsellikte bir düşüş olarak değerlendirmektedir. Nitekim Avrupa kökenli sekülerleşme teorisyenleri, Stark'ın kutsallıktan arındırılma tanımına eşit bir tanımla analizlerine başlamaktadırlar. Bundan sonra da toplumlarda bu değişimlerin meydana geldiğini göstermeye çalışmaktadırlar. Fakat bu sosyologların çoğu, sekülerleşmeyi "bireysel dindarlıkta düşüş" olarak tanımlayarak teorilerini sonlandırmaktadırlar. Fakat çağdaş veriler ve sosyal bilimcilerin teorileri arasındaki tutarsızlık, Avrupa'daki sekülerleşme hakkındaki yargıların temelini ortadan kaldırmaktadır. Başka bir deyişle bu sosyal bilimciler, bazı Avrupalı dinsel tekellerin tasfiye edilmesi gözlemiyle yetinmeyip, bunu Avrupa toplumlarındaki dinsel hayatın gerilediği ve derinliğinin kayborduğu düşüncesiyle birleştirmektedirler. Bu argümana, hem empirik hem de teorik düzeyde oldukça güçlü itirazlar da vardır. Stark'ın teorik çerçevesinden bakarsak, kutsallıktan arındırılmaya eşlik eden kişisel dindarlıktaki düşüş "geçici"dir. Çünkü daha önce tartıştığımız çoğulcu şartlara adabte olmuş enerjik dinsel firmalar pazara serbest giriş vizesi aldığı anda, bireysel dindarlık artacaktır veya Stark'ın teorisine göre artmalıdır.⁹⁶⁶

Stark'ın Berger ve diğer sosyal bilimcilerin ileri sürdüğü sekülerleşme teorisine bir dereceye kadar uzlaşabileceğini düşünüyoruz. Ancak bir şartla ki, o da sekülerleşmenin toplumsal farklılaşma ve temel sosyal kurumlarla sınırlı kalmasıdır. Sekülerleşme terimini kurumsal farklılaşmayla ilişkilendiren sosyologlar, sekülerleşmenin mikro versiyonu olarak adlandırabileceğimiz bireysel dindarlıktaki genel bir düşüş ile kutsallıktan arındırılmayı (desacralization) birleştirmektedirler. Çünkü onlar sadece dinsel tekellerin inancı devam ettirebileceğine ikna olmuşlardır. Stark, burada onlara tamamen zıt bir pozisyon almaktadır. Onun dinsel ekonomiler modeli, dinsel tekellerin çöküşünü dinsel ekonomilerden düzenlemelerin kaldırılması bağlamında ele almakta ve bunun bireysel dinsel bağlanmada genel bir artışla sonuçlanacağını ileri sürmektedir. Ona göre daha fazla firmanın pazara girmesi, yani çoğulculuk, daha fazla dinsel katılımı sonuçlanmaktadır.⁹⁶⁷

⁹⁶⁶ Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 234.

⁹⁶⁷ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 200.

Kutsallıktan arındırılmanın başlangıcı ve dinsel çoğulculuğun ortaya çıkışı arasında belli bir zaman geçeceği veya boşluk olacağı unutulmamalıdır. Örneğin Roma Katolik Kilisesi'nin tekelci hâkimiyetini ve Avrupa ve Latin Amerika'nın birçok ülkesinde dünyevi gücünü kaybetmesi, birden bire insanların bağlılığını kazanmaya çalışan firmaların rekabet ettiği düzenlenmemiş dinsel ekonomileri yaratmamıştır. Stark'ın teorisine göre toplumlar kutsallıktan arındırıldıklarında, çoğulculuğun gelişmeye başlaması hemen dindarlıkta bir artışa yol açmayacaktır. Bundan dolayı da kısa vadede kutsallıktan arındırılma, sekülerleşme görünümü verebilmektedir. Stark, sekülerleşmenin bu versiyonunun geçici olduğunu ve büyük oranda dinsel katılımdaki düşüşle sınırlı olduğunu vurgulamaktadır. Bu süreç, standart sekülerleşme teorileri tarafından varsayıldığı gibi asla dinin yok olması anlamına gelmemektedir.⁹⁶⁸

Stark'a göre kutsallıktan arındırılmayla birlikte gelen tüketici bağlılığındaki "azalma"nın çoğunlukla yanıltıcı olduğu göz önünde tutulmalıdır. Çünkü tekelci kiliseler, gerçekte olduklarından daha popüler ve nüfuzlu gözükürler. Avrupa ve Latin Amerika'daki kutsallıktan arındırılmanın en temel etkisi, kiliseye karşı yaygın bir ilgisizliği ortaya çıkarmasıydı. Kiliselerden uzaklaşmanın dindarlıkta düşüş anlamına gelmediğini ifade etmeliyiz. Tekelci kiliseler, kendi pozisyonları sarsıldığında dinsel yaşamın bundan zarar göreceğini iddia ederler. Bu konuda birçok sosyal bilimciyi de ikna etmiş gözükmektedirler.⁹⁶⁹

Çoğulculuğun gelişmesini yavaşlatan birçok faktör vardır. Dinsel bir ekonomide düzenlemelerin kaldırılması ve pazarda kısmi bir serbestleşme sağlandığında bile üstü örtük subvansiyonlar ve yarı tekeller söz konusu olabilmektedir. Burada devlet bir yandan dinsel özgürlük veya en azından tekelci firma dışındaki yeni grupları tolere edebilir, diğer yandan da özel imtiyazları kabul etmeye devam eder. Yeni firmalara birçok engeller çıkarırken, geleneksel tekeli firmasına finansal yardıma devam edebilir. Bu durumda henüz gelişmeye başlayan çoğulculuk çarpıtılabilir ve geciktirilir.⁹⁷⁰ Örneğin İskandinav ülkelerinde Luteryan ruhban sınıfı, devlet memurudur ve hükümetlerce desteklenmeleri memnun edilmesi gereken müşterilere bağlı değildir.⁹⁷¹

Hâkim dinsel gelenek, yeni firmaların normal ve meşru görülmesini pek arzu etmez. Eski tekelci inanç tarafından rakiplere basılan damgalar, yeni firmalara karşı

⁹⁶⁸ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 200; Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 235.

⁹⁶⁹ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 201.

⁹⁷⁰ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 201.

⁹⁷¹ Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 235.

önyargıları ve çeşitli ayrımcılıkları besler. Bu ise onların pazara girmesini geciktirir. Latin Amerika'da Protestanların faaliyetlerini sınırlayan resmi politikalar yumuşamasına rağmen, Protestan ruhban ve mühtediler saldırı ve hatta öldürölme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadırlar. İtalya'da Yehova Şahitleri, 1970'lerin sonlarında bir dizi kararname ile yasal statüye kavuşmuştur. Ancak bu durum bile onların bazı grupların şiddetinden kurtulmalarına yetmemiştir. Çoğulculuğun gelişmesinin gecikmesinin diğerk bir nedeni de bazı yeni firmaların "dışarıdaki" firmaların kolları olmasıdır. Onların pazara yerleşmeleri ve başarı elde etmeleri, misyonerler ve yerel halk arasındaki sosyal bağların gelişmesiyle sağlanabilecektir. Stark'a göre serbest dinsel pazara geçiş yapan pek çok dinsel ekonomide bu bağlar, yeni mühtedilerin kazanılmasıyla kurulmaktadır. Ancak bundan sonra yeni dinsel grupların veya firmaların gelişmesi mümkün olacaktır.⁹⁷²

Daha önce işaret ettiğimiz gibi yeni dinsel firmaların pazarda başarı sağlamasını engelleyen bir başka faktör ise "başlangıç maliyetleri"dir. Başlangıç maliyetleri kavramı, bir firmanın kendini pazara tanıtmayı ve orada kalabilmesi için harcaması gereken insani ve maddi kaynakları ifade etmektedir. Devletin kolluk güçleri veya istihbari birimlerince sapkın olarak görülüp takibe uğramak, cezalandırılmak ve bu şartlarda resmi kiliselerle rekabet etmek fazlaca maliyetlidir. Devletin sapkınlık şikâyetlerine kayıtsız kaldığı ve hoşgörölü olduğı durumlarda, başlangıç maliyetleri düşmekte ve yeni dinler çoğalmaktadır.⁹⁷³

4.2.4. Dinsel Çoğulculuk ve Rekabet

Stark, 1980'lerde dinsel ekonomiler hakkında ilk teorik ilkeleri ortaya koymaya başladığında, bazı sosyal bilimcilerin "dinsel ekonomi" kavramından pek hoşlanmadıklarını ve rekabetin dini güçlendirdiğı iddiasını "alay"la karşıladıklarını söylemektedir. Onların ilk tepkileri, "sadece gerçek cahiller ekonomik prensipleri kutsala uygulamaya çalışırlar" olmuştur. Zira sosyal bilimciler, rekabetin dinsel makuliyeti aşındırdığı fikrini apaçık bir gerçek olarak kabul etmekteydiler. Araştırmalar ilerleyip empirik veriler ortaya çıkmaya başladıkça, pekçok sosyal bilimcinin bu yaklaşıma karşı önyargılarını askıya aldıklarını ve bazılarının da teoriyi hem Amerika'da hem de Avrupa'da uygulayan araştırmacılarından gelen empirik veriler karşısında fikirlerini değıştirdiklerini görüyoruz.⁹⁷⁴

⁹⁷² Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 235; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 201.

⁹⁷³ Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, ss. 235-236.

⁹⁷⁴ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 218.

Aslında dinsel çoğulculuk ve rekabetin artmasıyla birlikte toplumların dinsel kurumlara katılım düzeylerinin arttığı bilgisi yeni değildir. Hatırlayacağımız gibi 19. yüzyılda Avrupa'dan Amerika'ya giden pek çok gözlemci, buradaki dinsel durum karşısında şaşkınlıklarını gizleyememişler ve bunun sebepleri üzerinde durmuşlardır. Onlar özellikle Amerikalıların kiliselerine verdikleri “gönüllü” desteği ve kiliselerin sayılarındaki çokluğu vurgulamışlardır. Mesela 1818'de William Cobbett, İngiltere'nin Botley kasabasındaki komşularına yazdığı mektubunda Amerika'daki dinin durumuyla ilgili olarak şu gözlemlerde bulunmuştur: “Burada birçok kilise var. ... bunların hepsi benim oturduğum 6 millik bir alan içerisindedir. Ayrıca bunlar, eski ve harabe kiliseler de değil, büyük ve bakımlı binalardır ve Botley kilisesinden daha güzel durumdadırlar...”⁹⁷⁵

Alexis de Tocqueville 1830-1831 yıllarındaki Amerika seyahatinde, benzer tepkileri vermiştir. O da “Hristiyanlığın insanların ruhları üzerinde etkisinin devam ettiği Amerika'dan başka bir ülke yoktur” demiştir. Avrupalı ziyaretçiler, Amerikan dindarlığı karşısında şaşkınlık yaşarken, Avrupa'ya seyahat eden Amerikalılar da gözlemledikleri dinsel katılım eksikliğinden şaşkınlığa uğramışlardır. Amerikan dininin ilk büyük tarihçisi Robert Baird, Kıtada misafir olarak kaldığı yedi yılın sonunda Avrupa'nın hiçbir yerinde kilise katılımının Amerikada olduğu orana yaklaşmadığını rapor etmiştir. Bütün bu ziyaretçilerin 19. yüzyıl Amerikan dini hakkındaki ortak gözlemlerini, serbest piyasa dinsel ekonomisinde rekabetçi dinsel firmaların yarattığı dinsel canlılık olarak özetleyebiliriz.⁹⁷⁶

Adam Smith'in çalışmasının farkında olan Troeltsch ve Weber, çoğulculuğun kuvvetli dinsel organizasyonlar ürettiğini kabul etmekteydiler. Stark'a göre onlar, Almanya'da güçlü dinsel firmaların olmasını istemediklerinden çoğulculuğu olumsuz bir şekilde değerlendirmişlerdir. 1904'te Troeltsch ve Weber Amerika seyahatinden dönüşlerinde, ziyaretleri esnasında gözlemledikleri rekabet eden sektörlerin çokluğuna dikkat çekmişlerdi. Nitekim Troeltsch, Alman entelektüellerini serbest piyasa dinsel “düzeni”ne izin vermenin tehlikeleri konusunda uyarmıştır. Çünkü bu koşullar altında, dinsel kurumlar ne kadar geleneksel inanç ve değerlerini devam ettirirlerse o kadar çok takipçiye cazip geliyorlardı ve geleneksel din, “bilimsel eğitim” için bir tehlike yaratıyordu. Bu sebeple o, devletin bazı dinsel kurumlara “ayrıcılıklar” vermesi gerektiğini ifade etmiştir. Böylece rekabet engellenecek ve devlet kiliselerinin varlığıyla dinsel enerji tüketilecekti. Weber, sektlere Troeltsch'den daha

⁹⁷⁵ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 220; Stark, *Triumph*, ss. 353-354.

⁹⁷⁶ Stark, *Triumph*, s. 354; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss. 220-221.

az düşman olsa da bunların Almanya’da başarılı olmalarını istemiyordu. Sektlerin tanımı gereği anti-entelektüel olduklarını ve bundan dolayı da yüksek kültürün düşmanı olduklarını düşünmekteydi.⁹⁷⁷

Çoğulculuk ve dinsel rekabet konusundaki tüm bu görüşlere rağmen, yirminci yüzyılın başından itibaren dinsel rekabetin canlandırıcı etkilerinin hızlı bir şekilde unutulduğunu görmekteyiz. Smith’in din üzerine yazıları **The Wealth of Nations**’ın birçok baskısından çıkarıldığı için çok az ilgi çekmekteydi, ayrıca da bir ekonomistten bu tür tespitler beklenmemekteydi. Sosyal bilimciler, rekabet eden dinsel grupların birbirilerinin güvenilirliğine zarar verecekleri varsayımını kabul ettiklerinden çoğulculuğun din için bir meydan okuma sunduğunu düşünüyorlardı. Burada sosyal bilimcilerin ateistlerin “her biri diğerini reddeder” şeklindeki eski özdeyişini eleştirmeden kabul ettiklerini ve sürdürdüklerini görmekteyiz. İronik olarak bu bilgi, tekelci kiliseler tarafından da kabul edilmiş ve dinsel pazarların oluşmasını engellemede kullanılmıştır. Hatırlayacağımız gibi Stark bu görüşleri, Berger’in mükemmel bir sosyolojik formülasyonda ortaya koyduğunu düşünmektedir. Berger, çoğulculuğun kaçınılmaz olarak bütün dinlerin makuliyetini yıktığını ve sadece tek inancın hâkim olduğu yerde, evrensel güven ve kabule sebep olan “kutsal kubbe”nin var olabileceğini ileri sürmekteydi. Oysaki çoğulculuğun dine zarar verdiği görüşü, Amerikan tecrübesiyle bütünüyle tutarsızlık göstermekteydi. Eğer rekabet dinlerin makuliyetini aşındırıyorsa, dünyanın en modern ve en çoğulcu ülkesi niçin aynı zamanda en dindar ülkedir?⁹⁷⁸

Stark, 1980’lere gelinceye kadar din sosyolojisinde hiç kimsenin Berger’in iddialarına meydan okumadığı ifade eder. Bu iddialara karşı ilk ciddi meydan okumanın Roger Finke’nin **The Churching of Amerika, 1850-1980** isimli doktora teziyle⁹⁷⁹ başladığını düşünür. Daha sonra Stark ve arkadaşlarının birlikte başlattıkları çalışmalarla bu meydan okumalar, hem teorik hem de empririk temelde ilerlemeye devam etmiştir. Birazdan bu araştırmalara, daha ayrıntılı bir şekilde değinmeye çalışacağız.

Dinsel çoğulculuk ve rekabetin inançla uyuşmadığı şeklindeki eleştirilerinden geri çekilmek zorunda kalan sosyal bilimciler, bu kez de eleştirilerini “dinsel otantiklik” kavramı üzerinde yoğunlaştırmaya başlamışlardır. Rekabet durumundaki firmaların pazardaki tüketicilere cazip gelebilmek için dini “ucuzlattığı” veya “değerini

⁹⁷⁷ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 222.

⁹⁷⁸ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 222.

⁹⁷⁹ Finke bu tezi, Stark’ın danışmanlığında hazırlamıştır. Onlar bu tezden hareketle, birlikte **The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy**’i yazmışlardır. Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 222.

düşürdüğü” iddiasını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre kiliseler, inançları pazarlamak için birbiriyle rekabete ve yarışmaya zorlanmaktadırlar. Bu da onların üye kazanmak için daha az fedakârlık ve bağlılık düzeyiyle yetinmelerine yol açmaktadır. Bu noktaya etkili bir şekilde ilk vurgu yapan Berger idi. Berger, Amerika’da dinler arasındaki rekabetin bütün kiliseleri tüketici tercihinin merhametine bıraktığını ifade ediyordu. Bu durumda tüketiciler, sekülerleşmiş bilinçle uyumlu olabilecek dinsel ürünleri tercih edeceklerdir. Dinsel içerikler sekülerleştirilince, bu süreç dinsel gelenekten neredeyse bütün doğaüstü güçlerin çıkarılmasına veya doğaüstü unsurların önemsizleştirilmesine veyahut geriye itilmesine yol açabilecektir. Diğer bir ihtimal de çoğulcu pazarda dinsel ürünlerin sekülerleşmiş bilinçle uyumlu etiketler altında satılması olacaktır.⁹⁸⁰

Bu şartlar altında dinsel kurumlar, üyelerinden daha az ahlaki gereklilikler talep edecekler, en az katılım ve destek düzeyiyle yetinmek zorunda kalacaklardır. Bu açıdan çoğulculuk, en azından dinin zayıflamasına yol açacaktır. Amerika’da dinin zayıflamayıp gücünü arttırması karşısında Bryan Wilson, Amerikan dininin “derinliksiz” olduğunu ve bundan dolayı popülerliğinin yanıltıcı olduğunu ileri sürüyordu. O, Amerikan dininin gücünü, “Amerikan toplumunda dinin yüzeyselliği” gerekçesiyle reddetmekteydi. Böyle yaparak da İngiltere ve kıtanın boş kiliselerinin, Amerika’nın dolu kiliselerinden daha derin olduğunu ileri sürmüş olmaktadır. Benzer şekilde Roy Wallis, Amerika’da dinsel bağlanma olarak ortaya çıkan şeyin sadece etnik bağlılık olduğunu, gerçekte sekülerleşmenin gizlendiğini ileri sürüyordu. Oysaki bu yaklaşım, Amerika’daki güçlü dinsel grupların etnik özellikler taşımadığını gözden kaçırmaktaydı. Yine birçok Avrupalı araştırmacı, “incelmemiş kaba kitlelerin bir ülkesi” olarak tanımladıkları Amerika’nın kültürel geri kalmışlığı üzerine yazmaktaydılar.⁹⁸¹

Dinsel çoğulculuk ve rekabet arasındaki ilişkinin bir başka boyutu da şu şekilde ifade edilebilir. Stark’a göre birçok firmanın varlığı anlamına gelen dinsel çoğulculuk, sadece tercihleri ve rekabeti artırdığı oranda önemlidir. Firmalar tüketicilere geniş bir dinsel ödül alanı vaat ederek ve din adamlarını daha etkili ve duyarlı olmaya zorlayarak tercih ve rekabeti arttırmaya çalışırlar. Birçok kasttan oluşan bir toplum ve her kastta bir dinin hizmet verdiği bir dinsel ekonomi düşünelim. Bu toplumda büyük oranda çoğulcudur fakat önemli bir eksikle. Bu önemli eksiklik dinsel rekabetin olmayışıdır. Böyle sahte çoğulculuğa sahip bir toplumda herhangi

⁹⁸⁰ Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 217-218; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 222.

⁹⁸¹ Stark, Triumph, ss. 358-359; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 222.

bir bireyin durumu, tek bir dinsel firmaya sahip tekelci ekonomideki bireyin durumuyla aynıdır. Her bir kast içinde ayrı ayrı tekelleşmiş dinsel ekonomilerde düşük dinsel bağlılık veya düşük dinsel katılım olur.⁹⁸²

Çoğulculuk ve rekabet genellikle birbirine bağlıdır, fakat birbirinden bağımsız düşünüldüğünde en önemli güç rekabettir. Rekabeti doğrudan ölçmek kolay değildir. Bu nedenle Stark, yaptığı araştırmalarda rekabetin ölçütü olarak çoğulculuğun ölçütlerini kullanmıştır. Bazen “çatışma”, yüksek dindarlık düzeyleri meydana getirebilecek çalışan ve gayretli dinsel firmaları ortaya çıkarabilir ve bu durumda çatışma rekabetin yerini tutabilmektedir. Yani rekabetin sınırlı olduğu yerde bile dinsel firmalar, sosyal çatışmanın organizasyonel araçları olarak işlev görürlerse, yüksek katılım düzeyleri meydana getirebilirler. Tersten bakarsak rekabetin olmadığı yerde dinsel firmalar sosyal çatışmanın araçları veya muhalefetin yönetildiği karargâhlar olarak hizmet etmiyorlarsa, daha az dinsel bağlılık yaratırlar.⁹⁸³

Stark, bu tür çatışmaların yaşandığı toplumlarda ibadet mekânlarının politik eylemleri planlama merkezlerine dönüşebileceğini ileri sürer. Böylece de dinsel mensubiyet ile etnik veya grup mensubiyeti özdeşleşir ve birbirinden ayrılmaz. İrlanda ve Qebeck’te yüksek düzeylere ulaşan Katolik dindarlığı, İngiliz yönetici sınıfına karşı muhalefeti sembolize etmiş ve sürdürmüştür. Bu sebeple Katolik dindarlığı İrlanda ve Fransız-Kanada milliyetçiliği ile ayrılmaz bir bütün haline gelmiştir. Stark aynı prensibin İslami hareketlere de uygulanabileceğini düşünür. Nitekim Müslümanlar politik, ekonomik ve kültürel sömürgeciliğe karşı muhalefetlerinin kurumsal temelini dinde bulmuşlardır.⁹⁸⁴

Şimdi Stark’ın dinsel çoğulculuk ve rekabet konusundaki iddialarını değerlendirmek için kendisinin de dâhil olduğu bir dizi empirik araştırmayı özetleyemeye ve yorumlamaya çalışalım. Az önce de ifade ettiğimiz gibi Stark’a göre rekabet, ölçülmesi çok zor olan bir kavramdır. Çoğulculukla ilgili literatürde rekabet, çoğulculuğun derecesinden çıkarılır ve bağımsız dinsel organizasyonların sayısı da pazar payı olarak değerlendirilir. Ancak bazı şartlarda çoğulculuğun rekabetle sonuçlanmadığına, dolayısıyla da yüksek dinsel bağlılık düzeyiyle ilişkilendirilemeyeceğine işaret etmeliyiz. Daha önce tartıştığımız gibi kast sistemlerinde çoğulculuk vardır fakat rekabet yoktur. Kastlar arası geçişkenlik de değişik mekanizmalarla engellenir. Bazı çalışmalarda rekabet, dinsel pazarın devlet

⁹⁸² Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss. 201-202; Stark, Finke ve Iannocanne, *Pluralism and Piety*, ss. 442-443.

⁹⁸³ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 202.

⁹⁸⁴ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 202.

tarafından düzenlenme derecesinden çıkarılmıştır. Gerçekte çoğulculuk ve rekabetteki değişimler, dinsel ekonomilerin düzenleme oranlarındaki değişimlerin sonucudur. Bu ölçütler, pazardaki düzenlenmelerin esnetilmesi veya kaldırılması ile dinsel rekabetin ortaya çıkışı arasında meydana gelen gecikmelerle çarpıtılma tehlikesini de taşımaktadır.⁹⁸⁵

Stark'ın dinsel çoğulculuk ve rekabet arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için geliştirdiği model, arz yönüne yapılan vurguyla belirginleşmektedir. Fakat o, modelini talep yönünü de içerecek şekilde geliştirmektedir. Rekabet sadece dinsel firmaları enerjik ve etkili olmaya teşvik etmez aynı zamanda pazarda çeşitliliği sağlamaya da zorlar. Başka bir ifadeyle enerjik ve etkili firmalar, talepteki temel değişkenleri harekete geçirmeye çalıştıkları oranda, yüksek katılım düzeyleri elde edeceklerdir. Birçok firmanın bulunduğu düzenlenmemiş pazarlarda, pazardaki firmaların çeşitliliği sağlayacağı varsayılmaktadır. Bundan dolayı rekabet ve çeşitlilik, dinsel çoğulculuğun temeli olarak görülebilir.⁹⁸⁶

Burada söylediklerimizi özetlemeye çalışırsak Stark'ın teorisinin temeli, rekabetin daha enerjik ve güçlü firmalarla sonuçlanacağı ve dinsel firmalarının çabalarının üye sayılarında artışa yol açacağı varsayımı üzerine kurulur. Bu varsayım dinsel ekonomilere uygulandığında, şu temel önermeye yol açar: “Dinsel ekonomiler düzenlenmemiş ve rekabetçi oldukları oranda, dinsel bağlanmanın ve katılımın tüm düzeyleri yüksek olacaktır.”⁹⁸⁷

Şimdi Stark'ın modelini test etmek üzere sıraladığı hipotezlere yoğunlaşalım:

1. Rekabetin belirleyici unsurları olarak çoğulculuk veya düzenlemeyi kabul edersek, çoğulculuğun yüksek olduğu veya düzenlemenin daha az olduğu yerlerde bütün dindarlık düzeylerinin daha yüksek olması beklenir.

2. Özel şartlar altında çatışma, yüksek dindarlık düzeylerinin meydana getirilmesinde rekabetin yerini alabilir. Örneğin bir kilise etnik çatışmanın organizasyonel merkezi olarak hizmet veriyorsa veya Polonya'daki gibi dış baskıya karşı muhalefetin toplanma merkezi durumundaysa, “tekil kilisesi” yüksek dinsel katılıma yol açabilmektedir.

3. Dinsel gruplar, daha enerjik ve “eksik pazar payı”na sahip oldukları oranda, daha yüksek bağlanma düzeyleri meydana getirirler. Yani küçük dinsel gruplar pazarda pay sahibi olabilmek için daha gayretli ve etkili olmaya çalışırlar.

⁹⁸⁵ Roger Finke ve Rodney Stark, “Religious Choice and Competition”, **American Sociological Review**, Cilt: 63, Sayı: 5, 1998, (Choice and Competition), s. 762; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 218.

⁹⁸⁶ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 219.

⁹⁸⁷ Finke ve Stark, Choice and Competition, s. 762.

4. Pazarda belirli bir düzeyin üstünde çoğulculuk, gereğinden fazla olabilir. Stark, belirli bir düzeyin üstünde (buna “tavan etkisi” de diyebiliriz) pazarın doyduğunu, pazara ilave rekabetin ve çeşitliliğin dinsel katılım düzeyini arttırmadığını ifade etmektedir.

5. Çoğulculuğun etkileri yerel yerleşim birimlerinden ziyade, insanların gerçekten tercihlere sahip olduğu şehir yaşamının hâkim olduğu yerlerde araştırılmalıdır.

6. Devlet, rekabeti engellemek için baskı araçlarını devreye sokmazsa, yeni dinsel firmaların başarısı, hizmet verilmeyen pazaryerlerinin sağladığı pazar fırsatlarına ve bu fırsatları değerlendirip değerlendirememelerine bağlıdır.⁹⁸⁸

4.2.5. Dinsel Çoğulculuk ve Rekabetin Empirik Verilerle Test Edilmesi

Şimdi söz konusu hipotezlerin çeşitli araştırmalarla gerçekleştirilen testlerine daha yakından bakmaya çalışalım. Çoğulculuğa muhalif biri olarak değerlendirilebilecek olan Edmund Bruner, 1920’lerde dinsel rekabetin dinsel katılımı arttırdığını keşfetmişti. Bruner’in bulguları, “dinsel rekabetin inancı zayıflattığı” alışılmış bilgisine bütünüyle zıttı. Fakat onun elde ettiği bu veriler, uzun yıllar dikkat çekmeden bir köşede durdu. Finke ve Stark, **The Churching of America** adlı eserlerinde Bruner’in çalışmasına dikkat çekmişler ve ortaya koyduğu sonuçları analiz etmişlerdir. Bruner, rekabetin dikkat çekici sonuçları üzerinde durmuş fakat bunu daha küçük dinsel gruplarla sınırlamaya çalışmıştır. O, rekabetin “geleneksel gruplar”dan ziyade küçük sekteryan gruplar ve daha yeni oluşumlar arasında daha yaygın olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸⁹

Kevin Christiano, Amerikan şehirlerinde 1890-1906 yılları arasındaki dinsel çeşitlilik ve sosyal değişmeyi araştırdığı çalışmasında, çoğulculuğun pozitif etkilerini ortaya koymuştur. Aslında Christiano araştırmasına başladığında, geleneksel görüşe yani çoğulculuğun dini zayıflattığı bilgisine destek bulmayı ummaktaydı. Fakat tam tersine, sekülerleşme teorisine zıt verilerle karşılaşmıştır. Ona göre “Protestan denominasiyonları, içsel farklılaşmalardaki artışlarla (çoğulculuk) birlikte ve onlara rağmen gelişmiştir.” O, elde ettiği verilerin daha önce sözünü ettiğimiz Roger Finke’nin doktora tezinde ortaya koyduğu Amerika’daki dinsel çeşitlilik ve kilise üyeliği arasındaki empirik bağlantının analizi tarafından da doğrulandığını ifade

⁹⁸⁸ Finke ve Stark, *Choice and Competition*, s. 762; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 219.

⁹⁸⁹ Finke ve Stark, *Churching*, s. 215.

etmektedir. Christiano, elde ettiği bulguların dinsel grupların çeşitlenmesi ve çoğalmasının sekülerleşmeyi hızlandırdığı şekildeki yaygın teoriye bütünüyle zıt olduğunu ifade etmiştir.⁹⁹⁰

Çoğulculuk ve rekabetin pozitif etkileri üzerine ilk bulgular, Finke ve Stark'ın **Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906** adlı makalelerinde ortaya çıkan yeni bir teorik bakış açısıyla birlikte sunulmuştur. 150 büyük Amerikan şehrinin 1906 yılındaki nüfus sayımı verileri üzerine inşa edilen çalışmada; ne kadar çok çoğulculuk, dinsel hareketlilik ve uzmanlaşmış etkin kilise olursa, bireyin dindarlığının aktif hale gelmesi o kadar çok mümkündür sonucuna ulaşılmıştır. Onlar bu araştırmalarında, Berger ve diğer sosyologların serbest bir dinsel ekonomide rekabetin dindarlığın bütün formlarının altını oyacağı varsayımlarına karşı, rekabetin dinsel hareketliliği kolaylaştıracaklarını ileri sürmektedirler. Bu araştırmanın ortaya çıkardığı sonuçlar, Stark ve Finke'nin ileri sürdükleri argümanları destekler mahiyettedir. Onlara göre serbest piyasa normlarının hâkim olduğu bir dinsel ekonomide, her dinsel firma dinsel pazarın tamamına hitap etmeye zorlanır. Aksi takdirde, bu rekabete katılmayan dinsel firmalar giderek pazar paylarını kaybedecekler ve unutulmaya başlayıp düşüşe geçeceklerdir.⁹⁹¹

Stark'ın teorik yaklaşımına paralel bir şekilde, serbest pazar şartlarının gelişmesi ve güçlü yeni dinsel grupların ortaya çıkmasıyla kilise üyeliği ve katılımının giderek yükseldiğini gözlemlemekteyiz. 1850'de Amerikalıların yaklaşık %34'ü kilise üyesiydi, o yıl İngiltere'deki rakamların Amerika'nın iki katı olduğu ifade edilmektedir. 1900'lerde Amerikalılar'ın yarısı kilise üyesi iken, günümüzde nüfusun neredeyse üçte ikisinin belirli cemaate üye oldukları gerçeğiyle karşılaşırız. Stark'a göre sosyal bilimcilerin açıklaması gereken bu verilerdir. Ona göre verilerle uyumlu en makul açıklama, üye desteği kazanmaya çalışan gayretli ve etkili firmaların rekabet ettiği serbest pazar dinsel ekonomisinin yükselişidir.⁹⁹²

Stark ve arkadaşları, New York eyaletinde rekabetin dinsel katılım üzerine etkisini araştırdıkları başka bir çalışmayla teoriyi tekrar ispatlamaya çalışmışlardır.⁹⁹³ New York'ta 1776 yılında rekabet öncesi dinsel katılım düşükken, çoğulculuk ve rekabetle birlikte dinsel katılımın yükseldiği tespit edilmiştir. Teorinin varsayımlarıyla uyumlu bir şekilde, New York Eyaletinin 942 şehir ve kasabasındaki verilerden hem

⁹⁹⁰ Kevin Christiano, **Religious Diversity and Social Change: American Cities, 1890-1906**, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, s. 129; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 224.

⁹⁹¹ Finke ve Stark, *Religious Economies*, s. 47.

⁹⁹² Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 225.

⁹⁹³ Bkz. Finke, Guest ve Stark, *Religious Markets*, ss. 203-218.

üyelik hem de haftalık kilise katılım oranının çoğulculuk oranıyla birlikte arttığı sonucuna ulaşılmıştır. Belki de daha da ilginç olanı, çoğulculuk yüksek derecelere ulaştığında haftalık kilise katılımındaki artışın azalmasıdır. Bu çelişki gibi gözükten durum, teorinin önceden varsaydığı “doyma (saturation) etkisi”dir. Kilise katılımındaki en yüksek artış, çoğulculuğun olmadığı durum ile biraz çeşitliliğin ortaya çıktığı durum arasında meydana gelir. Çoğulculuktaki sonraki artışlar, kilise katılımında önemli fakat küçük bir artışla sonuçlanmaktadır. İlave çoğulculuk, katılımda çok az veya hiçbir etkiye sahip olmamaktadır. Çünkü beklendiği gibi pazar doyum noktasına gelmiştir. Pazar doyum noktasına geldiğinde, tercih ve rekabetin etkileri en yüksek düzeyine ulaşmaktadır. Bu noktanın anlaşılması önemlidir. Çünkü çağdaş Amerika’da çoğulculuk düzeyleri, birçok bölgede doyma noktasının üstündedir. Bu çoğulculuk durumunun dinsel katılım üzerinde kapsamlı etkilerinin bulunması beklenmemektedir.⁹⁹⁴

Mary Jo Neitz, Katolik Karizmatikler üzerine gözlemsel bir araştırma yapmış ve onların dini bir tercih meselesi olarak algıladıklarını fakat bu durumun dinsel inançlarının altını oymadığını tespit etmiştir. Onlar, inanç sistemlerini çoğulcu ve rekabetçi bir ortamda test ettikten sonra kendi inançlarının üstünlüğüne ikna olmuşlardır. Neitz, din değiştirenlerin bir tercih yapmadan önce mümkün alternatifleri değerlendirerek, kategorize ederek ve karşılaştırarak “rasyonel karar verme sürecini” kullandıklarını vurgulamaktadır. Stark, Neitz’in tespitlerine benzer bulguları, Amerika’daki Yahudiler üzerine araştırmalar yapan Lynn Davidmann’ın çalışmasında da görüldüğünü düşünür. Ortodoksiye ihtida eden üst-orta-sınıf Yahudi kadınlarını ele aldığı çalışmasında Davidmann, Yahudilik içi çoğulculuğun yararlarını vurgulamaktadır. Ona göre dinsel kurumların uzmanlaşması ve bunun tercihlere yansımaları, Yahudilerin dinsel hayatına canlılık getirmektedir. Hatta o, çağdaş Amerika’da çoğulculuğun ve tercihlerin çoğalmasının Yahudi topluluklarını fiili olarak güçlendirdiğini ileri sürmektedir.⁹⁹⁵

Warner, Kuzey Kaliforniya ve Şikago’da 1970’lerin sonu ve 1980’lerin başında elde ettiği sonuçların Stark ve arkadaşlarının benzer sonuçlarını görmeden önce, çoğulculuğun inancı zayıflattığı şeklindeki geleneksel anlayışı reddetmeye götürdüğünü ifade etmektedir. Warner, muhafazakâr yönelimli dinin modern Amerika’nın hareketli ve çoğulcu koşulları altında geliştiği fikrini kabul etmeye ve

⁹⁹⁴ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss. 225-226.

⁹⁹⁵ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 227; Stark, *Triumph*, s. 358.

aynı zamanda böyle canlılıkları sadece “kurala bir istisna” olarak kabul eden genel anlayışlardan kuşku duymaya başladığını söylemektedir.⁹⁹⁶

Son zamanlarda Christian Smith ve arkadaşları, 23 devletten 178 Evanjelik Protestan’la mülakat yapmışlar ve birçok tercihten birini seçmenin dinsel bağlanmayı arttırdığı sonucuna ulaşmışlardır. Evanjeliklere göre bir kişinin inancının doğru ve geçerli olması için Hz. İsa’yı bilinçli bir tercih sonucunda seçmiş olması gerekmektedir. Smith’e göre bir kişinin bir inancı seçmesinin modern gerekliliği, dini modern inananlar için daha az gerçek ve daha az güçlü yapmamaktadır.⁹⁹⁷

Stark ve arkadaşlarının teorilerini destekleyen bulguların yanında, az da olsa muhalif bulgular da vardır ve biz bunlara da yer vermek istiyoruz. Kenneth Land, Judith Blau ve Glenn Deane, 1910, 1920 ve 1930 nüfus verilerine dayalı olarak yaptıkları **Religious Pluralism and Church Membership: A Spatial Diffusion Model** adlı çalışmalarında, çoğulculuğun negatif etkilerini rapor etmişlerdir. Onlar, dinsel çoğulculuk ve rekabetin kilise üyeliğini düşüreceği varsayımıyla araştırmalarına başlamışlardır. Land ve arkadaşlarına göre kiliseler, çoğulcu şartlardan ziyade F. Tönnies’in cemaatçi toplum adını verdiği toplum tipinde yüksek üyelik düzeyine ulaşabilirler. Onlara göre araştırmadan ortaya çıkan sonuçlar, Amerika’da denominasyonizm ve etnik çeşitliliğin yüksek bağlanma düzeylerini hızlandırdığı yönündeki Stark ve arkadaşlarının teorisine zıttır. Land ve arkadaşları, dinsel ve etnik çoğulculuğun yerel düzeyde dinsel katılımı düşürdüğünü ortaya koymuşlardır. Özetle bu araştırmacılar, çalışmalarını etnik ve dinsel çoğulculuğun kilise katılımı üzerinde önemli negatif etkiler meydana getirdiği sonucuyla bitirmektedirler.⁹⁹⁸ Onlar bir yıl sonra **The Expansion of Religious Affiliation: An Explanation of the Growth of Church Participation in the United States 1850–1930** adlı makalelerinde yine benzer sonuçlara ulaşmışlardır. Bu çalışmada da analizin birimleri olarak kırsal bölgeleri kullanmış ve çoğulculuğun dinsel katılım üzerinde olumsuz etkilere sahip olduğu ileri sürmüşlerdir.⁹⁹⁹

Stark ve Finke, bu araştırmaları değerlendirirken çeşitli itirazlarda bulunurlar. Buna göre gerçekte Land ve arkadaşlarının bulguları, çoğulculuğun şehirlerde pozitif, kırsal bölgelerde ise negatif etkilere sahip olduğudur. Stark ve Finke’ye göre

⁹⁹⁶ R. Stephan Warner, “Convergence Toward The New Paradigm: A Case of Induction”, **Rational Choice Theory of Religion, Summary and Assessment**, (Ed. Lawrance A. Youg), Routledge, New York, 1997, s. 90.

⁹⁹⁷ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 228.

⁹⁹⁸ Kenneth Land, Judith Blau ve Glenn Deane, “Religious Pluralism and Church Membership: A Spatial Diffusion Model”, **American Sociological Review**, Cilt: 56, Sayı: 2, 1991, s. 248.

⁹⁹⁹ Kenneth Land, Judith Blau ve Kent Redding, “The Expansion of Religious Affiliation: An Explanation of The Growth of Church Participation in The United States 1850–1930”, **Social Science Research**, Cilt: 21, Sayı: 4, 1992, ss. 329-352.

büyük kasabalar (counties) ve kırsal bölgeler, bir dinsel tercih ölçütü olarak çoğulculuk indeksinin sonuçlarını çarpıtmakta ve bağlılık oranı için ölçme problemleri çıkarmaktadır.¹⁰⁰⁰ Stark ölçmedeki bu problemlerin teorik tartışmalarla yakından ilişkili olan yöntemsel meseleleri gündeme getirdiğini söylemektedir. Belki de hem teori hem de ölçüm için en önemli mesele, analiz birimlerinin seçilmesidir. Christiano, Finke ve Stark araştırma alanı olarak şehirleri, Land, Blau ve arkadaşları ise kasaba ve küçük birimleri seçmişlerdir. Stark'ın teorik modeli, insanların dinlerini bir tercihler pazarından seçtiklerini ileri sürmektedir. Çünkü tercih, etraftaki seçeneklerle sınırlıdır ve insanların kırsal bölgelerde şehirlere göre daha az seçeneği bulunmaktadır.¹⁰⁰¹

Kevin Breault, **New Evidence on Religious Pluralism, Urbanism, and Religious Participation** adlı çalışmasını, Stark ve Finke'nin **Religious Economies and Sacred Conopies** adlı çalışmalarında ortaya koydukları dinsel çoğulculuk ve katılım ilişkisi hakkındaki görüşlerini çürütmek amacıyla kaleme almıştır. Stark ve Finke bu makalede, dinsel çoğulculuğun ve rekabetin dinsel katılım üzerinde önemli etkilere sahip olduğunu ileri sürüyorlardı. Onlar şehirleşmiş bölgelerin dinsel katılım açısından kırsal bölgelere göre daha yüksek oranlara sahip olduğunu da ifade etmişlerdi. Breault, makalesinde bu bulgunun genelliğini hem yöntemsel hem de yeni veriyle tartışmaya açtığını ileri sürmektedir. Ona göre ortaya çıkan veri, bugün için kilise katılım oranlarında şehirler ve kırsal bölgeler ayrımının geçerli olmadığını ortaya koymaktadır.¹⁰⁰² Stark ve Finke de az önce ifade ettiğimiz gerekçelerle, Breault'un eleştirilerinin geçersiz olduğunu ifade etmektedirler.¹⁰⁰³

Daniel Olson, Stark ve Finke'nin dinsel çoğulculuğun dinde rekabeti teşvik ettiği, bireylere daha çok tercih sunduğu ve bunun daha çok katılıma yol açtığı tezini yani dinsel çoğulculuk ve kilise katılımı arasında buldukları pozitif ilişkiyi tartışmaya açmaktadır. Ona göre aynı veriyi kullanan Breault, olumsuz bir ilişki bulmuştur. Olson bu makalesinde Breault'u haklı çıkarmaya, Finke ve Stark'ın sonuçlarının geçersiz olduğunu göstermeye çalışacağını ifade etmektedir. Ona göre çağdaş Amerikan kasabalarında (counties), dinsel çoğulculuk ve dinsel bağlılık arasındaki ilişki pozitif olmaktan ziyade negatiftir.¹⁰⁰⁴ Stark ve Finke; Olson'un kuzey Amerika'nın dinsel

¹⁰⁰⁰ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 226.

¹⁰⁰¹ Finke ve Stark, Choice and Competition, s. 764; Finke, Guest ve Stark, Religious Markets, ss. 206-207.

¹⁰⁰² Kevin D Breault, "New Evidence on Religious Pluralism, Urbanism, and Religious Participation", **American Sociological Review**, Cilt: 54, Sayı: 6, 1989, ss. 1048-1053.

¹⁰⁰³ Finke ve Stark, Choice and Competition, s. 764; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 227.

¹⁰⁰⁴ Daniel V. A. Olson, "Religious Pluralism in Contemporary U.S. Counties", **American Sociological Review**, Cilt: 63, Sayı: 5, 1998, s. 759.

çoğulculuğa bağlı olarak değil, buna rağmen dindar olduğu iddiasına şu şekilde karşılık vermişlerdir: “Emprik delilin üstünlüğü bizim argümanımızı desteklemektedir, dinsel ekonomiler düzenlenmediği ve rekabetçi oldukları oranda dinsel bağlanmanın bütün düzeyleri yüksek olacaktır.”¹⁰⁰⁵

Stark, dinsel çoğulculuk ve katılım üzerine yapılan çalışmalardan en sıkıntılı empirik sonucun Steve Bruce tarafından rapor edildiğini ifade etmektedir. Bruce, birçok açıdan Stark ve arkadaşlarının dinsel çoğulculuk hipotezlerine meydan okumuştur. O, Amerika’nın Birleşik Krallık’tan daha fazla dinsel çeşitliliğe sahip olduğu fikrine katılmamaktadır. Ayrıca Bruce, çoğulculuğun nesnel bir ölçütünün olduğu fikrini de reddetmektedir.¹⁰⁰⁶ Bruce, Finke’nin yaklaşımını da pozitivizmle suçlamaktadır. Ona göre Finke’nin çalışması çoğulculuğu, çeşitliliğin miktarına göre düşünmekte ve çeşitliliğin objektif bir metotla ölçülebileceğini varsaymaktadır. Bruce, “nesnel olarak benzer şartlardaki bütün insanlar üzerinde aynı etkiye sahip olan objektif bir uyarıcı olarak pozitivist gerçeklik görüşü, ölçüm ve analiz açısından uygun olsa bile gerçek yaşamın analizine hakkını vermede başarısız olur” diyerek Finke’nin çalışmasını eleştirmektedir.¹⁰⁰⁷ Yani Bruce, objektif bir uyarıcı olarak kabul edilen çoğulculuk ve rekabetin nesnel olarak benzer şartlarda yaşayan bütün insanlarda aynı etkilere yol açacağı, yani yüksek dinsel katılımı sağlayacağı fikrinin katılımın sayısal ölçümleriyle desteklense bile, gerçek hayatın karmaşık yapısının dinamikleriyle uyumlu olmadığını düşünmektedir.

Stark’a göre Bruce’un Amerikan çoğulculuğunu kavramadaki başarısızlığı, fenomenin bütünüyle subjektif ölçütlerini tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. Onun dikkate aldığı çoğulculuk, kendi gözleriyle gördüklerinden ibarettir. Sonunda istatistik ve pozitivizme olan muhalif tavrından uzaklaşan Bruce, 1851’de İngiltere ve Galler şehirlerindeki verilerden hareketle; “ne kadar çok çoğulculuk olursa, o kadar düşük kilise katılım oranları olur sonucu”na ulaşmaktadır.¹⁰⁰⁸ Stark ve arkadaşları, **Pluralism and Piety: England and Wales, 1851** adlı çalışmalarında, hem Bruce’un bulgularını yeniden değerlendirmekte hem de bu nüfus sayımı verisinin daha temel bir analizini sunma vaadinde bulunmaktadırlar.

Stark ve arkadaşlarının adı geçen çalışması, Britanya Nüfus Sayımı Bürosunun 1851’de İngiltere ve Galler’de elde ettiği veriler üzerine temellenmektedir. Burada onlar, çoğulculuğu ölçmek için “Herfindahl İndeksi”ni

¹⁰⁰⁵ Finke ve Stark, *Choice and Competition*, s. 764.

¹⁰⁰⁶ Stark, Finke ve Iannocanne, *Pluralism and Piety*, s. 435.

¹⁰⁰⁷ Bruce, *Pluralism ve Religious Vitality*, ss. 187-189.

¹⁰⁰⁸ Stark, Finke ve Iannocanne, *Pluralism and Piety*, s. 435.

kullanılmaktadırlar. Onlara göre, dinsel ekonomilerin çoğulculuğunun en iyi mevcut ölçütü, pazar yoğunlaşmasının oranını ölçmek için ekonomistler tarafından geliştirilen Herfindahl İndeksi'dir. Dinsel katılım da kiliseye katılımı ölçülmektedir. Stark ve arkadaşları bu çalışmada şöyle bir hipotezi ispatlamaya çalışmaktadırlar; "çoğulculuk ve kiliseye gitme oranları arasında pozitif bir ilişki olacaktır."¹⁰⁰⁹

Stark ve arkadaşları araştırma ilerlediğinde bazı tutarsızlıklarla karşılaşmışlardır. Çünkü İngiltere ve Galler'deki şehirler ve kasabalar, dinsel katılım üzerinde çeşitliliğin beklenen pozitif etkisini ortaya koymamaktaydı. Onlar, burada dinsel çoğulculuk ve katılım arasındaki pozitif ilişkinin kontrol edilemeyen bazı değişkenlerce engellendiğini ileri sürmektedirler. Bu verilerde şehir yaşamının kilise katılımıyla negatif bir ilişkide olması, onların şüphelerini arttırmıştır. Geleneksel görüşün aksine dinsel katılım, şehirlerde her zaman daha yüksektir. Başka bir ifadeyle, şehirlerdeki insanlar daha dindar ve kırsal alanlarda yaşayanlara göre dinsel olarak daha aktiftirler. Stark ve arkadaşları, 1851'de İngiltere ve Galler'deki şehirlerde ilk ortaya çıkan verilerde kilise katılımının kırsal alanlardan daha düşük olduğunu tespit etmişlerdi. Teoriye uymayan bir sonuçla karşılaşan sosyologlarımız, bunun nedenini bu dönemde hızla sanayileşen İngiltere'deki işçi sınıfının gelişmesinde, yani yükselen sınıf düşmanlığında bulmaktadırlar. Başka bir söyleyişle, onlar da çalışan sınıfların dinsel kurumlardan uzaklaştığı yaygın görüşüne katılarak sorunu çözme yoluna gitmişlerdir.¹⁰¹⁰

Stark ve arkadaşları "dinsel rekabetin dinsel hareketliliği arttırdığı hipotezi"yle uyuşmayan karşıt veriyi, tarihsel şartları hesaba katarak makul bir şekilde çözmeye çalışırlar. Onlara göre hem İngiltere hem de Galler'in şehir (counties) ve semtlerindeki (district) kayıtlarda, çoğulculuğun tahmin edilen etkisi elde edilmiştir. Sadece kasabalarda (town) yeterince desteklenmemiştir. Hâlbuki Bruce'un çoğulculuk ve katılım arasında gördüğü negatif etki, veriler açısından oldukça zayıf gözükmemektedir. Bulguların üç grubundan Galler'in semt kayıtları üzerine kurulanlar, çok güçlü ve ikna edicidir.¹⁰¹¹

Stark'ın "bir dinsel ekonomi rekabetçi ve çoğulcu olduğu oranda bütün dinsel katılım düzeyleri yüksek, aksine bir dinsel ekonomi bir veya iki devlet destekli firma tarafından tekelleştirildiği oranda katılımın bütün düzeyleri düşük olacaktır." önermesini hatırlayalım. Burada Stark sadece çoğulculuktan değil, aynı zamanda

¹⁰⁰⁹ İndeksin çoğulculuğu ölçme aracı olarak uyarlanması için bkz. Stark, Finke ve Iannocanne, *Pluralism and Piety*, ss. 436-437.

¹⁰¹⁰ Stark, Finke ve Iannocanne, *Pluralism and Piety*, s. 440.

¹⁰¹¹ Stark, Finke ve Iannocanne, *Pluralism and Piety*, s. 442.

rekabetçi ve çoğulcu bir dinsel ekonomiden bahsetmektedir. Bruce ve diğerleri de çoğulculuğun dinsel firmalar arasında rekabet için zorunlu olduğunu ileri sürmektedirler. Ancak Stark çoğulculuğun daima yeterli koşul olmadığını, rekabetin bazen çeşitli araçlarla sınırlandırılabilceğini düşünmektedir. Stark tartışmanın bu noktasında, “bir dinsel ekonomide rekabet sınırlandığı oranda, çoğulculuk dinsel katılımı ilişkili olamayacaktır” diyerek teorisine bir ilave yapar. Daha önce ifade ettiğimiz gibi kast sistemine sahip toplumlarda, her kast kendi dinsel firmasına sahiptir. Herfindahl İndeksi’ne göre böyle bir toplum, bugün Amerika’da olduğundan bile daha yüksek çoğulculuk düzeyi gösterecektir. Fakat burada bir kişinin dinsel tercihini değiştirmesi mümkün değildir. Çünkü bir kasta mensubiyet, kişinin doğumuna bağlıdır veya kaderidir. Dolayısıyla böyle bir toplumda dinsel rekabetten bahsedilemez. Bu toplumdaki bir kişinin durumu, tekelci firmaya sahip olan toplumlardakilerle aynıdır. Dolayısıyla bu şartlar altında tekelci dinsel ekonomilerde olduğu gibi her kastta dinsel katılım düşük düzeylerde seyredecektir. Burada sonuç, ancak kastlar arasında yüksek çatışma olursa ve dinsel firmalar çatışmaların kurumsal araçları olarak hizmet ederse değişebilir. Katolikliğin tekelci yapıya sahip olduğu İrlanda ve Quebec’te, İngiliz yönetici sınıfıyla olan çatışmalar çok yüksek dinsel katılım düzeyleri yaratmıştır. Eğer her kastta bireylere tercihler, dinsel firmalara da rekabet ortamı sunan gerçek çoğulculuk ortaya çıkarsa, dinsel katılımı veya dindarlıkla ilgili beklentiler yine değişecektir.¹⁰¹²

Anlaşıyor ki Stark’ın dinsel çoğulculuk ve dinsel katılım arasındaki ilişki hakkında ileri sürdüğü görüşler, dinsel ekonomilerdeki “rekabet”e bağlıdır. Rekabetin olmadığı veya engellendiği durumlarda ise “çatışma”, anahtar kavram haline gelmektedir. Çatışma varsa ve dinsel kurumlar da bunun planlama merkezi veya karargâhı olarak hizmet ediyorsa, dinsel katılım yüksek olmakta veya göreceli olarak yükselmektedir. Stark yaptığı emirik araştırmalarla bunu ispatladığını düşünmektedir. Kendisine yöneltilen eleştirileri de yöntemsel olarak reddetmekte ve kendi modelinin şehir merkezleri temel alınarak geliştirildiğini ifade etmektedir. Çünkü şehir merkezleri gerçek çoğulculuğun mekânlarıdır ve ancak şehirlerde insanlar tercihlere sahiptirler. Bu sebeple ona göre dinsel ekonomiler düzenlenmediği ve rekabete dayalı serbest pazar olduğu sürece dinsel katılım düzeyleri yüksek olacaktır. Şimdi Stark’ın dinsel çoğulculuk konusundaki görüşlerinin temelini oluşturan Amerikan dinsel ekonomisine daha yakından bakalım.

¹⁰¹² Stark, Finke ve Iannocanne, Pluralism and Piety, ss. 442-443.

4.3. AMERİKAN DİNSEL EKONOMİSİ

4.3.1. Amerika'nın Çoğulcu Dinsel Ekonomisi

Dünyanın en modern ülkelerinden biri olarak gösterilen Amerika, aynı zamanda dünyanın en dindar ülkesi kabul edilmektedir. Gordon Melton, Amerika'da 2000'den fazla dinsel organizasyonun -kiliseler, sektler, kültler, tapınaklar, camiler ve misyonlar- bulunduğunu ifade etmektedir. Elbetteki bunların çoğu, farklı Hristiyan gruplardan oluşmaktadır.¹⁰¹³ Söz konusu dinsel oluşumlardan 24 tanesi, 1 milyondan fazla üyeye sahiptir. Bu dinsel oluşumlar, tamamen gönüllü katkılarla faaliyetlerini sürdürmektedir. Örneğin Amerikalıların yarısından çoğu, yılda 500 dolar veya daha fazlasını kiliselerine bağışlamaktadır. 2006'da elde edilen verilere göre, dinsel organizasyonlara üye olanların %18'i bağlı bulundukları organizasyonlara yıllık 2000 dolar ve daha fazla bağışta bulunmuştur.¹⁰¹⁴ Amerika'da dinsel kurumlara yapılan bağışların tamamı, yıllık 60 milyar doları aşmaktadır. Bu, 18 yaşının üzerindeki dikkate alındığında kişi başına yıllık 330 dolara denk gelmektedir. Üstelik bu rakamlar, kilise yapım fonlarına yapılan bağışları, dini okullara, hastanelere ve yabancı misyonlara yapılan yardımları içermemektedir. 1996'da misyonerleri desteklemek amacıyla 2,3 milyar dolardan daha fazla bir miktarda yardım yapılmıştır. Daha da ilginç olanı, bu bağışların önemli bir kısmının Avrupa'daki misyonerler için harcanmış olmasıdır.¹⁰¹⁵

Amerikalılar, yüksek dinsel katılım oranlarına sahiptirler ve çoğunluğu geleneksel Hristiyan inançlarını benimsemektedirler. Amerikalıların dörtte biri günde birkaç defa, yarısı en azından günde bir defa dua etmektedir. İnançlara gelince, Amerikalıların %82'si cennetin, %75'i cehennemin varlığına, %70'inin ise şeytan vb. kötü ruhlara (demons) inandıklarını görüyoruz. Yine %53'ü kıyametten önce Göğe Yükselişi (the Rapture) beklemekte, %61'i meleklerin varlığına "kesinlikle" inanmakta, diğer %21'i ise melekler "muhtemelen" vardır demektedir. İnançsızlığa gelince, Amerikan nüfusunun sadece %4'ü Tanrı'ya inanmadığını ifade etmektedir.¹⁰¹⁶ Bu istatistiksel veriler, Amerikan dinsel ekonomisinin boyutları hakkında bir fikir verebilir kanaatindeyiz. Stark'a göre iki yüzyıldan daha fazla bir zamandır Amerikan dinsel ekonomisinin en temel özelliği, sürekli bir gelişme

¹⁰¹³ J. Gordon Melton, **Melton's Encyclopedia of American Religions**, Eighth Edition, Gale Group, New York, 2009, s. 1.

¹⁰¹⁴ Stark, *Triumph*, s. 364.

¹⁰¹⁵ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 223.

¹⁰¹⁶ Stark, *Triumph*, s. 364.

göstermesidir. 1776'da Amerikalıların sadece %17'sinin bir kiliseye üye olduğunu görüyoruz. 19 yüzyılın sonunda ise, ülke nüfusunun yarısından çoğu kilise üyesi haline gelmişti. Bugün ise, Amerikalıların neredeyse üçte ikisi yerel bir cemaatin üyesidir.¹⁰¹⁷

Stark, Amerika'da tarihsel süreçte dinsel seyir ile ilgili en göze çarpan eğilimin gelişme ve büyüme olduğunu tespit etmektedir. Finke ve Stark'ın **The Churching of America** adlı eserlerinde, "Amerika'nın kiliseleşmesi" olarak adlandırdıkları fenomen, bu gelişme ve büyümeyi ifade etmektedir. Bu kitabın amacı, "Amerika'da insanların organize dinde hiç bir rolünün olmadığı bir ulustan, neredeyse üçte ikisinin dinde aktif rol aldığı bir ulusa nasıl ve niçin dönüştüğünü keşfetme ve açıklama çabası" olarak ortaya konur. Onlara göre Amerika'nın kiliseleşmesi, sadece dinsel katılımındaki bir yükseliş olarak açıklanamaz. Birçok sosyal bilimci, Amerika'da dinin yükselişinin geleneksel dinsel doktrinleri reddedilmesi veya kiliselerin içeriden sekülerleşmesi yoluyla başarıldığını ifade ederek kilise üyeliğindeki yükselişi önemsememektedirler.¹⁰¹⁸ Stark' göre gerçek hiç de böyle değildir. Çünkü üyelik oranlarındaki yükseliş, bütün dinsel firmalar için geçerli değildir. Geleneksel doktrinlerini reddedip üyelerinden maliyetli taleplerde bulunmayı bırakan pekçok dinsel firma başarısızlığa uğramakta, yani üye kaybetmektedir. Neticede Amerika'nın kiliseleşmesi canlı, öte dünyacı ve muhafazakâr kiliseler tarafından başarılmıştır.¹⁰¹⁹

Stark ve Finke, burada Amerika'nın kiliseleşmesinin sistematik bir sayısal profilinden daha fazlasını, yani bu konuda yeni bir açıklama önerdiklerini ileri sürmektedirler. Bu yeni açıklamada, dinsel arzadaki değişimlerden kaynaklanan kültürel değişimler ve dine duyulan talep artışı vurgulanmaktadır. Nitekim Amerika'da devlet dinsel ekonomiyi düzenlemeyi bıraktığında veya dinsel ekonomiden elini çektiğinde, inançlarını aktif bir şekilde pazarlayan enerjik bir ruhban sınıfının ortaya çıktığı görülür. Devlet yeni kiliselerin ve inançların ortaya çıkmasına müdahale etmemiş, böylece çok çeşitli yeni dinsel tercihler ortaya çıkmıştır. Burada insanların dine olan ilgilerindeki değişimlerden ziyade, Amerika'daki özgürlükçü ortamın dinsel firmalara sunduğu yeni fırsatlar vurgulanmaktadır. Bu fırsatları iyi kullanan yeni sektler, dinler ve din adamları eşî benzeri görülmemiş bir dinsel atılım gerçekleştirmişler, bu durum Avrupalı

¹⁰¹⁷ Finke, Guest ve Stark, Religious Markets, s. 203.

¹⁰¹⁸ Mesela Luckmann, Amerikan dinini durumunu tam da buna uygun olarak kiliselerin içerden sekülerleşmesi olarak açıklamaktadır.

¹⁰¹⁹ Finke ve Stark, Churching, s. 1.

gözlemciler tarafından “gönüllülük” prensibine ve yeni “sekt sistemine” vurgu yapılarak açıklanmaya çalışılmıştır.¹⁰²⁰

Başlangıçta Avrupa’daki baskıdan kaçan ve dinlerini özgürce yaşamak isteyen pekçok püriten grubun varlığından bahsedilir. Fakat Amerika’ya göç eden ilk Avrupalıların tamamının dindar olduğunu söylenemez. On üç kolonide var olan düşük dinsel katılım düzeyi, yerleşimcilerin Avrupa’daki yaygın düşük dinsel katılımı beraberlerinde getirdiklerini göstermektedir. Kolonistlerin tamamının dinsel motivasyonlarla gelmedikleri bilinmektedir. Mayflower adlı gemideki insanların çoğunluğunu Püritenler oluşturmuyorlardı. Fakat Puritenlerin Massachusetts’i dinsel referanslarla yönetme çabaları, bu gerçeği gizlemektedir. Kaldı ki Massachusetts’te bile pek çok kolonistin bir dinsel cemaate üye olmadığı, yani orada yüksek dindarlık düzeyinin olmadığı bilinmektedir. Nitekim bölge nüfusun sadece %22’sinin kilise üyesi olduğu kaydedilmektedir. Smith’in devlet kilisesi olarak yapılan dinlerin veya tekellerin gevşek ve tembel olduğu ve Avrupa’da Hristiyanlığın geniş kitlelerin bağlılığını kazanamadığı yönündeki açıklamalarını hatırlayalım. Stark, bu tembel tekellerin Amerika’nın tarihsel süreci ve rekabetçi yapısından dolayı hayatta kalamadıklarını istatistiksel verilerle ortaya koyar.¹⁰²¹ Yani bir sonraki başlığımız, dinsel ekonomide kazananlar ve kaybedenler olacaktır.

Amerika’da devrimci savaşı takiben tekerci dinsel kurumlaşmalar sona ermiştir. Böylece kolonilerdeki sert dinsel baskılar ve zulümler de ortadan kalkmıştır. Giderek yaygınlaşmaya başlayan dinsel tolerasyon, savaş sonrası dönemde dinsel özgürlüğe yol açmıştır. Yeni kurulan federal hükümet, bütün inançların özgürce ifade edilmesine izin vermekle kalmamış, aynı zamanda hepsine fırsat eşitliği tanımıştır. Kongregasyonistler 1833’e kadar Massachusetts’in resmi kilisesi olarak devam etseler bile ferderal hükümetin resmi kilisesi yoktu ve dinin etkisinden sıyrılmaya çalışıyordu.¹⁰²² 1776’ya gelindiğinde her yerde gerçek çoğulculuğun tesis edildiğini görürüz. Burada henüz yeni kurumsal kimlik kazanan çoğulculuk, pekçok Protestan sektein hızlı bir şekilde ortaya çıkışıyla derinleşmeye başlamıştır. Bütün dinsel grupların eşit bir şekilde pazarda yer almaya başlamasıyla birlikte devlet desteği olmadan üye kazanmaya çalışan firmalar arasında şiddetli bir rekabet ortaya çıkmıştır. Daha 1850 yılında bu dinsel canlanma ve rekabet ortamı, Amerikalıların

¹⁰²⁰ Finke ve Stark, Churching, s. 3.

¹⁰²¹ Stark, Triumph, s. 354.

¹⁰²² Finke ve Stark, Churching, s. 60.

üçte birini bir dinsel gruba üye olmaya götürmüştür. Stark' a göre bu durum, tarihte daha önce görülmemiş bir olaydı.¹⁰²³

Amerika'da devlet, genelde bütün dinlere eşit mesafede durmaya çalışsa da daha yerel düzeyde bakıldığında dinsel durum oldukça farklı gözlemekteydi. Nitekim belirli eyaletlerde hâkim dinsel gruplar, vergi muafiyeti gibi bazı imtiyazlar talep ediyorlardı. Fakat tarihte eşine az rastlanabilecek bir ittifak, bu teşebbüslere son vermiştir. Bu ittifakın mimarları, rasyonalistler, "serbest düşünenler" (free thinkers), ve yeni ortaya çıkan Evanjelik Protestan sektlerdi. Çünkü müesses dine muhalif olan özgür düşünenler vergilerinin bir dinsel kuruma gitmesinden, sekteryenlar da vergilerinin "yanlış" dinlere gitmesinden hoşnut değillerdi. Aslında Evanjelik Protestan sektlerin hiçbiri, kurumsal bir çoğulculuk peşinde değildi, sadece kendileri için dinsel özgürlük talep ediyorlardı. Amerika'da kilise ile devletin ayrılması yasal düzenlemelere rağmen (disestablishment) hemen olmamış, fiili yapı bir süre daha sürmüştür. Connecticut'ta kilise ile devletin ayrılması 1818'de, New Hampshire'da 1819'da gerçekleşmiştir. Massachusetts, "kilise vergisi" toplamayı 1833'e kadar sürdürmüştür. Pekçok dinsel grup, eyalet düzeyinde de olsa devlet desteğini arkasına almaya çalışmıştır. Hatta bu süreçte, rekabeti ve rekabetçileri engelleyici karteller de oluşturmuşlardır.¹⁰²⁴

Kolonyal dönem boyunca New York devletindeki dinsel duruma baktığımızda, resmi kilisenin sübvansiyonlarla desteklendiğini görürüz. İlk önce Hollanda Reform Kilisesi, daha sonra da İngiltere Kilisesi (Episcopalian) devlet desteğini arkasına almıştır. New York'taki bu devlet destekli kiliselerin durumu, Stark'ın baştan beri tekelci kiliseler hakkında söylediklerinin empirik destekten yoksun olmadığını göstermektedir. Burada nüfusun yaklaşık %15'inin kiliseye gittiğini ve komşu eyaletlerle karşılaştırıldığında, bu rakamın neredeyse en düşük kilise katılım oranı olduğunu görürüz. Devlet desteğine sahip resmi kiliselerin olmadığı komşu Pensilvanya'da %24 iken, New Jersey'de kiliseye gitme oranı %26'lara kadar yükselmekteydi. Amerikan devriminden sonra New York'ta da kilise sübvansiyonları kaldırılınca, özgür pazar koşulları yaygınlaşmış ve dinsel firmaların sayısı çoğalmıştır. Rakamlara gelince, 1865'te New York'ta çoğulculuğun 53 farklı dine veya dinsel gruba ulaştığını görüyoruz. Geleneksel sosyolojik görüşün iddia ettiği gibi dine duyulan güven azalmamış, tam tersine dinsel rekabet yüksek

¹⁰²³ Stark, Triumph, s. 355.

¹⁰²⁴ Finke ve Stark, Churching, ss. 60-61.

dindarlık düzeylerine sebep olmuştur. Gerçekten de 1865'te kilise katılımında en büyük karşıtlık, dinsel çoğulculuğun olduğu ve olmadığı yerler arasındadır.¹⁰²⁵

Amerika'nın yaşadığı göç dalgalarının, ülkenin dinsel ekonomisi üzerinde de güçlü etkiler yarattığı görmezden gelinemez. 1965'te ülke kotaları kalktığında, göçmenler daha çok doğu ve güneyden gelmeye başlamıştır. Birleşik Devletler Nüfus Sayımı Bürosu verilerine göre, Asya'dan göç 1965'te 20.040 iken 1970'lerde nerdeyse yıllık ortalama 150.000'lere kadar ulaşmıştır. Bu göçler 1980'ler ve 1990'larda yıllık 280.000'li rakamlara ulaşmıştır. Latin Amerika'dan özellikle Meksika'dan göç 1970'lerde hızla artmıştır. Amerika 1980 ve 1990'larda yıllık yaklaşık 300.000 göçmen almıştır. Son kırk yıldaki göçmen dalgaları, Amerika'da yabancı ülke-doğumlu nüfus oranını değiştirmiştir. 1960'ta yabancı ülke doğumluların yaklaşık %75'i Avrupalı göçmenlerden oluşmaktaydı. 2000 yılında ise, yabancı ülke doğumluların yaklaşık %15'inin Avrupalı göçmenlerden oluştuğunu görmekteyiz. Bunların %26'sı Asya, %51'i Latin Amerika'dan gelmekteydi. Stark pekçok sosyal bilimcinin bütün bu değişikliklerin, yani yeni göçmenlerin getirdikleri inanç ve değerlerinin geçmişte Avrupalı göçmenlerde olduğu gibi bugün de dinsel gruplara etkilerini gözden kaçırdığını düşünmektedir.¹⁰²⁶

Yeni göç dalgalarının en önemli etkisi, Hristiyanlık dışındaki dünya dinlerinin Amerika dinsel pazarına girmesidir. İslam, Budizm ve Hinduizm, Amerika'nın her yerinde görünür olmaya başlamıştır. Tahminler, Amerika'da hâlihazırda 2 milyona yaklaşan Müslüman ve 1209 caminin olduğunu ifade etmektedir. Yaklaşık 2 milyon Budist'in 1656 tapınağa ve bir milyonun üzerinde bağlısı olan Hinduizm'in ise 629 ibadet yerine sahip olduğu ifade edilmektedir. 1965'ten 2000 yılına kadar toplamda 23 milyon göçmenin Amerika'ya yerleştiği tahmin edilmektedir. Bunların bir kısmı, geldikleri yerde Hristiyanlığa geçmişlerdi. Yeni göçmenlerden dine ilgi duyanların büyük çoğunluğu ise, Protestan ve Katolik dinsel gruplara dâhil olmuşlardır. Hristiyanlar'ın azınlık olduğu ülkelerden gelen göçmenlerin bile büyük bir kısmı, geldikten sonra Hristiyanlığa geçiyorlardı. Örneğin Güney Korelilerin %25'i Hristiyan'dır. Şikagolu Korelileri inceleyen bir çalışma, onların %52 sinin göçten önce Hristiyanlığa bağlı olduklarını, kalan yarısının da Amerika'ya ulaştıktan sonra Hristiyan kiliselere katıldıklarını ortaya koymuştur. Çin'de Hristiyanlar, çok küçük bir azınlıktırlar. Ama Çinli Protestan kiliselerin sayısı 1952'de 66'dan 1994'te 697'ye

¹⁰²⁵ Finke, Guest ve Stark, Religious Markets, s. 215.

¹⁰²⁶ Finke ve Stark, Churching, s. 240.

ulaşmıştır. Göçmenlerin çoğunluğunu oluşturan Latin Amerikalılar ise, büyük oranda Protestan ve Katolik'tir.¹⁰²⁷

Yeni göçmen cemaatleri, ibadetlerde yerel dili kullanırlar ve geleneksel ritüelleri devam ettirirler. Kendilerinden önceki göçmenler gibi yeni göçmenler de devlet desteği olmadan ve alternatif dinlerin ve kültürlerin olduğu dinsel pazarda rekabet etmeye başlarlar. Kendilerinden önceki göçmenler, nasıl yeni üyeler kazanmaya ve onları daha yüksek bağlılık düzeylerine yöneltmeye çalıştıysalar, yeni cemaatler de aynısını yapmaktadırlar. Atlanta'da bir Hint topluluğunu çalışan John Fenton, Amerika'daki Hindu tapınaklarının diğer Amerikan gönüllü birlikleri gibi olmaya başladığını ifade etmektedir. Ona göre Hindu tapınaklarının zamanla Amerikan kiliselerine ve sinagoglarına benzemesi kaçınılmazdır.¹⁰²⁸

Neticede Amerika'da kilise ve devletin birbirinden ayrılma süreci, daha sonra tartışma fırsatı bulacağımız Avrupa'dakinden oldukça farklı olmuştur. Örneğin Alman militan ateist Karl T. Griesinger, 1852'de Amerika'da kilise ve devletin birbirinden ayrılmasının her türülü dinsel çabayı körüklediğinden yakınır: "Amerika'da ruhban sınıfı, işadamları gibidir; rekabet halinde olmalı ve ticaret yapmalıdırlar... Burada katılımın niçin dünyanın başka bir yerinden daha fazla olduğu, şimdi daha açık hale gelmektedir."¹⁰²⁹

4.3.2. Amerikan Dinsel Ekonomisinde Kazananlar ve Kaybedenler

Stark ve Finke, kurulmaya başladığı andan itibaren Amerika'nın çoğulcu dinsel ekonomisini ve kilise üyeliğindeki seyri izlemişlerdir. Çünkü Amerikan dininin gelişiminin tam olarak ortaya konulabilmesi için sürecin doğru bir değerlendirmesinin yapılması gerekliydi. Bunun için de birtakım sayısal verilerin elde edilmesinin zorunlu olduğunun farkındaydılar. Öncelikle "kolonyal Amerika'da dinin durumu neydi?" sorusundan başlayarak geçmiş iki yüzyıl boyunca kilise üyelik oranlarının artıp artmadığı veya değişimin seyri ortaya konulmalıydı. Onların çalışmaları ilerlediğinde, dinsel firmaları sert ve acımasız bir rekabete zorlayan serbest pazarda kazananlar ve kaybedenlerin nitelikleri daha da belirginleşmeye başlamıştır. Araştırmada özellikle şu sorular gündeme gelmiştir: "1776'nın önde gelen denominasyonları, yüzyılın sonuna doğru niçin hızlı bir yok oluş sürecine girmiştir?"

¹⁰²⁷ Finke ve Stark, Churching, ss. 240-241. Burada verdiğimiz istatistiki bilgiler günümüzde değişmiştir. Günümüzde Amerika'da Müslümanların sayısının 10 milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir.

¹⁰²⁸ Finke ve Stark, Churching, ss. 241-242.

¹⁰²⁹ Stark, Triumph, s. 357.

19. yüzyılın ilk yarısında hâkim dinsel organizasyonlar olarak karşımıza çıkan Metodistler ve Baptistler, nasıl böyle hızlı ve büyük zaferler kazanabilmiştir? Peki, mucizevi bir yükselişten sonra bu dönemin kazananı olan Metodistler, sonraları nasıl kaybedenler arasına girmiştir?¹⁰³⁰

Stark, bu sorulara cevap verebilmek için tarihçilerin araştırmalarına yönelmiştir. Bu esnada pekçok Amerikan din tarihçisinin yanlış sayısal verilere dayandığı ve birçok iddiayı eleştirmeksizin birbirlerinden ödünç aldıkları ortaya çıkmıştır. Birçok araştırmacının aynı hataları tekrarladığı tespit edilmiştir. Şüphesiz ki bu hataların bir kısmı, geçmişin değerlendirilmesinde büyük çarpıklıklara ve yanlış yorumlara yol açmıştır. Örneğin Amerikan devriminin hemen sonrasındaki dinsel durum, Amerikan tarihinin “en düşük dinsel düzeyi” olarak nitelendirilmiş ve neredeyse kelimesi kelimesine bütün önde gelen araştırmacılar tarafından kullanılmıştır. Bu ortak dile işaret eden ve kaynağını araştıran Sweet’in karşısına Lyman Becher çıkmıştır. Sweet, Becher’in bu dönemi kasvetli bir şekilde tasvir etmesinin Kongregasyonalizm’in düşüşe geçtiği süreci yansıttığını göstermiştir. Birazdan göreceğimiz gibi Metodistler ve Baptistler bu dönemde dinsel üyelik açısından büyük gelişme göstermekteydiler. Stark’a göre “Amerikan tarihinin en düşük dinsel eğilimi” nitelemesi, birkaç elit şahsiyetin endişeleri üzerine kurulmuş bir “mit”ti. Yirminci yüzyılın başlarında kırsal nüfusun azalmasıyla birlikte bu bölgelerdeki kiliselerin kapandığı bilgisi de bir yanlış okumadan ibaretti. Aslında kırsaldaki kiliselerin sayısı, o dönemde azalmaktan ziyade artmaktaydı.¹⁰³¹

Sosyologlar ve tarihçiler, 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte muhafazakâr dinsel firmaların ani yükselişini ve liberal “ana çizgideki” denominasyonların hızlı düşüşünü açıklamada başarısız olmuşlardır. Stark ve Finke ise, bu yönelişin iki yüzyıldır devam ettiğini ve bunun kanıtlarının olduğunu öne sürmektedirler. Buna göre gelişen yeni sektlerin büyümesi ve ana çizgideki denominasyonların düşüşe geçmesi, 1776’dan beri istikrarlı bir şekilde devam etmektedir. 20. yüzyılda dikkat çeken şey, ana çizgideki oluşumların üyeliklerindeki düşüştür.¹⁰³² Anlaşılabacağı üzere, çoğulcu Amerikan dinsel ekonomisinin kazananları ve kaybedenleri vardır. 1776-1850 arasındaki dönemde Amerikan dinsel ekonomisinde kazananların Metodistler ve Baptistler, kaybedenlerin ise Kongregasyonalistler ve Episkopalyanlar

¹⁰³⁰ Finke ve Stark, Churching, ss. 1-2.

¹⁰³¹ Finke ve Stark, Churching, ss. 2-3.

¹⁰³² Finke ve Stark, Churching, s. 3.

olduğunu görüyoruz. Kazanan ve kaybeden dinsel organizasyonların karşılaştırılması, konunun anlaşılması açısından bizim için çok öğretici olacaktır.¹⁰³³

Metodistler'in tıpkı Baptistler gibi yerel özelliklere ağırlık veren demokratik bir yapılanmaya sahip olduklarını ve merkezi bir örgütlenmeden uzak olduklarını görüyoruz. Yerel cemaatler, "sınıflar" adı verilen küçük ve birbirine bağlı gruplardan oluşuyordu. Her bir sınıf, bir düzine veya daha fazla üyeden oluşuyor ve haftalık olarak toplanıyordu. Bu yapı cemaat üyelerinin birbirine çok yakın olmasını, yeni ihtida etmiş üyelerin cemaatle tanışıp kaynaşmasını ve davranışlarının kontrol altında tutulmasını sağlıyordu. Sınıf toplantılarında üyelere dinsel, ruhsal ve sosyal destek veriliyordu. Metodist kiliselerin çoğunda dini görevler, gönüllü ve meslekten din adamı olmayan müminler tarafından yönetiliyordu. Başka bir deyişle Metodistler, henüz profesyonel ruhban sınıfı istihdam etmeye başlamamışlardı.¹⁰³⁴

Kongregasyonalistler ise, Metodistler'den farklı olarak profesyonel ve eğitilmiş bir ruhban sınıfı tarafından yönetiliyordu. Bu ise, Kongregasyonalistler içinde hem eğitilmiş ruhban sınıfının azlığına hem de hareket içinde güçlü bir konuma sahip olmalarına sebep oluyordu. Şehirlerde örgütlenen Kongregasyonalist kiliseler, yine şehrin "dinsel vergileriyle" destekleniyor ve şehirler papaz seçiminde önemli bir rol oynuyordu. Şüphesiz ki bu sistem, ruhban sınıfını hareket içerisinde güçlendirmiş ve merkeziyetçi bürokratik bir modele yöneltmiştir. Baptistler ise dört veya beş Baptist kilisesinin olduğu yerde bölgesel birlikler şeklinde örgütleniyorlardı.¹⁰³⁵

Baptist ve Metodist din adamları sınıfının yapısı da diğerlerinden farklıydı. Baptist ve Metodistlerin ruhban sınıfı halktan geliyor ve halk arasında yaşamaya özen gösteriyordu. Kongregasyonalistler, Prespiteryenlar ve Episkopalyanların ruhban sınıfı ise, soylu kökenliydi ve yüksek bir eğitime sahipti. Yeni kurulan Baptist ve Metodist kiliselerin yereldeki vaizleri, hitap ettikleri insanların komşusu, arkadaşı ya da bazılarının akrabasıydı. Bu durum, rahiplerin kilise üyeleriyle çok yakın ilişkiler kurmasına sebep olmaktaydı. Rahipler, insanların taleplerini ve ihtiyaçlarını paylaşıyorlar ve "aynı dini" yaşamak için de çok çaba harcıyorlardı.¹⁰³⁶

Baptist ve Metodistler'in eğitim oranlarının çok düşük olduğu bir sır değildir. Üyeler bir yana din adamlarının bile çok azı eğitilmişti. Şüphesiz ki bu onların eğitime karşı olduğu anlamına gelmiyor, sadece eğitim konusunda çok fazla aceleci olmadıklarını gösteriyordu. 1780-1829 yılları arasında Amerika'da kırk kolej ve

¹⁰³³ Finke ve Stark, Churching, s. 72.

¹⁰³⁴ Finke ve Stark, Churching, s. 73.

¹⁰³⁵ Finke ve Stark, Churching, s. 74.

¹⁰³⁶ Finke ve Stark, Churching, s. 76.

üniversitenin kurulduğunu görürüz. Bunlardan 13'ü Presbiteryan, 6'sı Episkopalyan, 4'ü Kongregasyonel, 3'ü Baptist, 1'i Katolik, 1'i Alman Reform Kilisesi, 11 tanesi de kamu üniversitesiydi. Dikkat edilirse bu dönemde bir tane bile Metodist eğitim kurumu faaliyete geçmemiştir. 1837'de ilk Metodist eğitim kurumu olan Indiana Asbury Üniversitesi kurulmazdan önce Indiana Konferans Komitesi, bu okulun asla “rahip üretecek bir fabrika” olmayacağı teminatını vermiştir.¹⁰³⁷

Kongregasyonalist ve Presbiteryen din adamlarının yıllık gelirlerini diğerleriyle karşılaştırdığımızda aralarında önemli farklılıkların olduğunu görürüz. Kongregationalistler ve Presbiteryenlerin yıllık gelirlerinin büyük yerleşim yerlerinde 1000 ila 3000 dolar, küçük yerleşim yerlerinde ise 400 ila 1000 dolar arasında olduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca ana çizgideki ruhban sınıfı, Baptist ve metodistler tarafından pek bilinmeyen “iş güvencesi”ne sahiptiler. Hâlbuki Baptist ruhban sınıfı, cemaatleri ücret mukabili tutuluyor ve gerektiğinde hemen işten çıkarılabiliyordu. Metodist gezici rahipler, yapacakları görev için her yıl yeniden atanıyorlardı. Ana çizgideki dinsel oluşumlarda eğitilmiş rahip eksikliği ve Kongregasyonalistlerin atanma süreçleri, ruhban sınıfına ziyadesiyle istikrar vermiştir. 1702 ve 1794 yılları arasında Yale Üniversitesinin Kongregasyonalist rahipliğe adım atan 550 mezununun %71'i, bütün kariyerini sadece tek bir kilisede tamamlamıştır. Sadece %4'ü üçten daha fazla hizmet biriminde görev yapmıştır.¹⁰³⁸

Rahiplerin sosyal ve ekonomik durumları, eğitimleri ve geçmişlerinin mesajlarını da etkilediğini söyleyebiliriz. Stark sekülerleşmenin eğitimle ilgili olmadığını ve bu sebeple insanların eğitim oranı arttıkça kiliseye katılımın azalmadığını düşünür. Ana çizgideki grupların sekülerleşmesinin sebebi, eğitimden başka yerde aranmalıdır. Stark'a göre, ana çizgideki denominasyonlarda dinsel mesaj daha “dünyevi”dir. Bu çizgideki denominasyonlarda din araştırmacının, eleştirinin ve spekülasyonun odağı durumundadır. Hâlbuki ne Baptistler ve ne de Metodistler, inançlarını yoğun araştırma ve eğitim gerektiren karmaşık teolojik yazılarla ortaya koymuşlardır. Zaten her iki denominasyon da manevi dönüşümü (conversion) ve Tanrıya karşı güçlü bireysel sorumluluğu vurgulamıştır. Her iki denominasyon için de Tanrının gücü, öğretildiği kadar tecrübe ediliyordu. Onların mesajları çoğunlukla cehennem veya kurtuluş konularını içeriyordu. Duygu yönü yoğun mesajları, kutsalı tecrübe üzerine odaklanıyor ve inananları seküler dünyanın günahlarına karşı uyarıyordu. Bir gözlemci Metodistler'in ibadetlerini şöyle tasvir

¹⁰³⁷ Finke ve Stark, Churching, s. 77.

¹⁰³⁸ Finke ve Stark, Churching, s. 84.

eder: “Onların ibadet tarzı bütünüyle doğaçlama, çok gürültülü ve canlıdır... Vaazlarında karmaşık teolojik ifadelerden kaçınırlar ve öğretici, acıklı hikâyeler anlatırlar. Bu söylem biçimi, duyguyu etkilemeyi amaçlar... Tavırları ise çok ağırbaşlıdır ve ibadetleri katılanlar üzerinde şaşırtıcı bir etki bırakır.”¹⁰³⁹

Oysaki ana çizgideki dini gruplar, edebi ve entelektüel bir dil kullanarak felsefi dozu yüksek vaazlar vermekteydiler. Onlar kurtuluş, cehennem veya Baptist ve Metodistler’in vaazlarında kullandıkları diğer temalara çok az yer veriyorlardı. Dikkatli bir şekilde hazırlanmış ve teolojik olarak zengin vaazlar ise, Baptistler’in veya Metodistler’in verdiği duyguyu veremiyordu. Amaç, inancı harekete geçirmekti. Fakat eğitilmiş din adamlarının bilimsel ve kuru vaazları, eğitimsiz vaizin duygusal vaazlarının yerini tutamıyordu. Bir dinde teolojinin elbette ki önemli bir yeri vardır fakat insanların manevi hayatlarını tatmin etmede yeterli değildir. Daha 19. yüzyılda Baptist veya Metodistler bunu anlamışlar, ruhları kurtaran şeyi keşfetmişlerdi. Bu kesinlikle teoloji değil, samimi bir dinsel hayattı.¹⁰⁴⁰

Harvard ve Yale İlahiyat Fakültelerinin eğitim programı, genç ruhban adaylarını görev yapacakları yerlerdeki hayata yeterince hazırlayamıyordu. Stark’ın ifadesiyle bu okullar, “bir at veya sabanın arkasında hayatlarını nasıl kazanacaklarını, bir köyden diğerine at sırtında nasıl gideceklerini öğretmemişti.” George Whitefield, bu okulların bazı öğrenciler üzerinde olumsuz etkilerine işaret etmiş ve bunları “imanı teolojiye ve inancı inançsızlığa dönüştürdüğünü” söyleyerek suçlamıştı. Gerçekten de Amerikan entelektüel dünyasında inançsızlığın formüle edilmesi ve yayılması, tabiat bilimleri ile ilgilenen bölümlerden ziyade ilahiyat fakültelerinde olmuştur. James Turner’ın da ifade ettiği gibi, “Tanrı savunucuları, dinsel inançlarını sosyo-ekonomik gelişmeye, yeni ahlaki meydan okumalara, yeni bilgi problemlerine ve bilimin sıkıştırıcı standartlarına adapte etmeye çalışırken Tanrı’yı boğazlamışlardı. Tanrı’yı öldürmekle suçlanacak biri varsa, o da... tanrısız Robert Ingersoll değil, Tanrı’lı (Godly) Beecher ailesidir.”¹⁰⁴¹

Kelley 1972’de, “Katı Kiliseler Niçin Büyüyorlar” (**Why Strict Churches are Growing?**) adıyla bir çalışma yayınlamıştır. Metodist ve Episkopalyanlar gibi liberal kiliseler düşüşteyken, niçin Mormonlar gibi katı kiliseler yükselişe geçmişlerdi. Kelly, çok tartışılan kitabını yayınlandığında ana çizgideki kiliselerin düşüşte olduğu zaten yaygın bir bilgiydi. O’nun çalışması, pek çok kişi tarafından eleştirildi. Stark ve arkadaşları gibi düşünenler zaten bu eğilimin farkındaydılar ve ortaya koydukları

¹⁰³⁹ Finke ve Stark, Churching, ss. 85-86.

¹⁰⁴⁰ Finke ve Stark, Churching, ss. 86-87.

¹⁰⁴¹ Finke ve Stark, Churching, s. 87.

çalışmalarda daha önceden bunun işaretlerini vermişlerdi. Stark'a göre liberal kiliseler düşüşe, muhafazakârlar da yükselişe halen devam etmektedirler. Ona göre, geniş bir empirik ve teorik literatür de bunu doğrulamaktadır.¹⁰⁴²

Bu düşünüş süreci üzerine pek çok sosyolojik tartışmanın yapıldığını biliyoruz. Bir kısım sosyal bilimci, bu düşünüşün sorumlusu olarak sekülerleşmeyi adres göstermiştir. Onlara göre din modernleşmeyle birlikte asla geri dönemeyeceği bir yok oluş sürecine doğru ilerliyordu. Bazıları ise dinin “üyelik sayıları”na indirgenemeyeceğini ileri sürerek, önemli olanın insanların bilinçlerinde bulunan şey olduğunu ifade ediyorlardı. Bazı sosyal bilimciler de kiliselerin modernleşme ihtiyacında olduğunu ve kendilerini seküler dünyaya uydurmaları gerektiğini ileri sürüyordu. Böylece kiliseler, modern insana artık makul gelmeyen inanç ve ahlaki talepleri bırakacaklar ve modernlikle uyumlu bir dinsel anlayış geliştireceklerdi.¹⁰⁴³

Kelly ana çizgideki denominasiyonların düşünüş sürecini, üç önermede ortaya koymaktadır:

“Güçlü organizasyonlar katıdır, ne kadar katı olurlarsa o kadar güçlü olurlar.”

“Katılığını kaybeden güçlü bir organizasyon, gücünü de kaybedecektir.”

“Katılık yumuşaklığa doğru evrilme eğilimindedir, bu da dinsel kurumun güçlenmesinden ziyade zayıflamasına yol açar. Bir dinsel organizasyonun katı dünya görüşünü devam ettirmesi daha zordur.”¹⁰⁴⁴

Kelly'nin ortaya koyduğu önermeler, Stark'ın ortaya koyduğu teorik bakış açısıyla uyumludur. Ampirik sonuçlar da bunu desteklemektedir. Elbette Amerika'da ortaya çıkan bütün sektlerin gelişip büyümediği bilinmektedir. Amerika doğumlu 417 sektin verilerini topladıkları çalışmalarında Stark ve Bainbridge, sektlerin yaklaşık üçte birinin (%32) daha başlangıçta en yüksek büyüme düzeyine ulaştıklarını tespit etmişlerdir. Bunlardan %25'i yavaş bir şekilde büyümeye devam ederken, %18'i de durağan bir görünüm arz etmektedir. Çeşitli nedenlerden dolayı birçok sekt hareketi, küçük ve önemsiz kalmıştır. Üyelerinden yüksek taleplerde bulunmaları ve çevrelerindeki kültürlerle yüksek gerilim düzeylerini devam ettirip aralarına ayırıcı sınırlar çizmeleri, dinsel organizasyonların canlılığını açıklamada elbette tek başına yeterli değildir. Bunlar, canlı dinsel oluşumlar için genellikle zorunlu koşullardır.

¹⁰⁴² Stark, *Glory of God*, s. 20.

¹⁰⁴³ Finke ve Stark, *Churching*, s. 248.

¹⁰⁴⁴ Finke ve Stark, *Churching*, s. 249.

Fakat Amerikan tarihinin son iki yüzyılı, en hızlı büyüme gösteren sektörlerin üyelerinden yüksek taleplerde bulunan maliyetli sektörler olduğunu göstermektedir.¹⁰⁴⁵

Stark, empririk araştırmaların doğaüstüyle yakın ilişkilere önem veren ve üyelik için belirgin maliyetler isteyen geleneksel ve yeni dinlere talebin yüksek olduğunu gösterdiğini ifade eder. Elbette insanların çoğu, kendilerini toplumdan uzaklaştıran ve bütünüyle izole bir yaşam talep eden bir din veya inanç sistemine uzak dururlar. Aynı şekilde insanların çoğu uzak, gündelik yaşama müdahale etmeyen, dualara karşılık ver(e)meyen ve diğer dünyaya yönelik vaatleri bulunmayan bir Tanrı inancına sahip dinleri istemezler. Stark, Protestan ana çizgideki birçok grubun ve din görevlisinin insanların inançlarına ve yerel cemaatin problemlerine ilgisiz ve uzak kaldığını düşünür. Ona göre bazı din adamları bilinçli ve teistik tanrının öldüğünü ifade etmektedirler. Dünyadan uzaklaştırılan veya dünyaya müdahale gücü engellenen bir Tanrı, insanların yaşamlarında daha az belirleyici olur. Tanrı anlayışında olduğu gibi pek çok teolog, Hz. İsa'nın tarihselliğini, tanrısallığını, konumunu ve yeniden dirilişi sorgulamaktadır. Bu nedenle Stark, ana çizgideki dini grupların çevrelerindeki kültürle gerilimi arttırmaktan ziyade uyumu tercih ettiğini düşünmektedir.¹⁰⁴⁶ Onun bu tespitleri Amerika'da yeni dinlerin veya dinsel hareketlerin yükseliş sebeplerini vermektedir. Şimdi bu konu üzerinde Stark'ın analizini derinleştirmeye çalışalım.

4.3.3. Amerikan Dinsel Ekonomisinde Muhafazakâr Hareketlerin Yükseliş Sebepleri

Yukarıda muhafazakâr hareketlerin yükselişiyle ilgili pek çok hususa işaret ettik. Burada muhafazakâr hareketlerin insanlardan yüksek taleplerde bulunmalarına rağmen, nasıl olup ta yükselişe geçtikleri üzerine odaklanmak istiyoruz. Bazı sosyal bilimciler, rekabet ortamında “düşük maliyetli” dinlerin öne çıktığını veya daha fazla üye kazandığını ileri sürmektedirler. Hâlbuki seküler tüketici pazarında olduğu gibi insanlar, en ucuz ürünü satın almak istemezler. Aksine, ellerindeki paraya göre alabileceklerinin en makulünü veya değerlisini almaya çalışırlar. Bu bakış açısını dine uyguladığımızda, insanların kendilerinden en az dinsel taleplerde bulunan gruplara katılmadıklarını görürüz. İnsanlar, kendilerinden istenilen fedakârlıklar

¹⁰⁴⁵ Finke ve Stark, Churching, s. 249; Rodney Stark ve William Sims Bainbridge, “American-Born Sects: Initial Findings”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Cilt: 20, Sayı: 2, 1981, s. 137; Stark ve Bainbridge, Future of Religion, ss. 133-134.

¹⁰⁴⁶ Finke ve Stark, Churching, s. 275.

karşılığında en çok dinsel ödülü güvenilir bir şekilde vaadeden gruplara katılırlar. Ana çizgideki dinsel grupların inanç, ibadet ve ahlakla ilgili taleplerini azaltması, üyelik ve dinsel katılım açısından artışa değil hızlı bir düşüşe yol açmıştır. Bundan dolayı kolonyal dönemde Amerika'nın en güçlü dinsel grupları, Metodistler gibi daha muhafazakâr dinsel firmaların pazara girmesiyle birlikte düşüşe geçmiştir. Metodistler, 1850'de Amerika'da en büyük denominasiyon haline gelmişlerdir. Fakat Metodistler, üye sayısını arttırmak veya daha üst sınıflara hitap edebilmek amacıyla ahlaki gereklilikleri büyük oranda düşürmüşler ve beklendiği gibi hızlı bir düşüş sürecine girmişlerdir. Bu arada Baptistler, "pahalı", yani üyelerinden yüksek taleplerde bulunan bir din olmaya devam ederek Amerika'nın en büyük Protestan grubu haline gelmişlerdir.¹⁰⁴⁷

Amerika'da büyüyen ve düşüşte olan bazı dinsel grupları aşağıdaki tabloda daha iyi görülebiliriz.¹⁰⁴⁸

Tablo 2: Amerika'da Büyüyen ve Düşüşte Olan Dinsel Gruplar.

Denominasiyonlar	1960	2006-2007	% Değişim
United Church of Christ	12.4	3.8	-69
Episcopal Church	18.1	7.0	-61
Prespiteryan Kilise	23	9.8	-57
United Methodist Church	54.7	26.6	-55
Evangelical Lutheran Church İn America	29.3	15.6	-47
Uniterian Universalist	1.0	0.7	-30
Quakers	0.7	0.5	-29
Roman Catholic	233.0	229.9	-4
Southern Baptist Convention	53.8	55.0	+2
Forusquare Gospel	0.5	0.9	+80
Seventh-Day Adventist	1.8	3.4	+89
Later-Day Saints (Mormons)	8.2	19.4	+138
Jehovah's Witness	1.3	3.6	+177
Assemblies of God	2.8	9.6	+242
Church of God (Cleveland, TN)	0.9	3.2	+260
Church of God in Christ	2.2	18.6	+743

¹⁰⁴⁷ Stark, Triumph, ss. 359-360.

¹⁰⁴⁸ Stark, Triumph, s. 361.

Bu tabloda bazı dini grupların başarısı çok açık olarak gözükmemektedir. Bu tablo çeşitli Amerikan denominasiyonlarının 1960'tan 2006-2007'ye kadar olan süreçte üyelik oranlarındaki değışiklikleri göstermektedir. Burada nüfus artışı da dikkate alınmıştır. Tablonun üst kısmındaki denominasiyonlar, sosyal bilimcilerin genellikle “ana çizgi” olarak tanımladığı liberal Protestan oluşumlardır. Bu oluşumların her birinin geleneksel Hristiyan öğretilerini reddetmeleri dikkate değer bir olgudur. Az önce genel olarak ifade etmeye çalıştığımız gibi Episkopalyanlar'ın sözünü sakınmayan bir ateist olan John Shlby Spong'u bir piskopos olarak uzun süre tolere ettiklerini görürüz. 1960'tan beri United Church of Christ binde 12.4 üyeye sahip iken 2007'de binde 3.8 üyeye gerilemiştir. Episcopalyanlar 18.1'den 7.0'a, Metodistler 54.7'den 26.6'ya gerilemişlerdir. En “ucuz” Amerikan dinsel grubu olan Unitaryan-Universalistlerin üye sayısının düştüğünü görmekteyiz.¹⁰⁴⁹

Tablonun alt kısmındaki Roma Katolik Kilisesi bazı sıkıntılara rağmen, bu süreçte sadece %4 gerilemiştir. Southern Baptist Convention %2 büyümeyi başarmıştır. Tablonun alt kısmında, geleneksel inançları benimseyen ve yüksek ahlaki taleplerde bulunan denominasiyonlar bulunmaktadır. Hem ruhban sınıfından hem de üyelerinden yüksek bağlılık ve fedakârlıklar isteyen grupların olağanüstü bir oranda büyüdüğüne şahit olmaktayız. Hristiyanlık dairesindeki gruplardan hiçbirisi, Yehova Şahitleri kadar üyelerinden yüksek taleplerde bulunmamaktadır. Buna rağmen onlar hızlı bir şekilde büyümeye devam etmektedirler. Benzer şekilde Assemblies of God, bu süreçte 2 veya 2.5 kat büyümüş ve aynı büyümeyi dünya çapında da göstermiştir. %700'ü aşan bir oranda büyüyen ve çok muhafazakâr bir hareket olan African-American Church of God in Christ, şu anda Metodistler dışında birçok liberal denominasiyondan daha büyük hale gelmiştir. Bu hızla büyümeye devam ederlerse, onları da geçebilecekleri tahmin edilmektedir. Bazı çok hızlı büyüyen gruplar, tabloda yer almamaktadır. Örneğin The Association of Viyenard Churches 1960'ta henüz ortada yoktu. 1978'de kurulan grup, bugün dünyada beş yüz kiliseye ulaşmıştır.¹⁰⁵⁰

Stark bütün bu sayısal verilerden şu sonuca ulaşmaktadır: “Rekabet ucuz dini ödüllendirmez.” Bu önerme, 1960'ların başlarında Roma Katolik Kilisesinin 2. Vatikan Konsilinde aldığı kararların sonuçları tarafından da ispatlanmaktadır. Konsilde alınan kararlarda, rahip ve rahibelerden beklenen fedakârlıkların azaltıldığını, buna paralel olarak da rahip ve rahibe oranlarının düştüğünü

¹⁰⁴⁹ Stark, Triumph, s. 360.

¹⁰⁵⁰ Stark, Triumph, s. 362.

gözlemleriz. Bu konsilde rahip ve rahibelerin hangi tarikata ait olduklarını gösteren kılık kıyafetleri giyme zorunluluğu ortadan kaldırılmıştır. Manastırlarda uzun saatler alan ibadet ve dua kuralları esnetilmiştir. Modernleşme çerçevesinde yapılan buna benzer pek çok reform, kilise açısından olumsuz bir şekilde sonuçlanmıştır. Bir yıl içerisinde hızlı bir düşüş başlamış, birçok rahip ve rahibe tarikatlardan ayrılmış ve yeni girenlerin sayısı da hızla düşmüştür. Amerika’da rahibelerin sayısı 1996’da 176.671 iken 2004’te 71.487’ye gerilemiş, rahiplerin (monks) sayısı da yarı yarıya azalmıştır. Benzer düşüşlerin dünya ölçeğinde de meydana geldiğini görürüz. Stark’a göre şimdilerde sosyoloji profesörü olan eski rahibeler bu düşüşün nedenini, tarikatların üyelerinden modern yaşamla uyuşmayan çok şiddetli taleplerde bulunmalarını göstermektedirler. Fakat durum hiç de böyle değildir. Çünkü eski yükümlülükleri devam ettiren bazı tarikatlar (orders), hala büyümeye devam etmektedir. Üyelerinden daha fazla bağlılık ve fedakârlık talep eden dinsel gruplar, daha az talepkâr olanlara oranla daha çok üye kazanıp daha fazla büyümektedirler. Hatta bunlar, diğer grupların üyelerini de kendilerine çekmektedirler.¹⁰⁵¹

Stark, Episkopalyanlar ve Kongregasyonalistler gibi liberal kiliselerin düşüşte olmasının Mormonlar ve Yehova Şahitleri gibi katı grupların yükselişinin sebebinin basit bir ekonomik yaklaşımla ortaya konulabileceğini düşünmektedir. “Fiyat (price) veya maliyet” (cost) bir alışverişi değerlendirmede en belirleyici faktör değildir. Bir başka belirleyici faktör de “nitelik”tir. Bunlar biraraya geldiğinde, karşımıza bambaşka bir sonuç çıkmaktadır. Burada üyelerinden daha fazla dinsel ve ahlaki taleplerde bulunan grupların giderek yükselişe geçmesinin sebebiyle karşılaşırız. Bunlar, daha fazla talepte bulunmalarına yani “pahalı” olmalarına rağmen, daha büyük “değer” ortaya koymaktadırlar. Daha fazla taleplerde bulunan dinler, üyelerine hem dünyevi hem de dinsel daha fazla ödül vermektedirler.¹⁰⁵²

Stark çevreleriyle gerilimi yüksek olan ve üyelerinden yüksek taleplerde bulunan dinsel gruplara üyeliğin “pahalı” veya “maliyetli” olduğunu düşünür. Dinsel bağlanmaya uygulandığında “pahalı” kavramı, bir dinsel gruba ait olmanın maddi, sosyal ve manevi maliyetlerine işaret eder. Bir gruba mensubiyetin maliyetinin göstergesi, üyelerin uyması gereken emirlerin ve yasakların listesinin uzunluğudur. Mesela şeriatı uygulama konusundaki hassasiyetleri düşünüldüğünde, Ortodoks Yahudilik, Reformist Yahudilikten daha yüksek dinsel maliyetlere sahiptir. Onların sosyal ilişkileri sınırlanır, koşere uygun yemek yerler, grup dışında başka insanlarla

¹⁰⁵¹ Stark, *Triumph*, ss. 362-363.

¹⁰⁵² Stark, *Glory of God*, ss. 19-20.

iletişim kurmaları yasaklanır. Toplumla yüksek gerilimli bir ilişki içindeki bu dinsel gruplar, toplum ve medya tarafından “kültçüler”, “heretikler” veya “fanatikler” olarak adlandırmalarında görüldüğü gibi dinsel maliyetlerin yanında, dışarıdakiler tarafından kendilerine yüklenilen birçok manevi maliyeti ve bedeli ödemek durumundadırlar. Stark bu ifadelerin tamamını bir önermeyle özetler. Ona göre “çevresiyle geriliminin düzeyi ne kadar yüksek olursa, bir dinsel grubun gerektirdiği bağlılık, o kadar dışlayıcı (exclusive), yoğun (extensive) ve pahalı/maliyetli (expensive) olur.”¹⁰⁵³

İlk bakışta üyelik maliyetinin üyeliğin net kazançlarıyla birlikte artması paradoksal gibi gözükmemektedir. Stark’a göre bu, zorunlu bir durumdur. Çünkü bir mal kolektif olarak üretildiğinde ve artan maliyetler kolektif eylemdeki katılım düzeyinin artmasıyla sonuçlandığında, bu kolektif malların büyük bir arzıyla sonuçlanır. Bir bireyin dinsel grubun faaliyetlerinde veya ibadetlerdeki pozitif tecrübesi, kilise dolu olduğu, üyeler heyecanlı bir şekilde katıldığı ve dinsel kurumdaki faaliyetler hakkında olumlu değerlendirmeler yaptıkları derecede artar. Bundan dolayı her birey, yüksek bağlılık düzeyinin maliyetini ödediğinde, grubun meydana getirdiği yüksek katılım düzeyinden kazanç elde eder.¹⁰⁵⁴

Yüksek üyelik maliyetlerine rağmen üyeler tarafından ortaya konulan “örnek” davranışlar, diğerlerinin güvenini ve bağlılığını arttırmaya katkı sağlar. Üyeler inançlarının doğru ve geçerli olduğunu güvenle ifade ettiklerinde, diğerlerinin inançlarını da doğrulamış olurlar. Gruptaki bazı üyeler yüksek bağlılık düzeyi gösterdiklerinde, diğerleri de aynısını yapmaya gayret ederler. Iannaccone, dinsel grupların “beleşçi/fırsatçı” (free riding) probleminin her üyeden yüksek maliyet talep ederek çözülebileceğine işaret etmektedir. Gruplar, potansiyel üyeleri faaliyetlere tamamen katılıp katılmama konusunda bir seçim yapmaya zorlamaktadırlar. Dinsel gruplar bunu, üyelerine koydukları katı sınırlamalarla yapmaktadırlar. Sonuç, yüksek üyelik taleplerinin veya maliyetlerinin sıkı dinsel ve sosyal bağlara sahip bir dinsel topluluk oluşturmastır.¹⁰⁵⁵

Stark, Iannaccone’yi izleyerek “fedakârlık” (sacrifice) ve “damgalanma”nın (stigma) dinsel grupların karşılaştığı “beleşçilik” problemlerini azalttığını ifade etmektedir. Dinsel gruplar bunu iki yolla yaparlar. İlk olarak, grubun kapısına bariyerler koyarlar. Bundan böyle beleşçilerin üyelerin sırtlarından kâr elde etmeleri

¹⁰⁵³ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss. 144-145.

¹⁰⁵⁴ Stark, *Rise of Christianity*, s. 178; Finke ve Stark, *Churching*, s. 250.

¹⁰⁵⁵ Laurence R. Iannaccone, “Why Strict Churches Are Strong”, *American Journal of Sociology*, Cilt: 99, Sayı: 5, 1994, s. 1186; Finke ve Stark, *Churching*, s. 250.

artık mümkün değildir. İkinci olarak yüksek maliyetler, üyeler arasında katılımı artırır. “Fedakârlık” ve “damgalanma”nın dinamikleri, dinsel kurumlar için doğrudan sonuçlara sahiptir. İlk olarak dinsel gruplar, damgalanma ve yüksek fedakârlık düzeylerini talep ederek üyelerin kuruma bağlılıklarını artırırlar ve yüksek katılım düzeylerine ulaşırlar. İkinci olarak dinsel gruplar, damgalanma ve yüksek düzeyde fedakârlık talep ederek, üyeleri için daha çok maddi, sosyal ve dinsel kazançlar meydana getirebilirler.¹⁰⁵⁶

Şüphesiz ki bu önermeler, bizi önemli bir sonuca götürmektedir. Pahalı bir dine üyelik, birçok insan için “iyi bir pazarlık”tır. Geleneksel maliyet-kâr (cost-benefit) analizi, üyelerinden yüksek fedakârlık ve damgalanmalar talep eden dinlerin devam eden cazibesini açıklamak için tek başına yeterlidir. Bu sonuç, yüksek dinsel maliyetler ödemenin irrasyonelliği veya en azından acınacak bir cehaleti yansıttığını ileri süren geleneksel sosyal bilim görüşüyle tam bir zıtlık oluşturmaktadır. Bununla beraber olaya rasyonel tercih teorisi açısından bakan bir analiz, muhafazakâr dinsel organizasyonların ortaya koyduğu dinsel dünya görüşü hakkında, üyelerin bilgilerinin yeterli olduğuna dair önemli veriler sağlamaktadır. Bundan dolayı onların davranışı, rasyonel tercih yaklaşımını destekler mahiyettedir.¹⁰⁵⁷

Muhafazakar dinsel hareketlerin yükseliş sebeplerini bu şekilde açıklama tarzı, rasyonel tercih teorisyenlerinin son zamanlarda ortaya koydukları görüşlerin Warner’ın ve pek çok sosyoloğun işaret ettikleri gibi din sosyolojisinde bir paradigma değişikliği olarak kabul edilmesinin sebebini de ortaya koymaktadır.¹⁰⁵⁸ Onlar geleneksel görüşün aksine, muhafazakâr gruplardaki insanların davranışlarının cehaletle veya sosyalleşmeyle açıklanamayacağını göstermişlerdir. Muhafazakâr grupların üyeleri, giydikleri kıyafet veya dış görüntülerindeki farklılıklardan dolayı damgalandıklarının bilincindedirler. Ama yaptıkları fedakârlıkların daha yüksek bir ödülle onlara geri döneceğinin de tamamen farkındadırlar. Dolayısıyla onların davranış biçimi, son derece rasyoneldir.

Bununla beraber üyelerden yüksek maliyetlerin talep edilmesi, dinlerin ancak tek ve dışlayıcı bir tanrı anlayışı üzerine kurulması durumunda mümkündür. Daha önce tartıştığımız gibi ancak böyle bir Tanrı, insanların hayatlarında aktif olarak bulunur ve hem bu dünyaya hem de öte dünyaya ait ödüller vadedebilir. Dinler Tanrı’yı uzak, zat olmayan, insanlara cevap vermeyen ve yaptıklarından sorumlu olmayan bir varlık olarak kavradıklarında ise, insanların zihninde yaptıkları veya

¹⁰⁵⁶ Stark, Rise of Christianity, s. 177.

¹⁰⁵⁷ Stark, Rise of Christianity, s. 178.

¹⁰⁵⁸ Stark, Rise of Christianity, s. 178

yapacakları fedakârlıkların gerekçelerini haklılaştırmaları çok zor olmaktadır. Zira hiçbir ödül vaat etmeyen dinlerin taleplerini yerine getirmenin insanlar için mantıksal bir açıklaması yoktur. Fakat maliyetler tek başına dini grupların kurumsal büyümesini açıklamaz. Birçok sekt, kült ve komünal yaşamı talep eden gruplar sayısal büyüme meydana getirmeksizin yüksek üye bağlılığına ulaşmışlardır. Yüksek üye bağlılığına ulaşmak ile çok sayıda üyeye ulaşmak birbirinden farklı şeylerdir. Bu gruplar, küçük olmalarına rağmen güçlü bir üyelik bağlılığına ve aidiyetine sahip olsalar bile, bunu uzun süre devam ettirmeleri çok mümkün değildir. Çünkü güçlü bağlılıklar ve fedakârlıklar isteyen gruplar, üyelerinin bütün seküler faaliyetlerden çekilmelerini talep edebilmektedirler. Bunu yapan bazı organizasyonlar vardır fakat bu onların büyümesini sınırlamıştır. İkinci olarak dinsel gruplar, sürekli değişen çevrelerine adapte olmalarının yollarını bulmaya çalışırlar. Fakat bu adaptasyon problemi hiç de kolay çözülebilir sorun değildir ve hatta grup için çoğu zaman tehlikelidir. Çünkü onlar doğaüstüyle etkileşimlerini veya iletişimlerini belirleyen temel inançlarıyla toplumun genel kültürünü uzlaştırmadan bunu başarmak zorundadırlar.¹⁰⁵⁹

Söylediklerimizi toparlarsak, insanların inançları uğruna niçin büyük fedakârlıklara katlandıkları sorusuna sosyal bilimciler farklı cevaplar vermişlerdir. Bazı sosyal bilimciler bu soruya irrasyonellik, cehalet, korku ve endişe gibi kavramlarla karşılık vermişlerdir. Bazıları da başka bir alternatifle karşılaşmadıkları için insanların dinleri için yüksek bedeller ödediklerini ifade etmişlerdir. Yani, onların yüksek bağlılık düzeyini kabul edecek şekilde sosyalleştiklerini öne sürmüşlerdir. İnsan eyleminin diğer alanlarında olduğu gibi dinsel davranış alanında da insanların dinsel üyeliğin maliyetleri ve yararlarını tartarak değerlendirdikleri üzerinde durmuştuk. Hatta insanların dinsel maliyetleri minimize etme denemelerinde, tanrıları kandıracak kadar ileri gittiklerini de örneklendirmiştik. Stark, üyelerinden yüksek taleplerde bulunan dinsel grupların cazibesinin ve gücünün burada yattığını düşünür. Dinsel organizasyonlara üyelikte, ödüllерinin değeri ve fiyatı arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Yüksek gerilimli ve maliyetli gruplar, aynı zamanda yüksek ödül vaat eden gruplardır.¹⁰⁶⁰ Bu yüzden de Stark, günümüzde muhafazakâr hareketlerin yükselişe geçmelerini, üyelerinden yüksek taleplerde bulunmalarına bağlar. İstatiksel veriler de üyelerinden ahlaki taleplerini düşüren dinsel hareketlerin düşüşe geçtiğini göstermektedir.

¹⁰⁵⁹ Finke ve Stark, *Churching*, s. 251.

¹⁰⁶⁰ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 145; Rodney Stark ve William S. Bainbridge, **Religion, Deviance and Social Control**, Routledge, New York, 1997, s. 19.

4.4. AVRUPA’NIN DİNSEL EKONOMİSİ

4.4.1. Avrupa’nın Tekelci Dinsel Ekonomileri

Avrupa ülkeleri, dini açıdan birbirleriyle ortaklıkların yanı sıra farklılıklara da sahiptir. Tarihsel perspektiften bakıldığında ise, Avrupa denilen coğrafi ve kültürel bütünün inşasında ve yeniden inşasında bir araya gelen üç kurucu unsuru şu şekilde sıralamak mümkündür: Yahudi Hristiyan monoteizmi, Grek akılcılığı ve Roma teşkilatçılığı. Bu etkenler zamanla değişmiş ve evrilmiştir. Fakat bunların bir araya gelmesi, Avrupalı diye bildiğimiz bir hayat tarzını sürekli olarak yeniden üretmektedir. Bu birliktelikteki dini doku gözle görülür bir şekilde belirgindir. Avrupa’nın dinsel açıdan farklı şekillerde tasnif edildiğini görmekteyiz. Grace Davie, J. Stoetzel’in Avrupa’yı dini aidiyet açısından dörde ayırdığını ifade etmekte ve bunları şöyle özetlemektedir: Katolik ülkeler İspanya, İtalya ve İrlanda; Protestanlığın hâkim olduğu ülkeler Danimarka, Büyük Britanya ve Kuzey İrlanda; çeşitliliğe sahip olan ülkeler Batı Almanya ve laik bölge Fransa, Belçika, Hollanda ve İngiltere. Sözünü ettiğimiz bu laik bölgelerde çok sayıda insan, herhangi bir dini nitelendirmeyi kabul etmemektedir. Davie, bu ayrımın diğerleriyle kıyaslandığında oldukça başarılı olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁶¹

Üzerinde tartışacağımız coğrafi bölgeyi ve dinsel aidiyet durumunu belirledikten sonra, Avrupa’nın dinsel ekonomisi hakkında daha güvenle konuşabiliriz. Stark’a göre birçok Avrupa ülkesinde, dinsel serbest pazara benzeyen bir yapılanma yoktur. Birçok yerde resmi devlet kiliseleri hala vergilerle desteklenmeye devam etmektedir. Avrupa’nın bunun dışında kalan ülkelerinin çoğunda ise belirli dinler hükümetlerce “kayrılmaktadır.” Neredeyse bütün Avrupa ülkelerinde hükümet bürokrasileri, “dinsel azınlıkları” ve müesseses dinsel düzene meydan okuyan “yeni dinleri” gizli veya açık olarak engellemeye çalışmaktadır.¹⁰⁶²

Son zamanlarda Mark Chaves ve David E. Cann altı maddeli bir ölçek temelinde, Avrupa’yı da içine alan 18 ülkede dinsel ekonomilerin düzenlenme derecelerini ölçen bir çalışma yapmışlardır. Bu altı maddelik ölçek şu şekilde sıralanmaktadır. 1. Resmi olarak atanmış tek bir devlet kilisesi; 2. Bazı dini grupların devlet tarafından kabul edilip bazılarının dışlanması; 3. Devletin kilise liderlerinin atamasını yapması veya onaylaması; 4. Devletin doğrudan kilise personelinin

¹⁰⁶¹ Grace Davie, **Modern Avrupa’da Din**, çev. Akif Demirci, Küre Yayınları, İstanbul, 2006, (Avrupa’da Din), ss. 7-13.

¹⁰⁶² Stark, *Triumph*, ss. 376-377.

ücretlerini ödemesi; 5. Dini vergi toplama sisteminin kabul edilmesi; 6. Devletin dini ve dinsel kurumları doğrudan subvanse etmesi.¹⁰⁶³

Bu ölçekte ülkeler, düzenlemenin her bir derecesi için bir puan almaktadırlar. Sıfır alan ülkeler; Avustralya, Kanada, İrlanda, Hollanda, Yeni Zellanda ve Amerika'dır. İrlanda ve Hollanda dışındaki diğer Avrupa ülkeleri ise, birden beşe kadar farklı puanlar almışlardır. Chaves ve Cann'in araştırması, tartışmaya açık olan iki istisna haricinde, Avrupa'da serbest dinsel pazar ekonomilerinin bulunmadığını göstermektedir. Çalışmada Avrupalı ülkelerin sadece iki tanesi -İrlanda ve Hollanda- Amerika'yla eşit bir puanda gözükmektedir. Ancak bu iki ülkedeki durum, beraberinde bir takım sorular getirmektedir. Stark ve arkadaşlarına göre, Hollanda temelde düzenlenmiş bir dinsel ekonomi olarak nitelendirilmelidir. İrlanda'da son zamanlarda meydana gelen gelişmelerin çoğulculuk üzerinde bu derece dikkate değer bir etki yaratması mümkün değildir.¹⁰⁶⁴ Dolayısıyla Avrupa ülkelerinin tamamı, resmi devlet kiliselerini devam ettirmektedirler. Büyük Britanya haricinde Avrupa'daki kiliseler, bütünüyle vergilerle veya devletten gelen başka gelirlerle desteklenmektedir. Katolik kilisesinin hâkimiyetindeki çeşitli ülkelerde de kiliseler devlet desteklidir. Başka ülkelerdeki Katolikler de kendilerine sağlanan avantajların devam etmesi için yönetimler üzerinde lobi ve baskı faaliyetlerine devam etmektedir.¹⁰⁶⁵

Brian Grim ve Roger Finke de devletin dinsel hayata müdahalesinin niceliksel ölçülerini ortaya koymak amacıyla bir çalışma yapmışlardır. Onlar verilerini, Amerika tarafından hazırlanan yıllık Uluslararası Dinsel Özgürlük Raporu'na dayandırmışlardır. Kullandıkları ölçütlerden biri resmi kanunlar, politikalar veya devlet yönetimince dinin yaşanması, meslek olarak seçilmesi veya dinsel tercih üzerine sınırlamaları yansıtan hükümet "düzenleme indeksi"dir. Bu ölçekte sınırlamalar, hiçbir sınırlamanın olmadığı 0'dan sadece tek bir dine izin verilen 10'a kadar sıralanmaktadır. Bu ölçekte birçok Avrupa ülkesi, makul bir dinsel özgürlük portresi sunuyor gözükmektedir. Elbette bu özgürlüğün Amerika ile karşılaştırılması pek mümkün değildir. Bu araştırmaya göre Fransa, 3,9'luk oranla dinsel sınırlamaların en yüksek olduğu Avrupa ülkesi konumundadır. Fakat onların kullandığı ikinci ölçüt, "hükümet kayırmacılığı indeksi" başka bir hikâye anlatmaktadır.¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶³ Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 239.

¹⁰⁶⁴ Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 239.

¹⁰⁶⁵ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 228.

¹⁰⁶⁶ Stark, *Triumph*, ss. 378-379.

“Kayırmacılık indeksi”, devletin seçtiği bir dine veya belirli dinlere sağladığı sübvansiyonlar, imtiyazlar, destekler veya lehte yasaklamalar üzerine kurulmaktadır. Ölçek, hiçbir kayırmacılığın olmadığı 0’dan aşırı kayırmacılığın olduğu 10’a kadar değişmektedir. Tayvan 0; Suudi Arabistan ve İran 9.3; Afganistan ve Birleşik Arap Emirlikleri, İzlanda, İspanya ve Yunanistan 7.8; Belçika 7.5; Bangladeş 7.3, Hindistan 7.0; Fas 6.3, Danimarka 6.7, Finlandiya 6.5, Avusturya 6.2, İsviçre 5.8, Fransa 5.5, İtalya 5.3, Norveç 5.2’dir. Bu sonuçlara göre Avrupa’nın büyük bir bölümü, devletlerin kayırmacılık politikalarıyla müdahil olduğu düzenlenmiş bir dinsel pazara sahiptir.¹⁰⁶⁷

Danimarka, Finlandiya, İzlanda ve Norveç’te devlet kilisesi vardır; İsveç’te, Luteryan İsveç kilisesinin resmi pozisyonu 2006’da sona erdirilmiş olsa bile, hükümet bu kilise adına dinsel vergi toplamaya devam etmektedir. Stark’a göre İsveç, devlet kilisesi sendromunu en güzel şekilde örneklemektedir. Başlangıcından beri İsveç Kilisesi, bir devlet kurumu gibi çalışmaktadır. Birçok özel vergiyle kilise desteklenmekte, kral kilisenin başı olarak piskopos ve başpiskoposu atamaktadır. İsveç vatandaşları da doğuştan otomatik olarak kilise üyesidirler. İsveçlilerin %90’ı resmi üye olmalarına rağmen, sadece %2’si pazar günü kiliseye gitmektedir. İsveç’in %4’ü ise diğer kiliselerin üyesidir. İsveçliler’in çoğu, sadece ismen kiliseye üyesidirler.¹⁰⁶⁸

Almanya’da Evanjelik Kilise (Luteryan) ve Roma Katolik Kilisesi olarak iki devlet kilisesi vardır. Her ikisi de vergilerle desteklenmekte ve ruhban sınıfı, devlet memuru kabul edilmektedir. İsviçre’de bazı kantonlarda Roma Katolik kilisesi, devlet kilisesi olarak kabul edilirken, bazılarında Evanjelik Reformist Devlet Kilisesi desteklenmektedir. Roma Katolik Kilisesi, Avusturya’da vergi desteği almakta ve İspanya’da yılda 8 milyar eurodan daha fazla destek görmektedir. İtalyan vatandaşları, Hristiyan gruplar cemaatler listesinden kendi seçtikleri bir cemaate dinsel vergi vermektedirler. Özel konumu nedeniyle İtalya’yı ayrı bir başlık altında değerlendireceğimizi ifade edelim. Belçika’da kilise vergisi yoktur. Fakat hükümetin Katoliklik, Protestanlık, Anglikanizm, Yahudilik ve İslam’a destek sağladığı ileri sürülmektedir. Hollanda’da kilise vergisi yoktur. Fakat Protestanlık kilisesi ve Katolik kilisesi büyük sübvansiyonlar ve destekler almaktadır. Fransa, görünürde hiçbir dinsel grubu doğrudan desteklemese de Katolik okullara büyük ayrımcılık ve maddi yardımlar yapmakta, bürokrasi de Katolik kilisesini kayırmaktadır. Son olarak hala

¹⁰⁶⁷ Stark, *Triumph*, s. 379.

¹⁰⁶⁸ Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 237.

remi bir din olmayı sürdüren İngiltere Kilisesi, hükümet kaynaklarıyla veya vergilerle desteklenmese de bağışlarla ve yüzyıllar önce elde ettiği kazanımlarla faaliyetlerini devam ettirmektedir.¹⁰⁶⁹

Davie, devletin finansal desteği açısından en açık sistemin kuzey ülkeleri ve Almanya'daki kilise vergi düzenlemeleri olduğunu ifade etmektedir. Bu ülkelerde kilise vergileri diğer vergilerle birlikte toplanır ve mükellefler sistem dışı bir anlaşma yapmamışlarsa belirlenen vergiyi öderler. Kuzey ülkelerinde, kiliseye devamlılık ve dinsel inanç oranı çok düşük olmasına rağmen, sistem dışı anlaşma yapanların oranının çok az olması dikkat çekicidir. Danimarka'da nüfusun % 88'i devlet kilisesine bağlıdır ve vergilerini ödemektedirler. İsveç'teki rakamlar da küçük bir farkla benzerlik göstermektedir. İsveç ve Danimarkalılar, dünyanın en seküler halkları olarak kabul edilmekle birlikte finans konusunda bu denli cömert olmaları dikkat çekicidir. Bu durum, onların kilise faaliyetlerine yüksek düzeyde katılımlarını sağlamasa da ulusal kiliselere bakış açılarını yansıtmaktadır. Davie'ye göre dünyada "köken olarak tasvip etmedikleri kurumları bu derece destekleyen başka toplumlar" yoktur.¹⁰⁷⁰

Avrupa'daki özellikle de Protestan kiliseler ve din adamları dinsel katılımı arttırmak için hiçbir çaba göstermemektedirler. Bu kiliseler, ahlaki taleplerinden soyulmuş liberal bir doğaüstü anlayışına sahip aşırı "ucuz bir din" sunmaktadırlar. Bu konuda Danimarka kilisesindeki bir rahibin durumu bizim için öğretici bir örnektir. Kopenhag'ın 10 mil kuzeyinde bir kasabada rahip olarak hizmet veren Thorkild Grosbol, 2003 yılında Tanrı'ya inanmadığını açıklayan bir kitap yazmıştır. Kitap doğal olarak ilgi çekmiş ve medyaya da taşan birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Bir gazeteyle verdiği mülakatta, "Tanrı'nın geçmişe ait olduğunu" söyleyerek "mucizeler ve öte dünyayla ilgili boş sözlerden bıktım" demiştir. New York Times'a verdiği mülakatta ise, "fiziksel bir Tanrı'ya, Bakire Meryem'e, ölüm sonrası hayata... inanmadığını" söylemiştir. Bununla beraber ilginç olan şey, Grosbol'un bu fikirlerinin Danimarka kilisesinin resmi din anlayışı içinde tolere edilebileceğini varsayması ve kariyerine bir rahip olarak devam etmeyi düşünebilmesidir. Nitekim böyle de olmuştur. Tartışmalar ve söz konusu din adamının durumu kilise mahkemesine intikal ettirilmiştir. 2006'da Grosbol yeniden göreve geldikten sonra görüşlerini değiştirmeden bir papaz olarak hayatına devam etmiştir. Tabi ki basına konuşmaması şartıyla. Kilise İşleri Bakanlığı, Grosbol'un

¹⁰⁶⁹ Stark, Triumph, s. 377.

¹⁰⁷⁰ Davie, Avrupa'da Din, s. 51.

2008’de emekli olacağı gerekçesiyle, daha ileri bir cezalandırmanın gerekmediğine hükmetmiştir.¹⁰⁷¹

Stark’a göre bu hiç de şaşırtıcı bir durum değildir. Çünkü İskandinav devlet kiliseleri, uzun zamandır dinsizlikle flört etmektedirler. Bu durum, İsveç Kilisesi’nin politik olarak seçilmiş bir komisyon tarafından idare edildiğini ve adayların ulusal siyasal partiler tarafından belirlendiğini göz önüne alırsak daha kolay anlaşılabilir. Partiler, bu komisyona katılmak üzere sosyalistleri aday olarak seçebildikleri gibi ateist olduğunu açıkça söyleyenleri bile göreve getirebilmektedirler. Başka bir ifadeyle papazlık komisyonu üyeleri ve kilise konsili, dinsel inançlarından ziyade politik pozisyonları nedeniyle seçilmektedir. Üyelik için hiçbir dinsel nitelik gerekmemektedir. İsveç Kilisesi, 2006 yılında resmi devlet kilisesi olmaktan çıkarılıncaya kadar Kilise İşleri Bakanlığı tarafından kontrol edilmekteydi. Sol görüşlere sahip tanınmış ekonomist ve inançsız biri olan Alva Myrdahl’ın uzun süre yönettiği bakanlık, Yeni Ahit’in çevirisi için bir komisyon toplamış, bu komisyonun toplama gerekçesi olarak da “eskimiş kutsal İncil’in modern rasyonel dünya görüşü açısından giderek marjinalleştiğini” ileri sürmüştür. Doğal olarak bu çeviri, diğer İncil çevirilerinden farklı olmuştur. Bu “aydınlanmış (demystified) çeviri”, bugün İsveç Kilisesi’nin Resmi İncili’dir.¹⁰⁷²

Dinsel ekonomiler, subvanse edilen resmi firmalar tarafından kontrol edildiğinde, bazı önlemlerle fiili ve potansiyel rakipler devre dışı bırakılmaktadır. Birçok Avrupa ülkesinde, dinsel özgürlüklerin varlığından bahsedilse de bu önlemler uygulanmaya devam edilmektedir. Avrupalı ve Amerikalı araştırmacılar arasında, dinsel özgürlüğün anlamı ve sınırları konusunda ciddi anlaşmazlıklar vardır. Stark’a göre özgürlük konusunda Amerikan uygulamalarıyla karşılaştırıldığında Avrupa’daki durum, ancak tolerasyon olarak adlandırılabilir. Pek çok Avrupalı, soyut bir biçimde ülkelerinde ibadet özgürlüğünün olduğunu iddia etmektedirler. Fakat bürokratlara ve parlamenterlere azınlık dinleri üzerinde yaptırımlar uygulanabilmesi için alınan özel politik tedbirler ve kararlar konusunda sınırsız takdir yetkisi vermektedirler. Bu ülkeler, Amerika’daki gibi devletin garantörlüğünde etkili yasal düzenlemeler sunamamaktadırlar. James Beckford, Avrupa’da anayasal korumaların eksikliğine işaret etmiş, kilise ve devletin birbirinden ayrı olduğu söylene bile arka planda resmi kilise dışındaki gruplara, ayrımcılıkların yapıldığını ifade etmiştir.¹⁰⁷³

¹⁰⁷¹ Stark, Triumph, s. 380.

¹⁰⁷² Stark, Triumph, ss. 380-381; Stark ve Iannaccone, Secularization of the Europa, ss. 237-238; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 229.

¹⁰⁷³ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 232.

Beckford'a benzer şekilde Davie de devletin resmi kiliseleri kayırdığını ifade etmektedir. Ona göre, Amerika ile karşılaştırıldığında hiçbir Avrupa ülkesinin çoğulcu olarak adlandırılmayacağı çok açıktır. Zira yasalarını farklı dinlerin varlığına izin verecek şekilde değiştiren Avrupa'lı ülkeler, fiili uygulamalarıyla devlet kiliselerini açıkça desteklemektedirler. Buna rağmen yeni dini hareketler, Avrupa'da da yerlerini almaya başlamışlardır. Pekçok Avrupa ülkesinde, bir takım sıkıntılı durumlarla karşılaşsalar bile yeni dini hareketler çoğalmakta ve gelişmektedir.¹⁰⁷⁴

Stark, Avrupada gelişen sol düşüncenin de dinin durumunu etkilediğini düşünür. Diderot'un "son kralın son rahibin bağırsaklarıyla boğulacağı" ifadesi, Fransa'da dinin durumunu çok güzel özetlemektedir. Avrupa'da kilise ve devlet arasındaki tarihsel bağdan kaynaklanan sorunlar, günümüzü de etkilemeye devam etmektedir. Tarihsel süreçte kilise ile devlet arasındaki çatışma, kilisenin isyanlara ve devrimlere karşı aristokrasiyi desteklemesine neden olmuştur. Bundan dolayı 1911'de İngiliz Sosyalist Partisi, "sosyalizmin dinin doğal düşmanı olduğu"nu ilan etmiştir. İngiliz solunun din karşıtı görüşleri, zamanla bütün Avrupa solunun pozisyonu haline gelmiştir. İngiliz Gallup Araştırma Merkezi 1957'de topladığı verilerde, Muhafazakâr Parti'yi destekleyenlerin kiliseye katılımlarının iki kat daha fazla olduğunu ortaya koymuştur. Muhafazakâr Parti'de kilise katılım oranı %62 iken, İşçi Partisi'ni destekleyenler arasında bu oran %36'da kalmaktadır. Aynı dönemde sol dünya görüşünün kilise katılımı üzerine etkisi, Fransa'da daha bariz görülmektedir. Komünist seçmenlerin sadece %7'si, Sosyalistlerin ise %16'sı inançlarını pratize ettiğini ifade etmiştir. De Golcülerin ise %67'si, Köylü ve Bağımsız Partinin (Peasant and Independent Party) seçmenlerinin %68'i kilise müdavimi konumundadırlar. 1956 yılında elde edilen verilere göre, Hollanda'da Devrim-karşıtı Parti'yi destekleyen seçmenlerin %79'unun son 7 gün içinde kiliseye gittiklerini ifade etmelerine karşın, İşçi Partisinin sadece %10'u kilise faaliyetlerine katılmıştır.¹⁰⁷⁵

Avrupa'da sol partilerin popülerliğinin insanların dine mesafeli durmalarına neden olduğu, bunun da kiliselere katılımı azalttığı ileri sürülmektedir. Her halükarda Avrupa'da kilise katılımının zaten düşük olduğu çeşitli araştırmalar yoluyla ortaya konmuştur. Stark'a göre Avrupa'da solun başarılı olması, öncelikle kiliselerin zaten zayıf olmasıyla yakından ilişkilidir. Fransa'da devrim, militan ruhban karşıtlığına neden olmuştur. Militan ateizmin Fransa'daki yaygınlığı, sıklıkla işaret etmeye çalıştığımız sebeplerden dolayı birçok Avrupa ülkesinden daha fazladır. Diğer bir

¹⁰⁷⁴ Davie, Avrupa'da Din, s. 152.

¹⁰⁷⁵ Stark, Triumph, ss. 382-383.

istisna olarak da İspanya zikredilebilir. İspanya’da Franko döneminden kaynaklan sertlik, solun hâlâ kiliseye mesafeli durmasını açıklıyor gibi gözükmektedir. Bu süreçte hâkim kiliselerin özellikle devlet kiliselerinin sol siyaset ve dünya görüşüyle yakınlaştıkları görülmektedir. Fakat bu yönelimin kilise katılımında bir canlanma meydana getirmediğini ifade etmek mümkündür.¹⁰⁷⁶

Sonuç olarak Avrupa kiliselerinin genel durumunu göz önüne aldığımızda, kamulaştırılmış dinsel ekonomilerin birçok açıdan dinsel organizasyonları zayıflattığını görmekteyiz. İlk, görüşlerini kilise öğretilerine ve pratiklerine empoze etmek suretiyle devlet, kiliselerin teolojik yapısının daha da yumuşamasına sebep olmaktadır. İkinci olarak, ruhban sınıfını tembelleştirmektedir.¹⁰⁷⁷ İskandinav ülkeleri ve Almanya’da devlet kiliselerinin din adamları, birlik üyesi olmalarının yanı sıra memurdurlar. İbadet hizmetlerine katılımı arttırmak veya yeni katılım sağlamak için kendilerini yormalarına da gerek yoktur. Çünkü onların gelirleri ve görev süreleri, dinsel katılıma bakılmaksızın garanti altındadır. Başka bir ifadeyle, Amerika’daki dini gruplarda olduğu gibi performans kriterlerine sahip değillerdir. Onlar kiliselerinin boş kalmasından pek rahatsızlık da duymazlar. Çünkü boş kiliselere daha az zaman harcarlar. İsveç kilisesinin vergilerle desteklendiğini daha önce ifade etmiştik. İsveç ruhban sınıfı da iyi ücretler almaktadır; başpiskoposun maaşı başbakanla eşit düzeydedir. Onlar tıpkı diğer memurlar gibi meslek güvencesine de sahiptirler. Hatta İsveç kilisesi, yüksek maliyetlerden ve düşük üretimden yakınmaktadır.¹⁰⁷⁸ Üçüncü olarak da bu durum, ruhban sınıfı haricindeki sıradan halkı da tembelleştirmektedir. Çünkü kamusallaştırılmış bir dinsel ekonomide insanlar, dini “ücretsiz” bir şekilde elde etmektedirler. Dinin ücretsiz olduğu ve devlet tarafından finanse edildiği yerde, dine çok fazla değer verilmez. Dinin ücretsiz oluşu, aynı zamanda diğer dinlerle rekabet kapasitesini sınırlar. Bu, sadece devlet kilisesine bağlılığı zayıflatmaz aynı zamanda desteklenmeyen diğer inançların da zayıflamasına sebep olur. Son olarak dinsel özgürlük iddialarına rağmen bu ulusların hepsinde devlet, resmi kilisenin potansiyel rekabetçilerine müdahale etmekte ve onları sınırlamaktadır.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁶ Stark, Triumph, s. 383.

¹⁰⁷⁷ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 228.

¹⁰⁷⁸ Stark ve Iannaccone, Secularization of the Europa, s. 237.

¹⁰⁷⁹ Stark ve Finke, Acts of Faith, ss. 228-229.

4.4.2. Avrupa’da Dinsel Çoğulculuğun Yükselişi

Avrupa’nın dinsel ekonomileri hakkında buraya kadar ifade ettiklerimiz, fotoğrafın bir yüzünü oluşturmaktadır. Dinin geleceği hakkında olumsuz bir senaryo olarak da okunabilecek bu durum, bizi yanıltmamalıdır. Resmin tamamını görmek için Avrupa’da yavaş yavaş gelişen çoğulculuk ve dinsel çeşitlilik üzerinde durmamız önem arz etmektedir. Stark’a göre Avrupa’nın çoğunda, özellikle de Protestan kuzeyde başlayan ciddi bir kutsallıktan arındırma (desacralization) süreci dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Düzenlenmelerin kaldırılmaya başlamasıyla birlikte çoğulcu dinsel ekonomilerin ortaya çıktığı veya çıkmaya başladığı da aynı şekilde açıktır.¹⁰⁸⁰

Misyonerlerin çalışmalarının kaydedildiği **Mission Handbook** isimli eserde, Avrupa’nın modern misyonerliğin doğum yeri olduğuna dikkat çekilmektedir. Fakat bugün, ironik bir şekilde Avrupa’nın kendisi bir misyon alanı haline gelmiştir. Kuzey Amerika’dan Avrupa’ya ciddi bir misyoner ve misyonerlik kaynağı aktarılmaktadır. Avrupa’daki Amerikalı ve Kanadalı tam zamanlı misyonerlerin sayısı, 1972’de 1.871’den 1992’de 5.122’ye yükselmiştir. Bu dönemde misyonerlerin sayısı neredeyse üçe katlanmıştır. Misyonerler özellikle Almanya’da en yüksek sayıya ulaşmışlardır. Onu Fransa takip etmektedir. Tabi ki bu, misyonerlerin bütün Avrupa’yı dönüştürüp ihtida ettirecekleri anlamına gelmemektedir. Fakat yine de özellikle Mormonlar ve Yehova Şahitlerinin faaliyetleri ve hızlı yükselişleri dikkate değerdir. Örneğin Yehova Şahitleri, 1980’den 1992’ye kadar %72 oranında büyümüşlerdir. Onlar bu hızlarıyla, %59 büyüme kaydettikleri Amerika’yı bile geçmiş durumdadırlar. Bugün Yehova Şahitleri Portekiz ve Finlandiya’da, Amerika’da olduğundan daha güçlüdür ve İtalya’daki gelişimleri de kayda değerdir.¹⁰⁸¹

Bununla beraber Avrupa’da dinin kaderi, dünyanın çeşitli yerlerinden özellikle de Kuzey Amerika’dan gelen misyonerlerin çalışmalarına bağlı olmasa gerektir. Bugün Avrupa’dan yönetilen Evanjelik Hareketler, bütün kıtada hızla büyümektedir. Fransa’da Assemblies of God 1980 ve 1990 arasında %333, Baptistler ise %43 oranında büyümüşlerdir. Bu Protestan hareketlerin kuzey ve batı Avrupa’da hala güçsüz olduğu kabul edilebilir. Doğu Avrupa ülkelerinde ise, hızlı bir şekilde faaliyetlerine devam etmektedirler. Bununla beraber İskandinav ülkelerindeki birçok aktif Kilise müdavimi, bu gruplardan birine üyedir. Aktif tüketici pazarı bu ülkelerde

¹⁰⁸⁰ Stark ve Iannaccone, Secularization of the Europa, s. 236.

¹⁰⁸¹ Stark ve Iannaccone, Secularization of the Europa, s. 247.

küçük olsa bile, yeni rekabetçi firmalar pazarı canlandırmaya başlamıştır. Avrupa’da dinsel çoğulculuk ve özgürlüklerin gelişmeye başlamasıyla birlikte resmi kiliseler ile devlet arasına sınırların konulması ve dinsel düzenlemelerin kalkması yönünde baskılar da artmaktadır. Gerçek bir dinsel pazar geliştiğinde, bu yeni ve enerjik firmalar muhtemelen hızlı bir şekilde büyüyeceklerdir.¹⁰⁸²

Nitekim Katolik tekeli yapıların Avrupa’nın pek çok bölgesinde zayıfladığını gözlemlemekteyiz. Buna rağmen Avrupa’nın Katolik uluslarının çoğu, dinsel ekonomilerindeki düzenlemelerin tümünü kaldırmış değildir. Bu yüzden de dikkate değer bir çoğulculuk oranına ulaşamamışlardır. Avrupa’da gelişen çoğulcuğu ve bu çoğulcuğun gelişmesi karşısında ulusal hükümetlerin aldığı tedbirleri birazdan ortaya koymaya çalışacağız. Ama şunu da hemen belirtmeliyiz ki alınan her türlü yasaklayıcı karar ve uygulamalara rağmen Avrupa dinsel ekonomisi, istikrarlı bir şekilde çoğulculuk ve çeşitlenme yönünde ilerlemektedir.

Avrupa Katolikliğinin önemli merkezlerinden biri olan Fransa’yla başlayabiliriz. 1998’de Fransız Vergi Kurumu, geçmiş vergilerinden dolayı Yehova Şahitleri’nin bütün mallarına 50 milyon dolarlık ihtiyati haciz kararı koydurmuştur. Bunun gerekçesi olarak da Yehova Şahitlerinin vergiden muafiyet statüsü için uygun olmadığı kararı gösterilmiştir. Geriye dönük olarak Yehova Şahitleri’nin vergi borçları çıkarılmış ve az önce ifade ettiğimiz yekûn talep edilmiştir. Onlar, Fransa’da meşru bir dinsel grup olarak kabul edilmemekte aksine tehlikeli bir sekt olarak değerlendirilmektedirler. Fransızlar için Yehova Şahitleri’nin ülkedeki en büyük üçüncü Hristiyan oluşum olmasının da hiçbir önemi yoktur. Onlar, Fransa’daki 173 sektten sadece birisi durumundadırlar. Baptistler ve diğer Evanjelik Protestan gruplar için de aynı şey geçerlidir. Fransız Parlementosu tarafından hazırlanan “Fransa’da kültler” adlı resmi raporda “tehlikeli” olarak nitelenmişlerdir. Burada Dünya Kiliseler Konsili üyesi olmayan bütün dinsel gruplar, “tehlikeli” olarak sınıflandırılmaktadır. Dünya Kiliseler Konsili, birçok Hristiyan ve Hristiyan olmayan grupları küçümsemek amacıyla “kült” olarak nitelendirmektedir.¹⁰⁸³

Avrupa’nın pek çok ülkesinde, az önce de ifade ettiğimiz gibi dinsel hareketleri yakından izlemek ve gerekli tedbirleri almak amacıyla raporlar yazılmış ve yeni kurumlar ihdas edilmiştir. Mesela Fransa’da 1996’da, büyük ulusal tartışmalara neden olan “Fransa’da Kültler” adıyla bir rapor yayınlanmıştır. Bu rapora dayanarak da “Fransız Bakanlıklararası Sekt Gözlemevi” kurulmuş ve

¹⁰⁸² Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, ss. 247-248.

¹⁰⁸³ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 234.

1997’de bu kurumun hazırladığı yeni bir rapor çıkmıştır.¹⁰⁸⁴ Birazdan örneklerini vermeye çalışacağımız gibi diğer Katolik ülkeler veya Fransa’dan etkilenen Avrupa ülkeleri benzer kurumlar oluşturmuşlardır.

Fransa’da devletin dinsel gruplara başka bir müdahalesi de, Katolik kilisesinde resmi görevlilerin atanmasında ortaya çıkmaktadır. Piskoposluğa yapılan bütün atamalar, Fransız hükümeti tarafından onaylanmaktadır. Burada Katoliklik, resmi ve gayri resmi pek çok imtiyazlara sahip resmi din hüviyetindedir. Örneğin devlet televizyonu, her pazar Katolik kilisesi için 90 dakikalık bir süre ayırırken, diğer Hristiyan gruplar her hafta 40 dakikayı paylaşmaktadırlar. Fransa’da birçok Müslüman ve Protestan olmasına rağmen, onlara ve diğer Hristiyan olmayan gruplara böyle bir imkân tanınmamaktadır. 1959’da Fransız hükümeti, özel okullara yardım yapmaya karar vermiştir. Bugün Fransa’daki çocukların %20’si bu okullara gitmektedir. Bunların çoğunun Katolik okullar olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Çok azı da Protestan ve Yahudilere hizmet etmektedir. Hiçbir Müslüman Okulu, devletten böyle bir yardım alamamaktadır. Fransa’da Müslümanlık karşıtı bir tutum ve Müslümanlara karşı ciddi bir ayrımcılık söz konusudur.¹⁰⁸⁵

Fransa’da Müslümanlar ile hükümeti karşı karşıya getiren en ciddi konu, başörtüsü meselesidir. Davie, **Modern Avrupa’da Din** adlı eserinde Liderman’ın Fransa’da (affaire du Foulard) olarak anılmaya başlayan olaylar silsilesinin özetini sunmaktadır. Fransa’nın dinsel özgürlük ve çoğulculuk konusundaki tutumunu yansıtmaması açısından faydalı gördüğümüz tartışmayı, özetleyip gözden geçirmemiz uygun olacaktır:

Ekim 1989’da başörtüsü takan üç kız öğrenci, Creil’deki Collegé Gabriel Havez’e alınmayıp geri çevrilmiştir.

Kasım 1989’da, devlet konseyinin ilk resmi kararında dinsel sembol olduğu gerekçesiyle kamu okullarında başörtüsünün Fransız okul sistemine ve laiklik ilkesine aykırı olduğu kabul edilmiştir.

Aralık 1989’da öğretmenlerin karşılaştıkları bireysel olaylara göre başörtüsü takılmasını yasaklayıp yasaklamayacaklarına kendilerinin karar vermeleri gerektiğini bildiren ilk bakanlık genelgesi (Jospin Genelgesi) yayınlanmıştır.

Ocak 1990’da Paris’in kuzeyindeki bir okulda, üç kız öğrencinin okuldan ayrılması gerektiği bildirilir.

¹⁰⁸⁴ Davie, *Avrupa’da Din*, s. 154.

¹⁰⁸⁵ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 234

Eylül 1994'te, tolere edilmesi gereken "sağduyulu" dini semboller ile okullarda yasaklanması gereken eşarp dâhil "gösterişli" dini semboller arasında ayırım yapmayı hedefleyen üç bakanlık genelgesi (Bayrou genelgesi) yayınlanmıştır.

Bunları takip eden olaylarda, hem Müslüman hem de Müslüman olmayan gruplar ve öğrenciler, başörtüsü özgürlüğünü savunan çeşitli protesto gösterileri yapmışlardır. Bu arada Fransa'nın değişik bölgelerinde bazı Müslüman öğrenciler okullardan atılmış, Ekim 1995'te Devlet Konseyi'nin kararıyla iki başörtülü kız okuldan uzaklaştırılmıştır. Son olarak Temmuz 1995'te bir üst mahkeme, bazı düzen bozucu davranışlara yol açmadığı sürece başörtüsü takmanın kendi doğası gereği "gösterişli" olmadığına karar vermiştir.¹⁰⁸⁶

Bu olaylara baktığımızda, Fransa'da bu konuda nasıl bir karmaşanın yaşandığını görmek mümkündür. Davie, okullar ile hükümetin defalarca topu birbirine attığını ve Bayrou genelgesinin "gösterişli" nitelenmesine tutarlı bir tanım getiremediğine işaret etmektedir. Bu konunun Fransa'da, hem yazılı hem de görsel basında büyük tartışmalar yarattığını ve bu tartışmaların bir kısmının ülkemizde de tekrarlandığını biliyoruz. Mesela Baubérat, konuyu Müslüman ailelerin savunduğu vicdan özgürlüğü ile öğretim kurumlarınca savunulan düşünce özgürlüğü açısından incelemiş ve bakış açılarındaki farklılığa işaret etmiştir. Davie'nin de ifade ettiği gibi konu, orta sınıf entelektüeller tarafından daha da karmaşık bir hale getirilmiştir. Bu entelektüeller, başörtüsünü hem laikliğe bir tehdit hem de kadın hakları üzerinde bir sınırlama olarak yorumlamışlardır. Tabi ki Fransa'da devlet okullarında başörtüsüne karşı çıkılmasının en önemli nedeni, akla dayanan ve tüm dinleri kamusal alandan dışlayan laisist evrenselci iddiadır.¹⁰⁸⁷

Fransa'nın bu olumsuz tavırlarına karşın Belçika hükümeti, bazı Hristiyan grupları tolere etmektedir. Örneğin 1981'de Yehova Şahitleri'nin İncil'i de içeren yayınlarını yasaklamaktan vazgeçmiştir. Ama bu yine de ülkedeki yeni dinsel hareketlerin serbestçe faaliyet gösterebilecekleri anlamına gelmemektedir. Çünkü Fransa'yı takiben Belçika'nın da 1997'de Sekt Gözlemevi'nin bir benzerini kurduğunu görürüz. Belçika'daki bu kurum da dini hareketlere olumsuz bir bakış açısını yansıtan raporlar hazırlamıştır. Stark, Belçika'daki raporların Fransız raporlarından bile daha tutucu olduğunu ifade eder. Birçok gruba karşı garip iddialar içeren bu raporda Katolik Karizmatik Yenilenme, Quaker, the YWCA,¹⁰⁸⁸ Hasidic

¹⁰⁸⁶ Davie, Avrupa'da Din, ss. 167-168

¹⁰⁸⁷ Davie, Avrupa'da Din, ss. 168-169.

¹⁰⁸⁸ Hristiyanlık temelli bu organizasyonun tam adı World Young Women's Christian Association'dır. Hareket 1858'de Amerika'da New York'ta faaliyetlerine başlamıştır. Kendi resmi internet sitelerinde

Yahudiler ve bütün Budistler, The Plymouth Brethern, Assemblies of God, Amişler ve Yedinci Gün Adventistleri, Belçika hükümeti tarafından kült olarak nitelendirilmiştir. Buna ilave olarak Belçika raporu, “zihin kontrolü” olarak adlandırdığı misyonerlik faaliyetlerinin suç olarak kabul edilmesini önermiştir.¹⁰⁸⁹

Fransa ve Belçika gibi İsviçre’nin de Sekt Gözlemevi’nin bir benzerini kurduğunu görmekteyiz. Nitekim İsviçre’nin Cenevre Kantonu, yeni dini hareketlerin veya onların deyimiyle kültlerin zihin kontrolü tekniklerini kullandıkları varsayımıyla “zihin kontrolünü” bir suç olarak kabul etmiştir. Ayrıca “tehlikeli” kültlere üye olanların devlet dairelerindeki resmi görevlerinden uzaklaştırılmasının teklif edildiğini görmekteyiz.¹⁰⁹⁰

Portekiz’de Yehova Şahitleri 1974’te yasal olarak tanınmışlardır. Bunun öncesinde ise polisin rutin olarak Yehova Şahitlerinin İncil ve broşürlerine el koyduğu ve onlara karşı şiddet uyguladığı görülmekteydi. Bir Yehova Şahidi, Portekiz’deki bu süreci şu şekilde özetlemektedir: “Bir Yehova Şahit’i olmak... tehlikeli hatta yıkıcıydı. Fakat zaman değişti. Şimdi Portekiz’de Şahit olmak (Yehova) ve aynı zamanda kamusal alanda faaliyet yapmak mümkündür.” Portekiz, Yehova Şahitlerinin yer altından çıkmalarına izin vermiştir. Böylece onlar, şimdi birçok Avrupa ülkesinde olduğu gibi Portekiz’de de ikinci en büyük Hristiyan grup haline gelmişlerdir. 1991’de Portekiz, sadece Katoliklerin din eğitimi yapmalarına izin veren kanunu, Protestanları da içerecek biçimde genişleterek yeniden düzenlemişlerdir.¹⁰⁹¹

Franco döneminde Katolik Kilisesi’nin hâkimiyeti altındaki İspanya’nın demokratikleşme çabalarında, bazı Avrupa ülkelerini geride bıraktığını görmekteyiz. Belki de Franko döneminin baskıcı uygulamaları, diğer Avrupa ülkelerine kıyasla daha özgürlükçü denilebilecek uygulamalara yol açmıştır. İspanya’da 1970’de Katolik olmayanlara da faaliyet yapma hakkı tanıyan dinsel tolerasyon yasası yürürlüğe girmiştir. 1992’de İspanyol hükümeti, Evanjelik Protestanlar’a da vergi indirimi tanımış ve okul açma hakkı vermiştir. Ayrıca Protestan din adamlığı, meşru meslek olarak tanınmıştır. Fakat bu yeni haklar, federasyonun bir parçası olmayan Protestan ve Hristiyanlık dışı gruplara tanınmamıştır. İspanya’nın kuzeydeki

misyonlarını, ırkçılığı ortadan kaldırmak, kadını güçlendirmek ve herkes için barışı, adaleti, özgürlüğü ve onuru sağlamak olarak belirtmektedirler.

http://www.ywca.org/site/c.culRJ7NTKrLaG/b.7515887/k.9633/Mission__Vision.htm

¹⁰⁸⁹ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 235.

¹⁰⁹⁰ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 235.

¹⁰⁹¹ Stark ve Iannaccone, Secularization of the Europa, s. 236; Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 236.

komşularının genel “kült karşıtı” kampanyalarına ve dolayısıyla pazarı yeniden düzenleme faaliyetine katılmadığını görmekteyiz.¹⁰⁹²

Almanlar, ülkelerindeki dinsel özgürlüğün kanıtı olarak bir dizi “serbest kiliseyi” göstermektedirler. Katolik ve Protestan olmak üzere iki temel kilisenin olduğu Almanya’da tüm özgürlükçü söylemlere rağmen, fiili uygulamaların çok da özgürlükçü olmadığı görülmektedir. Nitekim pek çok dinsel hareket, dinsel gruptan ziyade tehlikeli kültürler olarak kabul edilmektedir. Devlet kilisesi dışındaki Protestan sektlere ve gruplara izin verilmemektedir. Resmi iki devlet kilisesi dışındaki dinsel gruplar, Alman medyası tarafından “kült” olarak nitelendirilmekte ve Amerikan Evanjelik Protestan misyonerlerin faaliyetlerine müdahale edilmektedir. Hatta yakın zamanlarda Berlin Senatosu, Karizmatik Berlin Cemaati’nin bir kültür olduğunu ifade etmiş ve Almanları bu cemaate üye olmama konusunda uyarmıştır. Hükümet düzeyinde dinsel gruplara karşı gösterilen bu düşmanlık, çeşitli küçük Pentekostal grupların polis saldırılarının hedefi olmasına neden olmaktadır.¹⁰⁹³

Son zamanlarda Almanlar’ın Scientology grubunu baskı altına alma çabaları, birçok tartışmaya neden olmuştur. Hükümet bu gruba üye olanları gizli servis marifetiyle gözetim altında tutsa bile, Scientology fiili olarak yasaklanmamıştı. Fakat Alman Hükümeti, grup üyelerinin kamu kurumlarında memur olarak çalışmalarını yasaklamıştır. Hükümetin bu yaklaşımı, Scientolog’ye üye olan veya sempatisi olduğu bilinen bazı önde gelen şahsiyetlerin ülkeye giriş vizelerinin reddedilmesine sebep olmuştur. Yehova Şahitleri’ne karşı da benzer uygulamaların yapılması talepleri dillendirilmeye başlamıştır. Bazı resmi görevliler, Yehova Şahitleri’nin de gizli servisinin gözetimi altına girmesini teklif etmektedirler.¹⁰⁹⁴

Devlet baskılarının Almanya’daki dinsel rekabet üzerinde önemli etkilerinin olduğunu ifade etmeliyiz. Öneğin serbest kiliseler bina yapımı ve benzeri konularda, bürokrasi tarafından rutin olarak engellenmekte ve pek çok dinsel gruba spor kulübü muamelesi yapılmaktadır. Böylece onlara seküler gruplar olarak bakılmakta ve vergiden muaf olma statüleri ellerinden alınmaktadır. Pek çok Pentekostal grubun başına gelen de budur. Mesela 1996’da Cologne’de karizmatik bir cemaatin vergiden muaf olma statüsü ellerinden alınmış ve onlara 284 milyon dolar gibi yüklü bir vergi borcu çıkarılmıştır. Kamuoyunda adı pek bilinmeyen bazı küçük grupların mensuplarının da resmi devlet dairelerinde memur olmaları engellenmektedir. Almanya’da bu tür dışlayıcı politikalar tarafından şekillendirilen kamuoyu da zaman

¹⁰⁹² Stark ve Iannaccone, *Secularization of the Europa*, s. 236; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 236.

¹⁰⁹³ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss. 232-233.

¹⁰⁹⁴ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 233.

zaman Pentekostal gruplara tehditkâr davranmakta ve şiddet uygulamaktadır. Daibar, Müslümanlara karşı devam eden sosyal ayrımcılığın sadece yabancı statüsünde olmalarından değil, aynı zamanda “sapkın” olarak görülmelerinden kaynaklandığını ifade etmektedir.¹⁰⁹⁵

Bütün bu dışlayıcı, ayrımcı politika ve uygulamalara rağmen Almanya’da bazı eyaletlerde Müslümanlar lehine olumlu sayılabilecek ve çoğulculuğa katkı sağlayabilecek gelişmelerin olduğunu da görmekteyiz. Almanya’nın Hamburg Eyalet Hükümeti, Müslümanların yasal haklarını hukuki bir zemine oturtmak amacıyla, Müslüman cemaatlerle bir “devlet anlaşması” imzalayacağını açıklamıştır. Hamburg Belediye Başkanı Olaf Scholz, Almanya’da Müslümanlar’la böyle bir anlaşmanın ilk kez imzalanacağını ifade etmiştir. Anlaşmaya göre Müslüman çocukları, Ramazan ve Kurban bayramlarında okulda izinli sayılacak, okullarda İslam Dini Dersi verilecek ve vefat eden Müslümanların İslami kurallara göre defnedilmesi hukuki bir zemine oturtulacaktır. Scholz’a göre bu, Müslümanları resmen tanımak anlamına gelmektedir. Anlaşmaya, Hamburg Eyaletindeki 130 bin civarında olduğu varsayılan Müslümanları temsilen DİTİB, Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu, VIKZ ve ŞURA grupları katılmıştır. Belediye başkanı Scholz, “Hamburg yapılması gereken bir şeyi yaptı. Müslümanların temsilcisi olan DİTİB, VIKZ, ŞURA ve Alevilerin temsilcisi AABF ile yaptığımız görüşmeler sonuçlandı. İslam’ın ve Aleviliğin Hamburg toplumunun bir parçası olduğunu, kent-eyalet olarak resmen tanıyoruz ve onları diğer din ve inanç gruplarıyla eşit görüyoruz” demektedir. DİTİB Kuzey Almanya Başkanı Dr. Zekeriya Altuğ ise, “Devlet Anlaşması, tüm Almanya’ya hatta dünyaya verilen bir mesajdır” ifadesini dile getirmiştir. Almanya’daki Katolik ve Protestan Kilisesi, Hamburg Eyaletinin Müslümanlarla yaptığı bu “devlet anlaşmasını” saygıyla karşıladıklarını açıklamışlardır.¹⁰⁹⁶ Bu tür düzenlemelerin diğer eyaletler tarafından da takip edilmesinin Almanya’da gerçek bir çoğulculuğun gelişmesine büyük katkı sağlayacağını ifade edebiliriz.

Protestan Avrupa ülkelerinin çoğunda devlet, pazara girmeye çalışan diğer firmalara bürokratik güçlükler çıkarmaya devam etmektedir. Bazı ülkelerde bir, bazılarında ise birden fazla sübvans edilen dini grup vardır.¹⁰⁹⁷ İskandinav ülkelerinin bir kısmı, diğer inançlara faaliyet yapma izni verseler bile başka sorunlar çıkarabilmektedirler. Örneğin Evanjelik gruplar bile bir mekanı ibadet, toplantı vb.

¹⁰⁹⁵ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 233.

¹⁰⁹⁶ <http://www.haber7.com/avrupa/haber/915259-almanya-muslimanlarla-resmen-anlasti>, 16.08. 2013, <http://www.ntvmsnbc.com/id/25374485/>, 16.08. 2013.

¹⁰⁹⁷ Stark ve Iannaccone, Secularization of the Europa, s. 237.

amaçlarla kullanmak istediklerinde, gerekli yasal izinleri almakta problemler yaşamaktadırlar. Kuzey ülkelerinin çoğundaki milli kiliseler, diğer Hristiyan grupları gereksiz hatta zararlı olarak görmektedir. Bu ülkelerden biri de Danimarka'dır. Danimarka Milli Kilisesi'nin ruhban sınıfı, bütün diğer Hristiyan grupları ya "gereksiz" ya da doğrudan "zararlı" olarak kabul etmektedir.¹⁰⁹⁸

Norveç'teki dini uygulamaları şekillendiren üç kanuna göz atmak bize bir fikir vermeye yetecektir. Öncelikle bütün dinsel oluşumlar kayıtlı olmak zorundadırlar. İkincisi, aynı anda birden fazla dini gruba üye olmak yasadışı kabul edilmektedir. Üçüncüsü ise, bir kişi "dinsel yemin" (religious vows) edebilmek için 20 yaşın üzerinde olmalıdır. Bu sonuncu maddenin Katolik tarikatları hedef aldığını söylemek mümkündür. Şu anda bu kanunun odak noktasını kültürler oluşturmaktadır.¹⁰⁹⁹

4.4.3. İtalya Örneği

Roma Katolikliğinin merkezi olan ve içinde Vatikan gibi bir devlet barındıran İtalya'nın durumunu ayrı olarak ele almak istedik. Çünkü Avrupa'daki dinsel çoğulculuğun gelişimini izlemeye İtalya örneğinin oldukça öğretici olacağını düşünüyoruz. Stark, Massimo Introvigne ile birlikte İtalya'da gelişen dini çoğulculuğu yakından incelemek amacıyla bir çalışma yapmıştır. Bu çalışmada Stark'ın dinsel ekonomiler teorisi çerçevesinden İtalya'nın tek bir resmi devlet kilisesine sahip iken nasıl çoğulcu bir dinsel ekonomiye dönüştüğü incelenmektedir. Stark'ın dinsel ekonomiler kavramı ve bunun açılımlarının Amerika dışında bir Avrupa ülkesinde yani İtalya'da doğrulamasının yapılması açısından da makale ayrıca önem taşımaktadır. Şimdi İtalya'daki bu sürece daha yakından bakmaya çalışalım.

Yüzyıllar boyunca Roma Katolikliği, İtalya'nın tek meşru dini olarak görülmüştür. Roma Katolik kilisesinin ülkedeki hâkimiyetini ve diğer dinlere bakışını göstermek ve İtalya'daki atmosferi yansıtmak bakımından şu örneği verebiliriz. 1880'de dönemin önde gelen Amerikan Baptistlerinden William F. Bainbridge¹¹⁰⁰ resmi görevli olarak gittiği İtalya seyahatinde, Roma'yı da ziyaret etmek istediğini ancak "IX Pius'un polislerinin kutsal şehre İncil'in (Protestan) sokulmasını engellemek amacıyla bütün bagajlarını aradıklarını" kaydetmektedir.¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁸ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 236; Stark ve Iannaccone, Secularization of the Europa, s. 238.

¹⁰⁹⁹ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 236.

¹¹⁰⁰ William F. Bainbridge, Stark'ın birçok çalışmayı birlikte yaptığı William S. Bainbridge'in büyük dedesidir.

¹¹⁰¹ Stark ve Iannaccone, Secularization of the Europa, s. 236; Introvigne ve Stark, Religious Competition, s. 5.

1947'ye gelinceye kadar İtalyan anayasasında “dinsel özgürlük” kabul edilmemişti. Roma Katolikliği resmi devlet diniydi ve diğer dinler sadece tolere ediliyorlardı. İtalyan'ının ulusal birliğinin Katolik Kilisesinin muhalefetine rağmen Savoy Hanedanı'nın monarşik yönetimi sırasında “Risorgimento”¹¹⁰² süreciyle gerçekleştiği bilinmektedir. 1861 Birleşmesini (Unification) takiben, resmi atmosfere bir süreliğine ruhban sınıfı karşıtlığı hâkim olmuştur. Hatta Ruhban karşıtı hükümetlerin bazen Protestan kiliseleri destekledikleri de görülmüştür. Fakat bu kiliseler, küçük ve zayıf kalmış ve büyük başarılar elde edememişlerdir. Çünkü yerel otoriteler, güçlü bir şekilde Katolik yanlıydılar ve bütün azınlıklara düşman bir tutum sergilemekteydiler. Benito Mussolini (1883–1945), 1922'de hâkimiyeti ele geçirdikten sonra Papalıkla bir anlaşma (Concordat)¹¹⁰³ yapmış ve Roma Katolik kilisesine bir dizi imtiyaz vermeyi kabul etmiştir. Mussolini'nin kendisi ateist ve ruhban karşıtı olmasına rağmen, Katolik Kilisesiyle bir şekilde uzlaşma yoluna gitmiştir. Bu dönemde dinsel azınlıklara ayrımcılık ve bazen de şiddet uygulandığı da kaydedilmektedir.¹¹⁰⁴

2. Dünya Savaşının sona ermesi ve Faşist rejimin çökmesiyle birlikte 1947'de yeni demokratik bir anayasa yapılmıştır. Yeni anayasada bütün dinlerin yasalar önünde eşit olduğu ilkesi benimsenmiştir. Yeni anayasa, Katolik kilisesiyle 1929'da yapılan anlaşmayı (concordat) açıkça tanımış ve dinsel gruplarla yapılan anlaşmaları da kabul etmiştir. Katolik Kilisesi'nin desteklediği Hristiyan Demokrat Parti, 1948'den 1994'e kadar ya tek başına ya da koalisyon ortağı olarak kesintisiz bir şekilde iktidarını devam ettirmiştir. Bu dönemde dini azınlıklara uygulanan çeşitli sınırlamalar ve yaptırımlar yürürlükte kalmıştır. Ancak yeni kurulan Anayasa Mahkemesi, bunların bir kısmını anayasayla uyuşmadığı gerekçesiyle tedricen kaldırmıştır. 1950'den 1960'ların başına kadar olan süreçte Hristiyan Demokrat yönetimler, dini azınlıklara ve yeni dinlere açıkça düşmanca tavırlar takınmaya devam etmişlerdir. Özellikle güney İtalya gibi muhafazakâr yerlerde dinsel ekonomi, bütünüyle devlet denetiminden çıkamamıştır. 1960'ların sonlarında 2. Vatikan Konsili ile birlikte Katolik Kilisesi'nin dini azınlıklara karşı tavrı değişmiştir. Bu süreçle birlikte dini azınlıkların ve yeni dinlerin ülkedeki faaliyetlerini sınırlayan ve engelleyen kanunlar düzeltilmiş veya değiştirilmiştir.¹¹⁰⁵

¹¹⁰² 19. yüzyılda İtalyayı birleştirme sürecine ve hareketine verilen isimdir.

¹¹⁰³ Katolik kilisesi ve Musollini arasında yapılan bu anlaşmanın tercümesi için bkz. Bekir Zakir Çoban, **Geçmişten Günümüze Papalık**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 391-400.

¹¹⁰⁴ Introvigne ve Stark, Religious Competition, ss. 4-5.

¹¹⁰⁵ Introvigne ve Stark, Religious Competition, s. 5.

1984'te İtalya'da çok ciddi değişikliklerin ortaya çıktığını görürüz. Hükümete başkanlık eden sosyalist parti lideri Bettino Craxi (1924–2000), Katolik Kilisesiyle yeni bir anlaşma arayışına girmiş ve çeşitli müzakerelerde bulunmuştur. İlginç olan nokta, kiliseyle organik bağları bulunan Hristiyan demokratların Craxi hükümetinin koalisyon ortağı durumunda olmasıdır. Craxi'nin çabalarının sonucunda 1929 Concordat'ının bazı temel hükümleri değiştirilerek Katolik yerel kilise papazlarının devletten maaş almaları engellenmiştir. Anlaşmaya göre kilise, gelirlerini vergilerden karşılayacaktı. İtalyan vergi mükellefleri bütün vergilerinin tamamının 0.8'ine karşılık gelen bir miktarını kilise vergisi olarak ödeyeceklerdi. Stark, İtalyan vergi mükelleflerinin bir dine mensup olmadıklarını veya agnostik olduklarını ifade ederek bu vergiden kaçma yoluna gitmediklerini ifade eder. Anlaşmada Katolik olmayanları da göz önünde bulunduran düzenlemeler yapılmıştır. Onlar da devletten vergilerinin ait oldukları veya tercih ettikleri bir dinsel gruba verilmesini talep edebileceklerdi.¹¹⁰⁶

Vergi mükellefleri için böyle bir tercihin önerilmesi, Katolik olmayan dinsel gruplarla anlaşmalar yapılması ihtiyacını doğurmuştur. 1984'te İtalya'daki en eski Protestan oluşum olan Waldensian Kilise ile bir anlaşma yapılmıştır. Daha sonra benzer anlaşmalara diğer dinsel gruplar da dâhil olmuştur. 1988'de Yedinci Gün Adventistleri ve Assemblies of God, 1989'da Yahudi Topluluklar Birliği ve 1995'te Baptistler ve Luteryanlar'ın anlaşmalara dâhil edildiğini görüyoruz. Bundan sonraki anlaşmalar, 2000 yılında İtalyan Budist Birliği ve Yehova Şahitleriyle 2000'de başbakan Massimo D'Alema tarafından imzalanmıştır. Vergi sistemine göre vergi mükelleflerinin devleti ya da anlaşma yapılan dinsel gruplardan birini seçmeleri gerekiyordu. Almanya ve diğer ülkelerin aksine belirli bir tercihte bulunmayanlar vergi ödemesinden muaf olmayacaklar, vergileri otomatik olarak devlete de gitmeyecek, anlaşma yapılan dinsel gruplar ve devlet arasında tercih edilen oranlara göre bölünecekti.¹¹⁰⁷

Geçtiğimiz yıllarda İtalya'da yaşanan göç ve düzenlemelerin kaldırılması, çoğulculukta ve dinsel rekabet düzeyinde ciddi bir artışla sonuçlanmıştır. 1970 yılında İtalya'da 5.000 Müslüman varken, 2004'te Müslümanların sayısının 750.000'ini aştığı ifade edilmektedir. 2004'ün başında yabancı göçmenlerle ilgili rakamlar şöyledir: 350.000 Ortodoks Hristiyan, 475.000 Budist, 60.000 Hindu ve Sih topluluğu. Göçmenler siyasi gündemin ve her seçimin ana konusu olmaya devam etmektedir. 11 Eylül 2001'deki olaylardan sonra Müslüman topluluğa bakış

¹¹⁰⁶ Introvigne ve Stark, Religious Competition, s. 5.

¹¹⁰⁷ Introvigne ve Stark, Religious Competition, s. 6.

açısı değişmiş ve “entegre edilmesi güç” bir topluluk olarak görülmeye başlanmıştır. Bu göçmen azınlık dinlerinin İtalya’daki rekabet üzerinde çok fazla bir etkisinin olmadığı ifade edilmektedir. Çünkü bu göçmen grupların sahip olduğu dinler, etnik kimlikleriyle çok yakından ilişkilidir.¹¹⁰⁸

İtalyan dinsel ekonomisinin genişlemesine rağmen, 1970’lere kadar sadece Katolik rahiplerin kısıdığı nikâhlar geçerliydi. Protestanlar nikâh kıyma hakkını elde etseler bile evlilikleri feshetme hakkından yoksundular. Çünkü boşanmalar sadece Katolik kilisesi tarafından onaylanıyordu. İtalyan hukuku, Katolik ruhban sınıfını korumayı hala sürdürmektedir. Katolik ruhban sınıfına karşı işlenen suçların cezalarının “ağırlaştırılmış” olduğu açıkça belirtilirken, Protestan rahiplere karşı işlenen benzer suçlar bu kapsama alınmamıştır. Bu tür imtiyazlar devlet televizyonunda da devam etmektedir. İtalya’da devlet radyo ve televizyonlarında haftada saatlerce Katolik inancının anlatıldığı programlar yapılmaktadır. Protestanlara 1973’ten sonra radyoda haftada bir 20 dakika, televizyonda ise 15 dakika izin verilmeye başlanmıştır.¹¹⁰⁹

İtalyan dinsel ekonomisindeki düzenlemelerin yumuşatılması (semi-deregulation), çoğulculuğu genişletmiş ve dinsel rekabetin görünürliğini arttırmıştır. Bu durum ilk olarak, Protestan organizasyonların tedricen dinsel ekonomiye girişlerini teşvik etmiştir. Bu organizasyonların çoğunluğu Evanjelik veya Pentekostal hareketlerdir. Son zamanlarda İtalya’da faaliyet göstermeye başlayan 120 dinsel gruptan 57’si, 1984’ten sonra İtalya’ya gelmeye başlamıştır. Bu oluşumlara kilise-benzeri (parachurches) gruplar dâhil edilmemektedir. 2001’de İtalya’da 363.000 Protestan bulunmaktaydı ve bunların 250.000’i Pentekostal’dı. Bu rakamlar hala küçük olsa da (bütün İtalyan nüfusunun 0,63’ü), aktif Roma Katoliklerinin sayısı (%38) karşılaştırıldığında, gelişme oranı oldukça etkileyicidir. İtalya’nın güneyindeki bazı bölgelerde (Naples ve Sicilya çevresinde) gerçekleşen büyüme rakamları, Latin Amerika ülkelerinin bir kısmındaki dinsel firmaların elde ettikleri başarılarla karşılaştırılabilir boyutlara ulaşmıştır. Bu durum, “bir dinsel ekonomide düzenlemeler kaldırıldığında, girişken yeni dinsel firmalar çok önemli gelişme oranları yakalayabilirler” önermesiyle bütünüyle uyumludur.¹¹¹⁰

Düzenlemelerin kaldırılmasının bir başka sonucu, geleneksel olmayan veya yeni dinsel hareketlerin yayılma hızının artması olmuştur. Bu gelişme, dinsel ekonomi teorisinin varsayımlarıyla uyumludur. Başka bir ifadeyle bu durum, yeni

¹¹⁰⁸ Introvigne ve Stark, Religious Competition, s. 7.

¹¹⁰⁹ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 235; Stark ve Iannaccone, Secularization of the Europa, s. 236.

¹¹¹⁰ Introvigne ve Stark, Religious Competition, s. 7-8.

dinsel hareketlerin geleneksel dinsel organizasyonların zayıf olduğu yerlerde geliştiği tezini doğrulamaktadır. Tezin ikinci bölümü ise, bir dinsel ekonomide girişken ve geleneksel dinsel grupların hâkim olduğu oranda, geleneksel olmayan hareketlerin canlanmasının ve devam etmesinin çok zor olacağı varsayımdır. Stark, bu tezleri Amerikan dinsel ekonomisiyle ilgili yaptığı çalışmalarda zaten doğrulmuştu.¹¹¹¹ Stark'ın bu tezlerine göre, yeni dinsel hareketlerin Amerika'dan ziyade Avrupa'da daha yaygın olması beklenmelidir. Stark ve Bainbridge daha 1980 yılında "**Secularization, Revival and Cult Formation**"¹¹¹² adlı makalelerinde, yetersiz verilerden hareketle kült hareketlerinin Avrupa'da da çok yaygın olduğunu ileri sürmüşlerdi. Bu iddia, dönemin Avrupalı sosyologları tarafından küçümsemeyle karşılanmıştır.¹¹¹³ Örneğin B. Wilson ve R. Fenn, modern dünyada kültürler veya "yeni dinler" in yaygınlaştığını reddetmezler fakat bunu sekülerleşme teorisi çerçevesinde değerlendirirler. Bu yorumla paralel olarak Wilson, modern dünyanın bir inançlar "süpermarketi"ne yol açtığını ve bu marketteki ürünlerin önem arz etmeyen tüketici maddeleri olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürüyordu.¹¹¹⁴

Ancak James Beckford, Thomas Robbins'in eserine yazdığı girişte, "yeni dinsel hareketlerin (Avrupa'da) nadir ve alışılmamış bir fenomen olduğu varsayımının yaygın fakat sorgulanabilir" bir iddia olduğunu ifade ederek tartışmalara pozitif katkıda bulunmuştur.¹¹¹⁵ Stark 1985'te daha geniş bir alanda düzenlenen daha organize bir veriyi incelemiş ve yeni dinsel hareketlerin oranlarının Avrupa'da daha yüksek olduğu sonucuna varmıştır. Örneğin, Hind ve doğulu kült merkezlerinin Amerika ve Avrupa'daki oranları karşılaştırıldığında, oran Amerika için 1.3 milyon, Avrupa için ise 1.8 milyondur. Avrupalı araştırmacılar bu verilere yine şüphe ve küçümsemeyle yaklaşmışlardır.¹¹¹⁶

R. Wallis, Stark ve Bainbridge'in yeni dinsel hareketlerin Avrupa gibi geleneksel dinsel organizasyonların zayıf olduğu yerlerde geliştiği yönündeki tezlerini eleştirmektedir. Wallis, geleneksel dinsel inançlarla sınırlı olmak istemeyen insanların "dinsel yeniliğe" eğilim göstereceklerini kabul etmektedir. Onlar zaten sekülerleştiklerinden dolayı her hangi bir inanç tarafından sınırlanmamaktadırlar. Bu durum, Protestanların çoğunlukta olduğu ve devlet destekli kiliselerin hüküm sürdüğü toplumların temel karakteristiğidir. Wallis, kendi yaklaşımının İsviçre'nin

¹¹¹¹ Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, ss. 439-441.

¹¹¹² Bu makale, **The Future of Religion** adlı çalışmanın 429-457 sayfaları arasında yer almaktadır.

¹¹¹³ Introvigne ve Stark, *Religious Competition*, s. 8.

¹¹¹⁴ Stark ve Bainbridge, *Future of Religion*, s. 437.

¹¹¹⁵ Thomas Robbins, **Cults, Converts, and Charisma, The Sociology of New Religious Movements**, Sage Publications, London, 1988, s. 19.

¹¹¹⁶ Introvigne ve Stark, *Religious Competition*, s. 8.

Cenevre kentindeki kült hareketlerinin çoğalmasını da açıkladığını ileri sürmektedir. Ona göre İsviçre, Avrupa'nın diğer bölgeleride pek benzeri olmayan kültürel etkilerin, inançların ve pratiklerin çoğulculuğuna maruz kalmaktadır. Bu durum, yeni dinsel inançların meşruiyetini ve kabul edilebilirliğini arttırmaktadır. Ayrıca bu, Cenevre'nin yüksek sekülerlik düzeyinden beklenilenin bile ötesindedir. Dolayısıyla Wallis, Avrupa'da ortaya çıkan yeni dinsel hareketlerin sekülerleşme sürecinin bir sonucu olduğunu ifade etmektedir.¹¹¹⁷ Aslında dolaylı da olsa Wallis, Stark'ın görüşlerine katkı sunmaktadır. K. Dobbelaere 1987'de yazdığı bir makalede, Stark ve Bainbridge'nin teorisini eleştirmekte ve bu teorinin empirik olarak geçersiz olduğunu iddia etmektedir. B. Wilson ve R. Wallis gibi araştırmacıların görüşlerine ağırlık vererek, Avrupa'da kült oluşumun sekülerleşmenin delili olarak değerlendirilebileceğini ileri sürmektedir.¹¹¹⁸

Stark 1993'te yaptığı bir çalışmada, Avrupa'da milyon kişi başına düşen yeni dinsel hareket çeşitlerinin Amerika'dan daha fazla olduğunu ileri sürmektedir. Onun bu verisi, Gordon Melton tarafından yapılan ön araştırmalara dayanıyordu. Yeni dini hareketlerin sayısı karşılaştırıldığında milyon kişi başına Avrupa'da 3.4, Amerika'da 1.7 olduğuna işaret ediyordu.¹¹¹⁹ Bu sonuçlar, bir yandan teoriyle diğer yandan da daha önce bahsettiğimiz birçok Avrupa ülkesinde son zamanlarda yaygınlaşan kült karşıtlığı ve bunu önleyici kanunların çıkarılmasıyla da tutarlı görünmektedir. Stark'a göre sekülerleşme teorisine iman etmiş sosyal bilimcilerin neye inanacaklarına bakmaksızın bugün pek çok Avrupalı entelektüel ve basın, "kültlerin" sadece "geri kalmış" Amerika'da bulunduğunu artık ileri sürmemektedir.¹¹²⁰

İtalya daha çoğulcu bir dinsel ekonomiye doğru geliştiğinde, geleneksel dinsel oluşumlar da daha enerjik olduklarında, yeni dini hareketlerin büyümede zorlanmaya başladığını gözlemliyoruz. Bu durum, Yehova Şahitleri örneğinde zaten verilerde açıkça görülmekteydi. Düzenlemelerin kaldırılmaya başlamasından ve rekabetteki yükselmeden önce Yehova Şahitleri olağanüstü bir gelişme göstermişlerdir. Aşağıdaki tabloda görüleceği gibi 1970 ve 1980 arasında "yayıncılar"ın¹¹²¹ (publisher) sayısı %367 oranında ve Yıllık Anma Hizmeti'ne katılanlar da %317 oranında artmıştır. Düzenlemelerin kaldırılmasının etkileri

¹¹¹⁷ Roy Wallis, "Figuring out Cult Receptivity", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Cilt: 25, Sayı: 4, 1986, s. 500.

¹¹¹⁸ Karel Dobbelaere, "Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate, *Sociological Analysis*: 48, Sayı: 2, 1987, özellikle 119-120'de Stark'ın teorisi tartışılmaktadır.

¹¹¹⁹ Rodney Stark, "Europe's Receptivity to New Religious Movements: Round Two", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Cilt: 32, Sayı: 4, 1993, ss. 389-397. Ayrıca bu makalede Avrupa'da bulunan ülkelerdeki kült sayılarını gösteren bir tablo da bulunmaktadır. Bkz. s. 393.

¹¹²⁰ Introigne ve Stark, *Religious Competition*, s. 8.

¹¹²¹ Misyonerlik aktivitelerine her ay yaklaşık 20 saat ayırabilen Yehova Şahitleri'ne verilen isim.

hissedilmeye başladığında, bu oran düşmeye başlamıştır. 1990-2000 arası, en düşük artışın gerçekleştiği zaman dilimidir.¹¹²²

Tablo 3: İtalya'da Yehova Şahitleri, 1970–2000.

Yıl	Yayıncıların Ortalama Sayısı	Oran artışı	Yıllık Anma Toplantısına Katılım	Artış oranı
1970	17.449	–	45.384	–
1980	81569	%367	189.372	%317
1990	177.066	%117	355.816	%88
2000	225.748	%27	406.676	%14

İtalya'da dinsel rekabetin üçüncü önemli sonucu, dinsel vergilerin belirlenmesinin kamusal etkisidir. 1980'lerde dinsel vergileri yasalaştırmaya çalışanlar, dinsel grupların insanların vergilerini belirli bir dinsel firmaya vermelerini sağlamak için bu kadar yoğun rekabete gireceklerini düşünmemişti. Vergi toplama zamanı geldiğinde, sisteme katılan dinsel firmalar rekabete başlamakta, reklam ajansları kiralamakta ve yeni vergi mükelleflerini kendilerine çekmeye çalışmaktadırlar. Ülkedeki vergi sistemi, İtalyanlara her yıl rekabetçi dinsel bir ekonomiye sahip olduklarını hatırlatmaktadır. İtalyanlar bu yıllık kampanyalara, Katolik olmayan gruplara ciddi katkılar yaparak karşılık vermişlerdir. Bu durum, hem gerçek bir rekabetin hem de çoğulculuğun farkındalığının artmasına yol açmıştır.¹¹²³

Stark'a göre tembel dinsel tekeller, Avrupa'daki düşük dindarlık oranlarının temel nedenlerinden biridir. Dinsel ekonomi teorisine göre İtalyan dinsel ekonomisinin dönüşümü, belirli bir dinsel canlanmaya sebep olmalıdır. Aşağıdaki tablolar, 1981, 1990 ve 1999'da yürütülen İtalya'daki Dünya Değerler Araştırması verilerine dayanılarak hazırlanmıştır. Görüleceği gibi 19 yıllık dönemde dindarlık çok önemli miktarda artmıştır. Örneğin, ölümden sonraki hayata inanç %44'ten %59'a yükselmiştir. Dua edenlerin sayısı artmakta, kiliseye katılım yükselmekte ve Tanrı'yı yaşamlarında önemsiz görenlerin oranı giderek düşmektedir. Dolayısıyla Stark bu sonuçları, ciddi bir dinsel canlanma olarak değerlendirmektedir.¹¹²⁴

¹¹²² Introvigne ve Stark, Religious Competition, s. 9.

¹¹²³ Introvigne ve Stark, Religious Competition, s. 10.

¹¹²⁴ Introvigne ve Stark, Religious Competition, s. 11.

Tablo 4: İtalyan Dinsel Canlanması, 1981–1999

	1981 (N=2,018)	1990 (N=1,348)	1999 (N=2,000)
Ruha İnanır	%71	%77	—
Ölümden Sonraki Hayata İnanır	%44	%52	%59
Günaha İnanır	%66	% 72	—
Cehenneme İnanır	%33	%40	%49
Dua Eder	%71	%75	
Haftada Bir Kiliseye Katılır	%32	%38	%79
Tanrı Benim Hayatımda Önemli değildir	%9	%8	%5

Tablo 5: Genç İtalyanlar Arasında Dinsel Canlanma (Yaş: 18–29)

	1981 (N=511)	1990 (N=623)	1999 (N=445)
Ruha inanır	%63	%79	—
Ölümden sonraki hayata inanır	%51	%68	%74
Günaha inanır	%53	%67	—
Cehenneme inanır	%22	%35	%45
Dua Eder	%63	%70	%71
Haftada bir kiliseye katılır	%22	%32	%28
Tanrı Benim Hayatımda Önemli Değildir	%19	%14	%8

Sekülerleşme teorisinin taraftarları, Dünya Değerler Araştırması'nı örneklem problemleri ve dinsel katılım oranını fazla bildirdiği gerekçesiyle eleştirmektedirler. Bu araştırmayı dikkate almayan başka araştırmalar da yapılmış ve paralel sonuçlara ulaşılmıştır. Roberto Cipriani, Orta Sicilya'da 18 kasabadan topladığı verilerde kiliseye katılım oranını %55 olarak hesaplamıştır. Carmelina Chiara Canta, 1995'te bütün Sicilya'yı kapsayan bir araştırma yapmış, Palermo ve Catania gibi büyük şehirleri göz önüne alan bir örneklemle çalışmıştır. Canta, Sicilya'da halkın

%42'sinin "ayda iki veya üç kez", "haftada bir" veya "haftada birden fazla" kiliseye katıldığını tespit etmiştir. Genellikle çok seküler bir şehir olarak gösterilen Palermo'da katılım %41 çıkmıştır. 1997 yılında Berzano ve Introvigne, Puglia bölgesindeki Foggia şehrinden bir örneklem üzerinde yaptıkları araştırmayı yayınlamışlardır. Burası ulusal ortalamadan daha fazla dindarlık oranı sergilemekte, kiliseye "haftada bir" ve "haftada birden fazla" katılanların oranı 51'e çıkmaktadır. Son olarak 2003'te uluslararası bir projenin parçası olarak yapılan araştırmaya değinelim. Bu araştırmaya katılan araştırmacıların çoğunluğu, dinsel ekonomi teorisinin muhaliflerinden oluşmaktaydı. Ulusal ölçekte alınan veriye göre kilise katılımı, İtalyan nüfusunun %50'sine ulaşmıştır. Bu oran örneklemin genç topluluğunda %47 olarak tespit edilmiştir. Bu sonuçlar da Dünya Değerler Araştırması'ndan çok farklı değildir.¹¹²⁵

İtalya'daki dinsel canlanma, özellikle Katolikler arasında daha belirgindir. Stark'a göre İtalya, düzenlemelerin kaldırılmasından önceki haline kıyasla daha da Katolik olmuş, Katolik Kilisesi Protestanlarla girdiği rekabet sayesinde canlanmıştır. Kendilerini aktif Katolik olarak tanımlayanların oranı 1981'de %33'ten 1990'da %35'e ve 1999'da %38 yükselmiştir.¹¹²⁶ Böylece Stark, dinsel çoğulculuğa izin verilmesinin rekabete ve dolayısıyla dinsel canlamaya neden olacağı iddiasını, İtalyan örneği vasıtasıyla Amerika dışında başka coğrafyalarda da geçerli olduğunu kanıtladığını düşünür.

4.4.4. Avrupa Dinsel Ekonomilerinde Çoğulculuk ve Rekabet

Dinsel çoğulculuk ve rekabetin Amerika'da yüksek dindarlık düzeylerine neden olduğu konusunda ortaya konulan deliller, oldukça ikna edici gözükmektedir. Fakat bu yaklaşımın Avrupa'daki dinsel katılımın düşük düzeylerini açıklamada kullanılması, eski paradigmanın savunucularını ikna etmede yetersiz kalmaktadır. Sosyal bilimcilerin bir kısmı, rekabetçi dinsel ekonomilerin kapitalist ekonomilerden ayrılamayacağını bundan dolayı da Avrupa'da rekabetçi dinsel ekonomilerin yeterince işlemediğini öne sürmektedirler. Bu eleştirilerinde az da olsa haklılık paylarının olduğunu ifade etmeliyiz. Çünkü ticari ekonomilerinin niteliği ne olursa olsun birçok Avrupa ülkesi, "kamulaştırılmış" bir dinsel ekonomiyi devam ettirmektedir. Ayrıca da kamulaştırılmış bir dinsel ekonomideki resmi devlet kiliseleri,

¹¹²⁵ Introvigne ve Stark, Religious Competition, ss. 11-12.

¹¹²⁶ Introvigne ve Stark, Religious Competition, s. 13.

bu durumun sürdürülmesinden yana tavır koymaktadırlar. Çünkü kendilerine verilen özel statü ve imtiyazlardan memnuniyet duymaktadırlar.¹¹²⁷

Bu başlık altında biz, dinsel rekabetin Avrupa gibi yarı düzenlenmiş ekonomilerde bile dinsel katılımı arttırdığını göstermeye çalışacağız. Stark'ın yaklaşımının temelinde, Avrupa kiliselerinin yetersiz çabalarından dolayı, dinsel katılımın düşük düzeylerde seyrettiği iddiası yatmaktadır. Dolayısıyla Amerikan tarzı kiliselerle karşılaştırıldığında, Avrupa'da güçlü bir rekabetin olmadığını görüyoruz. Fakat Stark ve arkadaşlarının geliştirdiği teoriyi Avrupa'da uygulamaya çalışan sosyal bilimciler, dikkate değer sonuçlara ulaşmışlardır. Burada hem Stark'ın çalışmalarına hem de teorinin Avrupalı uygulayıcılarına referansta bulunacağız.

Stark, çoğulculuk ve rekabetin olmadığı bazı toplumların yüksek dinsel katılım düzeylerini nasıl devam ettirdikleri konusu üzerinde de durmaktadır. Bu tür istisnaları teori açısından ölümcül gören bazı eski paradigmanın savunucuları, bu konu üzerinden teoriye ciddi eleştiriler getirmişlerdir. Örneğin Frank Lechner, Stark ve arkadaşlarının ortaya koyduğu teoriyi eleştirmiş ve bu teorinin Avrupa'da geçersiz olduğunu göstermek üzere Hollanda üzerine bir çalışma yapmıştır. Bu çalışmada Lechner, Stark'ın teorisinin Hollanda'da hatta hiçbir yerde geçerli olmadığını iddia etmekte, çoğulcu Hollanda'nın ortaya koyduğu sonuçların sekülerleşme teziyle uyumlu olduğunu ileri sürmektedir.¹¹²⁸ Stark, belirli şartlar altında çatışmanın enerjik dinsel gruplar yaratabilme açısından rekabet kadar etkili olabileceğini, zaten teorinin kurulması esnasında ortaya koyduğu önermelerden biri olarak ifade etmişti. Bruce¹¹²⁹ ve Lechner, dinsel katılımdaki önemli düşüşleri açıklamada, Stark'ın teorisinin uygun olmadığını ifade etmekte ve sekülerleşmeyi bu durumu açıklayan tek paradigma olarak görmektedirler. Oysaki bu, pek de doğru olmayan bir yaklaşımdır. Stark, ortaya koyduğu teoriyle dindarlıktaki bütün değişimleri açıklamayı amaçladığını ifade etmektedir. Bundan dolayı da dinsel ekonomide yükselişler kadar düşüşler de teorik açıdan izah edilmek zorundadır.¹¹³⁰

Öncelikle rekabetin olmadığı durumlarda bazı toplumların gösterdikleri göreceli yüksek katılım düzeyleri üzerinde duralım. Bu tür toplumlarda, politik sebeplerle ortaya çıkan çatışmaların kiliselere katılımın yüksek oranlarını oluşturmada rekabetin yerini aldığını görürüz. Amerikan dinsel ekonomisini

¹¹²⁷ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 228.

¹¹²⁸ Bkz. Frank J. Lechner, "Secularization in the Netherlands?", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 35, Sayı: 3. 1996, ss. 252-264.

¹¹²⁹ Stark'ın görüşlerinin Britanya merkezli değerlendirmesi ve eleştirisi için bkz. Steve Bruce, "The Truth About Religion in Britain", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 34, Sayı: 4, 1995, ss. 417-430.

¹¹³⁰ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 239.

incelerken bu konu üzerinde zaten durmuştuk. Burada ise, Avrupa'daki bazı örnekler üzerinde odaklanmaya çalışacağız.

Polonya'da Katolik Kilisesi, uzun zaman komünist rejimle mücadele etmiş ve ona karşı pozisyon almıştır. 1977'de yapılan bir araştırmada Katolik Kilisesi, Sovyet destekli komünist rejime direnişin en önemli kurumsal temeli olarak işlev gördüğünde, haftalık dinsel katılımın %80 düzeylerine çıktığı görülmüştür. 1990'da Dünya Değerler Araştırması, ülkedeki haftalık kitlesel kilise katılımının %68'lere gerilediğini tespit etmiştir. Son zamanlarda yapılan çalışmalarda ise, düşüş devam etmektedir. 1995'te yapılan bir araştırmada ise oranın %48'e kadar gerilediği gözlenmiştir. Peki, bunun sebebi nedir? Stark bu sorunun cevabını, Polonya'daki Roma Katolik kilisesinin uzun süre muhalefetin karargâhı olarak işlev görmesinde bulmaktadır. Muhalefet politik alan yerine kilisede örgütlenmiştir. Komünist rejimin çökmesiyle birlikte bu durum ortadan kalkmıştır. Polonya örneği, Stark ve arkadaşlarının ortaya koyduğu teorinin varsayımlarını kanıtlar. Kilise, muhalefetin bir aracı olma işlevini yitirdiğinde katılım oranı da düşmektedir.¹¹³¹

Stark, İrlanda'daki yüksek dinsel katılım oranları da aynı şekilde yorumlar. Ona göre Kuzey İrlanda'da İngiltere'yle olan çatışmalar devam ettiği müddetçe, dinsel katılımı etkili bir düşüşün başlamasının beklenmemelidir. İrlanda halk dindarlığında dikkate değer bir yükselişinin başladığı tarihler, teoriyle de uyumlu gözükmektedir. İrlanda Katolik dindarlığının göreceli olarak yeni olduğu ileri sürülebilir. Nitekim 19. yüzyılın ortalarından önce, tekelleşmiş bir dinsel firmadan beklenildiği gibi önemli bir dinsel ilgisizlik veya kayıtsız görülmekteydi. Bunun kanıtlarından biri de 1800'lerde 5.2 milyon nüfusun bulunduğu İrlanda'da sadece 120 rahibenin bulunmasıdır. O dönemlerde Katolik nüfusun 200.000'den daha az olduğu Amerika'da bile 270 rahibe bulunmaktaydı. İrlanda'daki dinsel bağlılık eksikliği, düşük kitlesel katılım oranlarının sebebi olarak görülmelidir. Burada 1840'ta nüfusun üçte birinden daha azının kilise faaliyetlerine katıldığı tahmin edilmektedir. İrlanda'nın yüksek dindarlığı, kitlesel katılımın %90'lar düzeyine ulaşması ve binlerce insanın tarikatlara girmesi, "Patates Kıtılığı"nı¹¹³² takiben yaşanmıştır. Bu sıralarda Katolik kilisesi, İngiltere hâkimiyetine karşı mücadele veren İrlanda milliyetçiliğinin tahkim edildiği ve muhalefetin toplandığı bir karargâh olmuştur. Bunu

¹¹³¹ Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s. 240.

¹¹³² İrlanda Patates Kıtılığı (Potato Famine) veya "Büyük Kıtılık"da denilen tarihsel dönem, İrlanda'da 1845 yılında başlayıp 1849 yılında sona eren, yaklaşık bir milyon kişinin hastalanması, ölümü ve bir milyondan fazla kişinin de göç etmesiyle sonuçlanmıştır. Kıtılığa 1845 yılında patateslere bulaşan bir hastalığın sebep olduğu ileri sürülmektedir. Hem tarlalarda hem de ambarlarda bulunan patateslerin çürüyüp kullanılmaz hale gelmesi, 5 yıl süren bir açlığa ve felakete sebep olmuştur.

takiben de kilise katılımı yükselişe geçmiştir. Kilisenin bu fonksiyonu ortadan kalktığında, dinsel pratikte de buna eşlik edecek bir düşüş beklenmektedir.¹¹³³

Stark, İslam dünyasında yaşanan gelişmelerin de kendi teorisiyle tutarlı olarak yorumlanabileceği kanaatindedir. Ona göre birçok batılı sosyal bilimci, İslam dünyasındaki canlılığı ve İslami yenilenme hareketlerinin gösterdiği yükselişleri tahmin edememiştir. Nitekim Mary Douglas'ın ifadeleri de buna işaret etmektedir. Mary Douglas 1982 yılında, sosyal bilimcilerin İslam'ın yeniden dirilişini önceden haber vermediklerini ileri sürmüş ve bu konuda onları suçlamıştır. Ona göre sosyal bilimciler, sekülerleşmeye olan inançlarından dolayı İslam'ın giderek gelişen dinsel canlılığını tahmin etmede başarısız olmuşlardır. Uzmanlar, Batılı eğitime sahip aydınların İslami anlayışlarındaki dindarlıktan uzaklaşma ve bunun toplumun elitleri arasında hızlı ilerleyişine işaret ederek dinin artık önemli olmadığını varsaymışlardır. Bunu yapmakla da artık "saatin geri dönmeyeceğini sorgusuz sualsiz kabul etmiş oldular." Benzer önyargılar, hala devam eden İslami yeniden canlanmaların anlaşılmasını engellemeye devam etmektedir. Bazı radikal İslami grupların huzursuzluklara ve kavgalara sebep olması ayrı bir konudur. Fakat yeniden canlanan İslami dinsel hareketler, son zamanlara kadar araştırma konusu olmamışlardır. Çünkü bu hareketler, toplumun modernleşmemiş ve geri kalmış kesimlerinin modernliğe karşı reaksiyonları olarak değerlendirilmiştir. Stark'a göre İslam toplumlarının batılılaşmış elitleri, daha çok sekülerli taraftarıdır.¹¹³⁴

Stark'a göre çağdaş İslam'ın başarısı, iki önemli faktör üzerine temellenmektedir ve her iki faktör de teori tarafından beklenen gelişmelerdir. İlk olarak İslam ekonomik, kültürel ve politik sömürgeciliğe karşı muhalefetin ve milliyetçiliğin kurumsal temeli olarak işlev görmüştür.¹¹³⁵ Bu konuda David Martin, dış güçlerle mücadele açısından İrlanda ve Polonya'ya benzeyen bazı Ortadoğu ve Afrika Müslüman topluluklarının çoğunda, seküler elitlerin kültürel programlarını uygulamada ciddi direnişlerle karşılaştığına işaret etmektedir. Elit kesimin yaydığı aydınlanma modelleri, İslam toplumlar nezdinde hiçbir yerli temele sahip değildi. Ve de bu elitler, Hristiyan ve sömürgeci Avrupa'ya ait bir ideolojinin propagandasını yapıyorlardı. Oysaki din, bu toplumları birleştiren ve bütünleştiren en önemli bağıdır. Sekülerite ise asırlarca yabancı ve düşman olarak tanımlanmış bir kültürün ürünüydü. Bu nedenle de sömürgeciliğe karşı çıkan hareketlerde örgütlenen aydınlar, kendi geleneklerinin koruyabilmek için İslami kaynaklara dönme çağrısı

¹¹³³ Stark ve Finke, Acts of Faith, ss. 240-241.

¹¹³⁴ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 248.

¹¹³⁵ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 248.

yapmaktaydılar. Onlar kendi değerleriyle uyumlu bir modernleşmeyi gerçekleştirebilmek için de kendi tarihlerinde kökleri bulunan İslami usulleri tercih ettiler.¹¹³⁶

Stark'ın çeşitli coğrafyalarda yükselen İslami hareketleri de bu yaklaşım çerçevesinde değerlendirdiğini görmekteyiz. Ona göre Katolik dindarlığının Polonya ve İrlanda'da gördüğü işlevle karşılaştırıldığında, yüksek düzeyde dinsel katılımın gerçekleştirilmesinde İslam içindeki çoğulculuk önemli bir etkiye sahiptir. O, pek çok İslam toplumunda, Avrupada'ki gibi azınlık dinleri veya yeni dinsel hareketlerin kontrol altına alınmaya çalışıldığını veya açıkça yasaklandığı ifade eder. Hatta bazen İslami grupların birbirilerine baskı uyguladığı görülmektedir. Fakat göreceli olarak özgür pazar koşullarında İslami gruplar, genellikle birbirileriyle rekabet halindedirler. Bu rekabet, yüksek bağlılık düzeyleri meydana getirmek için yeterlidir. Burada uygun bir karşılaştırma, ancak Amerikan dinsel ekonomisindeki Hristiyan firmalarla yapılabilir. Amerika'da Hristiyan olmayan birçok grup vardır. Fakat bunların Amerika'nın yüksek düzeydeki dindarlığında çok fazla katkıları olduğu söylenemez. Benzer şekilde İslam dünyasında da Müslüman olmayan pek çok grup vardır. Ancak burada biz sadece İslam'ın kendi içindeki çoğulculukla ilgileniyoruz. Stark'a göre İslam, normal şartlarda çoğulcudur. Tarihinin büyük bir bölümünde İslami çoğulculuk, otoriteryan güçler tarafından gizlenen bir sosyal gerçekliktir. Son zamanlarda da birçok toplumda İslami çoğulculuğun patlama yaptığına şahit olmaktayız. Bu çoğulculuk, Amerika'da olduğu gibi İslam toplumlarında kitlelerin dinsel hareketliliğinde aynı artışların meydana gelmesine sebep olmaktadır.¹¹³⁷

Görüldüğü üzere Stark'ın, İslam hakkındaki değerlendirmeleri, ikincil kaynaklara dayanmakta, teoriyi destekleyen sosyal bilimcilere referans yapmakta ve daha genel düzeyde kalmaktadır. Şüphesiz ki Stark, Amerika'daki dini manzaradan elde ettiği verilerle teorisini inşa etmekte ve Avrupa ile karşılaştırmalı bir pozisyondan doğrulamasını yapmaktadır. Burada İslam, sınırlı olarak söz konusu ettiği dünyadaki genel dinsel manzaranın bir parçasıdır. Spesifik olarak Stark, ne Amerikan Müslümanlığını ne Amerika'daki göçmen Müslümanların dindarlığını ne de İslam ülkelerindeki dinsel pazarları ele almaktadır. Bu nedenle sınırlı verilere dayanarak İslam hakkında söyledikleri, teorinin Amerika ve Avrupa'daki empirik doğrulamalarını destekleyen yorumlar olarak kalmaktadır. Başka bir ifadeyle Stark'a göre İslam, çeşitli milliyetçilik fomlarıyla birlikte İslam ülkelerindeki sömürgeci

¹¹³⁶ David Martin, "Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek", **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, haz. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, ss. 200-201.

¹¹³⁷ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 249.

yönetimlere karşı muhalefetin organizasyonel temeli olmuş ve yüksek dindarlık düzeylerini ortaya çıkarma bakımından canlılığını korumuştur. Ayrıca İslam geleneği içerdiği mezhep ve fırkalarla, “din-içi çoğulculuk”un canlı bir örneğini vermekte ve yüksek düzeyde dindarlık meydana getirme potansiyelini taşımaktadır.

Tekrar Avrupa’ya dönecek olursak, Protestan devlet kiliseleriyle karşılaştırıldığında Batı Avrupa’nın Katolik bölgelerinde kilise katılımı daha yüksektir. Bu durum, Katolik Kilisesi’nin rekabetin olmadığı yerlerde Protestan kiliselerden daha enerjik olduğunu ispatlamaktadır. Bu zıtlığa Adam Smith’in açıklamalarında da değinilmektedir. Ona göre Katolik Kilisesi’nin alt tabakasındaki rahipler, Protestan kiliselerindeki meslektaşlarından daha gayretlidir. Çünkü alt tabakadaki rahipler, insanların gönüllü bağışlarıyla geçimlerini temin etmek zorundadırlar. İnsanların gönüllü bağışlarına ihtiyaç duymaları, ruban sınıfının daha gayretli ve üretken olmasına yol açarken, Katolik Kilisesi’nin uluslararası bir organizasyon olması da inanç ile ilgili meselelerde daha serbest kalmasına yol açmıştır. Böylece Katolik Kiliseler, Protestan devlet kiliselerinde söz konusu olduğu gibi seküler yönetimlerin doğrudan müdahalelerine daha az maruz kalmaktadırlar. Ancak ulusal kiliselerde piskoposların atamalarında bir dereceye kadar devletin rolü olduğu kaydını da düşmeliyiz. Bu tür ülkelerde Katolik Kilisesi, tıpkı İskandinav devlet kiliselerinde olduğu gibi bir yönetim dairesine dönüşmektedir.¹¹³⁸

Ted Jelen ve Clyde Wilcox, Batı Avrupa Katolikliğini analiz eden bir çalışma yapmışlardır. Bu çalışmada, Berger ve Stark’ın modelleri birbirine zıt olarak konumlandırılmış ve modellerin teorik varsayımlarına dayanılarak Avrupa Katolikleri üzerinde deneysel bir çalışma yürütülmüştür. Onlara göre Berger’in kutsal kubbe modeli uyarınca, azınlık dinlerine mensup dindarların hâkim dinsel grupların üyelerine benzer tavırlar geliştirecekleri varsayılmalıdır. Buna göre, Katolikliğin hâkim olduğu ülkelerde yaşayan Katolik ve Katolik olmayanlar, Katoliklerin azınlıkta olduğu ülkelerde yaşayan insanlara göre Katolik sosyal öğretiyle uyumlu olan davranışları daha fazla kabul etmelidirler. Kutsal kubbe modeli, böyle bir tahminde bulunmamızı gerektirir. Stark ve arkadaşlarının çoğulcu modeli ise, çoğulcu dinsel kültürle etkili bir şekilde rekabet edebilmek için dinsel azınlıkların üyelerinin farklılıklarını veya ayırıcı özelliklerini daha fazla öne çıkaracaklarını varsayar. Bundan dolayı da kilise öğretilerine bağlılık olarak kavramsallaştırılan

¹¹³⁸ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 243.

sosyalleşmenin insanlar üzerindeki etkisi, belirli bir dinsel geleneğin azınlık olduğu yerlerde daha büyük olacaktır.¹¹³⁹

Jelen ve Wilcox'un amacı, Katoliklerin çoğunlukta olduğu ülkelerle azınlıkta olduğu ülkelerin Roma Katolikliğinin etkileri bakımından nasıl farklılıklar gösterdiğini araştırmaktır. Kutsal kubbe modeli, Katolik sosyal öğretiyeye bağlılığın Katolikler için Katolikliğin hâkim olduğu ülkelerde daha güçlü olacağını ve Katolik olmayanların da benzer tavırlar sergileyeceklerini varsaymaya götürür. Bunun tersine çoğulcu program, Katoliklerin azınlıkta oldukları ülkelerde kendi sosyal öğretilerine bağlılıklarının daha fazla olacağı varsayımına götürmektedir. Ayrıca tekelci Katolik ülkelerde Katolik olmayanların Katolik sosyal öğretilerine davranışsal tepki sergileyecekleri tahminlerine de yol açmaktadır.¹¹⁴⁰

Jelen ve Wilcox, Berger ve Stark'ın teorilerini temel alarak yaptıkları çalışmanın sonucunda, Katoliklerin azınlıkta olduğu durumlarda dinsel olarak yüksek bağlılık düzeyi gösterdiklerini ve bu azınlık durumunun Katoliklere daha etkili sosyalleşme imkânı verdiğini gösteren delillere ulaştıklarını ifade ederler. Katolik ülkelerdeki Katolik olmayanların ise, hâkim kiliseye karşıt bir dinsel hareketlilik gösterdiklerini tespit etmişlerdir. Son olarak da kendi bulgularının çoğulcu araştırma modeli için "alçakgönüllü bir ilerleme" olarak görülebileceğini söylemektedirler.¹¹⁴¹

Stark, Jelen ve Wilcox'un ulaştığı sonuçların kendi teorisi için kuvvetli bir destek sağladığını düşünmektedir. Ona göre beklendiği gibi Katolik kilisesine katılım, Katoliklerin oranının daha az olduğu Avrupa ülkelerinde daha yüksek çıkmıştır. Yani Katoliklerin dinsel katılımı, azınlıkta oldukları oranda Protestanlar'inkinden daha yüksek çıkmaktadır. Sonuçların gösterdiği ikinci önemli nokta, Katolik olmayanlarla karşılaştırıldığında Avrupalı Katoliklerin azınlıkta oldukları durumlarda kürtaç ve liberal kadın cinsiyet rollerine karşı çıkma gibi kilise sosyal öğretilerini kabul etmeye daha eğilimli olduklarıdır.¹¹⁴²

Stark'a göre bu sonuçlar, Amerika'daki bulgularla tutarlılık göstermektedir. Ayrıca, azınlık durumunda Katoliklerin daha muhafazakâr inançlara yöneldikleri bulgusu, Stark'ın ifadesiyle "eski paradigmanın "kutsal kubbe" tezini bütünüyle ortadan kaldırmaktadır." Dinin sorgusuz sualsiz kabul edilen, evrensel ve sorgulanamayan niteliği sürdüğü oranda, insanlar üzerinde daha çok etki yaratması

¹¹³⁹ Ted G. Jelen ve Clyde Wilcox, "Context and Conscience: The Catholic Church as an Agent of Political Socialization in Western Europe", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 37, Sayı: 1, 1998, s. 31.

¹¹⁴⁰ Jelen ve Wilcox, s. 31.

¹¹⁴¹ Jelen ve Wilcox, s. 36.

¹¹⁴² Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 246.

doğru olabilir. Evrensel kiliseler, bir toplumun bütün üyeleri aynı dinsel isteklere sahiplerse ve dinsel tekeller de enerjik durumdaysalar sorgulanmayan bir makuliyete sahip olabilirler. Fakat talep her zaman değişir ve tekel her zaman organizasyonların enerjisini baltalar. Sonuç olarak Katolikler, azınlıkta oldukları yerlerde çoğunluktan daha muhafazakâr bir tutum takınmaktadırlar.¹¹⁴³

Chavez, Schraeder ve Sprindys'ın Batılı Ülkelerdeki Müslüman azınlıklarla ilgili yaptıkları çalışma, Jelen ve Wilcox'un ortaya koyduğu sonuçlarla benzerlikler taşımaktadır. Aslında onların çalışması, arz yönlü teori bağlamında batılı ülkelerdeki Müslümanların hac ibadeti konusundaki tavırlarını araştırmak amacını gütmektedir. Avrupa ülkelerindeki Müslümanlarla ilgili veri eksikliğine vurgu yapan Chavez ve arkadaşları, teori ile Müslümanların hac ibadeti arasında tutarlılık bulmuşlardır. Ayrıca onların çalışması, Müslüman azınlıktaki dinsel canlılığın, çoğunluğun sahip olduğu dindarlık düzeyinden etkilendiğini ortaya koymaktadır. Buna göre yüksek dinsel pratik düzeyine sahip ülkelerdeki göçmenler, daha aktif bir dinsel katılım göstermektedirler.¹¹⁴⁴

Stark'ın teorisinin dinsel katılım oranları bakımından Amerika ve Avrupa arasındaki karşıtlıkları açıklamak amacıyla yapılan uygulamalarından biri de Iannaccone tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu araştırmada 14 Avrupa ülkesine ilave olarak Avusturya, Yeni Zelanda, Kanada ve Amerika gibi ülkeler de kullanılmıştır. Iannaccone, "tekelci dinsel ekonomilerde dinsel inanç ve katılım düzeylerinin rekabetçi dinsel pazarlara göre daha düşük olduğu" iddiasını test etmek amacıyla yola çıkmıştır.¹¹⁴⁵ Burada dinsel katılım, haftalık kilise katılımı oranlarıyla ölçülmüştür. Çalışmanın ortaya çıkardığı sonuçlar, son derece dikkat çekicidir. Burada rekabet, söz konusu ülkelerdeki kilise katılımında meydana gelen bütün değişimlerin % 90'ından daha fazlasını açıklamaktadır ve yüksek çoğulculuk düzeyinin yüksek kilise katılımı meydana getirdiği şeklindeki varsayımı doğrulamaktadır. Yani Amerika "istisnai" bir örnek değildir. Iannaccone, teorisinin özellikle Protestan ülkelerde çok isabetli görüşler sağladığını ifade etmektedir.¹¹⁴⁶

E. Hamberg ve T. Pettersson da rasyonel tercih teorisinden alınan önermeleri, İsveç dinsel ekonomisinde test etmek amacıyla uygulamalı bir çalışma

¹¹⁴³ Stark ve Finke, Acts of Faith, s. 246.

¹¹⁴⁴ Peter Chaves, J. Schraeder ve Mario Sprindys, "State Regulation of Religion and Muslim Religious Vitality in the Industrialized West", **The Journal of Politics**, Cilt: 56, Sayı: 4, 1994, s. 1095.

¹¹⁴⁵ Iannaccone, Religious Market, ss. 163-164.

¹¹⁴⁶ Iannaccone, Religious Market, ss. 171-172. Ayrıca, Iannaccone %80'den fazla Katolik olan ülkeleri analizinden çıkarmıştır. Elindeki verinin Katolikliğin tekelci yapısıyla birlikte nasıl başarılı olduğuna empirik olarak cevap veremediğini ifade etmektedir. Bunların da Katolikliğin yapısından kaynaklandığını düşünmektedir. Daha fazla bilgi için devamına bakınız.

yapmışlardır. Onlar, İsveç'teki dinsel rekabetin Amerika'dan oldukça farklı olduğunu baştan kabul etmekte ve rekabeti dinsel gruplar ve pazar vaazları açısından ölçmektedirler. Onlara göre rasyonel tercih teorisinin varsayımları, "dinsel firmaların karşılaştığı rekabet ne kadar çok olursa, dinsel grupların ürünlerini tüketicilerin taleplerine uydurmasının da o kadar olası olduğu"nu ileri sürmeye götürmektedir. Bu nedenle de pazar ne kadar rekabetçi olursa, tüketici talepleriyle uyumlu hale getirilen dinsel ürünlerin tüketiminin daha yüksek olması beklenmelidir. Hamberg ve Pettersson, dinsel çoğulculuk ve rekabet arasında pozitif bir ilişki bulmayı umut ederek çalışmalarına başlamışlardır. Dinsel çoğulculuk bakımından ortalamanın üstünde olan bölgelerin aynı şekilde dinsel katılım bakımından da ortalamanın üstünde olmasını beklemekteydiler.¹¹⁴⁷ Araştırmadan çıkan sonuçlar, ortaya koydukları varsayımlarla büyük ölçüde uygunluk gösteriyordu. Sonuçta, İsveç gibi sınırlı oranda rekabetin söz konusu olduğu bir yerde bile, bunun kiliseye katılım oranları üzerinde önemli bir etkisinin olduğu görülmüştür. Dolayısıyla da dinsel çoğulculuk oranı, kilise katılım oranını doğrudan etkilemektedir. Çoğulculuk ne kadar fazla ise, kilise katılımı da o kadar artmaktadır.¹¹⁴⁸

Stark'a göre Avrupa'nın dinsel pazarları büyük oranda düzenlenmiş dinsel ekonomiler olarak kaldığı müddetçe, Avrupalı ulusların sekülerleşmeye olan eğilimleri devam edecektir. Avrupa dinsel pazarlarındaki düzenlemeler kalktıkça, azınlık dinlerine sağlanan özgürlükler genişledikçe ve yeni dini hareketlere özgürce pazara çıkma imkânı tanındıkça rekabet artacaktır ve İtalya'da olduğu gibi diğer Avrupalıların da dini kucaklamaları daha olası hale gelecektir.¹¹⁴⁹

4.5. RODNEY STARK'IN GENEL DEĞERLENDİRMESİ

Din sosyolojisinde Stark'ın öncülüğünü yaptığı rasyonel tercihe dayalı din teorisi, bir çok sosyal bilimci tarafından yeni paradigma olarak adlandırılmaktadır. Bu sebeple Stark, kendisine kadar gelen sosyolojik bilginin eleştirisi üzerine ve üzerinden kendi teorisini inşa eder. A. Aldridge'in da belirttiği gibi Stark'ın temsil ettiği rasyonel tercih teorisinin dili şüphesiz "put kırıcı"dır. Yani Stark genelde sosyal bilimler özelde de geleneksel sosyolojideki yerleşik inanç veya geleneklere karşı

¹¹⁴⁷ Eva M. Hamberg ve Thorleif Pettersson, "The Religious Market: Denominational Competition and Religious Participation in Contemporary Sweden", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Cilt: 33, Sayı: 3, 1994, s. 209.

¹¹⁴⁸ Hamberg ve Pettersson, Religious Market, s. 212.

¹¹⁴⁹ Introvigne ve Stark, Religious Competition, s. 14.

çıkan saldırgan bir dil kullanır.¹¹⁵⁰ Fakat onun saldırısı, dinden ziyade din hakkında kabul edilen sosyolojik anlayışa yöneliktir. Stark, geleneksel paradigmanın en önemli tezlerinden olan dinsel çoğulculuğun dindarlıkta düşüşe ve dolayısıyla sekülerleşmeye yol açtığı tezinin iflas etmiş olduğunu hem sert hem de alaycı bir dille reddeder.

Kendi bakış açısını önceki sosyal bilimcileri ciddi bir eleştiriye tabi tutarak inşa eden Stark, rasyonel tercihin diğer insan eylemlerinde olduğu gibi dinsel alanda da geçerli olduğunu ispatlamaya çalışır. İnsanların davranışlarında en rasyonel ve en makul ihtimali seçmeye çalıştıkları düşüncesini sorgusuz sualsiz kabul eden sosyal bilimciler, söz konusu din olduğunda birden bu varsayımdan vazgeçerler. Çünkü onlara göre, “dinsel zihin” ve bundan kaynaklanan dinsel eylemler irrasyoneldir. Stark sosyal bilimlerdeki eski paradigmanın en büyük hatasının insan eylemlerinin rasyonelliğinde dini istisna kabul etmelerini görür. Dinsel davranışı rasyonel bir davranış olarak değerlendiren Stark, dini ve dinsel davranışları irrasyonel kabul eden geleneksel anlayışa zıt bir pozisyonda durur.

Stark’ın rasyonel tercih yaklaşımı, yöntemsel açıdan dinin hakikatini tartışma konusu yapmaz. Zira dinin doğruluğu veya yanlışlığı bilimin dışındadır. Bu sebeple dinin hakikati veya gerçekliği meselesi ayrı, dinsel davranışın rasyonel veya irrasyonel olması ayrı meseleler olarak değerlendirilmelidir. Dinsel ifadeler ve eylemler, insan kültürünün diğer alanlarında olduğu gibi düşünme, akıl yürütme ve deneme yanılma süreçlerine dayanır. Bundan dolayı insanlar, Tanrı veya tanrılarla ilişkilerinde rasyonel bir şekilde davranırlar. İnsanlar ödülleri kazanmanın daha az maliyetli ve makul bir yolunu bulduklarında, bu ödülleri tanrılarda aramak yerine başka yerlere yönelirler. Yani insanlar, hayatın diğer alanlarında olduğu gibi dinsel alanda da maliyet-kâr hesabı yaparak rasyonel tercihlerde bulunurlar.

Din tanımının temeline doğaüstünü yerleştiren Stark’a göre “doğaüstü, fiziksel güçleri erteleyen, değiştiren, tabiatın dışında veya ötesindeki güçler veya varlıklar”dan oluşur. Doğaüstü, doğal yollardan elde edilemeyen ödüllere ulaşmanın en kolay ve kestirme yoludur. Stark, doğaüstü varsayımlara yer vermeyen ve bütünüyle seküler bir temelde inşa edilen dinlerin başarı şansının olamayacağını düşünür. Marksizm, evrimcilik, bilimcilik, rasyonalizm gibi seküler anlam sistemlerinin doğaüstüne dayalı dinlerin yerini alması mümkün değildir. Stark’ın din tanımı, bize din ile büyü ve büyü ile bilim arasında ayırım yapma imkânı da verir. Kendisini evrenin nihai anlamıyla ilişkilendirmeyen veya anlam sorunlarıyla

¹¹⁵⁰ Aldridge, s. 100.

ilgilenmeyen büyü, sadece belirli amaçlar için tabiattan faydalanmaya çalışır. Büyü, teknik ve faydacı amaçlara yönelik olduğundan dinde olduğu gibi saf teorik düşünceyle de uğraşmaz. Belirli somut ödüllere odaklandığı için büyü, empirik değerlendirmelere de konu olur. Mesela büyü'nün hastalıkları tedavi edeceği veya insanlara şans getireceği gibi iddiaları, empirik olarak test edilebilir. Bu sebeple bilim, büyüsel uygulamalarla çatışabilirken, dinin spekülatif veya kanıtlanması mümkün olmayan iddialarıyla çatışmaz.

Genel olarak dinlere baktığımızda doğaüstü anlayışlarının, “tanrı(lar)” kavramı etrafında şekillendiğini görürüz. Sadece doğaüstü varlıklar, dünyanın varoluşuna anlam ve amaç verebilirler. İnsanların “tanrı(lar)” olarak isimlendirdikleri doğaüstü varlıklar, ödülleri ve cezaların kaynakları durumundadırlar. Bu sebeple de tanrılar, burada veya öte dünyada elde edilmesi zor ödüllere ulaşma çabalarında insanların isteklerini karşılama gücüne sahip bilinçli “doğaüstü varlıklar”dır. Dinler, hem tanrıların isteklerini hem de insanların tanrıların rızasını kazanabilmek için yapmaları ve yapmamaları gerekenleri ilahi emirler olarak insanlara bildirirler. Toplumlar, genelde sorumlu ve isteklere cevap veren Tanrılarla alışveriş yaparlar. Dolayısıyla insanlara yakın, merhametli, ulaşılabilir ve cevap verme gibi özelliklere sahip tanrılar aynı zamanda rasyonel tanrılardır. İnsanlar, rasyonel davranmayan veya ne yapacağı öngörülemeyen tanrılarla işbirliği yapmaz. Tanrının insanlarla ilgilenmesi ve dualara karşılık vermesi, tek tanrılı dinlerin temelidir. Tanrılarla alışverişte insanlar, daha geniş alana hükmeden tanrılara yüksek bedeller öderler. Tanrılar ne kadar geniş alana hükmederse, vadettikleri ödüller de o kadar çok olur. Stark’ın teorisinde ödüller, insanların elde etmek için maliyet ödemek zorunda kaldıkları şeylerdir. Geniş etki alanına sahip tanrılar, hem bu dünyada hem de öte dünyada elde edilebilecek değerli ödülleri sağlarlar. Stark burada, tek tanrıya sahip dinlerin çoktanrılı dinlere göre daha güçlü olmasının sebebini bulur. Çünkü tek tanrılı dinlerin sundukları değerli ödüller, insanların eylemlerini daha fazla yönlendirme gücüne sahiptir.

Dinsel çoğulculuğu toplumların “doğal durumu” olarak değerlendiren Stark, dinsel isteklerdeki çeşitlilik ve farklılıkların baskı altına alınmadığı ve serbest kaldığı müddetçe, çoğulculuğun kendiliğinden ortaya çıkacağını ileri sürer. Çoğulculuğu engelleyen veya sınırlandıran toplumdaki baskı araçlarını kullanan devlettir. Devlet müdahalesi ortadan kalktığında, insanların zevkleri ve anlayışlarındaki farklılık eninde sonunda çoğulculuğu üretecektir. Çoğulculuğu, sadece bir toplumda çeşitli dinlerin bir arada olması anlamında düşünmemeliyiz. Aynı dinsel gelenek içinde

çeşitli anlayışlar da bir çoğulculuk üretirler. Yani çoğulculuk, hem aynı din içinde hem de çeşitli dinler arasında olabilir.

Berger'den farklı olarak Stark, dinsel çoğulculuğu sadece modern toplumlara özgü bir durum olarak görmez. Modern toplumlarla kıyaslandığında, primitif topluluklarda bireylerin tercih özgürlüğünden bahsetmek elbette mümkün değildir. Toplulukların kültürleri karmaşılaşmaya başladığında, dinsel çoğulculuk daha belirgin bir hale gelir. Politeist toplumlarda insanlar, doğaüstü varlıklardan isteklerini karşılamaya çalışırlar ve uygun gördükleri, isteklerini karşılayacağını umdukları tanrıların müşterileri olurlar. Bundan dolayı kadim medeniyetlerin şehirleri, belirli büyük tanrılar adına inşa edilen farklı tapınaklara sahiptirler. Tektanrıci geleneklerde dinsel ihtiyaçların çeşitliliği, politeistlerdeki gibi tanrıların çokluğuyla sonuçlanmaz. Tektanrıci geleneklerde, aynı tanrıyı farklı anlayan veya yorumlayan insanların oluşturduğu grupların çeşitliliğinden bahsetmek mümkündür.

Stark'ın öncülüğünü yaptığı yeni paradigmanın temelinde, kiliselerin devletten ayrılmasıyla oluşan serbest ve rekabetçi bir dinsel pazarın ortaya çıkması bulunur. Dinsel ekonomilerin analizinde, ticari ekonomilerde olduğu gibi pazarın devlet tarafından düzenlenip düzenlenmemesi en önemli meseledir. Buna göre dinsel bir ekonomi, devletçe düzenlenmediği oranda çoğulculuk gelişir. Başka bir deyişle dinsel ekonomilerin olağan durumu, pazarın ihtiyaçlarının birden çok dinsel grup tarafından karşılanmasıdır. Dinsel çoğulculuk, tekelci bir firmanın sunduğu bir tek ürününün farklı zevkleri veya ihtiyaçları tatmin etmede yetersiz kalmasından kaynaklanır. Dinsel firmaların ve ürünlerin çeşitliliği anlamına gelen çoğulculuk, insani durumdaki yaş, sınıf, cinsiyet, ekonomik durum, sağlık ve sosyalleşme gibi faktörlerle doğrudan ilişkilidir.

Bu yeni paradigma, din teorisinde geleneksel sosyolojik bilgiyle tartışma üzerine oturduğu gibi, dinsel çoğulculuk teorisinde de Avrupa tecrübesini açıklamak için geliştirilen eski paradigmanın reddi üzerine kurulur. Bu bakış açısı, Amerika'nın dinsel tarihinden esinlenen bütünüyle bağımsız bir vizyondan kaynaklanır. Yani Stark'ın yaklaşımı, Amerika dinsel tarihi üzerine ampirik verilerle desteklenen teorik düşünmeyle başlar. Warner'ın da vurguladığı gibi Stark'ın öncülüğünü yaptığı yeni bakış açısı, Amerikan dinini Avrupa'daki kurumsallaşma modelinin bir istisnası olarak görmekten ziyade, kurumsal olarak farklı ve rekabetçi bir yapı olarak görmeyi tarihçilerden öğrenmiştir. Yeni paradigmaya katkı sağlayanlar, bütün meseleler üzerine elbette konsensüse ulaşamamışlardır. Fakat yeni paradigmaya katkı sağlayan Butler ve Hatch gibi tarihçiler, Amerika'nın Hristiyanlaşmasının pürten

hegemonyanın bir kalıntısı ve Avrupa kutsal kubbesinin bir nakli olmadığı, aksine 19. yüzyıl aktivistlerinin başarısı olduğu üzerinde uzlaşırlar. Bu tespit, tarihçiler için neredeyse yenidir. Tarih yazıcılığındaki yeni gelişmeler, Amerikan dinsel kurumlarının farklı özelliklerini vurgulamada geleneksel paradigmaya meydan okuyan Stark'ın yeni paradigmasına güç kazandırmaktadır.¹¹⁵¹ Tarihsel verilerden hareketle Stark, 19. ve 20. yüzyılın ikinci yarısında Amerika'da modernleşmenin en hızlı olduğu zamanlarda kiliselere üyelik oranlarının da hızla arttığını, 19. yüzyılın sonunda ise ülke nüfusunun yarısından çoğunun kilise üyesi haline geldiğini, bugün ise Amerikalıların neredeyse üçte ikisinin belirli bir dini cemaatin üyesi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu istatistiksel bilgiler, Amerika'da modernleşme ve dinsel yükselişin birlikte gerçekleştiğini gösterir. Bu gelişme çizgisi, bugün Amerika'yı Hristiyan dünyası içinde en dindar ülke haline getirmiştir.

Stark'ın yeni paradigması çoğulculuk, tekel, dinsel pazar ve rekabet konusundaki görüşlerini modern ekonomilerden alır. Bu paradigmaya yön veren sosyologlar, bir toplumda gerçekleşen bütün dinsel olayları “dinsel ekonomi” kavramıyla analiz ederler. Hem dinsel hem de seküler ekonomi, ürünlerin pazarlanmasında arz ve talebin etkileşim halinde olduğu bir durumu gerekli kılar. Bir dinsel ekonomi, bir toplumda devam eden bütün dinsel aktiviteleri bünyesinde toplar. Dolayısıyla bütün dinsel ekonomiler bir “pazar”dan, pazara hizmet etmeye çalışan “firmalar”dan, bu farklı firmaların sunduğu dinsel “ürünler” ve aralarındaki “rekabet”ten oluşur. Bu özelliklerden dolayı bütün dinsel ekonomiler, ticari ekonomiler ile büyük benzerlik gösterirler. Dinsel konuların tartışılmasında pazar dilinin kullanması, modern zamanlarda dini küçük düşürmek gibi bir amaç taşımaz. Bu kavramların kullanılması, dinsel fenomenleri anlama, yorumlama ve açıklamamıza yardımcı olabilecek bazı görüşlerin ekonomiden ödünç alınmasını sağlar. Dinin kutsal kabul ettiği varlıklara veya kavramlara, ekonomide geliştirilen kavramları uygulama çabalarıyla Berger'deki gibi sadece bir anoloji amaçlanmaz. Aksine Stark, ekonominin prensiplerini dinsel fenomene uygulayarak hem geleneksel hem modern toplumlarda dinsel değişimleri anlamaya çalışır. Bu yaklaşıma göre ekonomik prensipler, dinsel değişimi anlama ve yorumlamanın araçlarıdır. Stark için bu bakış açısının ilham vericisi ve öncüsü Adam Smith'tir.

Stark'ın geliştirmeye çalıştığı arz yönlü din teorisinin temelinde, dinin güçlü pazarlama teknikleriyle birlikte sunulması bulunur. Bir toplumda yüksek dinsel katılım düzeyine erişebilmek için birden çok etkili ve gayretli dinsel “firmanın” varlığı

¹¹⁵¹ Warner, New Paradigm, ss. 1051-1055.

gereklidir. Bu firmalar üye desteğine sahip olabilmek ve büyüebilmek için ciddi şekilde rekabet halinde olacaklardır. Bu sebeple geleneksel teorilerden ayrılan Stark için çoğulculuk, yüksek dinsel katılım düzeylerine sebep olur. Devletin dinsel pazarı kontrol etmesi ve düzenlemesi, toplumlarda dinsel çoğulculuk ve rekabetin belirlenmesinde en temel faktördür. Devlet bir dinsel grubu kayırarak pazara müdahale ederse, çoğulculuk sınırlanacak ve dinsel katılım düzeyleri de düşük olacaktır. Devlet serbest pazara izin verdiğinde ise, çoğulculuk ve rekabet ortaya çıkacak, dinsel katılım yüksek olacaktır. Stark'a göre tercih ve rekabetin olduğu yerde ancak gerçek bir çoğulculuktan bahsedebiliriz. Firmalar, tüketicilere geniş bir dinsel ödül alanı vaat ederek ve din adamlarını daha etkili ve duyarlı olmaya zorlayarak tercih ve rekabeti arttırmaya çalışırlar. Eski paradigmadan farklı olarak Stark için rekabet, bütün inançların makuliyetini aşındırmaktan ziyade daha istekli, canlı ve etkili dinsel firmaların ortaya çıkmasına yol açar. Rekabet, seküler ekonomide olduğu gibi dinsel ekonomilerde de aynı "yüksek tüketim düzeyleri"nin ortaya çıkmasına sebep olur. Stark'ın teorisinde çoğulculuk ve rekabet genellikle birbirine bağlıdır fakat birbirinden bağımsız düşünüldüğünde enerji verici güç rekabettir. Bazen toplumlarda yaşanan "çatışma"lar da yüksek dinsel katılım düzeylerinin ortaya çıkmasını sağlar. Başka bir söyleyişle Stark'ın teorisinde dini kurumlara yüksek katılım düzeylerinin oluşmasında rekabetten sonraki ikinci önemli unsur, dinsel firmaların sosyal çatışmaların ve muhalefetin kurumsal temeli olarak faaliyet göstermesidir.

Stark, tekelci dinin bütün toplumu kuşatan kutsal kubbesine rağmen güçlü dinsel bağlılığı harekete geçirememesinin nedenini, dinsel ekonomilerin tabiatına bağlar. Çünkü dinsel ekonomide birçok firmanın faaliyet göstermesiyle hem rekabet hem de "uzmanlaşma" meydana gelir. Bu ise, tekelci yapılarla karşılaştırıldığında birçok bağımsız dinsel oluşumun serbestçe faaliyet gösterdiği dinsel ekonomilerin daha geniş kitleleri harekete geçirmesinin sebebini açıklar. Seküler ekonomilerde olduğu gibi dinsel ekonomilerde de tekelci firmalar, "tembel"dir. Tekelci veya devlet kilisesi özelliği taşıyan dinsel kurumların din adamı sınıfı, bu durumu çok açık bir şekilde örneklendirir. Çoğulcu bir dinsel ekonomide arkasında devlet desteği olmayan din adamları, kendi varlıklarını sürdürebilmek, kurumlarını ayakta tutabilmek ve insanların bağlılığını kazanmak için çok çalışmalı ve diğer firmalarla rekabet etmelidir. Amerika'da yaşanan durum, Stark'ın teorik görüşlerinin empirik temelini sağlar. Çünkü Amerika'da devletin dinsel ekonomiden elini çekmesi, dinlerini aktif bir şekilde pazarlayan çalışkan bir ruhban sınıfı ortaya çıkarmıştır.

Devlet, yeni kiliselerin ve dinlerin ortaya çıkmasına müdahale etmemiş ve böylece insanların karşısına birçok yeni dinsel tercih çıkmıştır. Anlaşıyor ki burada dinsel özgürlükler; bütün geleneksel ve yeni dinler, din adamları ve her türlü eski ve yeni dinsel fikirlere sahip olanlar için imkânlar ve fırsatlar sunmuştur.

Stark'ın dinsel çoğulculuk tartışmasında insanların dine olan talebinden ziyade dinsel pazardaki firmaların faaliyetleriyle arzın yükselmesi üzerinde durması, teorisinin eski paradigmadan farklılaşmasını sağlar. Eski paradigmanın Durkheim ve Berger gibi temsilcileri ise, dinsel talep üzerinde yoğunlaştıklarından çoğulculuk konusundaki fikirleri doğal olarak sekülerleşme teorisine dönüşür. Çünkü onlar, tekelci dinsel ekonomilerdeki talep eksikliğini doğrudan dine ilginin azalması, yani sekülerleşme teorisi bağlamında yorumlarlar. Hâlbuki Stark, sekülerleşme teorisyenlerinin modern toplumda bilimin yayılmasıyla dine ilginin azalacağı kehanetine katılmaz. O da modern dönemde bilimin hayatın maddi yapısı üzerinde insan hâkimiyetini kolaylaştırdığını kabul eder fakat bunun anlam sorularının çözülmesine yardım etmediğini düşünür. Çünkü insanlar nihai anlam sorularına dinsel cevaplar aramakta ve buna da gereksinim duymaktadırlar. Bu sebeple Stark, toplumlarda dine talebin istikrarlı olduğunu fakat gayretli dinsel grupların faaliyetlerinin insanların dine ilgilerini arttırdığını düşünür. Başka bir deyişle insanların dine olan taleplerini ve ilgilerini düşüren veya arttıran dinsel ekonominin yapısıdır. Hamilton'un da ifade ettiği gibi talebin sabit oluşu tespiti, aynı zamanda insanların yapısında potansiyel bir dindarlık olduğunu varsaymak demektir. Zira insanlar nihai anlam sorularına cevap ararlar ve bunları da büyük oranda dinlerde bulurlar. İnsanların dindarlıklarının aktif hale gelip gelmemesi, potansiyel dindarlıklarının dinsel firmalarca harekete geçirilip geçirilmemesine bağlıdır.¹¹⁵²

Stark, sosyal bilimcilerin dinsel çoğulculuk ve ortaya çıkardığı durum konusundaki olumsuz yorumlarını, hem ekonomi hem de tarih konusundaki hatalı kavrayışlarına bağlar. Nitekim Durkheim'le başlayan dinsel çoğulculuğun inancı zayıflattığı anlayışı, sosyal bilimcileri tekelci dinlerin üstünlüğüne ikna etmiştir. Çünkü onlar dinsel çoğulculuk geliştiğinde, ahlaki birliğin ve bütünleşmenin kaçınılmaz olarak zayıflayacağını düşünmekteydiler. Zira Durkheim, dinin gücünün kültürün tamamına nüfuz etmesinden kaynaklandığını ileri sürüyordu. Özellikle **Kutsal Şemsiye**'de ortaya koyduğu fikirlerle Berger de din ne kadar bütün toplumu kutsal bir kubbe gibi örterse, toplumun da o ölçüde bütünlük içinde olacağını

¹¹⁵² Malcolm Hamilton, **The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives**, Second Edition, Routledge, London, 2001, s. 199.

varsayıyordu. Dolayısıyla hem Durkheim hem de Berger, dinsel çoğulculuğun toplumun “kutsal kubbesi”ni parçaladığını ve dinlerin rekabet ettiği serbest pazarda her bir dinin diğerini gözden düşürüp göreceleştirmeye, şüpheyeye ve makuliyet kaybına yol açacağını düşünüyorlardı. Stark’a göre Berger’in özellikle **Kutsal Şemsiye**’de ortaya koyduğu fikirler, çoğulculuğun bütün toplumu kuşatan “kutsal kubbe”nin parçalamasıyla birlikte sekülerleşmenin gerçekleşeceğini ileri süren “Avrupa tecrübesini” yansıtır. Fakat Stark, tarihsel araştırmaların tekeli dinin hâkim olduğu toplumlarda, dindarlıktan ziyade “dinsel ilgisizliğin” yaygın olduğunu birçok kanıtını ortaya koyduğunu ileri sürer. Hatta bu araştırmalar, yaygın kanaatin aksine dinsel katılımın ortaçağ Avrupa’sında çok düşük olduğunu göstermiştir.

Stark, geleneksel paradigmayı sahiplenilen sosyologların ortaçağda Avrupa’nın dindarlığı hakkındaki düşüncelerinin bütünüyle gerçek dışı bilgilere dayandığını ileri sürer. Ona göre Ortaçağ’da Hristiyanlık, halk arasında değil yönetici sınıflar arasında yaygındı. Halk arasında geleneksel pagan inançlarıyla karışmış bir dindarlık veya dinsel kayıtsızlık hâkimdi. Ona göre, Amerika’daki dinin serüveni de dinsel tekellerin yüksek düzeyde dindarlık meydana getirdikleri bilgisiyle çelişmektedir. Dolayısıyla tarihsel süreçte Amerika’da olduğu gibi dünyanın pek çok bölgesinde rekabete dayalı çoğulculuğun gelişmesi, dinsel gerilemeye yol açmamıştır. Eski paradigmanın beklentilerinin tersine rekabete dayalı çoğulculuk, hem toplumsal hem de bireysel dindarlıkta artışla sonuçlanmıştır. Ayrıca gelişmeler, eski paradigma sosyologlarının muhafazakâr hareketlerin kendilerini modern dünyaya uydurmazlarsa veya sekülerleştirmezlerse ortadan kaybolacakları öngörüsünü de yalanlamıştır. Modern dünyada Mormonlar, Yehova Şahitleri, Evanjelik Protestanlık ve İslami hareketlerde gözlendiği gibi muhafazakâr hareketlerin başarıları, ana çizgideki “liberal” ve “modernlikle uzlaşan” hareketlerin sürekli güç kaybetmeleri, Berger’in son eserlerinde de güçlü bir şekilde vurgulanmaktadır.

Stark, öncelikle Amerika’daki dinsel canlılığı açıklamak üzere geliştirilen dinsel ekonomiler kavramının, Amerika dışındaki ülkelerde de uygulanabileceğini ve oralarda da geçerli olduğunu düşünür. Bu doğrultuda hem Stark hem de teoriyi benimseyen başka sosyal bilimciler, Avrupa ülkelerindeki düşük dinsel katılım düzeylerinin dinsel ekonomiler teorisiyle açıklanabileceğini ileri sürmektedirler. Stark, Avrupa’nın düşük dinsel katılımının sebebini, devletçi dinsel ekonomilerdeki tembel ruhban sınıfının gayret eksikliğine ve dinsel ürünleri tüketicilere pazarlamadaki yetersizliklerine bağlar.

Stark birçok Avrupa ülkesindeki dinsel ekonomilerin subvanse edilen resmi firmalar tarafından kontrol edildiğini ve bazı resmi ve gayri resmi önlemlerle rekabetin ve rekabetçilerin devre dışı bırakıldığını düşünmektedir. Amerika'yla Avrupa'yı dinsel özgürlükler açısından kıyasladığımızda, Avrupa'da olanın ancak tolerasyon olarak adlandırılabilceğini ve din ve ibadet özgürlüğünün devletlerin azınlık dinlerine ve yeni dinsel hareketlere uyguladıkları yaptırımlarla engellendiğini ileri sürmektedir. Çünkü bu ülkelerde Amerika'daki gibi yasalarla korunan bir din özgürlüğünden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü görünürde kilise ile devletin birbirinden ayrı olması, resmi kilise dışındaki dini gruplara ayrımcılık yapılmasını engellememektedir. Başka bir deyişle devlet, resmi kiliseleri açık bir şekilde kayırmaktadır. Bu anlamda hiçbir Avrupa ülkesinin Amerika'daki gibi rekabetçi bir çoğulculuğa sahip olduğunu ileri süremeyiz. Son zamanlarda Avrupalı devletler, farklı dinlerin varlığına izin verecek şekilde yasal düzenlemeler yapsalar bile, fiili uygulamalar daima devlet kiliselerini desteklemektedir. Buna rağmen yeni dini hareketler, Avrupa'nın pekçok yerinde resmi olarak engellenmeye çalışılsa da pazarda etkili olmaya başlamışlardır.

Stark, Avrupa ülkelerindeki düşük dinsel katılımın ve zayıf dinsel organizasyonların nedenini kamulaştırılmış dinsel ekonomilerde bulur. Çünkü Avrupada'ki resmi kiliseler, doğrudan devletle bağlantılıdır. Bu da resmi kiliselerin hem devlet müdahalesine açık olmasına hem teolojik olarak yönlendirilmesine hem de ruhban sınıfının tembelleşmesine neden olmaktadır. Özellikle İskandinav ülkeleri örneğinde somutlaştığı gibi resmi kiliselerinin ruhban sınıfı, devlet memurudur. Maaşları garanti altında olduğu için kiliseye katılımı arttırmak veya yeni müşteriler temin etmek için çalışmalarına gerek yoktur. Amerika'daki dini gruplarda olduğu gibi maaşları üyelerden elde edilen gelirlerle ödenmemektedir. Bu durum, ruhban sınıfının yanı sıra sıradan halkı da tembelleştirmektedir. Çünkü insanlar, kamulaştırılmış bir dinsel ekonomide dine kolay ve "ücretsiz" bir şekilde ulaşırlar. Bu sebeple resmi dinin devlet tarafından finanse edilmesi, aynı zamanda diğer dinlerle rekabet etme gücünü sınırlar. Bu, hem devlet kilisesine bağlılığı hem de desteklenmeyen diğer dinlerin zayıflamasına sebep olur. Bu sebeple Stark rekabetten uzak tembel dinsel tekelleri, Avrupa'daki düşük dindarlık oranlarının temel nedenlerinden biri olarak görmektedir.

Öyle anlaşıyor ki Stark'ın yaklaşımının temelinde Avrupa kiliselerinin yetersiz çabalarından dolayı, dinsel katılımın düşük düzeylerde kaldığı iddiası yatmaktadır. Dolayısıyla Amerika'yla karşılaştırıldığında, Avrupa'da güçlü bir

rekabetin olmadığı bir gerçektir. Fakat hem Stark hem de rasyonel tercih teorisinin Avrupa'daki takipçileri, çok önemli sonuçlara ulaşmışlardır. Ona göre Avrupa, büyük oranda düzenlenmiş dinsel ekonomiler olmaya devam ederse, söz konusu ülkelerin düşük dinsel katılımları ve sekülerleşme eğilimleri devam edecektir. Fakat Avrupa dinsel pazarlarındaki sınırlamalar ve baskılar kalktıkça, azınlık dinlerine ve yeni dinsel hareketlere sağlanan özgürlükler genişledikçe, rekabet artacak ve İtalya'da gözlemlendiği gibi diğer Avrupalı ülkelerinin de dinle barışmaları mümkün olacaktır. Ayrıca yeni dinlerin pazara girmesiyle ortaya çıkan rekabet, geleneksel dinlerin canlanmasına da sebep olmaktadır. Stark ve arkadaşları yaptıkları araştırmalarda bunun empirik kanıtlarını sunduklarını iddia ederler.

SONUÇ

Farklı etnik ve dinsel grupların sivil barış koşulları altında bir arada yaşadığı ve birbirileriyle serbestçe rekabete girdikleri durum olarak tanımladığımız çoğulculuk, bugün ister modern isterse modernleşmekte olsun bütün toplumların az ya da çok tecrübe ettiği toplumsal bir fenomendir. Elbette dinsel çoğulculuk toplumlarda farklı şekillerde tecrübe edilir. Hem Berger hem de Stark için dinsel çoğulculuğun öncü ülkesi Amerika'dır. Avrupa ise Berger açısından çoğulcu, Stark açısından ise devletin baskı araçlarıyla dinsel pazara müdahale ettiği sınırlı çoğulculuğa sahip bir dinsel ekonomidir. Ancak her iki sosyoloğumuz için de dinsel çoğulculuk, bugün özellikle küreselleşmeyle birlikte tüm toplumlara hızla yayılmaktadır. Ülkemiz açısından meseleye baktığımızda, önceden rastlanılmayan çeşitli dinsel hareketlere artık rastlar hale gelmekteyiz. Küresel ölçekte faaliyet gösteren bazı dinsel gruplar, henüz ülkemizde etkili bir pazar payına sahip olmasalar da faaliyetlerine başlamışlardır. Fakat ülkemizdeki çoğulculuğu, farklı dinlerden ziyade aynı din yani İslam içindeki farklı gruplardan oluşan bir çoğulculuk olarak tanımlayabiliriz.

Dinsel çoğulculuğu merkeze alarak analiz etmeye çalıştığımız Berger ve Stark'ın 1980'li yıllarda birbirine tamamen zıt pozisyonlarda durduklarını, fakat zaman içerisinde özellikle Berger'in görüşlerinde yaptığı revizyonlarla bu zıtlığın azaldığını görmekteyiz. Başka bir ifadeyle araştırmamıza başlarken Warner'ın eski ve yeni paradigmanın en önemli temsilcileri olarak adlandırdığı iki sosyologun görüşlerinin giderek birbirine yaklaştığını tespit ettik. Bunda özellikle Berger'in hem modernleşme-sekülerleşme denkleminde büyük oranda vazgeçmesinin hem de çoğulculuğun etkileri konusunda görüşlerinde değişikliklere gitmesinin önemli bir payının olduğunu düşünüyoruz. Fakat bu yakınlığa rağmen bazı temel konularda karşıtlıklar devam etmektedir. Hatta burada görüşlerinde yaptığı revizyonlarla Berger'in eski paradigmanın temsilcisi olup olmadığı tekrar tartışmaya açılmıştır diyebiliriz. Bizce Berger, eski paradigmanın günümüzdeki en keskin savunucusu olmaktan uzaklaşmış yerini, sekülerleşme teorisinin en ısrarcı ve istikrarlı savunucuları olarak görebileceğimiz Bryan Wilson, Steve Bruce ve Frank Lechner gibi sosyologlara bırakmıştır. Stark ve Berger arasındaki görüş farklılıklarının her iki sosyal bilimcinin teorik duruşlarından kaynaklandığını ifade etmek mümkündür.

Amerika'nın dini durumu hakkında Berger ve Stark'ın değerlendirmeleri, aslında her ikisinin de teorilerinin kalkış noktasını ve kökeni de göstermektedir.

Stark, 1776'da %17'den 2000'lerde %60'ları aşan dinsel üyelik oranlarının Amerikan dindarlığının istikrarlı bir şekilde sürdüğünü ve hatta yükselişte olduğunu gösterdiğini düşünür. Berger Amerika'nın dindarlaşmasını-Stark gibi istikrarlı bir süreç olarak değerlendirmek yerine- 1960'lardan itibaren hem muhafazakâr dinsel hareketlerin hem de yeni dinsel hareketlerin ortaya çıkışıyla başladığını düşünür. Burada Amerika'nın Avrupa'ya ve hatta dünyanın birçok ülkesine göre daha dindar olduğu konusunda bir uzlaşma vardır. Fakat bu dindarlığı açıklama konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürmektedirler. Bu aynı zamanda iki paradigmanın bakış açılarını yansıtmaktadır. Stark'ın teorisi, Amerika'nın dinsel canlılığını açıklamak üzere ortaya konmuştur ve bu sebeple dinsel düşüşten ziyade gelişmeyi veya dinlerin azlığından ziyade çokluğunu açıklamak üzere inşa edilmiştir. Berger'in modernlik-sekülerleşme-çoğulculuğun harmanlamasından kaynaklanan revize edilmiş dinsel çoğulculuk anlayışı ise, Amerika'nın ve başka toplumların dindarlığını, bir sekülerleşme sürecinden sonra ortaya çıkan yeniden doğuşlar veya sekülerleşmeye tepkiler olarak açıklamaya çalışır. Avrupa merkezli modernliğin zorunlu olarak sekülerleşmeye ve dindarlıkta düşüşe yol açtığı anlayışı, Amerika'nın dindarlaşmasını sekülerliğe bir tepki ve dünyanın yeniden dine dönmesi bağlamında yorumlar.

Modern dünyada din problemini başlangıçta sekülerleşme teorisi bağlamında ele alan Berger, mevcut durum karşısında görüşlerini revize etmiş ve modernleşme sekülerleşme denkleminden vazgeçmiştir. Berger, modernleşme-sekülerleşme yerine modernleşme-çoğulculuk denklemini savunmaya başlamıştır. Berger'in görüşlerini revize etmesinin arkasında herhangi bir teolojik veya felsefi düşünceden ziyade modern toplumun artan bir dinselliğe sahip olduğu gözlemi yatmaktadır. Özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde Amerika'nın istisnai durumu, Evanjelik Protestanların hızla yayılması, dünyanın pek çok yerinde yükselişe geçen İslami hareketler, Berger'in görüşlerini değiştirmesinin empirik temelini oluşturmaktadır.

Berger'in Amerika'nın istisnai durumu konusundaki değerlendirmeleri, Stark için teorisinin başlangıç noktasını oluşturur. Çünkü kolonyal dönemden günümüze kadar Amerika'daki dinsel çoğulculuğu analiz eden Stark, Amerikan dindarlığının istikrarlı bir seyre sahip olduğunu tespit etmiştir. Onun için Amerikan çoğulculuğunda din hiçbir zaman düşüşte olmamış fakat bazı dinsel organizasyonlar düşüşe geçerken bazıları yükselişe geçmiştir. Stark'ın Amerikan dinsel tarihi hakkındaki verilere dayalı olarak ortaya koyduğu teorisinin daha isabetli olduğunu, Berger'in sekülerleşme teorisinden vazgeçmesi de ispatlamaktadır. Fakat Stark'ın bakış

açısına yöneltilen itirazların bir kısmı, teorinin Avrupa’da geçerli olmadığı yönündedir. Gövde metindeki tartışmalarda teorinin her iki coğrafyada hem lehte hem de aleyhte değerlendirmelerini ortaya koymaya çalıştık. Özelde İtalya’nın dinsel durumu hakkındaki yaptığımız değerlendirmeler, Stark’ı haklı çıkarır görünmekle birlikte eski paradigmanın şiddetli saldırılarına maruz kalmaya devam etmektedir. Bu bağlamda biz de dinsel çoğulculuğun sonuçları konusunda Stark’ın daha isabetli görüşler ileri sürdüğünü ve Berger’in dünyayı, Avrupa’nın yaşadığı tarihsel tecrübe perspektifinden yorumladığını gördük. Nitekim Berger’in evrensel bir modernlikten çoğul modernlikler kavramına geçişi de ancak dünyanın değişik bölgelerinde alternatif modernliklerin ortaya çıkışıyla gerçekleşmiştir. Bu bağlamda son çalışmalarında Berger, modernlik-dindarlık ilişkisinde istisnai olanın Amerika değil, Avrupa olduğunu ifade etmeye başlamıştır.

Berger’in özellikle **Kutsal Şemsiye**’de sekülerleşmenin dini gelenekleri tekelliliği bırakmaya zorlayarak çoğulcu bir yapıya, bu çoğulcu yapının da sekülerleştirici bir etkiye neden olduğunu ileri sürmekteydi. Bu ve bu dönemdeki çalışmalarda çoğulculuğun insanların dünya görüşleri arasında tercih yapma ihtimalini arttırdığı ve yapılan tercihlerin de büyük oranda seküler olacağı varsayılıyordu. Fakat özellikle 2000’li yıllardan sonraki çalışmalarında Berger, çoğulculukla birlikte gelen tercihlerin seküleristlerin iddialarına aksine, dinsel de olabildiğinin görüldüğünü ifade etmektedir. Hatta Berger, bu tercihlerin dünyanın pek çok bölgesinde dinsel olduğunu da açıkça ifade etmektedir. Fakat seçilen din, verili dinden veya modernlik öncesi sorgusuz sualsiz kabul edilen dinden daha az istikrarlı ve daha zayıftır. Başka bir deyişle Berger, çoğulculuğun varolan seçenekler konusunda farkındalığı artırarak hem dinleri göreceleştirdiği hem de bütün inançların sorgusuz sualsiz kabul edilme statüsünü zayıflattığı düşüncesini sürdürmekte fakat bu durumun mutlaka dini zayıflatacağı varsayımını reddetmektedir. Berger’in düşüncesindeki temel değişikliğin de burada ortaya çıktığını ifade edebiliriz. Çoğulculuk, temelde dinin değil dinin benimsenme şekli, yani sorgusuz sualsiz kabul edilme durumunu zayıflatır. Din artık geleneksel yollarla sorgusuz sualsiz verilemeyeceğinden dolayı birey, farklı dünya görüşleri arasında tercih yapmalıdır. Elbette bazı tercihler seküler, bazıları da Amerika ve dünyanın birçok bölgesinde olduğu gibi ekseriya dinsel olacaktır.

Burada her iki paradigmanın dinin farklı boyutlarını öne çıkardığını ileri sürebiliriz. Berger’in bakış açısı, dinin hakikat, anlam veya entelektüel boyutlarını tasvir etmeye daha uygun gibi gözükmektedir. Zira Berger’in görüşünde din, insani

olarak inşa edilmiş anlamların nesnelleşip bireyler tarafından içselleştirilmesiyle gerçeklik kazanmaktadır. Din bu şekilde yorumlandığında insani anlamlar ve anlamdırmalar, nesnel bir gerçek olarak kavranır. Çoğulcu dünyada bir kişi alternatif hakikat iddialarının doğruluğunu veya meşruluğunu kabul ederse, dinin bütün sosyal gerçekliği erozyona uğrar. Başka bir deyişle farklı hakikat iddialarının çoğulcu bir ortamda göreceleştirme ve şüphelere neden olacağı varsayımı, belki de felsefeciler veya entellektüeller için daha doğrudur. Çoğulculuğun yarattığı anlam problemleri, sıradan sokaktaki insanlardan ziyade entellektüellerin problemleri gibi gözükmektedir. Sıradan insanlar, dinin anlam boyutundan ziyade “aidiyet” boyutu olarak değerlendirebileceğimiz duygusal ve sosyal yönleriyle ilgilenirler. Bu bağlamda herhangi bir dini gruba mensubiyeti olan sıradan insanların çoğulcu bir toplumda ciddi bir tehdit altında olduğunu ifade edemeyiz. Zira Stark ve bazı araştırmacıların da gösterdiği gibi insanlar, genel kapsayıcı bir kutsal kubbe yerine daha küçük şemsiyelerle yetinmeyi öğrenmişlerdir. Dolayısıyla bu düşünce, eski paradigmanın modernleşmenin mutlaka sekülerleşmeye yol açacağı anlayışından uzaklaştırır. Bu bağlamda Stark’ın din teorisi, sekülerleşme tezinin özüne radikal bir meydan okumadır. Sekülerleşme, modernleşmenin tersine çevrilemez bir sonucu olmaktan ziyade kısmi bir dinden uzaklaşma ve bazı dinsel grupların üye kaybı olabilir. Ancak insanlar her zaman yaşamı anlamlandırma ve ölümsüzlüğü isterler ve bundan dolayı da doğaüstü bir inanç sistemini kabul etmeye gereksinim duyarlar. Doğaüstü inançlarını yumuşatan, terk eden ve kendilerini içeriden sekülerleştiren dinsel organizasyonlar, güvenilir ve tatmin edici dinsel açıklamalar sağlayamayacaklarından kaçınılmaz olarak düşüşe geçeceklerdir. Kendilerini toplumun inanç ve değerlerine uydurmaya çalışan dinsel gruplar zayıflasalar bile, onların yerini güçlü doğaüstü açıklamalara sahip gayretli geleneksel hareketler (sektler) veya yeni dinler (kültler) alacaktır. Dolayısıyla sekülerleşme, kendi kendini sınırlayan bir süreçtir ve dinin sağladığı doğaüstü açıklamalar daima insanların hayatlarına yön vermeye devam edecektir.¹¹⁵³ Bu sebeple güçlü doğaüstü açıklamalara, enerjik din adamlarına ve pazarlama stratejilerine sahip firmaların arzına karşılık daima bir talep olacaktır.

Berger ve Stark’ın görüş birliğine vardıkları noktalardan biri, hem çoğulcu Amerikada hem de dünyanın diğer bölgelerinde muhafazakâr dinsel hareketlerin hızla büyürken liberal hareketlerin düşüşe geçmeleridir. Stark **The Churching of America**’da, Amerikan tarihinde liberalleşen dinsel hareketlerin hızla düşüşe

¹¹⁵³ Aldridge, ss. 95-97.

geçerken muhafazakâr hareketlerin yüksek üye kazandıklarının emprik verilerini de ortaya koymuştur. Ona göre tüketiciler, seküler pazarlarda olduğu gibi ihtiyaç duydukları en ucuz malları satın almazlar. Fakat onlar, elindeki paralarının miktarına göre en değerli olanı seçerek alışverişlerinden maksimum kâr elde etmeye çalışırlar. Bu ekonomik ilkeyi dine uyarladığımızda, insanların kendilerinden en az talepte bulunan dinsel gruplarda toplanmadıklarını aksine kendilerinden güçlü bir bağlılık ve fedakârlık isteyen gruplara yöneldiklerini görmekteyiz. Stark'a göre Berger'in de bugün kabul ettiği gibi bu muhafazakâr gruplar, bağlılarına en değerli dinsel ödülleri vaat ederler. Stark, bu yaklaşımın tarihte pekçok emprik kanıtının da olduğunu düşünür. Çünkü üyelerinden hem inanç hem de ahlaki talepleri azaltan veya liberalleşen dinsel grupların üyelik açısından hızla gerilediğini gördük. İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerika'nın dindarlaşmasının dinin içeriden sekülerleşmesi vasıtasıyla gerçekleştiğini düşünen Berger de bugün, muhafazakâr dinsel hareketlerin yükseliş sebeplerini farklı yorumlar hale gelmiştir. Stark ise çoğulculuğun başlangıcından beri hâkim dinsel grupların Metodistler gibi daha katı denominasyonların sahneye çıkışıyla ezildiklerini ve Metodistlerin 1850'de Amerika'nın en büyük denominasyonu olduğunu verilerle ortaya koymuştur. Fakat aynı Metodistler, 20. yüzyılın başlangıcında üst sınıflara yönelmiş ve bu uğurda katı ahlaki gereklilikleri büyük oranda yumuşatmışlardır. Fakat Berger'in dinin içeriden sekülerleşmesi olarak tasvir ettiği bu durum, Stark'ın sayısal verilerle tesbit ettiği gibi üyelikte bir düşüşe yol açmıştır. Bu esnada katı ahlaki taleplerini devam ettiren ve Stark'ın deyimiyle "pahalı" bir din olmaya devam Baptistler, ülkenin en büyük Protestan grubu haline gelmişlerdir.

Geleneksel bakış açısının dindarlıkta düşüş olarak değerlendirdiği dinsel değişimler, toplumdaki diğer güçlerin bir sonucu olarak analiz edilme ve açıklanma eğilimindedir. Yani Berger'in de bir zamanlar savunduğu gibi eski paradigma, dinsel değişimleri modernleşme ve rasyonelliğin etkilerine bağlar. Rasyonel tercih teorisyenleri ve Stark için dinsel değişimler, pazar durumunun etkilerinden kaynaklanır. Pazarda rekabette varlık gösteren gruplar yollarına devam edip büyürler, rekabete dayanamayıp üye kaybedenler de tarih sahnesinden silinip giderler. McMullin'in de ifade ettiği gibi günümüz sosyologları, din ve dinsel grupların her iki perspektifin önerdiğinden çok daha dinamik olduğunu anlamak zorundadırlar. Başka bir ifadeyle modernlik sadece dini etkilemez, aynı zamanda din de modernliği etkiler. Modern dünyada pek çok dinsel grup, dinsel inanç ve pratiği yaşama, ifade etme ve promosyonunu yapmanın yeni yollarını aramakta ve bunda başarılı

olmaktadırlar. Dini liderler ve gruplar, meydana gelen sosyal değişmelerin farkındadır ve bu değişikliklere hem karşılık verirler hem bu değişimleri etkilemeye, hem de kendilerini değiştirmeye çalışırlar.¹¹⁵⁴ Beckford'un da işaret ettiği gibi en hızlı büyüyen ve en etkili dinsel gruplar, muhafazakâr inançlara sahip olmakla birlikte birçok yönden moderndir ve çok az sosyal bilimci bunu göz önüne almaktadır.¹¹⁵⁵

Stark ve Berger'in dinsel çoğulculuk tartışmasında, rekabet kavramı çok etkili bir yer tutmaktadır. Fakat her ikisinin analizi farklı şekillerde sonuçlanmaktadır. Berger, pazardaki dinler arasındaki rekabeti ve meydana getirdiği sonuçları "rasyonelleşme" kavramı çerçevesinden değerlendirir. O, kapitalist ekonomilerde olduğu gibi düzenlenmeyen rekabetin içerdik maliyet ve risklerden dolayı zamanla ekonomik olarak sürdürülemez olduğunu düşünür. Bu sebeple dinin pazarlanmasında da rasyonelleşmeye, yani rekabetin düzenlenmesine doğru bir süreç gelişir. Berger, rekabeti rasyonel bir şekilde düzenlemenin en temel yolunun "kartelleşme" olduğunu düşünür. Böylece rekabet eden dinsel gruplar, birbirleriyle birleşerek azaltılmış olur. Berger'in bakış açısında rekabetin rasyonelleştirilmesinin dinsel ürün boyutundaki sonucu, dinsel kurumların ürünlerini "standartlaştırma" sürecinde karşımıza çıkar. Dinsel gruplar benzer taleplerle karşılarına çıkan müşterilerin ihtiyaçlarına göre dinsel ürünleri değiştirirler. Talepleri giderek benzeşen müşterilere cazip görünme çabası, dinsel ürünlerin de birbirine benzemelerine ve standartlaşmasına yol açar. Standartlaşma süreci Berger'in analizinde genellikle dinsel muhtevanın doğaüstünden uzaklaşması ve psikolojikleştirilmesi bağlamında yorumlanır. Bu sürecin diğer bir boyutu ise, müşterilerin standartlaşan ürünlerden kendi ürünlerini ayırma çabasında ortaya çıkar. Her dinsel grubun kendine özgü özelliklerinin yeniden belirginleştirilmesi, "marjinal farklılaşma" olarak isimlendirilir. Standartlaşmadan sonra gündeme gelen marjinal farklılaşma, aslında bir paketleme veya ambalaj farklılığından da öteye geçemez.

Stark için dinsel çoğulculuğun olmazsa olmaz şartı olan rekabet, dinsel firmaları ve din adamlarını daha etkili, duyarlı ve aktif olmaya zorlar. Bu sebeple Stark'ın teorisinde standartlaşma ve marjinal farklılaşma gibi kavramlara rastlayamayız. Berger'den farklı olarak Stark için rekabet, bütün inançların makuliyetini aşındırmaktan ziyade daha istekli ve gayretli dinsel firmalarının ortaya çıkmasına sebep olur. Pazarda müşteri kazanmanın yolu, ürünleri standartlaştırmaktan ziyade ürün çeşitliliğini arttırıp tüketicilerin zevklerine hitap

¹¹⁵⁴ McMullin, ss. 5-6.

¹¹⁵⁵ James Beckford, **Social Theory and Religion**, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 189.

edebilme esnekliği ve başarısı ile mükündür. Bu yüzden rekabetin seküler ekonomilerde yarattığı kalite ve talep artışı, dinsel ekonomilerde de aynı “yüksek tüketim düzeyleri”nin ortaya çıkmasına sebep olur. Stark’ın teorisinde dinsel çoğulculuk ve rekabet birbirine bağılıdır ve bu ikisinin sonucu, dindarlıkta bir düşüş değil aksine artıştır.

Berger, modernliğin geleneksel kurumları ve anlam yapılarını dönüştürdüğünü ifade eder fakat geleneksel topluma veya cemaat gibi topluluk arzusunun farklı versiyonlarına dönme gibi bir nostaljiye meyletmez. O modernliğin hem tehditler hem de fırsatlar sunduğunu düşünür. Hatta çoğulculuğun “gerçek inanç” için yepyeni bir fırsat oluşturduğunu ifade eder. Modern çoğulcu durumda birey, içinde sosyalleştiğı dünyanın inancına özgürce bağlanmayı tercih edip etmeyeceğine karar vermelidir. “Eğer inancımızda İbrahim ve Poul’un çocuklarıysak, bu yeni özgürlüğe üzülmekten ziyade onu selamlamalıyız”¹¹⁵⁶ diyerek kendi kişisel görüşünü ifade eder. Fakat Berger, öncelikle çoğulculuğun sunduğı iki meydan okumayla yani rölativizm ve fundamentalizmle mücadele etmelidir. Bunları sosyolog şapkasıyla ve sosyolojik temelde analiz edip başka şapkalar altında açık bir dille reddeder. Sosyolog şapkasını çıkarıp teolog ve filiozof şapkalarını takarak modern çoğulcu durumun ortaya çıkardığı ahlaki, dinsel ve politik sorunlara çözüm yolları arar. Berger’in orta yol veya ılımlılık politikaları adını verdiğini bu arayışların temelinde ya Protestanlık vardır ya da Protestanlık temelinde bir arayış göze çarpmaktadır.

Teolojik orta yol arayışında Protestanlığın modernlikle ilişkisi merkeze alınır ve doğal olarak bulunan çözüm yolu da bu dinsel tecrübeyi yansıtır. Ahlaki orta yol arayışında ise, merkeze “insanlık onuru” kavramı yerleştirilir. Böylece çoğulcu durumun yarattığı ahlaki görecelilik ortadan kaldırılmaya çalışılır. Politik tartışmalarda da merkeze “insan özgürlüğü ve onuru”nu yerleştiren Berger, bunları kurumsal hale getiren demokrasileri özellikle liberal demokrasileri orta yol olarak belirler. Politik alandaki tartışmalarda da Berger, bu kavramların temelini Hristiyan dünya görüşünde özellikle Protestan yorumunda bulur.

Berger dinsel çoğulculuğun günümüz Avrupa ve özellikle Amerika’sında başarılı bir şekilde kurumsallaştığını düşünse de ahlaki çoğulculuğu kurumsallaştırmanın çok daha zor olduğunu düşünür. Çünkü son zamanlarda eşcinsellik, kürtaj ve idam cezası gibi konular hakkında yapılan tartışmalar, birbirine tamamen karşıt ahlaki duruşlara dayanmaktadır. Ahlaki orta yol tartışmalarında

¹¹⁵⁶ Berger, Far Glory, s. 91.

gördüğümüz gibi bir grup kürtajı cinayet olarak görürken, diğeri ise bireysel tercih olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla insan hayatının en temel noktalarına temas eden ahlaki meseleler hakkında bu derece karışık anlayışlara sahip olan toplumların bir arada yaşaması mümkün müdür? Kendisini siyasal açıdan muhafazakâr bir sosyal bilimci olarak tanımlayan Berger, bu soruya “hayır” cevabını verir. Durkheim gibi o da toplumların bütünleşmesinde ahlaki konsensüsün büyük rol oynadığını düşünür. Bu sebeple Berger, ahlaki çoğulculuğu kurumsallaştırmanın güçlüklerine ve bu meseleler üzerinde ciddi bir şekilde düşünülmesinin aciliyetine işaret eder. Elbette bugün benzer sorunları yaşayan bütün toplumlar, bu soruyla yüzleşmek durumundadır.

KAYNAKÇA

Abercombie, Nicholas. "Knowledge, Order and Human Autonomy", **Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretative Sociology**, Ed. J. D. Hunter ve S. C. Ainlay, Routledge&Kegan Paul, New York, 1986, ss. 11-31.

Ahern, Annette Jean. **Berger's Dual-Citizenship Approach to Religion**, Peter Lang, New York, 1999

Aldridge, Alan. **Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction**, Polity Press, Oxford, 2000.

Aron, Raymond. **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1994.

Ayas, Kevser Gülçiçek. **Türk Din Sosyolojisinde Mehmet Rami Ayas**, Yayına Hazırlayan: Ali Akyurt, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Bainbridge, William S. ve Rodney Stark. "Cult Formation: Three Compatible Models", **Sociological Analysis**, Cilt: 40, Sayı: 4, 1979, ss. 283-295.

Bainbridge, William S. ve Rodney Stark. "Sectarian Tension", **Review of Religious Research**, Cilt: 22, Sayı: 2, 1980, ss. 105-124.

Bainbridge, William S. ve Rodney Stark. "Client and Audience Cults in America", **Sociological Analysis**, Cilt: 41, Sayı: 3, 1980, ss. 199-214.

Barclay, Harold. **Efendisiz Halklar: Bir Anarşi Antropolojisi**, çev. Zarife Biliz, <http://www.davetsizmisafir.org/wp-content/uploads/2012/04/EfendisizHalklar1.pdf>, (23.05.2013).

Beckford, James. **Social Theory and Religion**, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Berger, Peter L. "The Sociological Study of Sectarianism", **Social Research**, Cilt: 21, Sayı: 4, 1954, ss. 467-485.

Berger, Peter L. "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity", **Social Research**, Cilt: 30, Sayı: 1, 1963, ss. 77-93.

Berger, Peter ve Stanley Pullberg. "Reification and the Sociological Critique of Consciousness", **History and Theory**, Cilt: 4, Sayı: 2, 1965, ss.196-211.

Berger, Peter L. ve Hansfried Kellner. "Arnold Gehlen and The Theory of Institutions", **Social Research**, Cilt: 32, Sayı: 1, 1965, ss. 110-115.

Berger, Peter L. "A Sociological View of the Secularization of Theology", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 6, Sayı: 1, 1967, ss. 3-16.

Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann. **The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Religion**, Anchor Books, New York 1967.

Berger, Peter L. **The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion**, Anchor Books, New York, 1969.

Berger, Peter L. "Sociology and Freedom", **The American Sociologist**, Cilt: 6, Sayı: 1, 1971, ss. 1-5.

Berger, Peter L. "Sincerity and Authenticity in Modern Society", **Public Interest**, Spring, 1973, ss. 81-90.

Berger, Peter L. ve Brigitte Berger ve Hansfried Kellner. **The Homeless Mind: Modernization and Consciousness**, Random House, New York, 1973.

Berger, Peter L. "Some Second Thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 13, Sayı: 2, 1974, ss. 125-133.

Berger, Peter L. "In Praise of Particularity: The Concept of Mediating Structures", **The Review of Politics**, Cilt: 38, Sayı: 3, 1976, ss. 399-410.

Berger, Peter L. "Secular Theology and The Rejection of The Supernatural: Reflection on Recent Trends", **Theological Studies**, Cilt: 38, Sayı: 1, 1977, ss. 39-56.

Berger, Peter L. **Facing up to Modernity: Excursions in Society, Politics and Religion**; Basic Books, New York, 1977.

Berger, Peter L. Brigitte Berger. **Sociology: A Biographical Approach**, Penguin Books, New York, 1977.

Berger, Peter L. **Invitation to Sociology; A Humanistic Perspective**, Penguin Books, New York, 1977.

Berger, Peter L. **Pyramids of Sacrifice; Political Ethics and Social Change**, Basic Books, England 1977.

Berger, Peter L. **Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation**, Anchor Press, London, 1980.

Berger, Peter L. "From secularity to World Religions", **The Christian Century**, January 16, 1980, ss. 41-45.

Berger, Peter L. "Modernisation and Religion", **Economic and Social Research Institute**, 1981, ss. 1-20.

Berger, Peter L. "The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue Between the World Religions", **Buddhist-Christian Studies**, Cilt: 1, 1981, ss. 31-41.

Berger, Peter L. ve Hansfried Kellner. **Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation**, Anchor Press/Doubleday, New York, 1981.

Berger, Peter L. "Secular Branches, Religious Roots", **Society**, Cilt: 20, Sayı: 1, 1982, ss. 64-67.

Berger, Peter L. "The State of Religious Freedom", **World Affairs**, Cilt: 147, Sayı: 4, Spring 1985.

Berger, Peter L. "Epilogue", **Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretative Sociology**, Ed. J. D. Hunter ve S. C. Ainlay, Routledge&Kegan Paul, New York, 1986, ss. 221-235.

Berger, Peter L. "Bilgi Sosyolojisinde Bir Sorun Olarak Kimlik", çev. Nihat Erdoğan, **Ege Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**, Cilt: I, İzmir, 1987, ss. 203-215.

Berger, Peter L. **The Capitalist Revolution: Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty**, Gower Publishing Company, Aldershot, 1987.

Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann. "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", çev. M. Rami Ayas, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 30, Ankara, 1988.

Berger, Peter L. **A Rumor of Angels: Modern Society and The Rediscovery of the Supernatural**, Anchor Books, New York, 1990.

Berger, Peter L. **A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity**, Free Press, New York, 1992.

Berger, Peter L. "Günümüz Dünyasında Demokrasi", çev. Cevdet Aykan, **Sosyal & Siyasal Teori: Seçme Yazılar**, Der. Atilla Yayla, Siyasal Kitabevi, Ankara 1993,ss. 23-31.

Berger, Peter L. "Secularization and Pluralism", **The Sociology of Religion**, Ed. Steve Bruce, Cilt: I, Edward Elgar Publishing, Aldershot, 1995, ss. 384-396.

Berger, Peter L. "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", **The Sociology of Religion**, Ed. Steve Bruce, Cilt: I, Edward Elgar Publishing, Aldershot, 1995, ss. 174-185.

Berger, Peter L. "From The Crisis of Religion to the Crisis of Secularity", **The Sociology of Religion**, Ed. Steve Bruce Cilt: I, Edward Elgar Publishing, Aldershot, 1995, ss. 601-636.

Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann. **Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man**, Bertelsmann Foundation Publishers, Gütersloh, 1995.

Berger, Peter L. "Four Faces of Global Culture", **National Interest**, Fall, 1997, ss. 23-29.

Berger, Peter L. "Secularism in Retreat", **National Interest**, Winter, 1996/1997, ss. 3-12.

Berger, Peter L. "Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger", **Christian Century**, October, 1997, ss. 972-978.

Berger, Peter L. "General Observations on Normative Conflicts and Mediation", **The Limits of Social Cohesion: Conflict and Mediation in Pluralist Societies: A Report of the Bertelsmann Foundation to the Club of Rome**, Ed. Peter L. Berger, Bertelsmann Foundation Publishers, 1998, ss. 352-373.

Berger, Peter L. "The Culture of Liberty", **Society**, Cilt: 35, Sayı: 2, 1998, ss. 407-415.

Berger, Peter L. "The Desecularization of the World: A Global Overview", **The Desecularization of The World Resurgent Religion and World Politics**, Ed. Peter L. Berger, Wm. B. Eerdmans Publishing, Michigan, 1999, ss. 1-18.

Berger, Peter L. **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000.

Berger, Peter L. "Reflections on the Sociology of Religion Today". **Sociology of Religion**, Cilt: 62, Sayı: 4, 2001, ss. 443-455.

Berger, Peter L. "Sekülerizmin Gerilemesi", **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, haz. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, ss. 11-33.

Berger, Peter L. "Sosyoloji: Bir Davetin Feshi mi?" çev. Fahrettin Altun, **Tezkire**, Mart/Nisan, Ankara, 2002.

Berger, Peter L. "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi", Derleme ve Çeviri: Adil Çiftçi, **Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları I**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, ss. 121-173.

Berger, Peter L. "Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler", çev: İhsan Çapçioğlu, **Dini Araştırmalar**, Cilt: 5, Sayı: 13, 2002, ss. 187-199.

Berger, Peter L. "Introduction: The Cultural Dynamics of Globalization", **Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World**, Ed. Peter L. Berger ve Samuel P. Huntington, Oxford University Press, Oxford, 2002, ss. 1-17.

Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, haz. Ali Köse, Yeni Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, ss. 75-95.

Berger, Peter L. "Orthodoxy and Pluralistic Challenge", **Greek Orthodox Theological Review**, Cilt: 48: Sayı: 1-4, 2003, ss. 33-41.

Berger, Peter L. "Religions and Globalistion", **European Judaism**, Cilt: 36, Sayı:1, 2003, ss. 4-10.

Berger, Peter L. "The Global Picture", **Journal of Democracy**, Cilt: 15, Sayı: 2, 2004, ss. 76-80.

Berger, Peter L. "Global Pluralism and Religion", **Estudios Públicos**, Autumn, 2005, ss. 1-13.

Berger, Peter L. "Küresel Kültürün Dört Yüzü", **Laik ama Kutsal**, Ed. Ali Köse Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 71-87.

Berger, Peter L. "Between Relativism and Fundamentalism", **The American Interest**, September/October, 2006, ss. 9-18.

Berger, Peter L. "On Lutheran Identity in America", **Lutheran Quarterly**, Cilt: XX, 2006, ss. 337-347.

Berger, Peter L. "Religion in a Globalizing World", **Media Development**, Cilt: 3, 2007, ss. 35-40.

Berger, Peter L. "Pluralism, Protestantization and the Voluntary Principle", **Democracy and The New Religious Pluralism**, Ed. Thomas Banchoff, Oxford University Press, 2007, ss. 19-31.

Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann. **Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**, çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008.

Berger, Peter L. "Moral Certainty, Theological Doubt", **The American Interest**, Summer, 2008, ss. 74-82.

Berger, Peter, Davie Grace ve Effie Fokas. **Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations**, Ashgate, Aldershot, 2008.

Berger, Peter L. "Born-Again Modernity", **The American Interest**, July/August 2009, ss. 121-127.

Berger, Peter L. ve Anton Zijderveld, **In Praise of Doubt: How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic**, HarperOne, New York, 2009.

Berger, Peter L. **Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World Without Becoming a Bore**, Prometheus Books, New York, 2011.

Berger, Peter L. "A Friendly Dissent from Pentecostalism", **First Things**, November 2012, ss. 45-50.

Berger, Peter L. **Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiatüstünün Yeniden Keşfi**, çev. Ali Coşkun-Nebile Özmen, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012.

Berger, Peter L. "Secularity: West and East", <http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cimac/berger.html> (10.07.2013).

Berger, Peter L. "Protestantism, and the Quest for Certaintiy", <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=239>, (19.10.2013)

Breault, Kevin D. "New Evidence on Religious Pluralism, Urbanism, and Religious Participation", **American Sociological Review**, Cilt: 54, Sayı: 6, 1989, ss. 1048-1053.

Bruce, Steve "Pluralism and Religious Vitality", **Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis**, Ed. Steve Bruce, Oxford University Press, Oxford 1992, ss. 170-195.

Bruce, Steve. "Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior", **Sociology of Religion**, Cilt: 54, Sayı: 2, 1993, ss. 193-205.

Bruce, Steve. "The Truth About Religion in Britain", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 34, Sayı: 4, ss. 417-430.

Bruce, Steve. **Choice and Religion: A Critique Of Rational Choice Theory**, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Bultmann, Rudolf. "Yeni Ahit ve Mitoloji, Yeni Ahit'in Mesajındaki Mitolojik Unsurlar ve Onların Yeniden Yorumlanması Problemi", çev: Cengiz Batuk, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi VI**, Sayı: 3, 2006, ss. 317-361.

Chalfant, P. R. E. Beckly ve C. E. Palmer. **Religion in the Contemporary Society**, Scnd Edition, Mayfield Publishing Company, California, 1987.

Chaves, Peter, J. Schraeder ve Mario Sprindys. "State Regulation of Religion and Muslim Religious Vitality in the Industrialized West", **The Journal of Politics**, Cilt: 56, Sayı: 4, 1994, ss. 1087-1097.

Christiano, Kevin. **Religious Diversity and Social Change: American Cities, 1890-1906**, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Clanton, Gordon. **Peter Berger and Reconstruction of Sociology of Religion**, (Basılmamış Doktora Tezi), Graduate Theological Union, 1973.

Coşar, Fatma Mansur. **Din Savaşları**, Büke Yayınları, İstanbul, 2000.

Coşkun, Ali. **Din, Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Din Antropolojisine Giriş**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Coşkun, Ali. **Sevgi Sosyolojisi: Din Sosyolojisi ve Antropolojisi Yazıları**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012.

Cox, Harvey. **The Secular City: Secularisation and Urbanisation in Theological Perspective**, New York, Pelican Books, 1966.

Çiftçi, Adil. **Nasıl Bir Sosyal Bilim: Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar**, Kitabiyat, Ankara, 2003.

Çiftçi, Adil. **Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi için Uzanımları: Empirik Bir Deneme**, Ankara, 2004.

Çiftçi, Adil. **Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009.

Çiftçi, Adil. **Din Sosyolojisi ve Yöntem: Toplumbilim Yazıları II**, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2011.

Çiftçi, Adil. **Sosyolojiye Giriş: Ya da bir Özgürlük Tarzına Çağrı**, Ankamat Matbaacılık, Ankara, 2012.

Çiftçi, Adil. **Din Sosyolojisine Giriş: Ya da Meleklerle Ağıt**, Özyurt Matbaacılık, Ankara, 2013.

Çoban, Bekir Zakir. **Geçmişten Günümüze Papalık**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009.

Davie, Grace. **Modern Avrupa'da Din**, çev. Akif Demirci, Küre Yayınları, İstanbul, 2006.

Davie, Grace. **The Sociology of Religion**, Sage Publications, London, 2007.

Demerath, N. J. "Rational Paradigms, "A-Rational Religion and the Debate over Secularization", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 34, Sayı: 1, 1995, ss. 105-112.

Dobbelaere, Karel. "Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate", **Sociological Analysis**, Cilt: 48, Sayı: 2, 1987, ss. 107-137.

Dobbelaere, Karel. "Toward an Integrated Perspective of the Process Related to the Descriptive Concept of Secularization", **Sociology of Religion**, Cilt: 60, Sayı: 3, 1999, ss. 229-247

Dobbelaere, Karel. "The Meaning and Scope of Secularization", **The Oxford Handbook of the Sociology of Religion**, Ed. Peter Clarke, Oxford University Press, New York, 2009, ss. 599-615.

Durkheim, Emile. **İntihar**, çev. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, Ankara, 1992.

Durkheim, Emile. **Sosyolojik Metodun Kuralları**, çev. Enver Aytekin, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.

Durkheim, Emile. **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.

Elberle, Thomas S. "A New Paradigm for the Sociology of Knowledge: "The Social Construction of Reality" After 25 years", **Schweizerische Zeitschifte für Soziologi**, Cilt: 18, 1992, ss. 493-502.

Eisenstadt, S. N. "Multiple Modernities", **Daedalus**, Cilt: 129, Sayı: 1, 2000, ss. 1-29.

Ellison, Christopher G. "Religious Involvement and Subjective Well-Being", **Journal of Health and Social Behavior**, Vol: 32, Sayı: 1, 1991, ss. 80-99.

Evans-Pritchard, E. E. **Theories of Primitive Religion**, Oxford University Press, Oxford, 1965.

Finke, Roger ve Rodney Stark. "Religious Choice and Competition", **American Sociological Review**, Cilt: 63, Sayı: 5, 1998, ss. 761-766.

Finke, Roger ve Rodney Stark. **The Churching of America: 1776-2005: Winners and Losers In Our Religious Economy**, Rutgers University Press, New Brunswick, 2005.

Finke, Roger ve Rodney Stark. "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906", **American Sociological Review**, Cilt: 53, Sayı: 1, 1988, ss. 41-49.

Finke, Roger, Avery M. Guest ve Rodney Stark. "Mobilizing Local Religious Markets: Religious Pluralism in the Empire State, 1855 to 1865", **American Sociological Review**, Cilt: 61, Sayı: 2, 1996, ss. 203-218.

Frazer, James George. **Altın Dal**, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul, 1991.

Freyer, Hans. **Sosyoloji Kuramları Tarihi**, çev. Tahir Çağatay, haz. M. Rami Ayas, Doğubatu Yayınları, Ankara 2012.

Freyer, Hans. **Sosyolojiye Giriş**, çev. Nermin Abadan, Sevinç Matbaası, Ankara 1963.

Glock, Charles Y. “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, çev. M. Emin Köktaş, **Din Sosyolojisi**, der. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, Ankara 1998, ss. 250-267.

Glock, Charles Y. ve Rodney Stark, **Christian Beliefs and Antisemitism**, Harper & Row, 1966.

Günay, Ünver. **Din Sosyolojisi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.

Gündüz, Şinasi. **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

HABER7, <http://www.haber7.com/avrupa/haber/915259-almanya-muslumanlarla-resmen-anlasti>, 16.08. 2012.

Hadden, Jeffrey. “Sekülerizmden Dönüş”, **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, haz. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, ss. 123-161.

Hak, Durk H. “Rational Choice Theory”, **Encyclopedia of Religion and Society**, Ed. William H. Swatos, Walnut Creek, Altamira, 1998, ss. 401-403.

Hall, John, Mary Jo Neitz ve Marshall Battani, **Sociology on Culture**, Routledge, New York, 2004.

Hamberg, Eva M. ve Thorleif Pettersson. “The Religious Market: Denominational Competition and Religious Participation in Contemporary Sweden”, **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 33, Sayı: 3, 1994, ss. 205-216.

Hamilton, Malcolm. **The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives**, Second Edition, Routledge, London, 2001

Hammond, Philip E. “Religious Pluralism and Durkheim’s İntegration Thesis”, **Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion**, Ed. Allan W. Eister, A Willey- Interscience Publication, New York, 1974, ss. 115-143.

Hazır, Mesut. "Çokkültürlülük Teorisine Çağdaş Katkılar ve Bireysel Haklar-Grup Hakları Ekseninde Çokkültürlülüğü Tartışmak", **Akademik İncelemeler Dergisi**, Cilt:7, Sayı:1, 2012, ss. 1-28.

Hekman, Susan. **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, çev. Bekir Balkız-Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Hunter, James D. "Modern Malaise", **Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretative Sociology**, Ed. J. D. Hunter ve S. C. Ainlay, Routledge&Kegan Paul, New York, 1986, ss. 76-100.

Hunter, James. "The Phenomenology of Peter L. Berger", **Cultural Analysis, The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas**, Ed. Robert Wuthnow, James D. Hunter, Albert J. Bergesen, Edith Kurzweil, Routledge&Kegan Paul, New York, 1984, ss. 21-77.

Hunter James ve S. C. Ainlay, "Introduction", **Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretative Sociology**, Ed. J. D. Hunter ve S. C. Ainlay, Routledge&Kegan Paul, New York, 1986, ss. 1-8.

Iannaccone, Laurance. "Religious Practice: A Human Capital Approach", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 29, Sayı: 3, 1990, ss. 297-314.

Iannaccone, Laurence. "The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion", **Rationality and Society**, Cilt:3, Sayı: 156, 1991, ss. 156-177.

Iannaccone, Laurance. "Risk, Rationality and Religious Portfolios", **Economic Inquiry**, Cilt: 33, 1995, ss. 285-295.

Iannaccone, Laurence. "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 34, Sayı: 1, 1995, ss. 76-88.

Iannaccone, Laurence. "Toward an Economic Theory of Fundamentalism", **Journal of Institutional and Theoretical Economics**, Cilt: 153, 1997, ss. 100-116.

Iannaccone, Laurence, Rodney Stark ve Roger Finke. "Rationality and "Religious Mind", **Economic Inquiry**, Cilt:36, Sayı: 3, 1998, ss. 373-389.

Iannaccone, Laurence. "Why Strict Churches Are Strong", **American Journal of Sociology**, Cilt: 99, Sayı: 5, 1994, ss. 1180-1211.

Introvigne, Massimo ve Rodney Stark. "Religious Competition and Revival in Italy", **Interdisciplinary Journal of Research on Religion** Cilt: 1, Sayı: 1, 2005, ss. 1-18.

Jelen, Ted G. ve Clyde Wilcox. "Context and Conscience: The Catholic Church as an Agent of Political Socialization in Western Europe", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 37, Sayı: 1, 1998, ss. 28-40.

Kirman, Mehmet A. "Dinin Ekonomik Modeli: Küreselleşme Sürecinde Dine Yeni Bakışlar", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:18-19, 2005, ss. 147-161.

Kirman, Mehmet A. "Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizmler", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 1/2, 2008, ss. 274-291.

Kirman, Mehmet A. **Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi**, Birleşik Yayınevi, Ankara 2010.

Kirman, Mehmet A. **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011.

Kitabı Mukaddes, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1997.

Kluegel, James R. "Denominational Mobility: Current Patterns and Recent Trends", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 19, Sayı: 1, 1980, ss. 26-39.

Köktaş, M Emin. **Türkiye’de Dini Hayat**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993.

Kurt, Abdurrahman. “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 2, 2008, ss. 73-93.

Kuyucuoğlu, İsa. **Batı’da Din Sosyolojisi: Teori ve Yöntem Analizleri**, Eskiyei Yayınları, Ankara 2008.

Kymlicka, Will. **Çokkültürlü Yurttaşlık**, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Land, Kenneth, Judith Blau ve Glenn Deane. “Religious Pluralism and Church Membership: A Spatial Diffusion Model”, **American Sociological Review**, Cilt: 56, Sayı: 2, 1991, ss. 237-249.

Land, Kenneth, Judith Blau ve Kent Redding, “The Expansion of Religious Affiliation: An Explanation of The Growth of Church Participation in The United States 1850–1930”, **Social Science Research**, Cilt: 21, Sayı: 4, 1992, ss. 329–352.

Lechner, Frank J. “Secularization in the Netherlands?”, **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 35, Sayı: 3, 1996, ss. 252-264.

Léger, D. Hervieu. “The Twofold Limit of The Notion of Secularization”, **Peter Berger and Study of Religion**, Ed. Linda Woodhead, Paul Heelas ve David Martin, Routledge 2001, ss. 112-127.

Luckmann, Thomas. **Invisible Religion; The Problem of Religion in Modern Society**, Macmillan Publishing, New York, 1974.

Luckmann, Thomas. **Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi**, çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003.

Machacek, David W. “The Problem of Pluralism”, **Sociology of Religion**, Cilt: 64, Sayı: 2, 2003, ss. 145-161.

Mannheim, Karl. **İdeoloji ve Ütopya**, çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları, Ankara, 2002.

Martin, David. "Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek", **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, haz. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, ss. 189-203.

McMullin, Steve. "A New Paradigm for the Study of Religion: A Re-examination", **Implicit Religion**, Cilt: 13, Sayı:1, 2010, ss. 3-16.

Melton, J. Gordon. **Melton's Encyclopedia of American Religions**, Eighth Edition, Gale Group, New York, 2009.

McGuire, Meredith B. **Religion: The Social Context**, Wadsworth Publishing Company, California, 1992.

Miller, McPherson, Lynn Smith-Lovin ve James M. Cook. "Birds of a Feather: Homophily in Social Networks", **Annual Review of Sociology**, Cilt: 27, 2001, ss. 415-444.

Nakamura, Hajime. **Ways of Thinking of Eastern Peoples, India-China-Tibet-Japan**, Revised English Translation, Ed. Philip P. Wiener, East-West Center Press, 1964.

NTVMSNBC, <http://www.ntvmsnbc.com/id/25374485/>, 16.08. 2013.

Olson, Daniel V. A. "Religious Pluralism in Contemporary U.S. Counties", **American Sociological Review**, Cilt: 63, Sayı: 5, 1998, ss.759-761.

Poloma, Margaret. **Çağdaş SosyolojiKuramları**, çev. Hayriye Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993.

Psathas, George. "Alfred Schutz's Influence on American Sociologists and Sociology", **Human Studies**, Cilt: 27, Sayı: 1, 2004, ss. 1-35.

Repstad, Pal. "Introduction: A Paradigm Shift in the Sociology of Religion?", **Religion and Modernity: Modes of Coexistence**, Ed. Pal Repstad, Scandinavian University Press, Oslo, 1996, ss. 1-11.

Robbins, Thomas. **Cults, Converts and Charisma; The Sociology of New Religious Movements**, Sage Publications, London 1988.

Roof, W. Clark. "Explaining Traditional Religion in The Contemporary Society", **Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion**, Ed. Allan W. Eister, A Willey- Interscience Publication, New York, 1974, ss. 295-315.

Rosenau, Pauline Marie. **Post-modernizm ve Toplum Bilimleri**, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004.

Segal, Robert A. "Geertz, Berger ve Din: Farklı ve Değişen Görüşler", **Din Sosyolojisi ve Yöntem; Toplumbilim Yazıları II**, çev. ve der. Adil Çiftçi, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2011.

Selman, Adnan. **Rasyonel Seçim Teorisi Bağlamında Din Olgusu**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2011.

Sherkat, Darren E. ve John Wilson. "Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy", **Social Forces**, Cilt: 73, Sayı: 3, 1995, ss. 993-1026.

Sherkat Darren E ve Christopher Ellison. "Din Sosyolojisinde Son Gelişmeler ve Gündemdeki Tartışmalar", çev. İhsan Çapçioğlu, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLV**, Sayı:1, 2004, ss. 225-262.

Shiner, Larry. "The Concept of Secularization in Empirical Research", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 6, Sayı: 2, 1967, ss. 207-220.

Soka Gakkai International, <http://www.sgi.org/about-us/what-is-sgi.html>. 16.08.2012.

Spickard, James V. "Rethinking Religious Social Action: What is "Rational" About Rational-Choice Theory?", **Sociology of Religion**, Cilt: 59, Sayı: 2, 1998, ss. 99-115.

Stark, Rodney. "Class, Radicalism, and Religious Involvement in Great Britain", **American Sociological Review**, Cilt: 29, Sayı: 5, 1964, ss. 698-706.

Stark, Rodney ve Charles Y. Glock. **American Piety: The Nature of Religious Commitment**, University of California Press, 1968.

Stark, Rodney ve William S. Bainbridge. "Of Churches Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 18, Sayı: 2, 1979, ss. 117-131.

Stark, Rodney. William S. Bainbridge. "Towards a Theory of Religion: Religious Commitment" **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 19, Sayı: 2, 1980, ss. 114-128.

Stark, Rodney. "Must All Religions Be Supernatural?", **The Social Impact of New Religious Movements**, Ed. Bryan Wilson, Rose of Sharon Press, New York, 1981, ss. 159-179.

Stark, Rodney ve William S. Bainbridge. "Secularization and Cult Formation in the Jazz Age", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 20, Sayı: 4, 1981, ss. 360-373.

Stark, Rodney ve William S. Bainbridge. "American-Born Sects: Initial Findings", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 20, Sayı: 2, 1981, ss. 130-149.

Stark, Rodney ve Lynne Roberts. "The Arithmetic of Social Movements: Theoretical Implications", **Sociological Analysis**, Cilt: 43, Sayı: 1, 1982, ss. 53-67.

Stark, Rodney. "Church and Sect", **The Sacred In A Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion**, Ed. Phillip E. Hammond, University of California Press, Berkeley, 1985, ss. 139-150.

Stark, Rodney ve William Sims Bainbridge. **The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation**, University of California Press, 1985.

Stark, Rodney ve William S. Bainbridge. **A Theory of Religion**, Rutgers University Press, New York, 1987.

Stark, Rodney. "Christianizing the Urban Empire: An Analysis Based on 22 Greco-Roman Cities", **Sociological Analysis**, Cilt: 52, Sayı: 1, 1991, ss. 77-88.

Stark, Rodney. "Europe's Receptivity to New Religious Movements: Round Two", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 32, Sayı: 4, 1993, ss. 389-397.

Stark, Rodney ve James C. Mccann. "Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 32, Sayı: 2, 1993, ss. 111-124.

Stark, Rodney ve Laurance Iannaccone. "A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 33, Sayı: 3, 1994, ss. 230-252.

Stark, Rodney, Roger Finke ve Laurence Iannaccone. "Pluralism and Piety: England and Wales, 1851", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 34, Sayı: 4, 1995, ss. 431-444.

Stark, Rodney, Laurence Iannaccone ve Roger Finke. "Religion, Science and Rationality", **The American Economic Review**, Cilt: 86, 1996, ss. 433-437.

Stark, Rodney. **Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries**, HarperCollins, Princeton, 1997.

Stark, Rodney ve William S. Bainbridge. **Religion, Deviance and Social Control**, Routledge, New York, 1997.

Stark, Rodney. "Bringing Theory Back In", **A Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment**, Ed. Young, Lawrence, Routledge, New York, 1997, ss. 3-25.

Stark, Rodney. "Atheism, Faith, and the Social Scientific Study of Religion", **Journal of Contemporary Religion**, Cilt: 14, Sayı: 1, 1999, ss. 41-62.

Stark, Rodney. "Micro Foundations of Religion: A Revised Theory", **Sociological Theory**, Cilt: 17, Sayı: 3, 1999, ss. 264–289.

Stark, Rodney ve Roger Finke. **Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion**, University of California Press, Berkeley, 2000.

Stark, Rodney. "Reconceptualizing Religion, Magic, and Science", **Review of Religious Research**, Cilt: 43, Sayı: 2, 2001, ss. 101-120.

Stark, Rodney. **One True God: Historical Consequences of Monotheism**, Princeton University Press, New Jersey, 2001.

Stark, Rodney. "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceğı**, haz. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, ss. 33-75.

Stark, Rodney. **For The Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery**, Princeton University Press, Princeton, 2003.

Stark, Rodney, Eva Hamberg ve Alan S. Miller. "Exploring Spirituality and Unchurched Religions in America, Sweden, and Japan", **Journal of Contemporary Religion**, Cilt: 20, Sayı: 1, 2005, ss.3-23.

Stark, Rodney. **The Rise of Mormonism**, Ed. Reid L. Neilson, Columbia University Press, New York, 2005.

Stark, Rodney. **Tek Gerçek Tanrı: Tektanrıcılığın Tarihsel Sonuçları**, çev. Çiğdem Özuer, Literatür Yayıncılık, İstanbul 2005.

Stark, Rodney. **Discovering God: The Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief**, HarperOne, New York, 2007.

Stark, Rodney. **The Triumph of Christianity: How the Jesus Movement Became the World's Largest Religion**, HarperOne, New York, 2011.

Stark, Rodney. **Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome**, Harper Collins e-books.

Swatos, William H. ve K. J. Christiano. "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, haz. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.

Swatos, William H. "Fundamentalism in the Islamic World", **Review of Religious Research**, Cilt: 35, Sayı: 1, 1993, ss. 66-68.

Swatos, William H. "Weber or Troeltsch", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 15, Sayı: 2, 1976, ss. 129-144.

Şan, M. K. "Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme", **Milel ve Nihal**, Cilt: 3, Sayı: 1/2, 2005, ss. 69-117.

Turner, Bryan S. **Religion and Social Theory**, Sage Publications, London, 1991.

Turner, Bryan S. ve G Stauth. **Nietzsche'nin Dansı**, çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997.

Turner, Bryan S. **MaxWeber ve İslam**, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay. Ankara 1997.

Ünal, Süheyl M. **Dinsel Bireycilik**, Açılımkitap, İstanbul 2011.

Wallace, Ruth A ve Alison Wolf. **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, çev. Leyla Elbruz-Rami Ayas, Doğubatı Yay. Ankara 2012.

Warner, Stephen R. "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", **American Journal of Sociology**, Cilt: 98, Sayı: 5, 1993, ss. 1044-1093.

Warner, Stephen R. "Convergence Toward the New Paradigm: A Case of Induction", **Rational Choice Theory of Religion: Summary and Assessment**, Ed. Lawrence Young, Routledge, New York, 1997, ss. 87-101.

Wallis, Roy. "Figuring out Cult Receptivity", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Cilt: 25, Sayı: 4, 1986, ss. 494-503.

Wuthnow, Robert. "Science and the Sacred", **The Sacred in A Secular Age, Toward Revision in the Scientific Study of Religion**, Ed. Phillip E. Hammond, University of California Press, Berkeley 1985.

Wuthnow, Robert. "Religion as Sacred Canopy", **Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretative Sociology**, Ed. James Hunter ve S. C. Ainsley, Routledge&Kegan Paul, New York 1986, ss. 121-142.

Wuthnow, Robert. **Rediscovering The Sacred: Perspectives on Religion in Contemporary Society**, W. B. Eerdmans Publishing, Michigan, 1992.

Yaparel, Recep. "Dinin Tanımlanması Mümkün Mü?" **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir, 1987, ss. 403-417.

Yelken, Ramazan. **Cemaatin Dönüşümü: Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi**, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.

Young, Lawrence A. **Rational Choice Theory and Religion, Summary and Assessment**, Routledge, New York, 1997.

YWCA, http://www.ywca.org/site/c.culRJ7NTKrLaG/b.7515887/k.9633/Mission__Vision.htm, 16.08. 2012.

Zijderveld, Anton. "The Challenges of Modernity", **Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretative Sociology**, Ed. James Hunter ve S. C. Ainlay, Routledge&Kegan Paul, New York, 1986, ss. 57-75.