

Din Sosyolojisi: Konu ve Değişimler

GRACE DAVIE*

ÇEVİREN: İHSAN ÇAPCIOĞLU

AR. GÖR., ANKARA Ü. İLAHIYAT FAKÜLTESİ

e-mail: icapci@divinity.ankara.edu.tr

Din sosyolojisi çalışmalarının başlangıcının genel olarak sosyoloji çalışmalarının başlangıcından ayrılması pek kolay değildir. Esasen bu neredeyse hiç şaşılacak bir durum değildir, zira din sosyolojisinin ilk uygulayıcıları bizatihi sosyolojinin kurucularıdır -bunlar için din, toplumları anlamada en önemli değişkenlerden biridir. Elbette bunu farklı perspektiflerden yapmışlardır -ki aşağıdaki bölümlerde büyük ölçüde bunların çerçevesi çizilmektedir- ancak sosyolojinin ortaya çıktığı ilk zamanlarda dinin insan yaşamında en büyük rolü oynadığına, bu durum evrensel olarak onaylanmasa bile, kesin gözüyle bakılmıştır; Sonraki on yıllarda, sekülerleşme tezlerinin beraberinde getirdiği anlayışla, dine atfedilen bu önem din çalışan sosyologlar ve diğerleri tarafından ciddi şekilde sorgulanmıştır. Ancak son iki yüz yıldır, dinin modern dünyayı istila etmesiyle (ve hatta korkutucu hale gelmesiyle) bu görüş farklı bir yöne doğru kaymaya başlamıştır. Yaşadığımız yüzyılda, dinin jeopolitik konumlarla olan inkâr edilemez bağlantısını da göz önüne alarak, din sosyolojisi farklı bir önem kazanmıştır. Eğer sosyologlar a) süregelen tartışmaları bilmek ve b) bu tartışmalara katkıda bulunmak istiyorlarsa, yeni analiz yöntem ve araçlarının yanı sıra; yeni kavramsal anlamlandırmalara da ihtiyaç duyacaklardır.

Yukarıda anlatılan bu yol haritası -dinin önemine ait kesin kabul, bu önemin azalması ve yeniden gündeme gelmesi- bu bölümün konusunu oluş-

* Grace Davie, "The Evolution of the Sociology of Religion: Theme and Variations", *Handbook of the Sociology of Religion*, editör: Michele Dillon, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, ss. 61-79.

turmaktadır. Konu farklı açılardan anlatılacaktır: Teorik tartışmalar, metodolojik çabalar ve önemli bazı noktalar. Ancak, bazı önemli farklılıklar dâhilinde ele alınacaktır. Temelde bu farklılıklar sosyologun çalıştığı farklı bağlamlarla olan bağlantısından ve hem ulusal ya da bölgesel farklılıkların yarattığı zıtlıklardan, hem de profesyonelliğin beraberinde getirdiği baskılardan kaynaklanmaktadır (araştırma bir boşlukta ortaya çıkmaz). Örneğin, savaş sonrası dönemde, Katolik bir örgütte çalışan Avrupalı bir sosyologla, laik bir örgüt için çalışan Amerikalı bir sosyologun aynı soruları sorması beklenemez. Dünyanın bu iki farklı bölgesinin, tıpkı şu an olduğu gibi, farklı büyüme ve/veya düşme tecrübeleri yaşamaları, değindiğimiz noktayı desteklemektedir.

Bu iki farklı şeyi hedefleyerek –yani, temayı kurma, örneklendirme ve en azından bazı temel farklılıkları dikkate alma- bu bölüm aşağıdaki gibi yapılandırılmıştır. Bölüm, din sosyolojisine bıraktıkları kalıcı mirasın altını çizmekle birlikte, bu mirasın farklı bir şekilde yankı bulduğuna dikkat çekerek kurucu atalara (Karl Marx, Max Weber ve Emile Durkheim) ilişkin bir inceleme ile başlamaktadır. Moda gelir geçer ancak büyük bir okuyucu kitlesinin iyi bir çeviriye ulaşabilir olması da bu açıdan bakıldığında çok önemli bir husustur. Din sosyolojisi alanında bir türlü sağlanamayan birliktelik daha da ileri boyutlara taşınmıştır: Avrupa ve Birleşik Devletler'in gündemi birbirinden tamamen farklı hale gelmiştir. Avrupa'da, *sociologie religieuse* denen tamamen acemice bir din sosyolojisine evrilmiş; en azından dini aktivitenin *resmi* göstergelerinde gözlemlenen bir değişim meydana gelmiştir. Tahmin edebileceğimiz gibi bu değişim, Anglo-Sakson dünyasında benzer etkiyi yaratmadı. Yazının ikinci bölümü, iki ayrı literatürdeki bu farklı evrilmeleri anlatacaktır.

Üçüncü bölümse, bu alt disiplinde birbiriyle yarışan iki farklı paradigmayı sunacaktır: Sekülerleşme ve rasyonel seçim teorisi. Her ikisi de sonraki bölümlerde daha detaylı anlatılmıştır. Bu bölümde anlatılacaklar ise bu iki teorinin farklı yer ve zamanlarda -ki kökleri yüzyıllar öncesine kadar gidiyor- farklı soruları cevaplamak üzere nasıl ortaya çıktığını anlatacaktır (Warner, 1997). Elbette sosyolojik düşüncenin bir şeylere bağlı olması bir tesadüf değildir. Dördüncü bölümde ise, küresel etkileri de göz önünde bulundurarak, daha karmaşık araçlar kullanılacak ve bu iki paradigmanın da ötesine geçilecektir. Tabii ki tek bir kavram, her şeye açıklama getiremez. Elbette din sosyolojisindeki benzerlik ve farklılıkları göstermek üzere değişik bağlam ve bölgeleri kapsayacak şekilde açık örnekler kullanılacaktır.

KURUCU ATALAR

Marx, Weber ve Durkheim sosyolojik yazılarını, tüm Avrupa nüfusunu etkileyen sanayi devriminin tahrip edici sonuçlarından tahrik olmaktan öte, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında yaşanan büyük sosyal değişime bir tepki olarak yazıyorlardı. Din de mutasyona uğramış bu toplumun bir parçasıydı, işte bu yüzden bu iskelet içinde din araştırmalarının yer almaması mümkün değildi. Ancak her bir yazar, bu konuyu farklı bir bakış açısıyla ele aldı (Giddens, 1971; Lowith, 1982; O'Toole, 1984).

Karl Marx (1818-83) diğerlerinden bir kuşak önce gelir. Marxist din perspektifinde önemli iki nokta vardır: ilki betimleyici, ikincisi ise değerlendirmeye dayalıdır. Marx dini bağımlı bir değişken olarak tanımlamıştır, yani din, toplumsal analizin yapıtaşını oluşturan sosyal ve ekonomik ilişkilere bağlıdır. Hiçbir şey ekonomik düzenden ve kapitalistin ve işçinin üretim ilişkileriyle olan ilişkilerinden bağımsız düşünülemez. İkinci nokta da buradan hareketle açıklanır; ancak daha değerlendirmeye dayalı bir boyut içerir. Din, bir yabancılaşma biçimidir. Aslında din, kapitalist toplumdaki sömürü ilişkilerini gizlemeye yönelik bir toplumsal sakatlık/hastalık belirtisidir. Din, insanları bu tür ilişkilerin doğal, hatta bu yüzden de kabul edilebilir olduğuna razı eder. Marx'a göre din, kapitalist sistemin adaletsizliğini görebilmek adına bir kenara itilmediği sürece toplumdaki acının asıl nedeni anlaşılabilir; bunun dışındaki her şey bir çarpıtmadan ibarettir.

Marx'ın ve diğerlerinin din sosyolojisine bakışı dikkatle ele alınmalıdır. Şu üçünü ayırmak son derece zorlaşmıştır: a) Marx'ın din üzerine kendi yaptığı analizler, b) Marx'tan sonra gelen sosyolojik bir düşünce ekolu olarak Marxizm, c) 20. yüzyılda Marxizm adı altında şekillenen bir politik ideoloji. Marx'ın kendinden çıkarmamız gereken en önemli ve gerekli nokta şudur: Din parçası olduğu toplumdan ayrı değerlendirilemez. Bu çok önemli bir sosyolojik anlayıştır ve alt disiplinin gelişiminde önemli rol oynamıştır. Ne var ki, dinin işleyiş yönünden tamamen ekonomiye bağlı olduğunu söylemek gibi aşırı/uç bir saptamada bulunmaktan kaçınılmalıdır; bu faydasızdır. En son noktaysa daha politiktir. Dinin önemli bir işlevinin bu dünyanın zorluklarını gizlemek olduğu söylenebilir. Marx bunu göstermekle doğru bir şey yapmıştır. Ancak Marx hiçbir zaman, Marxist rejimlerin savunduğu gibi, toplumdaki tüm adaletsizlikleri açığa çıkarmanın yegâne yolu olarak toplumdaki dini öğeleri yok etmeyi savunmamıştır. Marx çok daha uzun vadeli bir bakış açısıyla, sınıfsız topluma geçildikçe dinin kendiliğinden son bulacağını öngörmüştür; basitçe dine ihtiyaç kalmayacaktır. Marx, Marxizm ve Marxist rejim arasındaki kaçınılmaz karışıklık, 20. yüzyılda Marx'ın fikirlerinin algılanışını da etkilemiştir. Marxizmin, bir

bütün olarak, dramatik ve öngörülemeyen çöküşü 1989'da etkili bir politik itikat olmakla kalmayıp çok uzun bir dönemin hikâyesi olmuştur.

Pek çok açıdan, Max Weber (1864–1920)'in din sosyolojisine katkısı bu bağlamda incelenmelidir. Marx'ı basitçe çürütmek yerine Weber, sonraki disiplinlerin bayağılaşmalarının aksine, Marx'tan ödünç alarak teori üretmiştir. Weber, toplumsal fenomenin çok çeşitliliğini vurgular; yalnızca dine bakmaz. Böyle yaparak, toplumsal yaşamın dini boyutlarını basitçe maddeciliğe dayandıran 'refleksif materyalizm'i reddeder. Yine de, nedensel ilişkiyi tam olarak tersine çevirmez; Weber'in sözünü ettiği maddi ve dini ilgiler arasındaki 'seçici eğilim' (elective affinity), Marx'ın ideolojik anlayışıyla yarışabilecek düzeydedir. Ancak bu eğilimlerin hayata geçiş süreçleri ampirik olarak araştırılmalıdır -bunlar duruma göre çeşitlilik gösterir.

Weber'in etkisi, din sosyolojisini de bir kenara bırakalım, sosyolojinin her köşesinde hissedilmiş, ikinci bir büyük literatür oluşturmuştur; müteakip ifadeler kaçınılmaz olarak ana çerçeve mahiyetindedir. Weber'in din anlayışının merkezinde yer alan şeyse şudur: İnsan yaşamının bu ögesi, toplumdan ve hatta dünyadan başka veya ayrı olarak oluşturulabilir. Buradan ise üç nokta elde edilir: Öncelikle, din ve bu dünya arasındaki ilişki şartlı ve bağımlıdır; belirli bir dini inancın, onu çevreleyen ortamla olan ilişkisi zamana ve mekana göre farklılık gösterir. İkincisi, bu ilişki ancak ve ancak tarihsel ve kültürel kesinliği içinden incelenebilir. İşte din sosyoloğunun yapması gereken de bu ilişkileri (örneğin seçici eğilimleri) tüm detaylarıyla belgelemektir. Üçüncüsü, bu ilişki belli bir yöne doğru gelişmeye eğilimlidir: İki alan, din ve toplum, arasındaki uzaklık modern toplumlarda gittikçe aşınmaktadır. Dinin artık toplumda etkili bir faktör olma özelliğini kaybetmesine kadar ulaşan bu erozyon, sekülerleşme olarak bilinen bu sürecin tam ortasında yatar –bu süreçle birlikte dünya giderek “büyüsü bozulmuş” hale gelmektedir.

Bu üç varsayım Weber'in bu alandaki başyapıtını desteklemektedir. *The Sociology of Religion* (Din Sosyolojisi, Weber –1922–1993) adlı eserinde Weber, dünyadaki başlıca inançlar ve bunların dünyanın farklı alanlarında insanları nasıl etkilediği üzerine karşılaştırmalı bir inceleme gerçekleştirmiştir. Bunun da ötesinde, insanlar çevrelerine uyum sağladıkça ve yaşam tarzlarını değiştirdikçe günlük davranışları kadar, dini kararlarının toplumsal sonuçları da toplu bir şekilde ilerler, demiştir. İşte bu noktada tanımlama sorunu ortaya çıkıyor. Şurası kesin ki, en azından fiiliyatta böyle, Weber bunu amaçlamamasına rağmen, dinin önemli bir tanımlamasını yapar. Weber, belli bir dini inancın, daha doğrusu belli bir dini ahlak anlayışının insan davranışlarını nasıl etkilediğini inceler. Başka şekilde söylemek gere-

kirse, farklı inanç tiplerinin farklı getirileri/sonuçları olur. Weber'in geliştirmeye çalıştığı tema şudur: Ahlak ve davranış arasındaki ilişki yalnızca var olmakla kalmaz; bu ilişki aynı zamanda toplumsal olarak düzenlenir ve ortam olarak çeşitlilik gösterir. Bu noktada Max Weber'in görüşünün merkezinde duran şey; bir takım dini inançlar ile bir toplumda bunların prensip olarak taşıyıcısı olan belirli sosyal tabakalar arasındaki karmaşık ilişkidir. Elbette herkes ahlaki etkinin yayılmasını öngören bu dini öğretinin içeriğinden ikna olmak zorunda değil. İşte sosyologun görevi, tam da tarihin o anındaki önemli toplumsal tabakayı belirlemektir -ki bu da dikkatle yapılmış bir karşılaştırmalı analizi gerektirir.

Ne var ki böyle sorular Weber'in asıl uğraş alanı olan modernleşmenin ilk zamanlarından çok yirmi birinci yüzyıl için daha uygun görünmektedir. Örneğin, bu gün yapılacak bir çalışma sınıf ya da toplumsal tabakalardan çok cinsiyet ekseninde yapılabilir. Neden kadınlar -en azından Hıristiyan Batıda- din ile erkeklere oranla daha fazla meşguller? (Walter ve Davie, 1998). Modern Batı toplumunda kadınların dini geleneklerin taşıyıcısı olmaları, bu geleneğin kendini etkiler mi ya da kiliselerde kadınların katılımına rağmen, egemen erkek bakış açısı hala baskın olmayı sürdürecektir mi? Kadın ve erkek rollerinin son derece hızlı değiştiği böylesi toplumlarda, yaşam tarzı ve inanç arasındaki ilişki nedir?¹ Bunlar yalnızca başlangıç soruları ancak en azından dolaylı olarak Max Weber'in çalışmasına zemin oluşturur; bu yaklaşım bir kez oluşturulduktan sonra pek çok yöne çekilebilir. Örneğin, özellikle ırk ve din bakımından çeşitlilik gösteren toplumlarda azınlıklarla ilgili bir yöne gidebilir; biliyoruz ki azınlıklar -kimi zaman acı veren yanlış anlamalara neden oluyorsa da- kendi geleneklerini toplumun geri kalanından farklı bir şekilde uygulamaktadır.

Weber'in çağdaşı olan Emile Durkheim (1858-1917)'in ise bambaşka bir başlangıç noktası vardır. Avustralya Yerlileri üzerine yaptığı totemik dini inanç araştırmasının ardından, dinin gerçekten de bağlayıcı bir etken olduğuna ikna olmuştur. "Din insanların toplum oluşturma gerçeğini kut-sar ve besler" (Beckford, 1989). Başka bir deyişle onun perspektifi işlevseldir. Durkheim'e göre dinin yaptığı şey insanları bir arada tutmaktır. Şu

1 Yakın zamanda Britanya'da din üzerine yayımlanan bir inceleme (Brown, 2001) tam da bu noktaya; yani, kadınların İkinci Dünya Savaşı'na ve hemen sonrasına kadarki dönemde Britanya dini hayatındaki kritik önemine dikkat çekmektedir. 1960'lı yıllar ve daha spesifik olarak feminist devrim bu anlamda sınır çizgisini oluşturmaktadır -bundan böyle kadınlar artık ailevi dinsel taşıyıcısı olarak yetiştirilmemişlerdir. Bu görüşe (argümana) elbette herkes katılmayacaktır; ancak Brown (sadece Britanya'da değil) dinsel değişim analizinde toplumsal cinsiyetin önemini vurgulamakta kuşkusuz çok haklıydı.

halde, zaman geçtikçe hızla dönüşen toplumda, geleneksel din anlayışı çözülmeye başladığında neler olacak? Din yerine getirmesi gereken işlevlerini nasıl yerine getirecek? 20. yüzyılın başında Durkheim'ı transta tutan şey işte budur (Lukes, 1973; Pickering, 1975). Durkheim şöyle söylemiştir: Dayanışma sembollerinin, gelişen sosyal düzene el koyabilmesi için (ki burada sanayi toplumundan söz ediyoruz) her şey bir yana, toplumun dini yönünün gelişmesi/evrilmesi gerekmektedir. Buradan şöyle bir teorik duruş çıkar: Bugünkü haliyle din, gerekli bir fonksiyonu yerine getirdiği için varlığını sürdürmeye devam edecektir. O, toplumsal düzenle bir 'uyum' yakalayabilmek için toplumdan topluma ve zaman içinde farklılık gösterecektir. İşlevselcilere göre bu sistemik model apaçık ortadadır.

İlk sosyologlar içinde Durkheim, dini tanımlayan tek sosyologdur. Ona göre dini oluşturan iki unsur vardır:

Din, kutsal olana ilişkin inanç sistemleri ve uygulamaların tümüne verilen addir; başka bir deyişle o, yasaklanmış ve bir kenarda bırakılmış olan şeyler - insanları Kilise adı verilen tek bir topluluk altında birleştiren inançlar ve uygulamalar bütünüdür (Durkheim, 1912).

Öncelikle kutsal olan (bir kenarda bırakılmış) ve dünyevi olan (geriye kalan her şey) arasında meşhur bir ayırım vardır; bu noktada bağımsız bir tanımlama görüyoruz. Burada kutsal olan çok önemli bir fonksiyon üstlenmektedir: Topluluğu 'kutsal olana' yönelmiş inançlar ve uygulamalar etrafında birleştirir, dolayısıyla dinin doğasından gelen bir 'bir araya getirme/birleştirme' kapasitesi vardır. Durkheim'in söylediklerinden yola çıkarak denebilir ki; ahlaki değerler etrafında birleşmiş böyle bir toplulukta toplu bir şekilde hareket etmenin sosyolojik açıdan önemi, harekete konu olan nesnenin kendisinden daha fazladır; yani nesneden ziyade, nesnenin insanları toplu eyleme geçirmesi önemlidir. Durkheim'in bu 'sosyal' bakış açısının avantajları da dezavantajları da vardır. Odaklanılan şey psikolojik olmaktan oldukça uzaktır (ki bu iyi bir şey), ancak toplumu *sui generis* (nevi şahsına münhasır) bir gerçeklik olarak görmek, bir çeşit indirgemecilik riskini de beraberinde getirir -mantıklı bir sonuca bağlarsak din, toplumsal deneyimlerin sembolik dışavurumundan başka bir şey değildir. Böyle bir sonuç, Durkheim'in çağdaşlarını rahatsız ettiği gibi, hala hem teologlar hem de sosyologlar için son derece problemlidir.

Din sosyolojisinin evrimi, onun kurucularını ve onların bu gün hala süregelen etkilerini bilmeden anlaşılabilir (O'Toole, 1984). Ancak çok önemli bir nokta daha var. Bu düşüncülerin yazılarının varlığı basitçe varsayılmaz. Bu yetkili ve yeterli tercüme varlığına da bağlıydı (ve hala buna

bağlıdır). Örneğin Willaime'e göre, savaş sonrası dönemde Weberci düşünce-
cenin/anlayışın Fransız sosyolojisine girmesi, o günlerde Fransa'da dini
alandaki değişimi anlamaya çalışan kişilere çok önemli bir alternatif oluş-
turmuştur. Weber'in çalışmaları (daha doğrusu çalışmalarının bir bölümü)
İngiltere'ye neredeyse bir yüzyıl önce girmiştir (*Genel Ekonomi Tarihi, Pro-
testan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü*).² Belli başlı eserlerin Almanca, Fran-
sızca ve İngilizce dillerinde yayımlandığı tarihlere dikkat etmek, Avrupa'nın
farklı toplumlarında (tıpkı ABD'de olduğu gibi) teorik kaynaklarla ilgili
ilginç kombinasyonları ortaya çıkarabilir. Teorinin gelişimi sırasında kimin
neye ulaşabilir olduğu garanti olarak görülebilecek bir şey değildir; bu de-
neysel araştırma gerektirir.

İKİNCİ KUŞAK: ESKİ VE YENİ DÜNYA

Aslında ikinci bir faaliyet dalgası oluşana kadar neredeyse yarım yüz yıl
geçmiştir. Dahası, Bu ikinci dalga çok farklı bir kesimden gelmiştir: Kilise-
nin kendinden. Bu faaliyet, Atlantik'in farklı bölgelerinde farklı şekiller al-
mıştır. Dini kurumların hala nispeten canlı olduğu ve dini uygulamaların
gelişerek devam ettiği Birleşik Devletler'de, 20. yüzyılın başlarında din sos-
yologları büyük oranda sosyal inanç öğretileri üzerinde çalışıyorlardı. Buna
paralel, ancak çok daha az pozitif olan diğer bir konu ise, Amerikan toplu-
mundaki bölünmelerin din ile ilişkisiydi. *The Social Sources of Denominati-
onalism* (Mezhepçiliğin Sosyal Kaynakları, Niebuhr 1929) ve daha sonra
gelen *Social Class in American Protestantism* (Amerikan Protestanlığında
Sosyal Sınıf, Demerath 1965) bunu yansıtan başlıklardır.

Ne var ki, 1950 ve 1960'lı yıllarda Amerikan sosyolojisi, dinin bütünleş-
tirici özelliğine ağırlık veren, işlevselci Talcott Parsons'ın etkisinde kalmış-
tır. Parsons'a göre din -ki işlevselcilik için olmazsa olmaz bir şey olarak
görülür- sosyal sistemlerin ve sosyal eylemin merkezindedir. Aslında bu
sosyal sistemi ve eylemi bir araya getiren Parsons, Durkheim ve Weber'in
yolundan gidiyor. Ya da Lechner'in dediği gibi "Durkheim, Parsons'ın We-
ber'le olan bulanık ilişkisini çözmesindeki analitik araç olmuştur" (Lech-
ner, 1998). Bu ilişki ne kadar bulanık olursa olsun Parsons, özellikle Ro-
bert Bellah ve Niklas Luhmann gibi, kendinden sonraki pek çok sosyologu

2 Swatos, Kivisto ve Gustafson (1998) bir başka noktaya dikkat çekerler. Çeviri sorunundan
bütünüyle bağımsız olarak, Weber'in İngilizce sosyoloji literatürü tarafından kabul edilmesi
tuhaf bir şekilde çok gecikmeli olmuştur; Weber, Talcot Parsons tarafından keşfedilene kadar
nispeten çok az bilinmiştir. Hitler'in yükselişi sonrasında Birleşik Devletler'e çok sayıda Alman
akademisyenin gelişi, 1930'larda başlayan bir süreci daha da hızlandırmıştır. 80'lerde ise bir
bütün olarak Batı'da ikinci bir "rönesans" yaşanmıştır.

etkilemeyi başarmıştır. Elbette Amerikan toplumu ile olan ilişki de önemlidir. Parsons'ın işlevselciliği ne Fransa gibi uzun süreli Kilise ve devlet savaşlarına sahne olan Avrupa ortamında, ne de sosyolojinin kurucularının içinde bulunduğu ortama benzer bir ortamda ortaya çıkmıştır: Savaş sonrası Amerika'da, uzlaşmanın/konsensüsün sadece istendiği değil, aynı zamanda mümkün olduğu, yerleşik bir endüstrileşmenin görüldüğü bir ortamda ortaya çıkmıştır. Toplum düzeninin dini değerlerle desteklenmesi çok yaygın bir varsayımdır.

Elbette böylesi bir iyimserlik fazla uzun sürmemiştir. 60'lardan sonraki süreçte din sosyolojisi farklı bir yöne doğru kaymıştır. Bu kez, Berger ve Luckmann (1966) anlamlandırma sistemlerinin nasıl toplumsal olarak inşa edildiğini tartışmıştır. Parsons'ın modeli üzerinden şöyle bir açıklama yapılır: Toplumsal düzen vardır ancak 'yukarıdan yapılandırılmıştır'. İşte böyle oluşturulmuş bir din, inananlara özellikle kişisel ve/veya toplumsal bir kriz sırasında kendilerini rahatlatıcak olan açıklamayı yapar; kişilerin hayatlarını anlamlandırmalarını sağlar. Dolayısıyla, Berger'e göre din, hem bireyi hem de toplumu "gözle görülür bir kaotik ve amaçsız var oluşun, nihayetinde yıkıcı olan sonuçlarından" koruyan bir "kutsal kubbe"dir (Karlénzig, 1998). Özellikle 70'lerin sonlarına doğru patlak veren petrol krizi ve bunun geniş ekonomik etkileri, insanları yaşamın anlamını ve amacını sorgulamaya itmiştir. 70'li yılların gündemine konsensüs yerine, dini çatışmalar da dâhil olmak üzere, çatışmalar damgasını vurmuştur (Beckford, 1989). Din yalnızca göze çarpan değil, gittikçe üzerinde münakaşa edilen bir şey haline gelmiştir.

Batı Avrupa'da ise sosyoloji çok daha farklı bir düzlemde ilerlemekteydi. Fransa'daki savaşın ilk yıllarındaki bazı yayımların başlıklarından da anlayabileceğimiz gibi, Atlantik'in bu tarafındaki ülkeler canlı olmaktan uzaktılar. Bunların arasında özellikle *La France, pays de mission* (Godin ve Daniel, 1943) Fransız toplumunda kilisenin değer kaybetmesinden dolayı son derece endişeli bazı Katolikler hakkındaydı. Ancak bu endişe, güçlü bir motivasyon kaynağı oldu. Durumun çözüme kavuşması için mutlak bilgiye ihtiyaç vardı. Bundan dolayı, Gabriel Le Bras'ın yol göstericiliği altında, insanların dini inancını şekillendiren/karakterize eden şey esasen nedir, din bugünkü haline nasıl gelmiştir gibi sorulara cevap aranmaya başlandı.

Ancak bu eksiksiz bilgi bazı gerilimlere neden olan bir durumdaydı. Fransa'da ve başka yerlerde, çalışmaları halen pastoral bir açıdan yola çıkmış olanlar da vardı, Katolik Kilisesine bağlılık duyan ve bilginin sadece bilgi olarak kalmasını savunanlar da. Sonuç olarak *Centre National de la Recherche Scientifique*'dan, *the Groupe de Sociologie des Religions*'a geçiş

oldu. Buradaki değişiklik oldukça önemlidir; 'Dini sosyoloji'den, çoğulcu bir algıyla 'dinler sosyolojisi'ne geçilmiştir. Ancak değişim kadar devamlılık da vardır. Örneğin, Boulard ve Le Bras'ın kırsal Katoliklik ile başlayan çalışmaları, Boulard ve Remy'nin muhteşem *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France* (Isambert ve Terrenoire, 1980)'nda kırsal Fransa'yı çalışmalarıyla sürmüştür. Bu kartografik başarılar coğrafi farklılıklara da açıklama getirmiştir. Bu açıklamalar genelde tarihseldir ve daha çok bölgesel kültürler temel alınır. Ne var ki bunlar Katolik mezhebi dışındakilere uygulanabilir nitelikte değillerdir.

Willaime (1995: 37-57; 1999), Voyer ve Billiet (1999) ve Hervieu-Leger ve Wiliame (2001) Fransızlara ait olan bu hikayeyi tüm detaylarıyla anlatıyorlar: Pastoral kaygılarla son derece dikkatli yapılan belgeleme, 1954'te Paris'te *Groupe de Sociologie*'nin kurulması, odaklanılan konuların Katolikliğin ötesine geçmesi, ayrıca Protestanlığın da sosyolojisinin yapılmaya başlanması, metodolojik problemlerin çözümlenmeye çalışılması ve son olarak uluslar arası bir örgütün oluşturulması ve din sosyolojisinin kilise sosyolojisi olmaktan çıkarılması (deconfessionalisation). 1948'de Leuven'de kurulan *Conference internationale de sociologie religieuse*'nin *Conference internationale de sociologie des religions*'a (1981) ve en son şu anki *Societe internationale de sociologie des religions* (1989)'a evrilmesi hikayeyi özetliyor. Bu, yalnızca dini bir motivasyonla yola çıkmış bir gruptan, tamamen bilimsel kaygılarla yola çıkan bir gruba geçişi gösterir. Ancak bu sadece Katolik Avrupa'da geçebilecek bir hikâyedir. Bunlar, din sosyolojisinin gelişiminde etkili olmuştur; ancak dünyadaki tüm kuramcılar tarafından paylaşıldığı söylenemez.

Britanya örneği, bu çatallanma içerisinde ilginç bir melezlik oluşturmaktadır. Britanyalı din sosyologları çoğunlukla Amerikan (İngilizce konuşan) literatüründen yararlanmakta, ancak Avrupalı bir çerçevede –yani; düşük dini faaliyet düzeylerinin bir örneği üzerinde- çalışmaktadır. Pek çok açıdan, onlar aynı anda iki yönelimle karşı karşıya kalırlar (Davie, 2000). Kara Avrupa'sındaki meslektaşlarının aksine, çoğulculuktan çok daha fazla etkilmişlerdir (dolayısıyla zihinleri popüler dinlerden ziyade, yeni dini hareketlerle meşgul olmuştur); ki zaten bu Amerikan literatürüyle son derece uyumludur. Britanya'da ise dinle ilgili parametreler, Amerika'da olduğundan çok daha farklıdır ve burada Amerikan bilginlerinin çalışmaları çok da faydalı olmamıştır. Açık olan şu ki, hepsi olmasa da Amerikan ve İngiliz sosyologların büyük çoğunluğu kendi dilleri haricindeki literatüre ulaşmamışlardır. Bu çeviri sorunu hala yankılarını sürdürmektedir. Avrupalı çoğu bilgin daha iyi bir iş çıkarmaktadır; bu da sosyolojik yazılarda önemli

bir dengesizlik ortaya çıkarmaktadır. Örneğin, bu bilginlerin çoğu, çalışmalarında İngiliz dilinde yazılan literatüre referans vermişlerdir; ancak bu durumun tersi, yazılanların bir de İngilizce baskısını yapma gerekliliği iyice baskın hale gelene kadar nadiren gerçekleşmiştir.

İKİ PARADİGMA: SEKÜLERLEŞME VE RASYONEL SEÇİM TEORİSİ

Avrupa ve Amerikan sosyolojisinin vurguları arasındaki bu farklılıklar günümüzde de devam etmekte ve önemli sonuçlar doğurmaktadır. Dinle ilgili durumların kıyaslanması, yalnızca farklı kavramsal biçimlenmelere değil, yaklaşımlar üzerinde süregelen ateşli tartışmalara da yol açmıştır. Örneğin Avrupa'da (gittikçe daha az vurgulansa da) sekülerleşme tezi baskın paradigma olmuştur, Kuzey Amerika'da ise rasyonel seçim teorisi ikna edici bir alternatif oluşturmuştur. Bu iki teorinin temelleri, onları çevreleyen tüm polemiklerle birlikte, bu ikinci bölümde anlatılacaktır, buna şu an girişmeye gerek yok. Din sosyolojisinin farklı değerlendirmelerini içeren bir bölümde önemli olan a) her bir teorik bakışın nasıl doğduğu, b) bunların olası uygulama alanlarıdır. Bu iki nokta birbiriyle bağlantılıdır.

Warner'in Birleşik Devletler'de, din sosyolojisiyle ilgili olarak ortaya sürdüğü yeni paradigma³ örneğin, Amerikalıların kendi toplumlarını nasıl algıladıklarını ortaya çıkarır. Bu noktadan yola çıkarsak, Atlantik'in her iki tarafındaki bilginler tarafından zaten kritik edilmekte olan sekülerleşme tezi, Amerika'nın durumuna uyum sağlayabileceğini meşrulaştırmak zorundadır; aksi halde sahası daha fazla garanti altına alınamaz.⁴ Elbette bu adım adım ilerleyen bir süreç. Warner'in de belirttiği gibi, onun makalesi tasvir etmeye çalıştığı sürecin yalnızca bir parçasıdır; ancak, katılsa da katılmasa da, hiçbir bilgin geçmişe baktığı zaman literatüre yapılan bu katkıyı görmezden gelemes. Tıpkı bir zamanlar var sayıldığı gibi, sekülerleşme teorisinin Amerika'ya uygunluğu konusunda bir karar verilmelidir.

Sosyolojik farklılıklarla ilgili bir bölüm için Warner'in 1993'te yayımlanan makalesinde ortaya atıp 1997 yılında geliştirdiği bir nokta çok önemlidir (Warner, 1997): Özetle sekülerleşme teorisinin Amerika'daki doğuşuna karşı Avrupa'daki sekülerleşme. İki modelin de başlangıcı on yıllar önce-

3 "Yeni paradigma" ve "rasyonel seçim teorisi" terimleri neredeyse birbirlerinin yerine kullanılabilir kadar yakın anlamlara sahiptir. Warner'in de belirttiği gibi, bu iki terimin anlamları birebir aynı değilse bile çok yakındır.

4 *Journal for the Scientific Study of Religion* (Bilimsel Din Araştırmaları Dergisi)'de devam eden tartışmalar Young (1997) tarafından derlenen yazılarla birlikte, hem Avrupalı ve hem de Amerikalı akademisyenlerin ya sekülerleşme tartışmasına ya da tercih edilen kuramsallaştırma yaklaşımları olarak yeni paradigmaya ne kadar sıkı bir şekilde bağlı olduklarına ilişkin yeterli kanıtlar sunmaktadır.

sine değil, yüzyıllar öncesine gider. Daha kesin olmak gerekirse, sekülerleşme tezinin kökleri 800 yıl öncenin Ortaçağ Avrupa'sına dayanır. Burada *asıl önemli* olan, Kilisenin toplum üzerinde kurduğu tekelci otoritedir; kilise de otorite de, bir dizi yaptırımla ayakta durmaktadır. Esasen, bu geçerli yapıyı yaratan tekelin ta kendisidir -otorite sorgulanmaz değil, sorgulanamaz. Tekelcilik ve geçerlilik/inandırıcılık birbirinden ayıramayacak kavramlar olsa da, ikincisi, ideolojik ve kültürel çoğulculukla kolayca arka plana itilebilir -ki bu da pek çok farklı sebepten doğan acımasız bir süreçtir. Bu süreci belgelemek ya da gittikçe zayıflatmak, sekülerleşme sürecini kendine konu edinmiş bir sosyologun başlıca görevidir.

Alternatif paradigma veya asıl hikaye ise geç başlamıştır -eski dünya değil yeni dünyada, ABD'nin bağımsız bir ülke olmasıyla, yani 800 değil de 200 yıl kadar önce. Burada kilisenin bünyesinde toplanmış bir tekel yoktur; basitçe tek bir grubun hâkim olamayacağı yarı kamusal bir sosyal alan söz konusudur. Pek çok farklı grup ve mezhep, belli başlı dini işaretleri kimlik çatısı altında birleştirmeye girişmiş; boşluğu bu şekilde doldurmaya çalışmıştır (din bu anlamda toplumsal sınıflardan çok daha önemlidir). Yalnızca hayatta kalmak bile zaman, yetenek ve para yatırımdır, yalnızca bir diğerini yarışın içine sokmak değildir. Seçim olasılıkları sonsuzdu ve seçim, kabul anlamına geldiği kadar, ret anlamına da gelir. Günümüz modern Amerikasındaki seçim şansları Ammerman'ın *Congregations and Community*'sinde belirttiği gibi (Ammerman, 1997) oldukça açık. Böyle bir kitap Avrupa için yazılamazdı.

İlginç olan, Warner'ın da belirttiği gibi, klasikler her iki durumda da *farklı yönlerde* birbirine uyarlanabilir. Örneğin kimlik, Durkheim'in tezini kullanarak tüm bir toplumla ilişki içinde de açıklanabilir (Avrupa'da), bu toplum içindeki yalnızca belli bir topluluk ile ilişki içinde de açıklanabilir (Amerika'da). Buna benzer şekilde, Protestan mezhepleri Avrupa tekeli için bir zayıflatıcı etken olarak da görülebilir, daha pozitif bir şekilde, Amerikan pazarındaki rakipler olarak da görülebilir -her ikisi için de Weber'in anlayışı yardımcı olur. Aksine, alternatif durumla rasyonel seçim ya da sekülerleşme paradigmasını dayatmak tehlikeye yol açabilir. Bu tür girişimler, bir paradigmanın, yalnızca birinin, her durum için doğru olduğunu öngörür. Bence bu yanlıştır. Ancak bu, her bir yaklaşımın alternatif durumun farklı yönlerini aydınlayabileceği anlamına gelmediğini göstermez -bu elbette yapılabilir ve etkili de olur. Örneğin, uygulamanın olumlu bir örneği Hamberg ve Petterson (1994)'un rasyonel seçim teorisini İsveç'in farklı bölgelerinde test ettikleri çalışmalarında görülebilir. Daha net bir şekilde, yazarlar çoğulculuğun İsveç'teki dini faaliyetleri nasıl etkilediğini araştırmak is-

temişlerdir. Bulguları, Avrupa'nın dini açıdan en homojen toplumlarından birinde rasyonel seçim teorisini doğrulamıştır.

Ne var ki, esas önemli nokta çok daha derinde yatmakta ve bir kez daha dini anlayış konusunda Amerika ve Avrupa arasındaki kayda değer farkı ortaya çıkarmaktadır. Daha net olmak gerekirse, gerçek şurada yatar: Avrupalılar, devlet kilise sisteminin bir sonucu olarak (beğenseniz de beğenmeseniz de bu tarihi bir gerçeklik), kiliselerini birbiriyle mücadele halindeki firmalar olarak değil, kamusal birlikteliği olan kurumlar olarak görür. Bu Avrupa geçmişinin yasal mirasıdır. Bunu akılda tutarak, Avrupa'nın Amerika'daki çağdaşlarından çok daha farklı bir repertuara sahip olması bizi şaşırtmamalı. Şu açık ki, pek çok Avrupalı kiliseye yardımsever bir kurum olarak bakar -yani, onu, nüfusun çok büyük bir çoğunluğunun hayatlarının her hangi bir zamanında (sadece ölümden değil) ihtiyaç duyacakları, faydalı bir kurum olarak görür. Pek çoğu, kendilerinin aktif katılımı olmasa, kilisenin varlığının sona ereceğine inanır. İşte bu, Avrupa düşüncesine egemen olan bir tavır ve bunu yok etmek çok zor. Atlantik'in Avrupa tarafında, pazarın varlığı ya da yokluğundan çok veri olarak alınması gereken budur. Pazar olmadığı için değil (hepsinde olmasa da Avrupa'nın çoğunda Pazar var), nüfusun büyük çoğunluğunun tavrını bildiğimize göre, Pazar işlemediği için durum böyle.

Demek istediğim şu ki, sosyolojik olmaktan ziyade coğrafi bir metafor kullanmak gerekirse, farklı yönlerde cüret edenler için tıpkı Alpler'in haritasında olduğu gibi (sekülerleşme teorisi), Rocki'lerin haritası da (rasyonel seçim teorisinin daha sert örnekleri) Avrupa'ya uyarlanmalıdır. Yine de, yalnızca dini çoğulculuğun önemini test etmek için değil, tedbirli bir biçimde kullanılırsa, yeni ve uygun sorulara yol açabilir (Hamberg ve Peterson, 1997'ye bakınız). Örneğin, rasyonel seçim teorisinin örgütlenmesinde olduğu kadar kültürel uygulamalarında da ilginç olasılıklar görülebiliyor -hem de sadece tele-evanjelizme bağlantılı olarak değil. Neden Avrupa pazarı dinin bu belli şekliyle işleyemiyor? Ya da daha dolaysız olarak işaret etmek gerekirse, bu belli başlı ürün için neden bir Pazar yaratmak mümkün olmadı ve olmuyor? Bu basitçe uygun alıcının/dinleyicilerin olmayışından mı, yoksa daha kurnazca bir şey mi?⁵ Buna ek olarak, Avrupa'da sermaye ve din ilişkisini çok daha uzun bir dönem içinde tarihsel olarak incelemek faydalı olabilir. Tarih dönemlerinde bu çok güçlü bir yol olmuş-

5 Avrupalıların, medyanın serbestisine bakarak, tele-evanjelizmin Avrupa kültüründe yaygınlık kazanmasından ürktüklerine dair çok sayıda kanıt bulunmaktadır; örneğin, Britanya'da bu konu parlamentoda temel bir tartışma konusu haline gelmiştir (Quicke ve Quicke, 1992).

tur (buna bağlı olarak örneğin, özellikle Güney Avrupa-Toskana olmak üzere, dine dayalı sanat ve mimarinin ne kadar zengin olduğu akıllara gelir). Yeni binyılın dönüm noktasında, Norveçliler arasında bile, kilise katılımı düşük olmasına rağmen, Avrupalıların bu dini yapıları keşfetme isteğinde olması ilginç bir şey. Ancak buna rağmen, şu an sermaye ve din arasındaki ilişki zayıf, en azından önce olduğundan daha zayıf. Rasyonel seçim teorisi biraz hayal gücüyle kullanıldığı zaman, Atlantik'in her iki yakasında da çok yeni ve ilginç bir soruşturmaya yol açabilir.

Bununla birlikte bu tartışma kolaylıkla, iki paradigmadan birinin ölümü ve diğerinin mutlak zaferiyle sonuçlanacak sosyolojik bir kavgaya dönüşüyor. Bu 'kavga'nın bir formu ısrarla gerçek 'istisnacılık'ı belirlemek için uğraş verilmesidir. Bu durumda Birleşik Devletler için, kesinlikle modern (gelişmiş) ülkelerle paralellik göstermeyen son derece gelişmiş bir ülkede titrek bir dini Pazar mı demeliyiz? Ya da Avrupa, dünyada sekülerleşmeyi moderniteye bağlayabilmiş tek yer ama -artık- bir zamanlar varsayıldığı gibi evrensel uygulanabilirliğin bir prototipi/ilk örneği değildir mi demeliyiz? Casanova (1994), bu tekrar tekrar ve döngü halinde ele alınan tartışmadan kaçmak konusunda endişeli; ona göre, gittikçe daha da küresel bir çerçevede düşünmeliyiz.

PARADİGMANIN ÖTESİNDE: KÜRESEL MEYDAN OKUMA

Şu halde, bu küresel meydan okumayı dikkate almak isteyen bir sosyolog nelere göğüs germeli? Bu soru iki şekilde cevaplanabilir: Birincisi, coğrafi bir çerçeve kullanarak ve ikincisi özünde dini olan sosyal hareketleri göz önünde bulundurarak. Her iki yaklaşımın da hem teorik hem de uygulamalı sosyoloji için bazı sonuçları var ve bunlar Berger'in makalelerinde bulunabilir.

COĞRAFI BİR BAKIŞ AÇISI

Önceki bölümlerde, Avrupa'daki deneysel gerçeklikleri ve sosyolojik düşüncüyü Amerika ile kıyaslayarak, eski ve yeni dünya arasında bir ayrım yapmıştık. Hıristiyanlığı, şu an için fazla deşmeden, gelişmekte olan dünyanın en azından bir bölümünü dikkate almalıyız; Latin Amerika, Sahra altı Afrika ve Uzak Doğu'nun Hıristiyan kısmı (Güney Kore ve Filipinler gibi). Bu yerlerin hiç biri sekülerleşmenin bir göstergesi değil, hatta tersine, geleneksel Hıristiyanlık biçimlerinin, inancın yenilikçi ifadeleriyle mücadele ettiği yerlerdir -özellikle yaygın ve popüler olan Pentakostalizm ile- özellikle de gittikçe artan bir nüfus içinde. Kilisenin geleneksel disiplininin çözülmeye başladığı doğru olabilir ancak sekülerleşme yolunda değil. Bu hareketler, daha ziyade, Hıristiyanlığın yeni (kontrol edilmesi çok

daha zor) ifade biçimleri ve yeni oluşan melezler yönündeydi; özellikle kişinin sabah bir şey (bir Hıristiyan mezhebi üyesi) akşam başka bir şey (sadece bir Afrika kökenli Brezilyalı farkı değil) olarak uyanabileceği Latin Amerika'da. Zaten oldukça geniş olan bu listeye, dünyanın diğer bölgelerinde de hüküm süren inançları ekleyelim -oldukça çeşitlilik gösteren İslam ulusları, Ortadoğu'nun birbiriyle mücadele halindeki dini gelenekleri, Şiiler, Hindistan'daki Hindular ve doğu dinlerinin büyük çoğunluğu- ve böylece Berger'in gelişmekte olan dünyanın "her zaman olduğundan daha da hiddetle dindar" olduğu iddiası gerçekten meşrulaşmış görünüyor (Berger, 1992).

Coğrafi olarak baktığımızda, Batı Avrupa'nın İngilizcenin hâkim olduğu coğrafi açıdan uzak bölümleri de dâhil olmakla birlikte -şuna *dikkat çekmekte* yarar var ki bunlar gelişmiş küresel dinler yaratmıştır- dini açıdan dünyada istisna olan yalnızca Japonya ve Batı Avrupa'dır (En bilinmeyen-se, tabi ki, dini inançları bağlamında kısa veya uzun dönem içinde ne olacağını çok zor tahmin edebileceğimiz, uçsuz bucaksız Çin nüfusudur). Dünyanın en seküler ülkelerinin aynı zamanda en gelişmiş ülkeler olduğunu biliyoruz ancak; modernleşme ve sekülerleşme arasındaki olası bağlantıya yer veren düşünceye bir ara verelim -ki bu düşünce modernleşme ve sekülerleşme teorilerinin çekirdeğini oluşturur (Inglehart, 1990).⁶ Ancak bu örnekler -kesinlikle- bir istisna oluşturan, bu ilişkinin ispatlanmadığı Amerika örneğine karşı dengelenmelidir.

Aslında bu durum, Heelas ve Woodhead (2000)'in de seçici bir şekilde farklı materyalleri bir araya getirerek açıkladığı gibi, açık olmaktan çok uzak, hatta kafa karıştırıcıdır ve din sosyolojisi üzerine yazılmış tüm kitaplarda gittikçe daha çok yer almaktadır (Aldridge, 2000). Örneğin, farklı küresel bölgelerdeki zıtlıkların aksine, aynı toplumun *içinde* farklı yönelimlerin bir arada bulunması iyice görünür hale gelmiştir. Bu karmaşık durumla baş edebilmek için analiz yöntemlerine ihtiyacımız var.

TEMATİK YAKLAŞIMLAR

Aynı soruya getirilen tematik bir yaklaşım, materyali farklı bir perspektiften görmemize yarar -bu bağlamda, üç küresel harekete bakmamız gerekir:

6 İlginç bir şekilde, Inglehart'ın son çalışması çok daha ince bir ayrıntıya sahiptir. Aslında ekonomik modernizasyonun değer değişimi ile ilgili olduğu düşünülmüştür, ancak bu tür bir değişim seçilen yola bağlıdır. Bir başka ifadeyle, bir toplumun yaygın kültürel mirası (sadece dinsel unsur değil) modernizasyon deneyimine rağmen silinmez bir iz bırakır (Inglehart ve Baker, 2000).

a) Küresel Katoliklik, b) popüler Pentakostalizm ve c) muhtemelen bu durumla örtüşen fundamentalizm (pek çok dini inancı kapsar).

Casanova (2001) modern Katoliklik akımlarının çelişkisini ortaya koyar. Katolikliğin Avrupa'da ifade buluşu geri dönülemez bir noktaya ulaştığında -yüz yıllardır süregelen Avrupa tarihinde varolan Kilise ve devlet arasındaki yakınlık daha fazla sürdürülemez hale gelince- Katoliklik yeni ve daha küresel bir boyut kazandı. Uluslararası bir dini hareket haline geldi ve 1870'den beri sürekli olarak gelişti (Avrupa Kilisesi'nin en düşük noktası). Bu tarihten sonra, İkinci Vatikan Konsili'nin yaydığı bir hareket olarak, Papalığın yayılması, insanlık onuru ve insan hakları (yalnızca Katoliklerin değil) ile birlikte düşünüldü. Uluslar üstü Katolik hareketler giderek büyüdü (örneğin Özgürlük Teolojisi, the Opus Dei ve Communion e Liberazione), eğitim merkezleri uluslararası nitelik kazandı, Roma Papalık Divanı uluslar üstü bir iletişim ağı haline geldi. Bu bağlantıların gözle görülen bir etkisi de insanların daha çok harekete geçmesi oldu; özellikle de hac ziyaretindeki artış. Yine de en görünür olanı, küresel medyanın bir parçası haline gelen Papa'nın kendisiydi. Papa, yanında bir medya ordusu olmadan adımını atamıyor ve sağlığı her daim yazılı basında da spekülasyonların hedefi oluyor. Bunun tersine, Papa'nın çok sayıda Katoligi belli bir yerde bir araya getirebilme kapasitesi (ki sadece gençleri değil) Roma'da 2002 yılında, milenyum kutlamalarının bir parçası olarak Dünya Gençlik Günü'yle gözler önüne serilebilir: İki milyon genç, Yortu arifesi gecesinde ve sabah da Tor Vergata üniversitesi'nde bir araya geldi. Çok az seküler organizasyon bu sayıyla baş edebilir -tabi eğer baş edebilirse.

Giderek artış gösteren bu küresel hareketi oluşturan farklı unsurlara pozitif olduğu kadar negatif tepkilerin de geliyor olması çok şaşırtıcı değildir. Ancak, değinmek istediğimiz nokta bu değil. Asıl üzerinde durmak istediğimiz nokta, manevi ve ahlaki alanda fazlasıyla etki yaratan milletler üstü bir dinin varlığıdır ki; bu da 21. yüzyılın başında bir din sosyologu için en can alıcı faktörlerden biridir.

Küresel Pentakostalizm ise anlık etkilerinin daha az görünür olması açısından farklıdır. Yine de oldukça geniş ve hatta giderek genişleyen bir nüfusa hitap etmeye başladığı inkâr edilemez. Bu konu farklı disiplinlerde çalışan pek çok bilim adamının da giderek daha çok ilgisini çekmektedir. Sonuç olarak, konuyla ilgili literatür hızla gelişmektedir (örneğin, Corten, 1997).

Coleman (2001), Freston (2001) ve Martin (2002), olayın farklı bir boyutuna yoğunlaşarak, değişik bir bakış açısı getirmişlerdir. Örneğin Coleman öncelikli olarak, sağlıklı, servet karşıtı Hıristiyanlara ve bunların yal-

nızca elektronik teknolojisini kullanarak değil, genel anlamda nasıl etkili küresel iletişim kurabildiklerine bakmıştır. Freston, Evanjelik Hıristiyanlığın politik boyutunu incelemiştir ki, hareketin siyasi olmama durumunu ve parçalanmışlığını düşündüğümüzde (en azından uzlaşma düzeyinde) bu ayırt edilmesi zor bir özelliktir. Martin ise Pentakostalizmin kültürel yönü üzerinde durmuştur; özellikle de kültür değişimi üzerinde. Kitabı, Uzakdoğu'nun yanı sıra; Kuzey Amerika, Latin Amerika ve Sahra Afrika'sını kapsar. Pentakostal Hıristiyanların dünyanın bir ucundan diğerine yayılması ve kilisenin bu tür göçlere (hem niyet açısından kültürel olarak, hem de hoşgörü açısından örgütsel anlamda) nasıl yetki verdiği de önemli bir tema oluşturur.

Bu tartışmaya bir ek olarak, şunu not etmek gerekir ki, daha gelişmiş bir teorik bölümde Martin, hem Avrupa'da hem de Amerika'da Pentakostalizin yaygın ve popüler bir hareket olarak görülmemesine değinir. Şu an elbette Pentakostalizm Avrupa'da var -tarihi kilisenin içinde ve/veya dışında- ancak sayıca pek de fazla değil (sonuç olarak çok etkili de değil). Pentakostalizm açısından bakarsak, Avrupa'nın "istisnacılığı" daha inanılır gibi görünüyor.⁷ Amerika örneği ise farklıdır. Burada Pentakostalizin yeni biçimlerine karşı kuvvetle direnen Evajelikler var. Yani başka bir deyişle böyle bir hareket var; ancak var olan mezheplerin içinde; yani kurtuluş yolunu bulmak için eski dini oluşumları bırakıp yenilerine yönelmeye (Martin'in terimi) ihtiyaç yoktur. Ancak ne Amerika, ne de Avrupa'daki tecrübe, dünyanın diğer taraflarında oldukça popüler olan Pentakostalizmi açıklayamıyor. Bunun için daha yenilikçi bir sosyolojik düşünceye ihtiyacımız var.

Fundamentalizm(ler) -tekil ya da çoğul- hem popüler hem de akademik tartışmalarda kullanılan, üzerinde en çok tartışılan ve ihtilafli terimdir. Bu tartışmanın odağındaki konu, 20. yüzyılın başlarında Amerika'nın bazı bölgelerinde popüler olan muhafazakar Protestanlık için kullanılan bu terimin, bundan elli altmış yıl sonra, dünyadaki çeşitli dini inanışlarda meydana gelen gözle görülür bir eğilim için kullanılıp kullanılmayacağıdır (bu bölümün merkezindeki tartışmayı oluşturan tema da budur). Ancak terminolojideki bu zorluk, Batılı (çoğunlukla Avrupalı) gözlemcilerin beklentisinin -ki bunlar 20. yüzyılda dindarlığın azalacağını ve dinin giderek daha az akla yatkın bir tavır alacağını varsaymışlardır- aksi yönde gerçekleşen böyle bir eğilimin varlığını gözden düşürmemeli.

7 Avrupa'nın uç kesimlerinde bazıları bu istisnanın dışındadır. Bu konuda, örneğin, Orta Avrupa'daki Çingene nüfusuna ve Martin (2002)'de aktarılan Güney İtalya'da yapılan ilginç bir alan araştırmasına bakınız.

Bu beklenti -en azından evrensel olarak- gerçekleşmedi. Dünyanın farklı yerlerinde ve farklı inanışlarda olan şeydu: Tepkisel ve muhafazakar dini hareketler, direnç, bazen temel inanışlarda görülen modernist eğilimler (İncil'in modern eleştirisi gibi) ya da modernleşmenin saldırısı (çoğunlukla sekülerlikle bağlantılı olarak). Bir kez daha, literatür uçsuz bucaksız hale geldi. Çok geniş ve bir ölçüde de numune durumunda olan bir yapıt (herkes bulgularına katılmasa da), 90'lı yılların başında Chicago Üniversitesi tarafından basılan *Fundamentalism Project* (Fundamentalizm Projesi) adlı eserde bulunabilir (Marty ve Appleby, 1995). Bizim amacımıza yönelik olarak bu çalışmadan iki hususu değerlendirebiliriz: Birincisi, Fundamentalizm kavramının tartışılması; ikincisi ise, deneye dayalı projenin odaklandığı mekân.

Fundamentalizm başlığı altında çeşitlenen hareketler, yazarların 'aile benzerliği' (family-resemblances) deyimi altında ortaya çıkıyor. Herhangi bir özel örneğin ölçülemeyeceği, (Weberci anlamda) bir ideal tip oluşmuş oluyor. Tüm örneklerin aranan ölçütleri karşılaması mümkün değil, ancak bir şeyleri açıklayabilmek için asgari sayıyı karşılaması gerekiyor. Tüm kavramın içinde bazı alt tipler de var. Ancak, esas açığa kavuşması gereken nokta, fundamentalizmin "buluşsal/kendi kendine öğrenilen bir aygıt" olduğudur -ki bu da bizim modern dünyada şu anda aktif olan pek çok dini hareketi anlamamızı sağlayacaktır.

Konuyla ilgili örnek çalışmalar, dünyanın hemen her noktasından pek çok temel dini inanışı kapsamaktadır. Ancak sosyolojik gelişmenin farklı durumlarını içeren bir bölümün bakış açısından, esas vurucu olan şey, bir kez daha, Amerika'da böyle olmamasına rağmen, Avrupa'dan örneklerin nispeten az olmasıdır. Avrupa için üç potansiyel aday şunlardır: Geleneksel "Lefebvre tipi" Katoliklik, Ulster Protestanlık ve İtalyan temelli gençlik hareketi *Comunione e Liberazione* (küresel Katoliklikten söz ederken geçmişti). Ancak, ideal fundamentalizm açısından bakarsak, bu üçünden hiç biri kıstaslara tam olarak uymuyor. Birincisi tepkisel bir fundamentalist hareket olmaktan çok geleneksel bir tavır, ikincisi bir sosyal hareket olmaksızın ziyade etnik ulusalcılık hareketi, sonuncusu ise İtalyan eleştirilenleri tarafından "fondamentalismo ben ternperato" olarak tasvir edilen; başka bir ifadeyle, fundamentalizmin 'aile benzerliğine' atıf yapan, ancak belli bir şekilde her hangi bir kutsal metin referansından mahrum olan kısmi bir şekli. (Pace ve Guolo, 1998).

Amerikan örneği ise, daha önceki bölümlerde anlattığımız rasyonel seçim teorisine bağdaşır. Protestanlığın (ve belki de Katolikliğin) bu fundamentalist biçimi, bunlar tam anlamıyla fundamentalist olsalar da olmasa-

lar da, Amerikan din pazarının çok önemli bir kısmını oluşturdu. Bunun ötesinde, rasyonel seçim teorisinin yaptığı en önemli uygulamalardan biri, Amerika'nın dini yaşantısında, muhafazakâr seçimlerin liberal seçimlere nazaran neden daha popüler olduğunu açıklamaktı. Ancak bundan daha sorunlu olan, aynı teorileri Amerika dışında kalan yerlerdeki fundamentalist hareketleri anlamada da kullanmaktır -örneğin pazar kavramının hiçbir anlama gelmediği bölgelerde. Bu tür örneklerde, bu tepkisel, yüksek maliyetli ve zaman zaman vahşi bir yapı gösteren dini hareketliliği anlamak için başka etkenleri de göz önünde bulundurmalıyız.

Tüm bu karmaşıklıkları göz önünde bulundurursak, yeni yüzyılın başlangıcında bir din sosyologu nasıl çalışmalı? Elbette, öncelikle, durumun vahametini kavramalı; en azından bu dini coğrafya içinde neler olup bittiğini anlamalıyız. Sonrasında, belki de, özellikle başlangıçtaki Weberci düşünceye dönülebilir ki; bu da sosyolojik düşüncenin, kelimenin tam anlamıyla, bazı şartlara bağlı olduğudur. Bunu aklımızda tutarsak şunu biliriz ki yalnızca bir teorik çerçeve -Avrupa, Amerika örnekleri ya da bir başka örneğe tamamen uymayacaktır. Bu ne sekülerleşme teorisinin ne de rasyonel seçim teorisinin bir kenara itilmesi anlamına gelmez; iki teori de dünyanın herhangi bir bölümüne daha çok uyacak şekilde tedbirli kullanılmalıdır.⁸

Teorik zorluklar ne olursa olsun, bu bölümde anlatılan dini fenomenin doğasını hesaba katarsak, küresel bir referans çerçevesinin son derece gerekli olduğunu açıkça görebiliriz. Ve böyle bir çerçeve içinde, dikkatli yapılmış karşılaştırmalı incelemeler, belli başlı örneklerin belirli durumlarını görebilmemiz için en açık yoldur; ki bilgi birikimi de bu sayede oluşur. Modeller ve bağlantılar yeni formların oluşumunu mümkün kılar -ki bunlar sonuçta kendiliğinden oluşan şeylerdir- örneğin fundamentalizmin ideal tipleri zaten anlatıldı bile. Martin'in küresel düzeydeki Pentakostalizm çalışması, buna başka bir örnektir. Bu alandaki ansiklopedik bilginin üzerine, daha çok da nispeten küçük çaplı antropolojik çalışmalara dayanarak, Martin bu çok farklı durumların "rasyonel bir açıklamasını" yapmaya çalışıyor. Bu çerçeve, okuyucuya rehberlik etmek için yeterli fakat, bu deneye dayanan materyalin kendi için konuşması anlamında da fazla esnek. Oluşturulan temalar içinde, Martin şunu açıkça vurguluyor ki, olayları içinde buldukları koşullar belirler. Özellikle de şunun altını çiziyor: Dünya, aslında

8 Örneğin, Finke ve Stark'ın bu kitaba yapmış olduğu katkının hem Latin Amerika'ya (Pentakostal) hem de fundamentalist örneklere aıtta bulunması ilginçtir. RCT kuşkusuz diğer kuramsal yaklaşımlardan bu örneklere ışık tutmaktadır (özellikle birincisine). Gill'in Latin Amerika üzerine yaptığı araştırma (1998, 1999), bu anlamda özellikle faydalıdır.

tesadüfidir ve verimli sosyolojik düşünce din ve modernliğin birbirine bağlandığı şaşırtıcı muhtelif yolları anlamak (veya en azından anlamaya başlamak) amacındaysa, bu gerçeği dikkate almalıdır.

KAYNAKÇA

- Aldridge, Alan. 2000. *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Ammerman, Nancy. 1997. *Congregation and Community*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Beckford, James. 1989. *Religion and Advanced Industrial Society*. London: Unwin-Hyman.
- Berger, Peter, ve Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Doubleday Anchor.
- Berger, Peter. 1992. *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: Free Press.
- Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, Jose. 2001. "Religion, the New Millennium, and Globalization", *Sociology of Religion* 62: 415-41.
- Coleman, S. 2001. *The Globalization of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corten, A. 1997. "The Growth of the Literature of Afro-American, Latin American, An African Pentecostalism." *Journal of Contemporary Religion* 12: 311-24.
- Davie, Grace. 2000. "The Sociology of Religion in Britain: A Hybrid Case." *Swiss Journal of Sociology* 26: 196-218.
- Demerath, N. J. 1965. *Social Class in American Protestantism*. Chicago: Rand-McNally.
- Durkheim, Emile. 1912/1976. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen&Unwin.
- Freston, P. 2001. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa, and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, Anthony. 1971. *Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Gill, Anthony J. 1998. *Rendering Unto Caesar: The Roman Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gill, Anthony J. 1999. "The Struggle to be Soul Provider: Catholic Responses the Protestant Growth in Latin America." In Christian Smith Joshua Prokopy, eds., *Latin American Religion in Motion* (ss.17-42). New York: Routledge Press.
- Godin, H. ve Daniel, Y. 1943. *Le France, Pays de Mission*. Paris: Cerf.
- Hamberg, Eva M. ve Thorleif Pettersson. 1994. "The Religious Market: Denominational Competition and Religious Participation in Contemporary Sweden." *Journal for the Scientific Study of Religion* 33: 205-16.
- Heelas, P. ve Woodhead, L. eds. 2000. *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger, D. ve Willaime, J. P. 2001. *Sociologies et Religion: Approches Classiques* Paris: Presses Universitaires de France.

- Inglehart, R. ve Wayne E. Baker. 2000. "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values." *American Sociological Review* 65: 19-51.
- Inglehart, Ronald. 1990. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton, NY: Princeton University Press.
- Karlenzığ, B. 1998. "Peter Berger." In William Swatos, ed., *Encyclopedia of Religion and Society* (pp. 52-54). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Lechner, Frank. 1998. "Talcott Parsons." In William Swatos, ed., *Encyclopedia of Religion and Society* (pp. 352-55). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Löwith, K. 1982. *Max Weber and Karl Marx*. London: Allen&Unwin.
- Lukes, Steve. 1973. *Emile Durkheim: His Life and his Work*. London: Allen Lane.
- Martin, David. 2002. *Global Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell.
- Marty, Martin E. ve R. Scott Appleby. 1995. *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: Chicago University Press.
- Niebuhr, H. Richard. 1929. *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Henry Holt.
- O'Toole, Roger. 1984. *Religion: Classic Sociological Approaches*. Toronto: McGraw-Hill Ryerson.
- Pace, E. ve R. Guolo. 1998. *I fondamentalismo*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- Pickering, W., ed. 1975. *Durkheim on Religion*. London: Routledge.
- Voyé, Liliane ve Billiet, J., eds. 1999. *Sociology and Religions: An Ambiguous Relationship*. Leuven: Leuven University Press.
- Walter, T. ve Davie, Grace. 1998. "The Religiosity of Women in the Modern West", *British Journal of Sociology* 49: 640-60.
- Warner, R. Stephen. 1007. "Religion, Boundaries, and Borders." *Sociology of Religion* 58: 217-39.
- Weber, Max. 1922/1993. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
- Willaime, J. P. 1995. *Sociologie des Religions*. Paris: Presses Universitaires de France.