

RODNEY STARK

TEK GERÇEK TANRI

TEKTANRICILIĞIN TARİHSEL SONUÇLARI

ÇEVİREN: ÇİĞDEM ÖZÜER

Literatür®

Tek Gerçek Tanrı

Tektanrıcılığın Tarihsel Sonuçları

Tek Gerçek Tanrı

Tektanrıcılığın Tarihsel Sonuçları

Rodney Stark

Çeviren:
Çiğdem Özüer

LİTERATÜR YAYINLARI: 130

Tek Gerçek Tanrı - Tektanrıcılığın Tarihsel Sonuçları

Rodney Stark

Kitabın özgün adı:
One True God - Historical Consequences of Monotheism

Çeviren : Çiğdem Özüer

Birinci Basım, Ocak 2005

Yayın Yönetmeni : Abdullah Yılmaz
Yayına Hazırlayan : Gökçe Çiçek Çetin
Redaksiyon : Uygar Abacı
Kapak Tasarım : Mithat Çınar
Uygulama : Emel Atik
Baskı ve Cilt : Şefik Matbaası – Tel.: (0212) 472 15 00

ISBN: 975-04-0288-X

Copyright © 2001 by Princeton University Press

© Copyright 2005, Literatür: Yayıncılık
Bu kitabın yayın hakları Akçalı Ajans Ltd. Şti. aracılığıyla
Literatür: Yayıncılık Dağıtım Pazarlama San. ve Tic. Ltd. Şti.'ne aittir.
Kitabın tamamı veya bir bölümü hiçbir biçimde çoğaltılamaz,
dağıtılamaz, yeniden elde edilmek üzere saklanamaz.

LİTERATÜR: YAYINCILIK, DAĞITIM,
PAZARLAMA, SANAYİ VE TİCARET LTD. ŞTİ.
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK,
DÜNYA HAN, NO: 18-20 KAT: 5 TR-34433
BEYOĞLU, İSTANBUL, TÜRKİYE
T 0(212) 292 4120
F 0(212) 245 5987
E literatur@literatur.com.tr
www literatur.com.tr

İÇİNDEKİLER

	Fotoğraf ve Resim Listesi	vii
	Teşekkür	ix
	Giriş	3
1.	Tanrı'nın Doğası: Tanrılar Kuramı	11
2.	Tanrı'nın Seçilmesi: Tektanrıcılık ve Misyon	35
3.	Tanrı'nın Gazabı: Dinsel İhtilaflar	131
4.	Tanrı'nın Krallığı: Dinsel Devamlılık	197
5.	Tanrı'nın Lütfu: Çoğulculuk ve Hoşgörü	247
	Kaynakça	293
	Dizin	339

FOTOĞRAFLAR VE RESİMLER

Kutsal Şehir
Tanrıların Babası
Budist Çoktanrıcılık
İlahi Kafeterya
Yağmur Tanrısı
IV. Amenhotep
İsis Batı'ya Gidiyor
Büyük Düşüş
Kazandıran Yakarış
Tanrı Yolunda
"İsa'nın Düşmanları"
"İnatçı Yahudiler"
Cermen Kentlerindeki Katliamlar
Clairvauxlu Aziz Bernard
Yakıcı Bağnazlık
"Heretik!"
İnancı Korumak
İbadet Biçimleri
Matteo Ricci
"Ahbaplar"
"Kardeşçe Sevginin Şehri"
Ekümenizm
Unutulan Bir Trajedi

TEŞEKKÜR

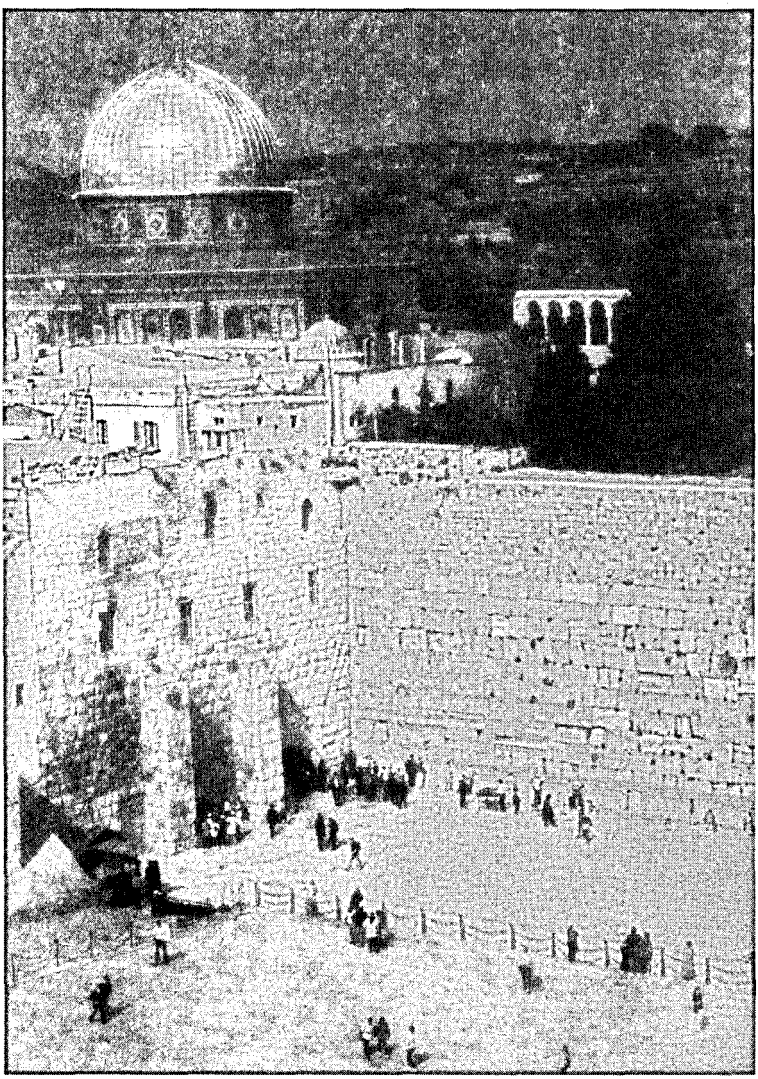
Kitaplar yalnızlık içinde yazılırlar; her ne kadar bilimsel hayat tümüyle yalnızlığı gerektirmese de. Bu kitabın yazılışında fikirleri ve eleştirileriyle beni aydınlatan Roger Finke, Laurence Iannocone, Patrick MacNamara ve Alan Miller'a özellikle teşekkür etmek isterim. Ayrıca yıllardır yanımda hissettiğim dostlukları ve kitabın hazırlanış sürecindeki önerileri için William Sims Bainbridge, Eileen Barker, James Beckford, David Bromley, Marion Goldman, Andrew Greeley, Jeffrey Hadden, Eva Hamberg, Philip Hammond, Irving Hexham, Dean Hoge, Daniel Jackson, Benton Johnson, Graeme Lang, Armand Mauss, Gordon Melton, Mansoor Moaddel, Robert L. Montgomery, Karla Poewe, Thomas Robbins, Darren Sherkat, William Silverman, William Swatos, Melinda Wagner, Ruth Wallace, Michael Williams ve Bryan Wilson'a sonsuz teşekkürler. Kendileriyle daha yakın dönemlerde ilişki kurduğum meslektaşlarım Christopher Bader, Ulrich Berner, Eli Berman, Sean Everton, Paul Froese, Anthony Gill, Rosemary Hopcroft, Lutz Kaelber, Julie Manville, Susan Pitchford, Mark Regnerus, Mareleyn Schneider, Christian Smith, Pino Luca Trombetta, James Wellman ve Robert Woodberry'e de teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Kitabın metnini baştan sona okuyarak yayına hazırlayan ve ortaya koymaya çalıştığım şeyi bütünüyle anlayarak bana harika önerilerde bulunan Jeffrey Burton Rusell ve John Simpson'a özellikle çok şey borçluyum.

Princeton University Press'in tarih ve din kitapları editörlüğünü yürüten Brigitta van Rheinberg'e bu kitabın hazırlanışında bana verdiği destek ve gösterdiği anlayış için teşekkür ederim. Bu kitapta, elini değdirdiği her metne bilgelik ve farklı bir tat katan Princeton'ın başeditörü Lauren Lepow'la çalışma ayrıcalığına ikinci kez sahip oldum.

14 Şubat 2001,
Corrales, New Mexico

Tek Gerçek Tanrı



Kutsal Şehir. Kudüs üç büyük tektanrılı dinin kutsal şehridir. Bu şehirde, Yahudiler M.S. 70 yılında Romalılar tarafından yerle bir edilen Süleyman Tapınağı'nın tek kalıntısı Ağlama Duvarı'nda Tanrı'ya yakarırlar. Onun arkasında, Müslümanların Muhammed'in göğe yükseldiğine inandıkları yerde Kubbetü's-Sahra yükselir. Kentin bir başka köşesindeyse Kutsal Mezar Kilisesi yer alır. Hıristiyanlar, İsa'nın Yeniden Diriliş'ten önceki mezarının bulunduğu yerin bu kilisenin içinde olduğuna inanırlar.

GİRİŞ

Kainatın Tanrı'sı tarihin de Tanrı'sıdır.
Martin Buber

Üç bin yıldan fazla bir zaman önce bir yerlerde bir grup insan Tek Tanrı'ya tapmaya başladı. Kim oldukları hâlâ bilinmiyor ve belki de hiçbir zaman bilinmeyecek. Yahudi de olabilirler, İranlı da, Mısırlı da ya da asla bilinemeyecek olan başka bir ulustan, başka bir dinden. Ancak bilinen tek bir şey var ki, o da başka hiçbir olayın tarih üzerinde böylesi büyük bir etkiye sahip olmadığı. Bu nedenle, hele de geçtiğimiz on yıl içerisinde geçmişin derinlemesine incelenmesine meraklı olanlar için birçok harika kitap çıkmışken, bu kitabı tarihin salt "maddi" etkenler tarafından şekillendirilmediğine yönelik bir hatırlatma olarak yazdım. Mikropların, coğrafyanın, matbaacılığın, gemiciliğin, çeliğin ve iklimin geçmişin bugüne aktarılabilmesindeki önemi hiç kuşkusuz yadsınamaz; ancak kanımca hiçbiri insanoğlunun Tanrılar hakkındaki inanışları kadar belirleyici olmamıştır.[1]

[1] Geleneksel üslubu benimsediğim için tektanrılı dinlerin tanrısından söz ederken "Tanrı" kelimesini büyük harfle yazdım. Ancak adil olabilmek için tektanrılı dinler dışında kalan tüm dinlerin anlatımında kullandığım "Tanrı" ya da "Tanrılar" kelimelerini de büyük harfle yazmayı uygun gördüm. Tanrıların cinsiyetsiz olduğunu kabul ettiğimden, Isis örneğinde olduğu gibi özel bir tanrıçadan bahsetmediğim sürece "Tanrıça" kelimesine hiç yer vermedim.

Tektanrılı dinlerin hepsi kendi Tanrı'sının tarih yarattığına inanır. Ben de, en azından sosyolojik olarak, bu varsayımın doğru olduğunu göstermeyi tasarlıyorum; tarihin önemli bir bölümü –yaşanan zaferler kadar felaketler de– "Tek Gerçek Tanrı" adına yaşanmıştır. Bundan daha aşikâr ne olabilir ki? Evet, tek bir şey bundan daha aşikâr olabilir, o da Tanrıların toplumsal etkilerinden fazla söz edilmediğidir. Bilimsel çevrelerde tektanrıcılığın toplumsal etkileri gibi konularda tarihi araştırmalar yapmak demode ve uygunsuz kabul edilmektedir. Elbette bu görüşü savunanlar, sıkça tanık oldukları dinin gücüne kulaklarını ve gözlerini kapatarak dinin hızla öldüğünü savunanlardan başkaları değildir (Stark, 1999c). Böylesi katı önyargılar üzücü olmakla birlikte insanda konunun üzerine gitme arzusunu da şiddetle tetiklemektedir. Beni, yeni verilerin ortaya çıktığı ve yeni sosyal bilim metotlarının geliştirildiği son otuz-kırk yılda göz ardı edilen bir konuyu yeniden araştırmaya iten şey, işte böylesi önyargılara karşı durma isteğiydi.

Konuyu tartışmaya hemen girmeden önce kitabın bölümlerini kısaca özetlemek istiyorum.

Birinci Bölüm'ü Tanrılar kuramına ayırdım. İnsanoğlu neden Tanrılara güçlü bir anlam yüklüyor? Hangi Tanrıların etkisi daha büyük? İnsanlar neden farklı alanlarda güce sahip Tanrılardan oluşan bir Tanrılar topluluğuna inanmak yerine "Tek Bir Tanrı'ya" sığınmak istiyorlar? Neden her tektanrılı din Tek Tanrı'nın doğaüstü güçlerle donatılmış hem melek hem de şeytani varlıklarla kuşatıldığını öğretir? Kısaca tektanrıcılık ne demektir?

İkinci Bölüm'de misyonerliği bu kuramsal çerçeve içinde araştırdım. Tarih boyunca pek çok dini inanış ve ibadet biçimi ortaya çıktı. Ancak sadece tektanrılı dinlerde örgütlü bir çabayla mümin kazanma yoluna gidildi. Ve bu durum tarihi nasıl etkiledi? Budizm, doğduğu yer olan Hindistan'da neden gelişemedi ve yok oldu? Yahudi misyonerliğinin Greko-Romen dünyası üzerindeki etkisi nasıl açıklanabilir? Ortaçağ'da yürütülen Kuzey Avrupa'yı Hıristiyanlaştırma çabaları neden başarısızlıkla sonuçlandı? İslam dini Ortadoğu

ve Kuzey Afrika'da insanları sadece birkaç yılda mı İslam'ı seçmeye ikna etti, yoksa bu sadece bir yanılsama mıydı? Tanrı tasvirleri on dokuzuncu yüzyılda Hıristiyan dünyasının yeniden canlanmasında ve misyonerler yardımıyla yayılmasında nasıl bir rol oynadı ve neden bazı toplumsal sınıflar bu misyonerliğin içinde yer alamadılar? Ve son olarak Hindu misyonerlerinin Batı'daki çalışmaları nasıl sonuç verdi?

Üçüncü Bölüm'de ise okurun dikkatini misyonerlikten dinsel baskıya taşımak istedim. Tektanrıcılık ne zaman ve neden kanlı ve şiddetli çatışmaların kaynağı oluyor? Bu bölümde tektanrıcılığın diğer inanışları hangi koşullar altında benimsediğini ya da dışladığını araştırarak 1096'da başlayan ve sadece Hıristiyan Avrupa'da değil, Müslüman ülkelerde de yaşanan Yahudilere yönelik kanlı saldırıların nedenlerini açıklamaya çalıştım. Ayrıca bu bahsettiğim dönemde sivil hükümetin ve Kilise'nin Yahudilere yönelik saldırıları durdurma çabalarının neden Avrupa'nın pek çok bölgesinde başarıya ulaşırken Ren Nehri'nin iki yakasında yer alan kentlerde başarısızlıkla sonuçlandığını değerlendirdim. Aynı dönemde Avrupa'da dinsel sapkınlığın "yeniden doğuş"unun nedenlerini de bulmaya çalıştım.

Eğer Tek Gerçek Tanrı'ya bağlılık, insanları farklı inançları alt etme yolunda militanlaştırabiliyorsa, azınlıktakiler de inançlarını korumak için eşit derecede militanca davranabilirler. Bu düşünceden yola çıkarak Dördüncü Bölüm'ü Yahudi diyasporasına ayırdım. Yahudiler dinlerini değiştirmelerine yönelik saldırılara nasıl karşı koydular ve çoğu zaman nasıl başarıya ulaşabildiler? Pek çok örnekte görüldüğü gibi Yahudi cemaatleri din değiştirmek yerine neden toplu intiharları tercih ettiler? Tam bu noktada, Çin'de olduğu gibi, Yahudi cemaatlerinin hangi koşullar altında içinde bulundukları toplumla bütünleşebildiklerini araştırmanın yararlı olacağını düşündüm. Ve bu bölümü özellikle ABD'deki Yahudi asimilasyonu üzerine yaptığım çalışmayla noktaladım.

Beşinci Bölüm'de olası dinsel çatışmaların genel medeniyet normlarıyla en militan tektanrılı dinlerde bile nasıl azal-

tılabileceğini ortaya koymaya çalıştım. Bu son bölümün çatısını oluştururken dinsel çoğulculuk kavramı üzerine oturan Amerikan deneyiminden yola çıktım.

Elinizdeki bu kitap tektanrıcılığın toplumsal sonuçlarını irdeleyen ve iki cilt olarak yazmayı planladığım projenin ilk ayağı. Her iki cilt de tarihsel verilere dayanacak. Ancak bu ilk cilt, büyücülük, Reform ve bilim gibi kültürel öğelere daha ağırlık veren ikinci cilde oranla tarihsel olaylara daha fazla yer verecek. Kısacası her iki cildi de hazırlarken hem sosyolojik, hem tarihsel, hem de karşılaştırmalı din çalışmalarından yararlandım. Her üç alanda da uzman olabilecek okur sayısının az olacağı varsayımından hareketle, iki kitabı da sıradan okura seslenecek açıklıkta yazdım. Ayrıca sıradan okura hitap etmenin de bilimsel anlamda daha iyi sonuçlar vereceğine inanıyorum. Jargon, kullanıcılarını önemli bir şey söyledikleri yanılgısına sürükler; eğer söylemeye çalıştığım şey herkes tarafından anlaşılmıyorsa, bu, söylediğim şeyi önce benim anlamadığımı gösterir.

Burada şunu itiraf etmeliyim ki, ben bir tarihçi değilim ve elinizdeki kitabın hiçbir bölümü özgün tarihsel araştırmalara dayanmıyor. Örneğin dördüncü yüzyılda Hıristiyan misyonerlerin nasıl başarısızlığa uğradığını ve Avrupa'da Hıristiyanlığın nasıl yandaş kaybettiğini ortaya koymak için Ortaçağ'dan günümüze kalan el yazması belgeleri taramadım. Onun yerine bunu Marc Bloch, Jean Delumeau, Alexander Murray, Keith Thomas gibi tarihçilerin eserlerini okuyarak öğrendim. Aynı şekilde diğer konularda da kendimi eğitmek için en iyi tarihçilerden yararlandım ve onların yorumlarına büyük oranda sadık kaldım. Benim katkım, bu tarihsel parçaları, özgün sosyoloji kuramlarının tarihi aydınlatmadaki başarısını sınamak için bir test oluşturabilecek bütünlüklü bir yapı altında bir araya getirmek oldu.

Bir şey daha belirtmeliyim: Çok yakın zamana kadar dini araştırma konusu seçen neredeyse tüm sosyal bilimciler din karşıtı görüşlerden yola çıkarak çalışmalarını ateizm üzerinden temellendirdiler (Stark, 1999; Stark ve Finke, 2000). Örneğin Thomas Hobbes. Sosyal bilimlerin meşhur

"kurucular"ından biri olan Hobbes, bütün dinleri "saflık", "cehalet" ve "yalan", Tanrıları da "hayal ürünü varlıklar" olarak tanımlayarak küçümsemişti ([1651], 1956, 1:98). Yüzyıl sonra David Hume'un yazdıkları da Hobbes'u destekler nitelikteydi. Hume da "cahil ve barbar ulusların" yanılsamaları olarak nitelediği mucizelere itibar etmediğini söylemişti ([1748], 1962:123). On dokuzuncu yüzyılda din karşıtı sosyal bilim çalışmaları revaçtaydı. August Comte ahlak kurallarını tanımlamak için o güne kadar başvurulan dini "sanrılar" yerine yeni bir bilim dalının habercisi olan "sosyoloji" sözcüğünü ortaya attı ([1830], 1896, 2:554). Karl Marx ve Friedrich Engels, Tanrı'yı "ücretli kölelik" anlayışını meşrulaştıran ekonomide bulurken ([1844], 1964), Ludwig von Feurbach, insanların Tanrıları kendi imgelerinde yarattıklarını "keşfetti" ([1841], 1957). Yirminci yüzyılın başında ise tanınmış Fransız sosyolog Emile Durkheim, dini inanışın gerçek nesnesinin toplumun kendisi olduğu görüşüyle yeni bir tartışma başlattı. Durkheim'a göre "kişileştirilen ve hayal gücüne sunulan tanrı, toplumun kendisinden başka bir şey olamaz"dı (1915:206). Durkheim'dan sonra Sigmund Freud geliyor. Freud, inancın gizil doğasını psikanalitik olarak açığa çıkardığı *The Future of an Illusion* adlı kitabının *bir sayfasında*, dini bir "yanılsama", "tatlı –ya da mayhoş– bir zehir", bir "nevroz", bir "sarhoşluk" ve "üstesinden gelinmesi gereken bir çocukluk" olarak açıklamıştı ([1927], 1961:88). Ondan daha yakın zamanda da, Ben Ami Scarfstein, *Mystical Experience* adlı kitabının ilk sayfasında (1973:1), mistisizmi "dengesiz insanların güvenle sendeleyebildiği paranoid bir karanlık" olarak tanımladı ve doğaüstü olanın "bir peri masalı"ndan başka bir şey olmadığını yazdı (a.g.e.:45). Ben Ami'yle aynı doğrultuda düşünen Oxfordlu Bryan Wilson (1975:81), "doğaüstücü düşünce"yi bir "düşkünlük" olarak gördüğünü söyledi. Son olarak da Louvain'den Lilliane Voyé ve Karel Dobbelaere (1994:95), "her türlü antropomorfizmin (insan biçimciliği) bilim yoluyla düşüncemizden uzaklaştırılmasının 'insan olarak Tanrı' kavramını yok ettiğini" savundular.

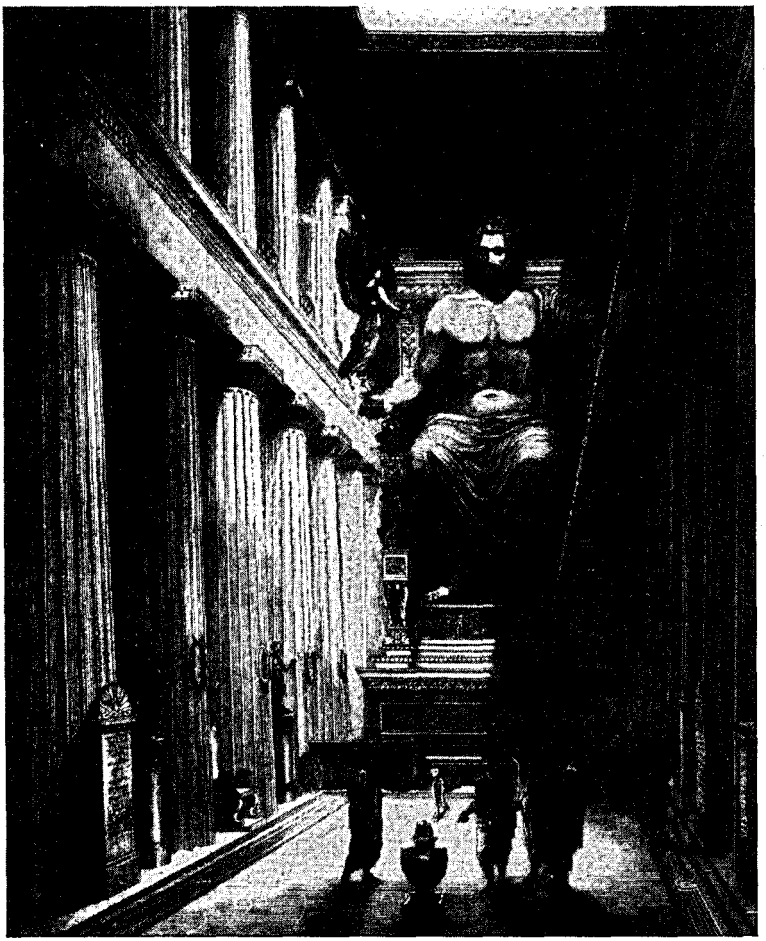
Dinin sadece insanla ilişkili boyutunu biliyor olmamız, dinin salt bir yanılsama olduğu ve Tanrıların "umulanın tatmini"nden doğan hayal ürünleri olduğu varsayımının geçerliliğini ortaya koymaya yetmez. Bilim için Tanrıların varlığına ya da yokluğuna ilişkin sorulara yanıt bulmak tümüyle imkânsızdır. Bu nedenle ateist ve teist varsayımlar eşit derecede bilim dışıdır ve her iki varsayım üzerine kurulan çalışmalar eşit derecede eksiktir. Elbette herkesin kişisel inançları vardır. Ancak önemli olan bu inançların bilimsel çalışmayı yönlendirmesini olabildiğince engelleyebilmektir. Uygun bilimsel yaklaşım *bilinemezci* (agnostik) görüştür. Yani bilimsel bir dille söyleyecek olursak, örneğin Kuran'ın Muhammed'e bir melek yoluyla mı gönderildiği, yoksa Kuran'ın Muhammed'in ruhani dünyasının bir ürünü mü olduğunu bilmiyoruz, bilemeyiz de. Zaten bilimsel olarak bunun bir önemi de yok. Din olgusunun sadece insani yönünü gözlemleyebildiğimiz için, araştırmalarımızı, dinin gerçek ya da hayali yapısına ilişkin varsayımları bir kenara bırakarak, sosyal bilimlerin bilinen yöntemleriyle yürütebiliriz. Bu yöntemle yürütülen çalışmalar bizi daha iyi bir bilime götürecektir; çünkü ateist ya da teist varsayımlar inanç odaklıdır ve çoğu zaman kanıt sunamazlar. Max Weber "din konusunda mutlak biçimde kararsız" olduğunu söylediğinde belki de benimle aynı kaygıları taşıyordu. Weber, "ancak kendi kendimi titizlikle sorgulamam bana ne din karşıtı ne de *dinsiz* olduğumu gösterdi" demeyi de unutmamıştı.[2] (Swatos, 1998:548.)

Sosyal bilimciler, bu bilinemezci varsayıma boyun eğmek zorunda olsalar bile, inanmadıkları din olgusunun insani tarafını yakalamaları da pek olası değildir. Dini anlamak isteyen sosyal bilimcilerin dindar olması gerekli değildir; ancak inanç ve ibadeti bilimsel olarak inceleyebilmek için inançsızlıklarını bir kenara bırakmaları şarttır. Emile Durkheim'ın

[2] Weber'in "din konusunda mutlak biçimde kararsız" olduğuna ilişkin cümlesiyle çeşitli kitaplarda defalarca karşılaştım; ancak bir sonraki cümlesini sadece Swatos'un kitabında okudum.

1914'te yapılan "özgür düşünürler" toplantısında söyledikleri bu görüşü destekler niteliktedir: "Bir özgür düşünür dinle inançlı biri gibi yüzleşmelidir... Dini konu alan çalışmalara dinsel bir duyguyla eğilmeyen birinin din hakkında söyleyecek hiçbir sözü olamaz! O, renkleri tanımlamaya çalışan kör bir adam gibidir" ([1915], 195:xvii). Durkheim, tıpkı benim gibi, gençken bu düşüncede değildi. Durkheim bu cümleleri olgunluk yıllarında kullandı, yine tıpkı benim gibi.

Sizi, tektanrıcılığın ortak tarihimiz üzerindeki doğrudan etkilerinden bazılarını bu çerçevede araştırmaya davet ediyorum.



Tanrıların Babası. Yeniden inşa edilen Zeus Tapınağı'nda, ibadete gelenleri gözleyen bir edayla tahtında oturan Tanrı'yı tasvir eden devasa bir heykel bulunmaktadır. Yunanlar bu heykelin Zeus'un kendisi değil, sadece onun bir temsili olduğuna inanırlar.

1

TANRI'NIN DOĞASI: TANRILAR KURAMI

Ve Tanrı Musa'ya dedi ki, BEN BENİM.
Çıkış (Exod.) 3:14

Bütün dinler çeşitli "doğaüstü" kavramları içerirler. Bütün toplumlarda pek çok insan, yukarıda, ötede, bir yerlerde doğadan üstün *bir şeyin* varolduğuna inanır. Fakat bu muğlak genellemenin arkasında doğaüstünün ne olduğuna ve neye benzediğine ilişkin bitmez tükenmez bir tartışma vardır.

Bütün dinlerin doğaüstü *varlıklara* inanmayı temel aldığını söylemek istemiyorum. Öyle değiller. Doğaüstüyle ilgili bütün inanç sistemlerini din olarak tanımlamak da doğru olmaz. İnanç sistemlerinin kimileri din değildir; sadece büyüden ibarettir. Ve bu büyü içinde doğaüstü olan kendini, cansız nesneler, semboller ve törenler yoluyla gösterir. Tıp-

kı tüm dinlerde olduğu gibi, büyü de doğaüstü olanın varlığını ortaya koymada başarısızdır (Stark, 1965c, 1999a; Stark ve Bainbridge, 1985; [1987) 1996). Ancak tüm dinlerde birbirinden farklı sayısız doğaüstü kavramına rastlanmaktadır.

Bazı dinlerde doğaüstü, tüm hayatı düzenleyen ve her an her yerde olan ama kişiselleştirilemeyen, ulaşılamayan ve kesinlikle bilinen varlık anlayışıyla kavranamayan bir *öz* ya da ilke olarak tanımlanır. Örneğin Tao, felsefi bir ilke midir? Cennetin ve dünyanın başlangıcı mıdır? Tao var mıdır ya da yok mudur? Tao nitelendirilebilir bir şey midir? Eğer nitelendirilebilirse, Tao *yin* midir yoksa *yang* mıdır? *Laozi*'ye (Lao-tzu) göre her ikisi de. Tam da bu nedenle Tao bir öz olarak tanımlanabilir. Öz kavramları üzerine oturan dinlere sadece Doğu'da rastlanmaz. Aralarında kimi teologların ve piskoposların da bulunduğu pek çok Batılı entelektüel, "Tanrı" kavramını kişisel olmayan bir öz olarak tanımlıyor. Örneğin Immanuel Kant (1724-1804),[1] şöyle yazmıştır: "Tanrı benim dışımda olan bir varlık değildir; aksine benim içimdeki bir mevhumdur... Tanrı, benim dışımdaki bir töz olarak değil, benim içimdeki en yüksek ahlaki ilke olarak temsil edilmelidir." ([yaklaşık 1800], 1929:373-74).

Karşılaştırmalı din uzmanlarının pek çoğu doğaüstü özleri Tanrılarla eşdeğer kabul ediyorlar. Bense bu kabulü doğru bulmuyorum. Taoizm'in bir *din* olduğunu kabul ediyorum. Ancak Tao'nun bir Tanrı olduğuna inanmak bana yanlış geliyor. Zaten Budizm, Taoizm ve Konfüçyüsçülük yanlıları da yüzyıllardır dinlerini Tanrısız dinler olarak tanımlamaktadırlar. Ben de onlara katılıyorum. Öte yandan *Tanrısız* dinlerin büyük kitleleri peşinden sürükleyecek bir

[1] Kitapta üç bin yıldan fazla bir zamanı içine alan bir tarih diliminde bütün kıtalara uğrayarak pek çok konu üzerinde duracağız. Kimi zaman ben bile kitapta adı geçen kişilerin hangi yıllarda yaşadığını karıştırabiliyorum. Bu nedenle okura kolay takip edilebilir bir metin sunabilmek için 1930 tarihinden önce yaşamış ve ilk önemli bilimsel çalışmasını bu tarihten önce yapmış kişilere ilişkin tarihleri metnin içinde vermeyi uygun gördüm. Ancak tarihleri o kişiden ilk söz ettiğimde değil ondan ilk yazılı alıntıyı yaptığımda verdim.

güce sahip olmadığı da göz ardı edilmemelidir; bu dinlere inananlar küçük entelektüel çevrelerle sınırlıdır. Bunun nedenleri çok açık: İnsanoğlunun Tao'yla, Kant'ın içindeki "Tanrı mevhumu"yla ya da diğer ilahi özlerle karşılıklı bir ilişki içinde olması söz konusu değildir. İlahi özler yakarma ve tapınma nesneleri değildirler, onlar için bir şey kurban edilemez; insanoğlu adına hiçbir şey yapmazlar, insanoğlunu kutsamazlar ve onlara bir fayda sağlamazlar. Çoğu zaman büyüye dayalı ilahi özler sadece meditasyonun ve ayinlerin esin kaynağıdır.

"Tanrı" kavramı en azından *varlıklarla* ilişkilendirilmelidir. Bu nedenle "Tanrılar", *bilinçli varlıklardır*. Bu Tanrı tanımını güçlendirebilmek için kitap boyunca ilahi varlıkları temel alan inançların toplumsal sonuçlarıyla ilahi özleri temel alan inançların toplumsal sonuçları arasında derin dinsel farklılıkların artık kalmadığını göstermeye çalışacağım.

Sadece ilahi varlıklar her şeyi *yapabildikleri* için dinler de "vahiy" yoluyla gelen dinler ve "doğal" dinler olarak farklılık gösterirler. Bir başka deyişle, kimi dinler "doğa kanunlarına uygun" gerçeklerden, kimileri de "genellikle Tanrı olarak isimlendirilen insani olmayan bir kaynak"tan doğarlar (Bowker, 1997:814). Bu nedenle sadece dini öğretiler değil, bu öğretilere atfedilen *otoritenin* tanımları da çeşitlilik göstermektedir. Bu öğretilerin doğruluğunun hangi zeminde sorgulanabileceği ise bir başka tartışma konusudur. Örneğin Budist öğretinin temeli, çoğu zaman neyin ne anlama geldiğini belirleyen büyük ustanın tanımladığı ve öğrettiği insan bilgeliğine dayanır. Oysa Tevrat'ta "Allah Musa'ya seslendi" diye yazar. Muhammed (570 ?– 632) kendisine söyleneni öğretirken, Chuang Tzu (yaklaşık M.Ö. 369-286) Tao'yu kendi sezgileriyle yorumladığı şekilde öğretir.

Sosyolojik açıdan bakıldığında Tanrısız dinler, onların kutsal kitaplarına büyük anlam yükleyen karşılaştırmalı din uzmanlarının düşündüğünden çok daha az kabul görmektedir. Tanrısız dinlerin Çin ve Japonya gibi büyük nüfuslu ülkelerde yaygın olduğu düşünülmektedir; oysa bu ülkelerde bile bu dinleri iyi tanıyan ve kurallarını bütünüyle

tatbik edenler küçük elit bir kitle olmaktan öteye geçememişlerdir (Ch'en, 1964; Lester, 1993; Parrinder, 1983; Smart, 1984). İmparatorluk Çin'inde Taoizm, Konfüçyüsçülük ve Budizm'in farklı yorumları muhtelif manastırlarda tatbik ediliyor ve saray filozoflarınca benimseniyordu; İmparatorluk'taki diğer entelektüeller Tanrısızdı. Ancak yine de nüfusun büyük bir kısmı Taocu, Budist ve Konfüçyüsçü ilkelerle ilahi varlıklardan oluşan Tanrılar topluluğunu ilişkilendirerek kendi inanç öğretilerini oluşturmuşlardı. İmparatorluğun gücünü arkasına alan Çinli filozofların Taoizm'i bütün Tanrılardan arındırma çabaları da halkın varoluşçu kaygıları karşısında başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Geoffrey Parrinder'e göre (1983:337), "resmi din ne emrederse emretsin, halk yine de Tanrılarla bire bir ilişki kurmanın peşindeydi. Halkın istediği kişisel ve bireysel bir maneviyattı. Tanrılara inanç, resmi dinlerin ve filozofların göz ardı ettiği dini ihtiyaçları karşılıyordu." Aynı sorun Budizm için de geçerlidir. Buda da (M.Ö. 563-483) doğaüstü yaratıkların varlığını reddetmişti; ancak halkın benimsediği Budizm güçlü bir Tanrılar topluluğuna dayanıyordu (Smart, 1984). Taoizm'in, Budizm'in ve Konfüçyüsçülük'ün Tanrısız biçimleri, insan faaliyetlerinden çok yazılı metinlere oturduğundan bir sosyolog için yeterince ilgi çekici değildirler. Aslında İmparatorluk Çin'inde yaygın olan dinin Tanrısız olduğunu söylemek, ABD'de benimsenen dinin tektanrılı din olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Çin halkının çoğunluğunun inandığı dinin Tanrıların mevcudiyetini çıkış noktası aldığını söylemiştik; ancak bu Tanrıların Allah'a ya da Yehova'ya benzediğini düşünmek yanlış olur. Aksine Çin Tanrılarının ve tanrıcıklarının etkili oldukları alanlar ile sahip oldukları güç ve erdem sınırlıdır (Shahar ve Weller, 1996).

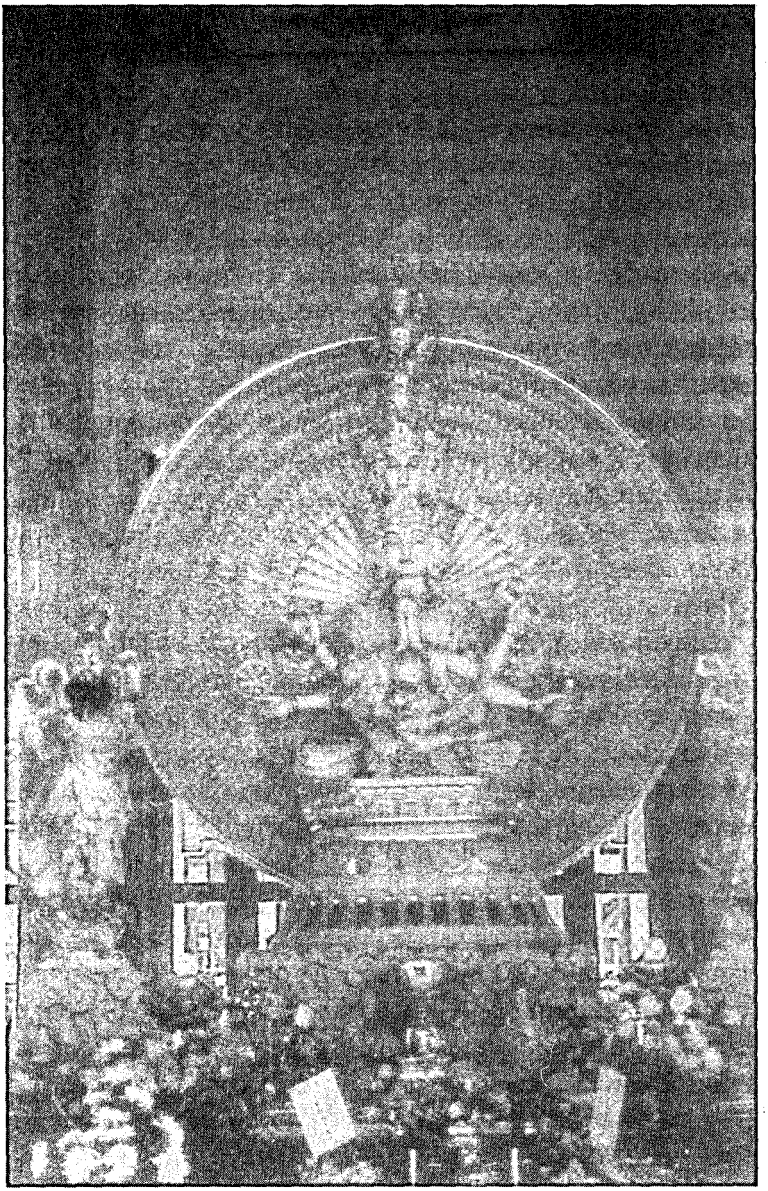
Bu bölümün bir karşılaştırmalı din çalışması *olmadığını* bir kez daha söylemek istiyorum. Karşılaştırmalı din araştırmalarını, kitaplarını taradım ve gördüğünüz gibi sık sık okuduğum kitaplardan alıntılara da yer veriyorum. Ancak ben ne kutsal kitapların neler söylediğiyle ilgileniyorum ne

de tarih boyunca dünyanın dört bir köşesinde yapılan çeşitli Tanrı tanımlarındaki belirsizlikleri ve bu tanımlar arasındaki nüansları kategoriler altında açıklamayı hedefliyorum. Hayır! Benim amacım konunun sosyolojik olarak okunmasını sağlayacak bir *Tanrılar kuramı* oluşturmak. Farklı toplumsal sonuçlar doğuran insanoğlunun farklı *Tanrı imgeleri* üzerinde yoğunlaşmak istiyorum. Bu bölüm öncelikle Tanrıların çeşitli yüzlerini ve insanoğluyla Tanrılar arasındaki karşılıklı ilişkileri inceleyecektir. Bu bölümü takip eden diğer bölümlerin gelişmesini sağlayacak sonuçlara ulaşıncaya kadar bu kuramsal çalışmayı sürdüreceğim. Diğer bölümlerden farklı olarak tarihi verilere daha az yer verdiğim bu bölüm soyut kuramsal ilkeler üzerine oturmaktadır.

Doğaüstü Karşılıklı İlişkiler

İnsanoğlu neden hep bu dünyada yaşamayan ulaşılmaz varlıklara inanma ihtiyacı duyar? Bence insanoğlu faydacı bir düşünceyle hareket ediyor: Doğaüstü, çok arzuladığımız şeylere ulaşmada bize yardım edebilecek olası tek güç. Bunu söylemek, Tanrıların kendi "hüsnü kuruntularımız"ın ürünleri olduğunu söylemek değildir (Guthrie, 1996:413). Daha önceki çalışmalarımın bazılarında böyle düşünüyormuşum gibi görünsem de, Tanrıların varlığını hiç sorgulamıyorum ve sorgulamaya da hiç ihtiyaç duymuyorum. Kimileri Tanrıların varlığını kabul eder ama yine de kendilerini insanların neden onlara sığındıklarını merak etmekten alıkoyamazlar. Bu soru karşısında benim yanıtım yine aynı olurdu: İnsanlar Tanrılara inanıyorlar çünkü insanlar Tanrıları, eğer gerçekten varlarsa, olağanüstü bir güce sahip, karşılıklı bir ilişki ortağı olarak kabul ediyorlar. Üstelik milyarlarca insan Tanrılarla uzun ve tatminkâr ilişkiler yaşayabileceğine inandığından Tanrıların varlığından çok emin.

Daha önceki çalışmalarımda insanlarla ilahi olan arasındaki karşılıklı ilişkinin varlığının ipuçlarını detaylı olarak açıklamıştım (Stark, 1965a, 1996a, 1999a; Stark ve Bainb-



Budist Çoktanrıcılık. Sadece entelektüeller ve rahipler Buda'nın Tanrısız dinine sadık kalmışlardır. Halkın benimsediği Budizm'deyse pek çok Tanrı vardı. Singapur'daki bu Budist tapınağının altarında yer alan tanrı heykelcikleri bu çoktanrıcılığı simgeler.

ridge, 1980, [1987] 1996; Stark ve Finke, 2000). Bu kitapta konuya ilişkin kuramsal çalışmalarımı özetlemek ve yeniden gözden geçirmek istiyorum.

Çıkış noktam insan akılcılığı ve aklı: Bizler hedefleri ve arzuları olan bilinçli yaratıklarız. Bir şeyleri elde etmek istiyoruz. İsterseniz bu elde etmek istediğimiz şeylere "ödül" diyelim. Bir de başımıza gelmesini istemediğimiz ya da olabildiğince az gelmesini istediğimiz şeyler var. Bunları da "bedel" olarak adlandıralım. Ödüle ulaşmak için akılcı, bir başka deyişle amaca uygun seçimler yapmaya çalışırız. Ancak bilgi birikimimiz, mevcut olanaklar ve mevcut durumu algılayış biçimimiz yaptığımız seçimleri belirler. Bunlara ek olarak içinde bulunduğumuz toplum ve kültürün etkisiyle biçimlenen zevklerimiz de seçimlerimizi yönlendirir. Kişilik özelliklerimiz de koşulların oluşmasında önemli bir etkendir. Örneğin tembellik çoğu zaman seçim yapmamızı zorlaştırırken, acelecilik de yanlış seçimler yapmamıza neden olabilir.

Postmodernistlerle diğer akılcılık karşıtlarının eleştirilerine rağmen, insan davranışının genellikle nedensiz olmadığı ve dolayısıyla önceden tahmin edilebilir olduğu görüşünde radikal ya da yeni olan bir şey yoktur. En eski atalarımız bilinçli varlıklar olarak ortaya çıktıkları günden bu yana, delilik durumları hariç, bu görüş hep kabul görmüştür. Davranışlarımızın akıldışı olmaları durumunda, hem sosyal bilimler geçerliliğini kaybeder hem de sosyal hayatımız imkânsızlaşır. Eğer karşımızdaki kişilerin davranışları öngörülemez olsaydı, onlarla karşılıklı ilişkiye girmemiz olanaksızlaşırdı. Belirlenen sınırlar çerçevesinde insanoğlu genellikle akılcı davranır, *en azından öyle davrandığını* düşünür. İtalik harflerle yazdığım bu küçük cümle bize James Coleman'ın söylediklerini çağrıştırıyor: "Eğer bir davranış akıldışı olarak nitelendiriliyorsa, bu, gözlemcilerin davranışının akılcı olduğunu *düşünen* öznenin gözüyle olaya bakamamasındandır" (Coleman, 1990:18).

Akılcı davranmak muhakeme yeteneği ister. İnsanlar bellekleri ve zekaları sayesinde dünyanın nasıl işlediğini açıkla-

yabilir, ihtiyaçlarını karşılayabilmek ve arzularını gerçekleştirebilmek için hangi koşullara ihtiyaç duyduklarını belirleyebilirler. Bir başka deyişle *gerçeğin kavramsal olarak sadeleştirilmesi ya da gerçeklik modellemesi, ki bu ikisi de çaba gerektirir, davranışları yönlendirmek amacıyla yapılır.*

Açıklamalar, insanın bir yandan bedel ödeme riskini azaltırken diğer yandan da ödül kazanma şansını artırır. Zaten ödüllerin kendisi de insanoğlunun değerini bildiği ve benimsediği bu açıklamalarda gizlidir. Bu açıklamalar arasında doğaüstüyle ilgili açıklamalar da vardır. Doğaüstünü tanımlamaya yönelik açıklamaların tümüne *din* diyebiliriz. Ben *dini, varoluşun anlamına ilişkin, doğaüstü varsayımlara dayanan açıklamalardan ve doğaüstünün doğasıyla ilgili düşüncelerden oluşan bir yapı* olarak tanımlıyorum.

Hayatın anlamını, ister öz ister varlık olsun doğaüstünün nasıl bir şey olduğunu, eğer bir varlıksa bu varlığın özelliklerini bize en iyi anlatan dindir. Tanrılar, bilinçli yaratıklar olduklarından, insanoğlu için iyi bir ilişki ortağıdırlar. İnsanoğlu, Tanrılarla olan ilişkisinde istediği bir şeye ulaşabilmek için karşılığında çok değerli bir şey vermesi gerektiğini baştan kabul eder. Tanrılı dini öğretiler Tanrıların ne istediklerini ve onlar tarafından kutsanabilmek için insanoğlunun neler yapması gerektiğini anlatırlar. Dini düşüncenin bu yönü *teolojinin* konusudur. Teoloji, *Tanrılar tarafından gönderildiğine inanılan vahiylerin muhakemesine* dayanarak, *Tanrılarla kurulan karşılıklı ilişkilerin koşullarını belirler ve bu koşulları doğrulamaya çalışır.*

Bir başka deyişle teoloji, ilahi sorumluluk ve arzuların daha iyi anlaşılabilmesi ve ibadet sayısının artması –ki bu artışla ilahi sorumluluk ve arzular daha rahat vücut bulacaktır– amacıyla yapılan vahiylerin uygulamalı muhakemesinin bir sonucudur. Bu tanım tamamıyla geleneksel bir tanımdır. *Summa Theologiae*'de (pt. 1, q. 1, a. 1) Thomas Aquinas (yaklaşık 1225-1274), teolojiyi "ilahi vahiylere dayanan Tanrı öğretisi" olarak tanımlar. Karl Rahner ise (1975:1687), Katoliklerin resmi teoloji tanımını şöyle anlatır: "Teoloji inanç bilimidir. İlahi vahyin sistematik açıkla-

ması ve yorumlamasıdır." Yeni Ahit'te Meryem Ana'dan çok az söz edilmiş olmasına rağmen, Meryem Ana'yı ayrıntılı bir şekilde anlatan teolojinin gelişimi bu tanımı destekleyen en iyi örnektir (Pelikan, 1996).

İlahi özler karşılıklı ilişkiye olanak tanımadıkları için gizemlidirler: Taktik sorular sormazlar, bu nedenle de karşılıklı ilişki için gerekli koşulların yaratılmasını imkânsızlaştırırlar. Tanrılı dinlerin kutsal kitapları bize hem ilahi olana ilişkin bilgileri, hem de ilahi olanın bize söylemek istediklerini aktarırlar. İlk Zen ustası Eisai (1141-1215), doğaüstü alemle ilgili kendi sezgilerini öğretmişti. İlk Mormon Joseph Smith ise (1805-1844) diğer insanlara kendisine *açıklananları* anlatmıştı. Avery Dules'in dediği gibi (1992:3), "Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam, temel vizyonlarını deneysel ve doğruluğu mutlak olmayan insan düşüncesine oturtmazlar. Bu üç din için temel olan ilahi vahiyler, bir başka deyişle Tanrı'nın kendi açıklamalarıdır." Mişna* gücünü vahiylerin Tevrat'ı detaylı olarak inceleyen din alimlerine bahşedildiğine inanan Musevi görüşünden alır.

Bu tanımın teolojiyi (ya da dini) emirler dizisine ve ilahi isteklere indirgemediğini göz ardı etmemek gerekir. Tanrı'yla kurulan karşılıklı ilişkiler derin bir dini inanç gerektirir. Dini düşünceler, ilkeler, mitler, semboller, resimler ve dinsel kültürü oluşturan diğer öğeler bu inanç üzerine otururlar. Teoloji, Tanrı'nın isteklerini netleştirebilmek için, hayatın temel anlamını, başka bir deyişle buraya nasıl geldiğimizi ve nereye gittiğimizi anlatmaya çalışır.

Teolojinin en önemli özelliği Tanrı'yla kurulan doğrudan iletişimden elde edilen bilginin muhakemesi sonucu oluşan öğretiyi konu almasıdır. Tanrılı dinler, yalnızca ilahi varlıkların insanlardan yerine getirilmesini istedikleri bazı talepleri olduklarını değil, aynı zamanda onların insanlarla karşılıklı iletişim içinde olduklarını da kabul ederler. Bu nedenle

* İbranice'de "tekrar yoluyla öğretme" anlamına gelir. Tevrat sonrası dönemde sözlü Yahudi din yasalarını bir araya getiren en eski derleme. (Ç.N.)

teoloji vahiylerden yola çıkarak ilahi taleplerin neler olduğunu ve bu taleplerin ne anlama geldiklerini anlamaya çalışır.

Tanrılı dinler hayatın anlamına ya da hayatın içindeki anlam eksikliğine ilişkin açıklamalar da yaparlar. Ancak bu açıklamalar teolojinin kapsamı içinde değildir, sadece *bilgeliği* oluştururlar. Bu açıklamaların kaynağı vahiyler değildir; anlaşılmaları içe bakış ve meditasyon gerektirir. Dini bilgelik, gizem üzerine kuruludur; tam aydınlanmadan yana değildir. Oysa teoloji netlik arayışındadır; her ne kadar netliğe çoğu zaman ulaşılamasa da, karanlık bir erdem olarak değil, insanoğlunun yetersizliğinin bir sonucu olarak görülür. İdeal teolojide bütün öğretilerin, güçlü ve mutlak biçimde anlaşılır bir inanç yaratabilmeleri için akla yatkın olmaları gerekir. Bundan sonraki çalışmalarımda din ve bilim arasında düşünsel bir uyuşmazlık olduğu yolundaki kanıyı çürütmek için teolojinin bu yönünü araştıracağım; akla dayanan Hıristiyan teolojisinin Bilimsel Devrimlerin ve Batı'nın yükselişinin temelinde yattığını öne süreceğim.

Tanrı ile insanoğlu arasındaki karşılıklı ilişkide insanların Tanrı'dan beklentilerini anlamak, teolojinin bize aktardığı Tanrı'nın insanlardan beklentilerini anlamak kadar önemlidir. Peki insanlar Tanrı'dan neler istiyorlar? Bu soruya yanıt verebilmek için insanoğlunun bu ilişkideki temel çıkmazından söz etmemiz gerekir: Tanrı'nın insanlara bahşettiği ödüller *sınırsız değildir*, hatta kimi ödüllere, en azından geleneksel yollarla, şimdi ve burada ulaşmak *tamamıyla imkânsızdır*. Örneğin şöhret ve para herkese bahşedilmez. Veyahut sakat ya da ölümcül bir hastalığa yakalanmış biri için yeniden sağlıklı olmak imkânsızdır. Hiç kimse sonsuz bir hayata sahip olamaz. Bu nedenle de insanlar sınırlı ödüllerden pay alabilmek ya da ödüllendirilmemenin üstesinden gelebilmek için alternatif yollar ararlar. Bu alternatif yollardan en çok başvurulanı, *doğaüstüne başvurmak yoluyla* ödüllere nasıl ulaşılacağına dair açıklamalardır. Ödüller genel olarak üç şekilde kendilerini gösterirler: *Büyü, mucizeler* ve *öteki dünyada ulaşılacak ödüller*.

Bence büyüyü dinden ayıran iki önemli özellik var: Birincisi, büyünün varoluşa ilişkin bir perspektifinin olmayışı. İkincisiyse, büyünün Tanrılara yönelik bir sesleniş olmaması. Büyü dinin aksine anonim doğaüstü güçlerle ilgilenir ve bu tür güçlerin doğada bulunan belli nesnelerin ve sözcüklerin –özellikle de yazılı veya sözlü formüller ve efsunların– *içsel özellikleri* olduklarına inanır (Stark, 1999a; Stark ve Finke, 2000).

Elinizdeki bu kitap Tanrıları konu aldığı için büyüye fazla yer vermeyecektir. Ancak mucizeler ve öteki dünyada kavuşulacak ödüller sadece Tanrı kaynaklı oldukları için, kitabın ana konularından ikisini oluşturacaktır.

Mucizeler

İnsanlar iki tür ödül için Tanrılara yakarırlar: Bunlardan biri, belirsiz bir gelecekte elde edilmesi beklenen ödüllerdir. Diğeriyse, şimdi ve bu dünyada hedeflenen ödüllerdir; bunlara, *dünyevi koşullarda Tanrıların müdahalesi olmadan gerçekleşmelerinin mümkün olmadığına inanılan arzu edilir olaylar*, yani mucizeler de diyebiliriz.

Bir insanın kanseri yenmesi ya da ölümle sonuçlanabilecek bir olayı atlatması da mucize olarak tanımlanabilir, Kızıldeniz'in parçalanışı ya da Çin taaruz donanmasının Japonya'ya giderken "ilahi bir fırtına" sonucunda batışı da. Bütün Tanrılı dinler mucizelere inanırlar; ancak yine de onlara şüpheyle yaklaşırlar. Mesela, Tanrıların duacılarına zafer vaat etmelerine rağmen, Roma tapınaklarındaki rahipler yakın bir zamanda olması beklenen bir savaşın mutlak bir zaferle sonuçlanacağının güvencesini verememişlerdi. Hiç şüphesiz Tanrılardan yardım dilemişlerdi. Ancak Tanrıların hangi isteği gerçekleştirip hangisini reddedecekleri konusunda tamamıyla özgür ve bağımsız olduklarının da bilincindeydiler. Günümüzde spor karşılaşmaları öncesinde sporcuların Tanrı'ya dua edişlerinde de aynı inanış vardır; örneğin atletler nadiren mutlak zafer için Tanrı'ya dua ederler. Bu

inanışın ardında Tanrıların daha hayati, daha büyük bir kitleyi ilgilendiren isteklere yanıt verdiği inanışı yatmaktadır. Pek çok inanış, Tanrıların mucizeleri yaratmadan önce mucizelerden yararlanacakların sahip oldukları ahlaki değerleri, neden böyle bir mucizeye ihtiyaç duyduklarını ve dileklerinin beklenmedik sonuçlarını dikkate aldıklarını anlatır. Bir başka deyişle "Tanrılar bütün inananlara yanıt verirler. Ancak yanıtları çoğu zaman hayırdır." Bu cümleden de anlaşılabileceği gibi, dünyevi ödüllere ilişkin dinsel açıklamaların aksini ispat etmek pek mümkün değildir. *Bu* dünyada mucize olduğu düşünülen olaylar hep vuku bulmuştur. Ve bir şey mucize olarak algılandığı zaman, bu dinsel sistemin bütününe duyulan inancı pekiştirir.

Öteki Dünyada Ulaşılacak Ödüller

Tanrılardan talep edilen ödüller, insanlara ancak daha sonra ve başka bir yerde bahşedilecektir. Öteki dünyaya ait ödüller, Tanrılardan ampirik olmayan (genellikle ölümden sonra) bir bağlamda alınan ödüllerdir.

Peki vaat edilen ödüllere öteki dünyada kavuşabilecek miyiz? Gözle görebildiğimiz mucizelerin aksine, bunu şimdiden bilmemiz imkânsız ya da çok zordur. O yüzden, bu ödüllere ulaşamama riski her zaman vardır. Ancak öteki dünyadaki ödüllere ilişkin diğer açıklamalar, bu riski bir parça azaltırlar. Her şeyden önce vaat edilen ödüllerin verilmediğini kimse görmedi. İkincisi öteki dünyada ulaşılan ödüllerin önemi ve etkisi bu dünyada yaşanılan mucizelerinkinden daha büyüktür. Kanser gibi bir hastalıktan kurtulmak ebedi bir hayata sahip olmaya göre çok daha az önemlidir. İnsanoğlu, öteki dünyada vaat edilen ödüllere ulaşmak için ölümü beklemek zorunda olduğundan Tanrılarla daha uzun süre *karşılıklı ilişki içinde kalır* ve ölünceye kadar düzenli olarak Tanrı'ya yakarışlarını sürdürür.

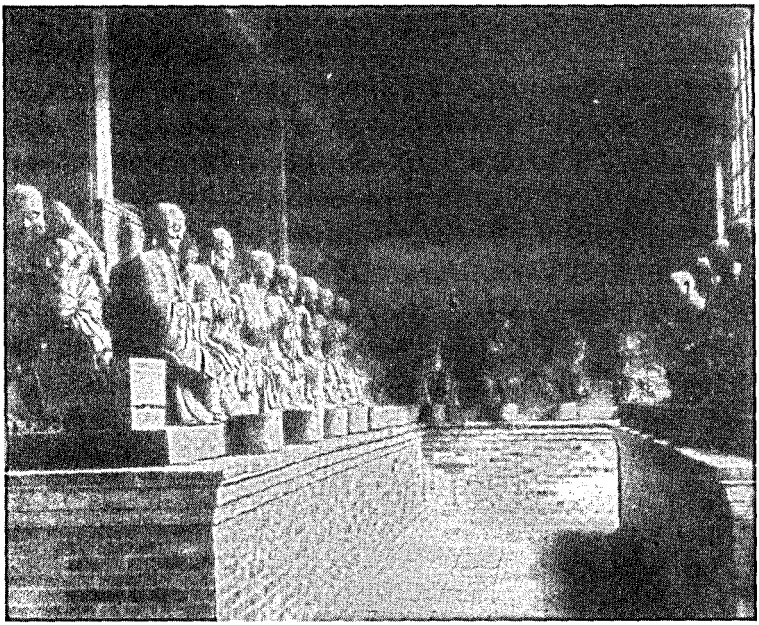
Tanrılı dinler, Tanrılar ve insanoğlu arasındaki karşılıklı ilişkide uzun süreli bağlılığı şart koştukları için güçlü ve sü-

rekli dinsel örgütlenmeler sağlayabilirler. Oysa büyü, Tanrılı dinlerin aksine, insana bu dünyaya ait, görece daha çabuk ulaşılabilir, dokunulabilir maddi ödüller sunar. Emile Durkheim'ın söylediği gibi "Büyünün kilisesi yoktur... Büyücünün kilisesi değil, bir 'müdavim' kitlesi vardır" (1915:44). Bu görüş Tanrısız ya da çoktanrılı dinler için de geçerlidir. Tanrısız dinlerde karşılıklı bir ilişki söz konusu değildir. Bu nedenle de, örneğin Tao Kilisesi'nden söz edilemez. Evet, Taocu din felsefesini benimseyen ve uygulayan tapınaklar ve manastırlar vardır; ancak buralardakiler de büyücülerden farksızdırlar (bkz., İkinci Bölüm). Çoktanrılı dinlerde insanlar Tanrılara net ve özel isteklerle başvururlar, Tanrılardan olabildiğince çabuk yarar sağlamak isterler ve umutlarını tek bir "Tanrı"ya bağlamazlar; bu nedenle de Tanrılarla, tektanrılı dinlerin aksine, sadece kısa süreli karşılıklı ilişkiye girerler (Iannaccone, 1995; Stark ve Finke, 2000). Örneğin Mısır çoktanrıcılığında Mısır Kilisesi ya da Osiris Kilisesi yoktu, tapınaklar vardı. Ve her tapınak ayrı bir inanan kitlesine sahipti. Hıristiyanlık pagan çoğulculuğun yerini alıncaya kadar Roma Kilisesi de yoktu.

Tanrı İmgeleri

İnsanların mucizelere ve öteki dünyadaki ödüllere inanıp inanmamaları bunların kaynaklarına olan inançlarıyla ilgilidir. Bir başka deyişle, ibadet eden belirleyicidir. İbadet eden "dinleyicisiyle", örneğin kör talihi yenmek için dua silindirlerine* başvurma ya da kumarda şans dileme gibi batıl davranış ve inançlardan uzak, akılcı bir ilişki içindeyse "dinleyici"si tarafından duyulur. İbadet etmek "dışarıda" ya da "yukarıda" bizi "dinleyen" birinin ya da bir şeyin varlığını kabul etmek demektir. Bu nedenle *bilinç* bir ibadet ortağı olarak kabul edilen ilahi varlığın en önemli özelliğidir. İlahi

* İlk Tibet budistleri tarafından kullanılan dua yazılı kağıtların sarıldığı silindir. (Ç.N.)



İlahi Kafeterya. Çin'in Kanton kentinde bulunan Beş Yüz Tanrı Tapınağı'na ibadet etmek için gelenler hangi Tanrı'dan yardım diliyorlarsa o Tanrı'nın önünde yer alan porselen bir kaba güzel kokulu bir tütsü yakıp bırakırlar. Çoğu zaman aynı anda birçok Tanrı'dan yardım istenir.

Akılcılık bu özelliklerin ilkidir. İnsanlar akılcı ve hedef odaklı hareket eden Tanrıları tercih ederler. Akılcı davranmayan varlıklarla hiçbir şey elde edilemez ve onlar için sarfedilen emek israftır; hatta bu tür varlıklara sevgi bile duyulmaz. Eğer Tanrılar akılcı olmasalardı din değersizleşirdi. Ancak akılcı olduklarında Tanrıların sunabilecekleri imkânlar sınırsızdır. Öte yandan insanoğlunun bu imkânlardan yararlanabilmesi için Tanrıların sadece akla uygun hareket etmeleri yeterli değildir; Tanrıların *yanıt veren* varlıklar olmaları da bu imkânların insanlara sunumunda belirleyicidir.

İslam ya da Musevi-Hıristiyan kültürlerinde insanların Tanrıların kendilerine her zaman yanıt vermediklerini düşünmeleri şaşırtıcıdır. Pek çok Yunan ve Romalı, yakarışla-

rının Tanrılar tarafından *duyulabileceğine* inanmakla birlikte Tanrıların bu yakarışları dinlemediği ya da ciddiye almadığı inancını taşıyordu. Aristo'ya göre Tanrılar, her ne kadar insanların şehvet, kıskançlık ve öfke gibi duygularına dert ortağı olabilseler de onların şefkat talebi karşısında aciz kalıyorlardı. Bazen böylesi Tanrıların gönüllerini almak gerekebilir, bazen yapacakları iyilik için onlarla pazarlık etmek bile mümkün olabilir. Ancak yine de onlara tam olarak güvenilemez. Hatta yanıt verdiklerinde bile ne derece samimi oldukları kestirilemediğinden, bizi dinleyip dinlemediklerini anlamak imkânsızdır.

Bence Tanrıların "yanıt verme" özelliği, onlara atfedilen ve "yukarıda bizi kollayan biri" olduğuna dair inanç olarak özetlenebilecek "kişisel" (kişisel olmayana karşıt olarak), "merhametli", "sevgili", "yakın", "ulaşılabilir" gibi pek çok benzer özelliği özetliyor. Nuerler* Tanrı'yı babaları, kendilerini de "'*gaatku*', yani Tanrı'nın çocukları" olarak tanımlarlar; Tanrı'nın şefkatini hissettiklerini, "Tanrı burada" cümlesiyle açığa vururlar. Tanrı'yla kurdukları ilişkiyi tanımlamak için kullandıkları "baba-çocuk" metaforu, "bir ailenin çocuğuna gösterdiği şefkat ve korumayı" simgeler (Evans-Pritchard, 1956; 8-9). İlahi olanın yanıt verme özelliği Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın ortodoks Tanrı tanımında da görülür. Yanıt veren bir Tanrı, insan yararını olabildiğince çok gözeteceğine güvenilen bir ilişki ortağı olarak da kabul edilir.

Güvenilir olmak Tanrıların bir ilişki ortağı olarak kabul görmesinde gerekli olan özelliklerden bir diğeridir. Güven uyandırmayan Tanrıların sayısı hiç de az değildir. "Düzenbaz" Tanrıları ve ruhları konu alan pek çok antropolojik çalışma yapılmıştır (Evans-Pritchard, 1967; Hynes ve Doty, 1993; Radin, 1956). Dünyanın dört bir yanındaki dinlerin aşina olduğu düzenbaz Tanrılara, Kuzey Amerika yerlileri-

* Sudan'ın güney kesiminde, Nil'in her iki yakasındaki bataklık ve savanlarla kaplı bir alanda yaşayan ve dini inançları, gökle ilişkili olan ve hava gibi her yerde olduğuna inanılan bir ruha dayanan halk. (Ç.N.)

nin dinlerinde de umulmadık bir sıklıkta rastlanır. Dahomey'de insanlar, "kimi zaman insani bir yardımseverlik içinde olsa da, çoğu zaman şehvet düşkünü ve haylaz bir Tanrı olan Legba"dan ne beklenebileceğini hiçbir zaman bilemediler (Norbeck, 1961:79). Japon dini ve ibadet sistemi olan Şinto'da, "ilahi bir varlığı olan ama en çocuksu insani tutkuların da eseri olan" Susa-no-o şımarık bir Tanrı olarak tanımlanırdı (Ellwood, 1993:142). Gladys Reichard da (1950), ABD'de yaşayan en kalabalık yerli topluluğu Navohalar'ın Tanrılarını yardım etme konusundaki güvenilirliklerine göre sınıflandırdıklarını yazdı.

Eski Yunanlara gelince, onlar da Tanrılarının çoğunu güvenilmez, kaprisli ve ahlaksız buluyorlardı. Tanrılar kimi zaman verdikleri sözleri tutarlar, kimi zaman da insanları değerli ödüllere boğarlardı. William Foxwell Albright'ın dediği gibi, "Olimpos Tanrıları ilgi çekici şiirsel figürler olmakla birlikte ahlaksızlık timsalleriydiler de." Eski Yunan'da Tanrılara zaman zaman bir ya da (eğer tören sonrası ziyafet düzenlenecekse) iki hayvan kurban etmek âdetti; zaten Tanrılar daha fazlasını da hak etmiyorlardı.

Tanrılar güvenilir ve inananlarına yanıt veren varlıklar olsalar bile, onlara yüklenen anlamlar güçlerine ve *hakimiyet alanlarına* bağlı olarak değişir. Örneğin İklim Tanrısı, gücü nedeniyle Rüzgâr ya da Yağmur Tanrısı'nın etki alanından daha geniş bir alana hükmeder. Her yerdeki havayı kontrol altında tutan bir İklim Tanrısı'nın etki alanı bir kabilenin sınırları içinde kalan havanın kontrolünü elinde tutan bir hava Tanrısı'nınkinden daha büyüktür. Bir başka deyişle, bir yanda okuryazarlık öncesi toplumların sınırlı alanlara hükmeden Tanrıları ve tanrıcıkları, diğer yanda Musevi-Hıristiyan-Müslüman geleneğin her şeye kadir Tanrı'sı.

Geniş alanlara hükmeden Tanrılar daha değerli ödüller sunmaya muktedir olduklarından insanlardan daha fazla itaat beklerler. Bu *özel* karşılıklı ilişkide insanlar tek bir Tanrı'ya yakarırlar ve melekler gibi Tanrı'nın ilahi yardımcılarının varlığını kabul ederler. Museviler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar ve diğer Tanrılı inanç sistemlerinin üyeleri,

yalnızca ilahi olanla uzun süreli ilişkiler kurmak değil, bu ilişkiyi tek bir Tanrı'yla kurmak zorundadırlar.

İnsanların neden sınırsız etki alanlarına sahip Tanrıları seçtiklerini ve neden onlarla karşılıklı özel bir ilişki kurmak istediklerini tartışmak, bizi tektanrıcılığın tanımına götürür.

Tektanrıcılığın Boyutları

Pek çok araştırmacı dinlerin tektanrıcılığa kayma eğiliminde olduğunu yazmıştır (Albright, 1957; Bellah, 1964; Caird,



Yağmur Tanrısı. Bu, bir Tlaloc figürü. Yüzyıllar önce Meksika'da Veracruz civarındaki bölgede yağmurun onun kontrolünde olduğuna inanılırdı.

1899; Frazer, 1927; Spencer, 1893; Swanson, 1960; Tylor, [1871] 1958). Birleştikleri nokta şudur: "Toplumlar yaşlandıkça, genişledikçe ve kozmopolitleştikçe, daha geniş etki alanına sahip daha az sayıda Tanrılara tapınma eğilimi içine girerler" (Stark ve Bainbridge, [1987], 1996:86).

Toplumsal gelişimle eşzamanlı genel eğilim böyledir. Kimi basit toplumlar pek çok Tanrı yerine sayıca daha az olan ve hakimiyetini geniş bir alana yayabilen Tanrılara (kimi zaman da tek bir Yüksek Tanrı'ya) inanırlar. Kimi gelişmiş toplumlar ise, Yunanlar ve Romalıların yaptığı gibi, sınırlı etki alanlarına sahip çok sayıda Tanrı'ya inanırlar. Fakat yine de genel eğilim tektanrıcılık yönündedir. Her ne kadar az sayıda Tanrı'ya ibadet eğiliminden söz etsek de, doğaüstü tek bir varlığa inanç çok yaygın değildir. Bir başka deyişle *mutlak* tektanrıcılık çok nadirdir. Herbert Spencer'a göre (1820-1903), "tektanrıcılığın saf biçimi, yalnızca Üniteryanlar ve kendilerini teist olarak tanımlayanlar tarafından kabul görür" (1893:798). Hiçbir tektanrılı dinde –Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam'da– tek bir doğaüstü varlık yoktur. Her birinde Tanrı "doğaüstü bir varlıklar topluluğuyla desteklenmiştir" (Swanson, 1960:55). Spencer'ın söylediği gibi:

> Çoktanrılı dinlerden tektanrılı dinlere geçişin tam olarak tamamlanamadığı ya da başka bir deyişle tektanrılı dinlerin tektanrılılığı koruyamadığı göz ardı edilmemesi gereken bir diğer gerçektir...[örneğin] tektanrılı olarak bilinen Musevilik çoktanrıcılıktan büyük ölçüde etkilenmiştir. Kendilerine ayrılan alanlarda güçlerini hissettiren ve hatta Tanrı'ya başkaldırabilen başmelekler yarı-tanrıdır... [Hıristiyan] teslisçiliği de kısmen çoktanrılıdır... Hata bağımsız bir doğaüstü varlık olarak şeytana inanmak çoktanrıcılığı çağrıştırmaktadır (1893:747-48).

Spencer, şeytanın varlığından söz ederken tektanrılı dinlerde doğaüstü varlıkların kendi aralarında iyiler ve kötüler olarak birbirlerinden açıkça ayrıldıklarını ortaya koymak istemiştir. Tektanrıcılığın sınırlayıcı ilkesi tam da bu ayrımda yatar.

Aslında mutlak tektanrıcılık, ancak doğaüstünün bir öz olarak kavranması durumunda mümkün olabilir. Eğer yalnızca tek bir doğaüstü *varlık* söz konusuysa, böyle bir Tanrı'nın akıldışı davranması ve ahlaksız olması kaçınılmazdır: Sınırsız etki alanına sahip bir Tanrı, iyilik kadar kötülükten de, yani *her şeyden* sorumlu olacaktır ve bu nedenle de niyetlerini ortada hiç neden yokken ve tahmin edilemez biçimde değiştirebilecek kadar tehlikeli kaprisler yapacaktır. Mutlak tektanrıcılığın sınırları içinde böylesi korkutucu bir Tanrı'ya tek alternatif *hiçbir şeyden* sorumlu olmayan ve insani kaygılarla ilgilenmeyen bir ilahi özdür. Ancak özler insanlara çok az şey sunabildiklerinden doğaüstü varlıkların yerini alamazlar ve sadece sınırlı bir elit kesim tarafından doğaüstü güç olarak benimsenirler.

Bir ilahi varlığın akılcı ve iyiliksever olabilmesi için, dini öğretinin öteki varlıkları kabul etmesi gerekir; bu da tektanrıcılığı sınırlar. Şeytan gibi *kötücül* doğaüstü güçler en akılcı tanrısallık kavramının olmazsa olmazıdır. Daha önce de söylediğimiz gibi, tektanrılı dinler doğaüstü varlıkları kötüler ve iyiler olarak ikiye ayırırlar. İyi olan doğaüstü güçler, insanların kendileriyle kurdukları ilişkiden yarar sağlamalarına özen gösterirler. Kötü olanlarsa insanoğlunu yanıltıcı ilişkilere ya da diğer insanlar hakkında hüsranla sonuçlanabilecek yanlış kararlar almaya zorlarlar. Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam *ikici* tektanrılı dinlerdir. Üçü de üstün bir ilahi varlığın dışında, *ondan daha az kudrete sahip en az bir kötü doğaüstü varlığa* işaret eder. Jeffrey Burton Rusell'ın söylediği gibi (1977:32), "İkicilik, iyi ve kötü güçlerin karşıt güçler olduğunun altını çizer ve kötü güçleri meş'um ruhun arzularına hizmet eden güçler olarak tanımlar." İkicilik, tek bir ilahi güçle –insanlarla karşılıklı ilişkilere girmediği için iyiliğin ve kötülüğün tesinde yer alan bir ilahi güç (Tao gibi)– birden fazla doğaüstü varlık arasında bir seçim yapmak zorunluluğunu yansıtır.

Yine de simetrik ikiciliğe çok az rastlanır ve bu tür ikicilik, iyi ve kötü özlerle sınırlı kalma eğilimindedir. Tanrıları bir varlık olarak kabul eden dini öğretilerde, iyi Tanrıların büyük bir güce sahip olduklarına ve iyiyle kötünün karşılaş-

masında güçlerini hep iyinin mutlak zaferi için kullandıklarına inanılır. Belli başlı ikici tektanrılı dinlere göre, kötü güçler tanrısal vasıflara sahip değildir; Yahveh, Yehova ve Allah kötücül varlıklara hoşgörüyle yaklaşmazlar.[2]

Tanrıların tasvirinin insan ürünü olduğunu söylemeye çalışmıyorum; hiç kimse durup dururken "hadi yüce bir Tanrı'ya, onu çevreleyen ikincil varlıklara ve sayesinde kötülüğü lanetlediğimiz kötü bir varlığa inanalım" dememiştir. Tanrı tasvirlerinin insan ürünü olmadığı görüşü mevcut dini kültürden çıkarılacak en akılcı ve tatminkâr sonuç olduğundan zamanla daha da gelişmiştir.[3] Yahudi tektanrıcılığı geçmişle arasında bir sınır koymamıştı; bir başka deyişle geçmişi reddetmemişti. İlk tektanrıcılar da "kendilerinden önce insanoğlunun içinde bulunduğu sınırlı koşullar nedeniyle tam anlamıyla kavranılamayan mutlak gerçeğin anlatımı olan eskinin geleneklerini inkâr etmek yerine benimsemişlerdi" (Thompson, 1996:116). Hem Ugaritçe metinlerde hem de Eski Ahit'te anlatılan Yahveh'in yükselişi, dört kademeden oluşan Tanrılar topluluğunda yer alışıyla başlar. "Yahveh" en üst kademede yer alan Tanrılar arasından üstün Tanrı olarak, "Şeytan" üçüncü kademedeki itaatsiz Tanrılar arasından, "melekler" ise en alt kademedeki hizmetkâr Tanrılar ve haberciler arasından ortaya çıkmıştır (Handy, 1996). Bu evrim süreci insan ürünü olarak görülmek istenirse, bu durum en iyi şekilde giderek daha akla yatkın bir nitelik kazanan bir teolojinin metinsel müdahalesi olarak tanımlanabilir.

Kötülük sorunu üzerine geniş bir teoloji literatürü mevcuttur ve ikincil doğaüstü varlıkların kötülükle özdeşleştirilmesi, üzerinde anlaşılmış etkileyici bir çözümdür. Bu yazıla-

[2] Tutucular, Yehova'yı, bunun Yahveh'in kötü bir tercümesinden başka bir şey olmadığı gerekçesiyle, Hıristiyan tanrısı olarak göstermeme karşı çıkacaklardır; tıpkı kimilerinin Tanrı'nın isimlerini kullanmama ya da Yahveh'e karşı çıkacakları gibi. Ancak bu isimler yaygın bir kullanım alanına ulaşmıştır ve herkes bunlarla ne kastedildiğini bilir.

[3] Ben de bu gelişimin insanın gerçeği keşfetme sürecini yansıttığı görüşüne katılıyorum.

rın çoğunda çok net söylenmese de varılan ortak nokta, ikici tektanrıcılıkta *Tanrı'nın ahlaki düzenin sigortası olduğudur.*

Her şeye kadir Tanrılar "günahsız" olarak kabul edildiklerinden, insanlardan onlara yaptıkları iyiliklerin karşılığında davranışlar beklerler; zaten bu nedenle dini öğretiler günah ve ilahi adalet kavramları üzerine kuruludur. Daha önce de söylediğim gibi, çoktanrılı toplumlarda din-ahlak doğrudan ilişkisine çok ender rastlanır. Bu ilişkiye doğaüstünün bir öz olduğu dini öğretilerde ise hiç rastlanmaz (Stark). Tanrıların herkesin güvenli ve ödüllendirilmeye layık bir hayata sahip olma çabalarına yardımcı olduklarına ve bireyin kaderini belirlediklerine duyulan inanç, Tanrı-ahlak ilişkisinin irdelenmesini özellikle çekici kılmaktadır. Albright'ın da belirttiği gibi (1957:265), "Sıradan bir inanan için bile, Tanrı'nın insani duygulardan ve heyecanlardan anlayan ilahi bir varlık olması son derece gereklidir... Zaten Museviliğin başarısı da Yahveh'in insani sıfatlarla donatılmış olmasında yatar."

Tektanrıcılığın bu özellikleri birdenbire ortaya çıkmamıştır; bunlar fikirlerin ifade edilmesi ve arılaştırılmasındaki sürekli gelişimin bir sonucudur. Bence Eski Ahit bize bu gelişim sürecini açıkça anlatmaktadır. Yahudi tektanrıcılığı, Tevrat'ın İkinci Bölümü'nü oluşturan "Çıkış"tan sonra yavaş yavaş yükselişe geçmiştir. Tevrat'ın Birinci Bölümü Tekvin'in ilk paragraflarında bile Tek Tanrı'dan söz edilmez. Hatta On Emir'in ilk emri, diğer Tanrıların varlığını inkâr etmemiş, sadece "Benden daha üstün hiçbir Tanrı yoktur" cümlesiyle Yahveh'in bu Tanrıların başı olduğunu belirtmiştir. Eski Ahit'ten hareketle, diğer Tanrıların varlığına olan inancın ancak yavaş yavaş terk edildiği sonucuna varılabilir.[4]

Tektanrıcılık diğer bütün Tanrıların var olmadığını söylemez, sadece onları Üstün Varlık'a hizmet eden ikincil doğa-

[4] Eski Ahit'in bölümlerinin mevcut yazılış sırasına ilişkin tartışmalar sürmektedir. Ancak Eski Ahit'in ilk beş kitabının da diğer peygamberlerin kitaplarından önce geldiği varsayımını kabul ediyorum.

üstü yaratıklar olarak tanımlar. Hıristiyanlığın Kuzey ve Batı Avrupa'ya yayılmasıyla birlikte pagan Tanrılarının aziz olarak kabul edildiği ve böylece de bu Tanrıların güvenli ortodoks bir çevrede yerel hakimiyetlerini devam ettirebildikleri bilinmektedir. Spencer İslam dininde de benzer bir değişimin yaşandığını yazmıştı (1893:748). Sir Edward Tylor'un (1832-1917) da belirttiği gibi, "Hıristiyan ve Müslüman teolojisinde melek, aziz ya da şeytan olarak isimlendirilen varlıklar çoktanrılı öğretilerin Tanrılarıdır"([1871]1958:417).

Musa'ya yanan bir çalının arasından seslenen Tanrı *asıl* Tanrı olsa bile, onun *iyi* bir Tanrı olarak statüsü hâlâ kesinlik kazanmamıştı. Zira söz konusu Tanrı ancak vahşi, korkutucu ve çok tehlikeli olarak tasvir edilebilirdi. Düzensizlik ve ahlaksızlık karşısında sabrı tükenen Yahveh sonunda "insanoğlunu yarattığı için çok üzgün olduğunu" söylemiş ve "yarattığım insanoğlunu hayvanlar, sürüngenler ve gökteki kuşlarla birlikte yok etme" niyetini açıklamıştır (Tekvin 6:6-7). Tufan'dan sonraki ilk günlerde Yahveh beklenmedik ve keyfi bir şekilde davranmıştır: Pek çok insanı, örneğin Musa'nın yeğenleri Nadab ve Abihu'yu, tütsü kaplarını "kutsal olmayan ateşle" yaktıkları için öldürdüğü gibi, nedensiz yere öldürmüştür. Musa'nın bu davranışlarından dolayı Tanrı'ya çıkıştığı söylenir. Hatta Kutsal Kitap'ta yer alan kimi bölümlerde Tanrı'nın yaptıklarından pişmanlık duyduğu da yazılıdır.

Her şeye rağmen Eski Ahit'in sonlarında Tanrı'nın değiştiği, daha anlayışlı, bağışlayıcı ve daha insancıl olduğu gözlenir. Pek çok Hıristiyan ve Yahudi teolog Tanrı'nın değiştiğine ilişkin yorumlara katılmaz. John Calvin'e göre (1509-1564), Tanrı değişmez ve bu nedenle pişmanlık da duymaz. Tanrı'nın öfkesi gibi, Tanrı'nın pişmanlığı da, insanların kendi insani deneyimlerine dayanarak Tanrı'ya atfettiği niteliklerdir; zira insanlar Tanrı'yı bu şekilde daha iyi anlarlar ([1559], 1989, kitap 1, bölüm 13).

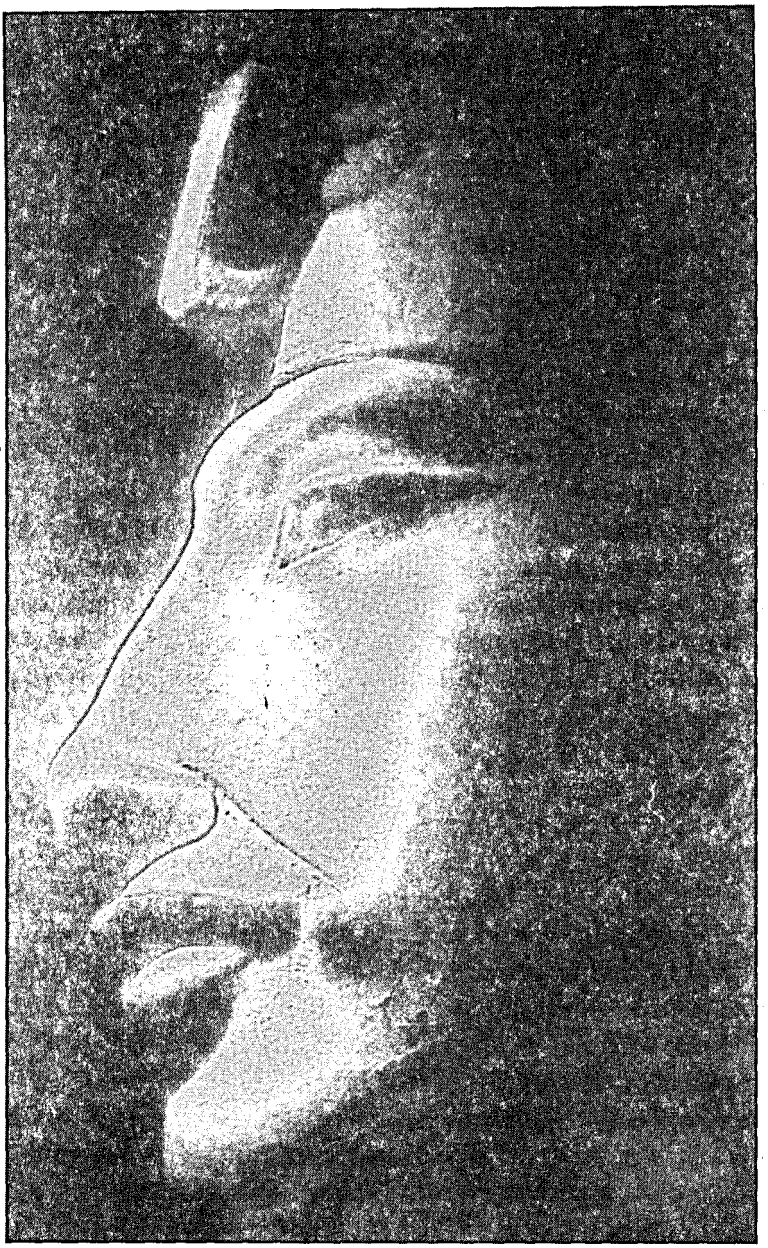
Teolojinin Calvin'in yorumunu nasıl değerlendirdiğini bilmiyoruz; ancak bu yorum *Tanrı'nın insani imgelerindeki* değişimleri ortaya koyduğundan sosyal bilimler için önemli-

dir. Eski Ahit, bize Yahudi Tanrı imgelerinin hırçın ve alıngan bir "Kutsal Terör"den erdemli bir Üstün Varlık'a nasıl dönüştüğünü gösterir. Daha önce de söylediğim gibi, bu dönüşümde kudretli ama Üstün Varlık'tan sonra gelen ikincil bir kötü varlık kavramının ortaya çıkışının payı büyüktür (Pagels, 1995; Rusell, 1977).

Kitabın diğer bölümlerinde de ele alacağım için bu bölümde ikici tektanrıcılığı daha fazla irdelemeyeceğim. Özetle şunu söyleyebilirim: İnsanlar kişisel olmayan bir öz ya da "yüksek bir güç" yerine yukarıda sözünü ettiğim özellikleri kendinde toplayan bir Tanrı'ya ibadet etmek isterler. Ayrıca sınırlı alanlarda gücünü gösterebilen Tanrılar yerine, her şeye muktedir Tanrılar isterler. Üstelik gücü sınırsız olan Tanrıların insanoğlu için duygusal ve entelektüel bir çekiciliği de vardır; Tanrıların hükmettiği alan ne kadar geniş olursa insanoğluna vaat ettikleri ödüllerin yelpazesi de o denli geniş olur. Böylece ikici tektanrıcılığın muazzam gücü, bir yandan büyük vaatlerin gerçekleşmesini olanaklı kılarken, diğer yandan da dinlerin insan faaliyetlerini yönlendirme yetisini artırır.

Sonuç

Bu bölümde kendi Tanrılar kuramımı anlattım, yoksa Tanrı'nın doğasına ilişkin kendi inancımı değil. Kuramın doğruluğu ise ancak uygulamalarından elde edilecek sonuçlarla sınanacak. Kuramı gerçek olaylarla destekledim. Kuram daha önceden fark edilmeyen ya da önemsiz bulunan bağlantıları ve süreçleri ortaya koyabiliyor mu? Benim için önemli olan buydu. Kısacası kuramla toplumsal süreçleri daha iyi anlamamızı sağlamayı ve tarihi açığa çıkarabilmeyi amaçladım. Kuramın başarılı olup olmadığını zamanla göreceğiz.



Firavun IV. Amenhotep. Tektanrıcılığı benimseyen ve ismini Ahenaton (Aton'un hizmetkârı) olarak değiştiren esrarengiz Mısır hükümdarı (M.Ö. 1365-1347).

2

TANRI'NIN SEÇİLMESİ: TEKTANRICILIK VE MİSYON

Ey bütün uluslar, Tanrı'ya şükredin!
Ey bütün halklar, onu yüceltin.
İlahi 117

Tektanrıcılığın kökleri tarihin karanlık hudutlarında gizlidir. Örneğin, Mısır'da, İsa'nın doğumundan bin yıl önce, Aheneton (Firavun IV. Amenhotep) *Aton*'u Tek Tanrı ilan etmişti (Albright, 1957; Aldred, 1988; James, 1960; Redford, 1984; Rohl, 1995). Firavunun kendisine atfedilen bir ilahi "Yaşayan Aton, hayatın yaratacısı!" diye başlar ve şöyle devam eder:

Ey Tek Tanrı, senden başkası yok!
Dünyayı istediğin gibi sen yarattın, tek başına sen.

Bütün halklar, topluluklar ve kalabalıklar;
Dünyada ayakları üzerinde yürüyenler,
Gökyüzünde kanatlarıyla uçanlar.
Herkesi yerine sen yerleştirdin,
İhtiyaçlarını sen karşıladın;
Herkesin yiyecek yemeği var,
Herkesin ömrü sayılı.
Dilleri farklı farklı,
Mizaçları da;
Derileri başka başka renklerde,
Çünkü sen halkları ayrı ayrı yarattın.
.....
Çünkü sen onları kendin için yarattın...
Tüm alemlerin efendisi...
Kalbimizdesin.
(Lichtheim, 1976: 96-99)

Aton Tanrı'nın en gelişmiş ilk imgesiydi. Aton sınırsız güce ve hakimiyet alanına sahip, her şeyi yaratan ve kollayan, bilinçli ve inananlarına yanıt veren bir Tanrı'ydı. Bu nedenle Sigmund Freud (1856-1939) gibi pek çok kişi Aton'un Yahudi tektanrıcılığının kaynağı olduğu görüşündeydi ([1939] 1957). Ancak bu görüşün doğruluğu tartışmalıdır: Her şeyden önce İsraillilerin "Çıkış"tan birkaç yüzyıl sonra gerçek tektanrıcılığı benimsediği bilinmektedir. Üstelik tektanrıcılık anlayışları Mısır tanrılarından değil Acem tanrılarından etkilenmiştir (Edelman, 1996; Niehr, 1996; Thompson, 1996, 1992). Farklı varsayımlar nedeniyle gerçek tektanrıcılığın ilk nerede ortaya çıktığı bilinmemektedir.

Tektanrıcılığın çıkışı üzerine yapılan varsayımlar bilimsel anlamda heyecan verici bir araştırma konusudur. Tektanrıcılığın sosyolojik önemi ise sonuçlarında yatar. Eski Mısır tarihinden çıkardığım sonuç, tektanrıcılığın hem *birleştirici* hem de *bölücü* müthiş bir güce sahip olduğudur.

Firavun Amenhotep, Aton'u Tek Tanrı ilan ettikten sonra kendi ismini değiştirerek "Aton'un şanlı ruhu" anlamına

gelen Ahenaton[1] adını aldı ve Aton'un görünen yüzü olarak nitelediği güneşe tapınmayı emretti. Güneşe tapınma Mısır'da yeni değildi. Ra da bir güneş Tanrı'sıydı ve krallıkta diğer yaklaşık otuz büyük Tanrı'nın tapınaklarının yanı sıra pek çok güneş tapınağı da vardı. Ancak Aton, Ra'nın aksine, Tanrılardan sadece birisi değildi; *Tek* Tanrı'ydı ve bu yüzden de ona yapılan ibadet farklı olmalıydı. Ahenaton Aton için göz kamaştırıcı tapınakların inşasını emretti ve diğer tapınaklardan mali desteğini çekerek "sahte" Tanrılara tapınmayı reddettiğini açıkladı. Çok kısa sürede bütün Mısırlıların, hatta diğer tapınakların rahiplerinin tektanrıcılığı benimsemeleri emredildi. Bu emir halkın desteğini almadan yukarıdan yapılan bir darbe niteliği taşıyordu. Ahenaton'un başta olduğu son on yıl içinde firavunun tartışılmaz hakimiyeti karşısında güçsüz kalan halk, tektanrıcılığı benimsemiş gibi yaptı. Ancak Ahenaton'un ölümüyle Mısırlılar bu yeni dine karşı ayaklandılar. Ahenaton'un oğlu Tutankamon firavun olarak başa geçti. Daha sonra Tutankamon'un genç yaştaki ölümüyle veziri Ay iktidara geçti ve kapatılan bütün tapınakları yeniden açtırarak Ahenaton zamanında yasaklanan geleneksel dinleri yeniden canlandırdı. Bütün Aton tapınakları çok kısa sürede ya yerle bir edildi ya da diğer Tanrılara ithaf edildi. Ahenaton'un izi bilinçli bir şekilde önce yapılardan daha sonra da tarihten olabildiğince silindi. Bu nedenle Ahenaton'a ilişkin bilgilere ulaşmak ciddi bir arkeolojik çalışma gerektirir.

Tektanrıcılık ve Misyon

Aton'un yükselişi ve düşüşü bundan sonraki üç bölümün ana temasını oluşturmaktadır. Bu bölümlerde tektanrıcılığın insanları kimi zaman nasıl birbirine kenetleyerek büyük hedefler doğrultusunda harekete geçirebildiğini kimi zaman da

[1] Ikhnaton olarak da yazılır.

nasıl birbirlerine düşman ederek şiddetli ve kanlı çatışmaların içine sokabildiğini tartışacağım. Aynı olaya hem bir topluluğun içinden hem de dışından bakabilirsiniz. Bu bölümde bir topluluğun içinden bakarak tektanrıcılığın insanları nasıl bir arada tutabildiğini ve onları, diğerlerini kendi Tanrılarına inandırma gayreti içine sürüklediğini açıklamaya çalışacağım. Üçüncü Bölümü ise, bu bölümle de ilişkilendirerek, tektanrıcılığın dinsel çatışmalar çıkarmadaki rolünü anlatmaya ayırdım. Dördüncü Bölüm'de tektanrıcılığın iç ve dış etkilerini anlatarak Tek Tanrı'ya inanan toplulukların asimilasyona ve zulme kendi içlerinde kenetlenerek nasıl karşı koyduklarını ortaya koyacağım.

Sosyal bilimler, topluluklara ilişkin iki temel soruya yanıt arar: Topluluklar nasıl bir arada kalırlar? Ve onları birbirlerinden ayıran etkenler nelerdir? Bir insan topluluğunu, ortak kimlik, amaç ve çıkarlar etrafında toplanarak bir grup oluşturmaya iten nedenler neler olabilir? Başka bir açıdan bakarsak, topluluklar hangi koşullar altında diğer toplulukları düşman ya da kendilerinden farklı görürler? Topluluk dayanışması her şeyden önce ortak kültür, dil, gelenekler, din ve tarih üzerine oturur. Bu özellikler aynı zamanda toplulukları birbirlerinden ayıran özelliklerdir de. Konu din olduğunda, hem dayanışmanın yoğunluğu, hem de çatışmaların şiddeti Tanrıların hakimiyet *alanlarının* büyüklüğüyle doğrudan ilişkilidir. Eski Mısır tarihindeki Aton örneği, Tek Tanrı kavramlarında, sıkı dayanışma kadar sıkı çatışmaların da kaynağı olan Tek *Gerçek* Tanrı kavramının üstü örtülü biçimde yer aldığını açığa çıkarmıştır.

Tek Tanrı'ya inanmak, özel bir karşılıklı ilişki gerektirdiğinden başka tür ilişkilere olanak tanımaz. Bu nedenle Ahenaton, insanlardan Aton'a *da* ibadet etmelerini değil, *sadece ona* ibadet etmelerini istemişti. Eğer sadece sınırsız bir hakimiyet alanı ve güce sahip Tek Bir Tanrı olduğuna inanılıyorsa, her biri farklı alanlarda uzmanlaşmış Tanrılardan medet ummak mantıksızdır. Tek Tanrı'yla kurulan özel ilişki hayat boyu sürecek uzun soluklu bir ilişki anlamına da gelir. İnsanoğlu böylece "Tanrılardan Tanrı seçme" özgürlüğünü ya

da bir Tanrı'yı diğer bir Tanrı'ya karşı kışkırtma gücünü kaybetmiştir. Bu yeni durum, sınırsız güç ve etkiye sahip bir Tek Tanrı'nın desteğiyle, zengin kaynaklarla donatılmış güçlü birlikteliklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır; Musevilik, Hıristiyanlık, İslam ve daha küçük ölçekte Hinduizm'deki kalıcı ve etkin dini kurumların oluşumunun anahtarını da burada aramak gerekir.

Tek Tanrı olarak kabul edilen Yahveh, Yehova ya da Allah, vaat ettikleri paha biçilmez ödüllerin karşılığında inananlarından hayat boyu sürecek farklı bir itaat beklerler. Birinin dileği hemen yerine gelmediğinde Bereket Tanrısı Baal'dan yardım istemesi artık söz konusu bile değildir; onun yerine o kişiden fedakarlık yapması ve dünyevi sorgulamalarda kararlılık göstermesi beklenir. Kendini feda etmesi akıldışı bir hareket olarak görülmez, aksine çok sık rastlanmayan bir kişilik özelliği olarak kutsanır; o kişi, Tanrı katında yüzeysel davranmayan, derin düşünen bir kişidir artık. Böylesi beklentiler ancak bireylerin gösterdiği erdemi onların kişisel hesaplarına yazan ve bu hesapları yakından izleyen Tanrı'yla kurulan karşılıklı ilişki içinde gerekçelendirilebilir. Daha önce de yazdığım gibi (Stark) *öze* inanç söz konusu olduğunda herkes ihanet edebilir. Bu tür kaygan Tanrı tanımları hiç kimseyi kurallara, beklentilere uymaya zorlayamaz. Ne Tao ne de "varlığımızın temeli" fedakarlık yapmayı, bir şeyleri kurban etmeyi şart koşar. Ahenaton'un taptığı Güneş değildir. Aton bir *öz* değil tamamıyla bilinçli ve düşünceli bir *varlıktır*. İlahi özler manastırlardaki dini hareketleri ve felsefi akımları yönlendirebilirler, ancak kitleleri peşlerinden sürükleyecek güce sahip değildirler. Aslında Budizm ya da Taoizm gibi ilahi özler üzerine kurulu inançlar da, halka bu geleneklere bağlı doğaüstü varlıklar topluluğu sunarlar. Ancak çoktanrılı dinlerin Tanrılarının sahip olduğu sadece bir grup insanı cezbedebilme yetisiyle halkın bir bölümünü yoğun, uzun soluklu bir kendini adayış ve feda eyleminin gerekliliğine ikna etme kudreti arasında dünya kadar fark vardır. Bu kudrete sadece ikici tektanrılı dinler sahiptir.

Tarihe baktığımızda, Tanrılar için yapılan kitle hareketlerine rastlamıyoruz. Çoktanrılı toplumlar zaferler kazanan ordulara sahipti. Ancak hiçbiri İslam orduları ya da papaların Kutsal Topraklar'a karşı düzenlenen Haçlı Seferleri'ne katılmak üzere topladıkları askerler gibi Tanrı için savaşmamışlardı. Hıristiyan Haçlıların ya da Müslüman fatihlerin çoğu, belki de dini amaçlarla hareket etmemişlerdi. Hatta kimileri belki Tanrı'ya bile inanmıyordu. Ama Tanrı'nın Emri'ni yerine getirmek gibi güçlü bir dinsel gerekçe olmaksızın bu tarihsel *olayların* gerçekleşmiş olması mümkün değildi. Yalnızca bir Tek Gerçek Tanrı dinsel dürtüleri uyandırarak büyük hedeflere ulaşabilir. Bu dürtülerin başında da Tek Gerçek Tanrı anlayışını her yere yaymayı görev edinme dürtüsü gelir: *Misyonerlik görevi ikici tektanrılı dinlerin doğal bir parçasıdır.*

Bu bölümün sonuna doğru misyonerliğin tanımını netleştireceğim; ancak şimdilik İncil'deki tanımıyla yetinmek istiyorum: *Gidin ve bütün ulusları (bu dinin) müridi olmaya ikna edin, onları Tanrı, Tanrı'nın oğlu ve Ruhülkudüs adına vaftiz edin ve onlara emrettiğim her şeye itaat etmelerini öğretin* (Matt. 28:19-20).

Bu bölümde misyonerliğin caiz gördüğü çatışmaları anlatmak yerine onun hayranlık uyandıran yönlerini yansıtmak istiyorum. Bir ülkenin, kendi halkını ve hastalığın kötü beslenmeden kaynaklandığı yanılgısında olan komşu halkları tehdit eden ölümcül bir hastalığa karşı bir aşı keşfettiğini düşünün. Eğer o ülke o aşıyı sadece kendi halkı için saklarsa, farklı kültürden olan bir başka toplumun üyelerini hastalığın gerçek nedenleri konusunda uyarmazsa ve onlara hastalığa uygun tedavi yöntemlerini öğretmezse, o toplum hakkındaki düşünceniz ne olur? Eğer biri gerçek bir dine sahip olduğunu ve o din sayesinde en değerli ödüllere ulaşabileceğini düşünüyorsa, kendinden daha az şanslı insanlara o dini tanıtmak ve onların o din tarafından kutsanmalarını sağlamak zorunda değil midir? Ben bu doğrultuda hiçbir yanlışlık görmüyorum. Olsa olsa dini taleplerin doğruluğuna karşı çıkılabilir. Ancak böylesi bir karşı çıkış, yükümlü-

lük duygusunun ardında yatan olayları göz ardı etmek demektir.

Bu bölümün devamında Birinci Bölüm'de geliştirdiğim kuram doğrultusunda misyonerliğin tarihini inceleyeceğim. Bu çalışmadaki amacım, kısmen kuramın doğruluğunu sınamak, kısmen de çok iyi bilinen olayların yeterince ortaya çıkarılmamış yönlerine dikkati çekmek. Hak ettiği ilgiyi görmemiş konulara göz atarak başlamak istiyorum. Yanıtını aradığım sorular şunlar: İlk olarak, çoktanrılı inançlar nasıl yayıldı? İkinci olarak, ilahi özler üzerine kurulu inançlar nasıl yayıldı? Bu soruların yanıtlarının tektanrılı dinlerin nasıl yayıldığı sorusuna yanıt aramada temel oluşturduğunu düşünüyorum. Bu çerçevede Musevilikte, Hıristiyanlığın ilk yıllarında ve İslam'ın yükselişinde misyonerliğin rolünü araştıracağım. Daha sonra, hangi Hıristiyanların ne zaman dine katıldığını belirlemede yardımcı olduğunu düşündüğüm Tanrı imgelerindeki çeşitliliği ortaya koyarak yeni dönem Hıristiyan misyonerliğini yorumlamaya çalışacağım. Son olarak da, misyonerliğe uygun olmadığı düşünüldüğü için çok fazla araştırılmayan Hindu inancındaki misyonerliğe kısaca değineceğim.

Çoktanrılı İnançların Yayılımı

Antropologlar yayılımın[2] bir toplumun kültürünün oluşumunda belirleyici olduğu konusunda hemfikirler. Ralph Linton'un dediği gibi (1936:324):

> Toplumların başarıyla sonuçlanan buluşlarının sayısı her zaman çok azdır. Eğer insan toplulukları sadece kendi çabalarıyla yükselmeye terk edilselerdi ilerleme o kadar çok yavaş olurdu ki, toplumlar bugün Eski Taş Devri'nin medeniyet düzeyini aşamayabilirlerdi. Bir bütün olarak insan kül-

[2] Buradaki yayılım ilkesi, medeniyetin bir merkezden gelişip oradan çevreye yayılmasıyla ilgili yayılımcılık kuramıyla karıştırılmamalıdır.

türünün görece hızlı gelişimi, toplumlar arasındaki kültürel alışverişe dayanır... Biz buna *kültürlerin yayılımı* diyoruz.

İşin garibi, antropologlar kültürün farklı toplumlara yayılmasını kültürel iç içe geçiş olarak adlandırırlar ve bu geçişin hangi özel yöntemlerle ya da hangi sosyal koşullarda gerçekleştiğini analiz etme ihtiyacı duymazlar. Ancak en azından bu kültürel alışverişin dört kanaldan gerçekleştiğini söylemek mümkündür: Fetihler, kadın alıp verme, göç ve seyahat.

Basit Toplumlar

Basit toplumlarda fetihler, ticaret (takas) ve kadın alıp verme, yayılımın en temel yollarıydı. Genellikle bir topluluk diğerini ele geçirir ve böylece her iki topluluğun Tanrıları ve dinsel ritüelleri bir araya gelirdi. Ancak çoğu zaman fetheden taraf kendi kurallarını karşı tarafa dayattığı gibi kendi Tanrılarını da dayatırdı. En ilkel toplulukların bile komşularıyla takas yoluyla mal alışverişinde bulunduklarını biliyoruz: Denizden uzak yerlerdeki yerleşimlerde deniz kabuğu kalıntılarının bulunması, bu alışverişin en iyi kanıtıdır. En ilkel topluluklarda bile kadın alıp vermelere sıklıkla rastlanır. Son yıllarda yapılan DNA çalışmaları, bin yıldan daha uzun bir süre boyunca kadınların erkeklerden daha gezgin olduklarını ortaya koymuştur: Kadınlar, topluluklar arasında ya eş ya da kuma olarak ya da benzer nedenlerle kaçırılarak takas nesnesi olmuşlardır (Sielstad, Minch ve Cavalli-Sforza, 1998). Hareket halindeki kadınların kimi zaman kendi Tanrılarını yeni efendilerine ve ailelerine de benimsettiklerini söyleyebiliriz.

Sadece birbirine komşu olan yerleşimlerde değil, dünyanın pek çok yerinde inançlar, efsaneler, dini törenler ve tabularda görülen büyük benzerlikler dinsel kültürde yayılımın sınır tanımadığını ortaya koymaktadır. Dinsel kültürün "evrensel özelliklerini" belgelemek, karşılaştırmalı teoloji

uzmanlarının en önemli çalışma alanı olmuştur. Sir James Frazer'ın (1854-1941) *The Golden Bough* ([1890] 1922) adlı kitabı bu alandaki çalışmalardan biridir. Frazer'ınki gibi çalışmaların arkasındaki en önemli itici güç, Hıristiyan inancı ve pratiğinin merkezi özelliklerinin artık dünyanın her yerindeki "gerici" insanların tutunacağı türden bir "genel din"in ve geçmişin Hıristiyanlığının belirli örneklerini aşamayacak noktaya geldiğini ortaya koymak olmuştur (Stark, 1999b). Thomas Whittaker'ın yazdığı gibi (1911:3), "antropologların ulaştığı sonuçlar, Hıristiyan dinine özel törenlerin ilkel ve vahşi törenlerden etkilendiklerini ortaya koymaktadır." Frazer kitabında, çarmıha gerilme ve yeniden dirilişe ilişkin hikâyelere dünya mitolojisinde de rastlandığını örneklerle anlatır ve kutsal "altın dal"ın yakınında ya da hemen yanında ölen Tanrıları ve prensleri anlatan efsaneleri inceler. Benzer olaylar genel bir şablon içinde sürekli tekrar eder. Frazer kitabında ayrıca ritüel yamyamlıkla Hıristiyanlıktaki paylaşma geleneği arasındaki benzerlikleri sıralar ve İsa'yla ilgili anlatılan hikâyelerden sadece birinde Tanrı'nın bir kadını hamile bıraktığına dikkati çeker. Amaç, her zaman açıkça söylendiği gibi, günümüz dinlerinin ilkel, saf ve bugün artık varolmayan kültürlerin izlerini taşıdığını göstermektir. "Her biri bir diğerini yalanlar" sözü, karşılaştırmalı din çalışmalarının bir branşında üç yüz yıldan daha uzun bir süredir tekrarlanan bildik bir nakarattır artık (Allen, 1996; Stark, 1999b).

Tektanrılı dinlerin ilkel kültürlerden etkilendiği gerçeğini ilk başlarda hiç kimse kabul etmemişti; ancak sonra kanıtlar karşısında çaresiz kalındı. *Ilyada* ve *Odessa* çevirileri ve halk kültürü incelemeleriyle tanınan Andrew Lang (*1844-1912*), ilk ilkel topluluklarda din konusu üzerine yaptığı ve son dönemlerin konuya ilişkin en güvenilir bilgilerini içeren çalışmasında ilkel kabilelerin çoğunun tektanrıcılığa mal edilen Yüksek Tanrılara inandıklarını yazdı. Tylor'un başarılı öğrencilerinden biri olan Lang'in *The Making of Religion* (1898) adlı kitabı şaşırtıcı deliller içeriyordu. Ancak Lang'in vardığı sonuç, kitabının herkes tarafından tanınmasını en-

gellemişti. Lang'e göre ilkel toplulukların çoğu tek bir Yüksek Tanrı'ya inanıyorlardı; bu nedenle de tektanrıcılık doğrusal gelişen sürecin son halkası olamazdı. Lang ayrıca animizmin ve ruhlara tapınmanın ilkel biçimlerinin dinin daha önceki ve daha saf biçimlerinin *yozlaşmasıyla* ortaya çıktığını savunmuştur.

Lang art arda yazdığı iki kitabında (1899, 1901) iddialarını doğrulayacak çok fazla sayıda delile yer verdi; ancak çalışmaları tanınmış antropoloji dergileri tarafından gerekli ilgiyi görmedi. Kimi dergiler yayınlardan hiç bahsetmedi, kimileriyse sadece kitapların yayımlandığına dair küçük bir haber vermekle yetindi. Bir Alman dergisi Lang'in kuramını "beklenmedik" olarak niteledi ve kuramın "hiç inandırıcı olmadığını" yazdı (Schmidt'in kitabından alıntı, 1931:174). Lang ise bu tür eleştirilere hazırdı (1899:4): "Yanlış bir fikrin arkasından giden değersiz biri gibi görüleceğimi biliyordum. Ancak eleştirilere gücenmek mizah duygusundan yoksunluğun ve insan doğası hakkındaki cehaletin göstergesidir."

Lang'in değeri, ölümünün ardından bile olsa, sonunda anlaşıldı. Tanınmış Amerikalı antropolog Paul Radin 1924'te Jewish Historical Society of England (İngiltere Yahudi Tarih Derneği) için yaptığı bir konuşmada Lang'in iddialarının doğrulandığını söyledi: "Pek çok ilkel insanın Üstün Yaratıcı'ya inandığını biliyoruz. Bugün artık kimse bunu inkâr edemez (1924:21). Radin'in söyledikleri, toplumların benzer aşamalardan geçtiğini savunarak toplumsal gelişimi mekanikleştiren, aralarında Tylor ve Spencer'ın da bulunduğu bir önceki nesil sosyal bilimcilerin görüşlerine olan tepkileri yansıtıyordu. Ancak Radin, Lang'in ilkel toplumlarda rastlanan animist ve ruhçu dinlerin daha yüksek biçimlerden yozlaşmalar yoluyla ortaya çıkmış olabileceğine ilişkin varsayımını "en ufak bir gerekçe" olmaksızın reddetmişti. Aslında bu durum hiç şaşırtıcı değildi; zira antropologlar ancak o günden sonra Lang'in pozisyonunun teolojiye sunduğu olanakların farkına varacaklardı.

Lang'in kitabı ilk yayımlandığında onu destekleyen tek bir kişi vardı: Viyana Üniversitesi'nin başarılı antropoloğu Peder

Wilhelm Schmidt (*1868-1954*). Schmidt, Lang'in kitabıyla konuya ilişkin verileri bir kez daha inceleme ve bu verilerin ne anlama gelebileceğini derinlemesine düşünme imkânı yakaladı. Schmidt kendi kendine şu soruyu sordu: "Ya ilkel kültürün Üstün Varlık'ı gerçekten tektanrıcılığın tanrısıysa neler olur?" Sorunun yanıtını vermek *Der Urspurung der Gottesidee* (1912-1955) adlı on iki ciltlik bir kitap gerektirdi. 1931 yılında da bu çalışmanın tek kitaptan oluşan İngilizce özeti yayımlandı. Bu muhteşem etnografya çalışmasının sonucunda Schmidt'in ulaştığı sonuç göz ardı edilemeyecek nitelikte oldu. Rakipleri arasında yer alan en ateşli dinsizlerin kimileri bile bu çalışmanın bilimsel övgüyü hak ettiği görüşünde birleşti. Örneğin Anthony F. C. Wallace (1966:12), Schmidt'in çalışmasında "heyacan verici bir nesnellik" bulmuştu. Dinler arasındaki benzerliklerin, aslında bütün dinlerin sıradan insan buluşlarının ötesinde şeyler olmadıklarını ortaya koyduğunu savunan geleneksel antropolojinin aksine, Schimidt dünyanın dört bir yanındaki dinler arasındaki ortak özelliklerin, dinlerin ilk çağlardan gelen "evrensel bir vahiy"i temel almasının bir sonucu olduğunu ileri sürdü. Bir başka deyişle, insanlık tarihindeki her din aynıydı! Herkes Tanrı'nın varlığını biliyordu. Bir dinden diğerine görülen *değişimler* yeni insan buluşlarının, yanlış anlamaların ve nesilden nesile yanlış aktarımların (farklı bir anlatım yeni bir vahiy demekti) bir sonucuydu. Böylece Schmidt, antropoloji çalışmalarının, Tekvin'in Yaratılış ve Düşüş bölümleriyle nasıl uyum içinde olduğunu gösteriyordu. Bu, büyük oranda belgelenmiş, çarpıcı bir karşı görüştü. Schmidt'in çalışması her ne kadar teist varsayımlar üzerine kurulmuş da olsa, vardığı sonuç çalışmalarını ateist görüşler üzerine oturtan rakiplerinin ulaştığı sonuçlardan daha fazla inanç odaklı değildi (Stark, 1999b).

Ne Lang, ne de Schmidt, ilkel toplumların Yüksek Tanrılarını Yahveh, Yehova ya da Allah'la bir tutuyordu. Her ikisi de ilkel topluluklarda din ve ahlak arasında doğrudan bir ilişki olduğu görüşünde değildi; zaten çoğu zaman böyle bir ilişki de yoktu. İlkel toplulukların Yüksek Tanrı'sı her şeyin Yaratıcısı olarak görülmekle birlikte, hem ulaşılamaz

hem de karşılıklı ilişkiye girilemez bir Tanrı'ydı. Böyle bir Tanrı gelişmiş kültürlerde görülen ikici tektanrılı dinlerin Tanrı'sı değildi. Ancak öte yandan, eski Yahudiler de o dönemin en gelişmiş toplumu değillerdi. Peki neden tektanrıcılığı benimsemişlerdi? Bu soru, yanıtı tam olarak verilemeyen, tarihin en önemli sorularından biri olarak kaldı.

Ana konumuza dönelim: Dinsel kültür az gelişmiş toplumlara kadar her yere yayılmıştır. Ve bu yayılmada başlıca kanalları fetihler, kadın alıp verme ve doğrudan temasa çok az olanak tanıdığı için daha küçük oranda olmakla birlikte ticaret oldu. Bu yollarla kurulan ilişkiler dışında basit toplumlar birbirleriyle çok az ilişkiye geçiyorlardı. Ancak toplumlar büyüdükçe ve kültürel olarak geliştikçe kültürlerin iç içe geçişinde göç ve seyahatin önemi arttı.

Klasik Zamanlar

Klasik zamanlarda bugün tahmin edildiğinden daha fazla seyahat ediliyordu. Bir Frigya lahit yazısı bir yerel tüccarın Roma'ya 72 kez gidip geldiğini anlatır –tek gidiş için 1000 milden daha uzun bir yol katedildiğini unutmayın– (*Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes* 4.841). Wayne Meeks'in de yazdığı gibi (1983:17), "Roma İmparatorluğu halkı, on dokuzuncu yüzyıla kadar herhangi birinin çıktığından daha kolay ve daha sık seyahate çıkıyordu." Bu seyahatlerin çoğu ticaret amaçlıydı. Bu durum da salt yabancı tüccarlardan oluşan yerleşimlerin oluşmasına yol açmıştı. Ticaret ilişkisi içinde olan topluluklar arasında din de çoğunlukla alıp verilen "mallar" arasında yer alıyordu; tüccarlar beraberlerinde kendi Tanrılarını da getiriyorlar ve dini inançlarına uygun tapınaklar inşa ediyorlardı. Yerel halkla ilişki içinde olduklarından Tanrılarına yeni inananlar kazandırabiliyorlardı. Kimi zaman da yabancı topraklarda tanıdıkları yerel Tanrıları kendi ülkelerine "götürüyorlar"dı. Ortaya çıkan sonuç, yalnızca Tanrıların yayılması değil, Tanrıların iç içe geçişiydi de.

Yunan tarihçi Herodot (M.Ö. 484-425) *Tarih* adlı eserinde yaklaşık elli farklı toplum üzerinde yaptığı gözlemlerine dayanarak bu toplumlardaki Tanrıları ve dinsel törenleri birbirleriyle karşılaştırmış ve dinsel kültürün nasıl yayılmış olabileceği sorusuna yanıt aramıştır. Örneğin:

> Mısır'daki [Dionysos adına yapılan] dinsel törenlerle Yunanistan'dakiler arasında bulunan benzerlikler tesadüfi değildir... Hemen hemen bütün tanrıların isimleri Yunanistan'a Mısır'dan gelmiştir... ancak Yunanlar kalkık falluslu Hermes heykelini Mısırlılardan değil Pelasgiyalılardan almışlardı. Yunanistan'da bu heykeli ilk yapanlar ise Atinalılardı. ([yaklaşık M.Ö. 450] 1987:152-53)

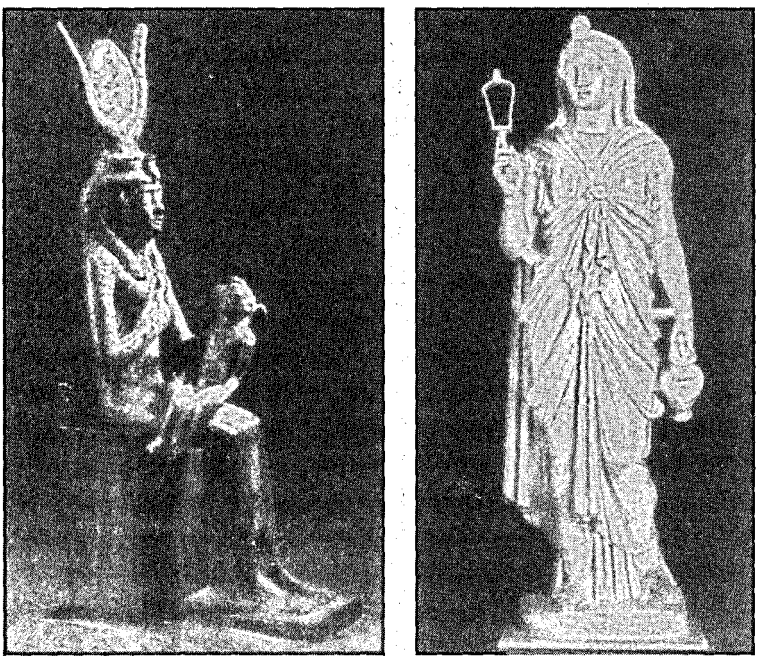
Süreç içinde klasik toplumlarda Tanrılar sayıca çoğaldılar. Büyük Greko-Romen kentlerdeki farklı kültlerin sayısını söylemek oldukça güçtür. Ramsay MacMullen'e göre büyük kentlerde "bir yığın başka Tanrı'nın üstünde" yaklaşık 15-20 *büyük* Tanrı vardı (1981:7).

Roma Tanrıları nasıl sayıca bu kadar çok ve bu kadar çeşitli olabildi? Bu soruya hep farklı yanıtlar verildi. Ancak herkesin hemfikir olduğu tek nokta, Roma'nın sınırlarının genişlemesiyle birlikte yeni topraklardaki Tanrıların Roma ve diğer büyük ticaret ve nüfus merkezlerine yayılmış olduğudur. Ve herkes yeni inançların Roma'ya göçmenler, tüccarlar, denizciler, köleler ve uzun seferlerden ülkelerine dönen askerler tarafından getirildiğinde hemfikirdir. Ancak daha sonra neler olduğuna ilişkin varsayımlar çeşitlidir. Franz Cumont ([1911]1956), İsis gibi yeni kültlerin kendilerine yeni inananlar çekme konusundaki başarısına dikkat çekmişti. Oysa Jules Toutain (MacMullen'den alıntı, 1981:116), Cumont'la aynı fikirde değildi. Toutain'e göre İsis "egzotik bir kült olarak kalmış ve taşraya ulaşamamış"tı. MacMullen de Toutain'le aynı görüşü paylaşıyordu. MacMullen eski yazıtları inceleyerek şu sonuca vardı: "Yeni kültlerin önünü açan şeylerin neler olduğunu, bu inançların yeni insanlarla kurulan ilişkilerle değil, aile fertlerinin

hareketliliği sonucu aileler arasında yayıldığı varsayımını kullanarak açıklayabiliriz."

Öte yandan MacMullen (1981:188), Mitraizm'in ve Eski Roma'da bir gizem kültü olan Jüpiter Dolichenus'un "sadece karşılıklı sosyal ilişkiler sayesinde" yayıldığı görüşüne katılır. Bense, inançların köklerinin İsis'in yaygınlaşmasını engelleyecek kadar eskiye sıkı sıkıya bağlı olduğu görüşünü benimsemekte zorlanıyorum. Zaten bu varsayım karşılaştırmalı pek çok örnekle çürütüldü.

Arthur Darby Nock (1933:12-15), Greko-Romen dönemin yeni Tanrılarının hızla yayılmasıyla modern bir kavram olan sosyal ilişkiler arasında doğrudan bir bağ kurulmasını ikna edici bulmaz. Bu Tanrılar "alternatif olmaktan çok, ye-



İsis Batı'ya gidiyor. Mısır kökenli Tanrıça İsis zamanla Greko-Romen dünyasına da girdi. Bu girişle birlikte İsis'in görüntüsü de değişti. Solda Mısırlı İsis'in, sağda da Romalı İsis'in heykeli görülüyor.

ni kuralları temsil ediyorlardı" ve bu nedenle de çabucak benimsenebildikleri gibi, çabucak bir kenara da atılabiliyorlardı. Nock ayrıca "paganizmin çalışmalarımızda yer bulmasında, Hıristiyanlığın güçlenmesiyle birlikte rakibinin karşıt fikirlerle kendini ortaya koymasının büyük rolü olduğunun" altını çizer. Paganlar, Hıristiyanlar tarafından toplu düşüşten kurtulmanın yolu olarak Tek Gerçek Tanrı'yı kucaklamaya ikna edilinceye kadar, özbilinçten yoksun bir toplum olarak nitelendiriliyorlardı. Nock'a göre insanların paganların Tanrılarını seçmemesinin en önemli nedeni, bu Tanrıların Tanrı inancını yaymaya kendini adamış insanlardan destek görmemiş olmasıydı. Yeni Tanrılar insanlara varolan koşullar sayesinde ulaşabildiler, yoksa misyonerlerin desteğiyle değil. Örneğin M.Ö. üçüncü yüzyılda Eski Mısır Tanrılarından İsis ve Serapis, büyük Greko-Romen kentlerine, bu kentlerde mezarlar ve tapınaklar inşa eden ve bu yapıların kontrolünü ellerinde tutan gezginler ve göçmenler tarafından getirilmişlerdi. Yeni Tanrıların gelişi rahip ithalatını da zorunlu kılmıştı. Ancak bu rahiplerin görevi sadece dini törenleri yönetmekti, misyonerlik yapmak değil. Misyonerler ise bu tür Tanrıların yapamadığı bir şeyi gerçekleştiriyorlar, kitlelerle iletişime geçiyorlardı. Paganizm Hıristiyan misyonerliğinin başarısı karşısında çöktüğü zaman bile, Greko-Romen çoktanrıcılığı karşı atağa geçememiş, karşımisyonerliği örgütleyememişti.

Pek çok karşılaştırmalı din öğrencisi bu çerçevede Budizm'in Hindistan'dan Çin'e ve Japonya'ya yayılışını başarılı bir karşı-atak örneği olarak göstereceklerdir. Ancak öyle değildir.

Özler ve Manastır Hareketleri

Mısır, Roma ya da Yunan Tanrılarından hiçbiri kitleleri peşinden sürükleyecek bir güce sahip değildi. Ancak Tanrıların her birinin etrafında bir rahip grubu vardı. Çoğu rahip diğer Tanrıları reddetmemekle birlikte kendi Tanrı'sına ha-

yat boyu sadakatle bağlanıyordu. Burada en uygun karşılaştırma büyü örneğiyle yapılabilir. Durkheim'ın belirttiği gibi (1915:44), "büyünün kilisesi yok"tur. Durkheim'ın bununla söylemek istediği, "büyücü ve ondan yardım isteyen insanlar" arasında "uzun süreli bağların" kurulamayacağıdır: "Büyücünün kilisesi değil, müdavim kitlesi vardır. Bu kişilerin büyük bir olasılıkla birbirleriyle hiçbir ilişkisi yoktur, hatta belki birbirlerini tanımazlar bile. Büyücüyle tanışmaları da büyük bir ihtimalle tesadüfen gerçekleşmiştir ve onunla kurdukları ilişkiler geçicidir; tıpkı hasta-doktor ilişkisi gibi." Büyücüler de doktorlar gibi meslektaşlarıyla loncalar kurarlar. Böylece belirli ve görece tutarlı bir büyü öğretisi benimserler ve bu öğretiye uygun yöntemleri uygularlar. Durkheim'ın yorumundan yola çıktığımızda, büyücüler gibi çoktanrılı kültürlerde bir Tanrı'nın izinden giden rahiplerin de herhangi bir kiliseye bağlı olmadıklarını görüyoruz. Büyücülerin bir lonca çatısı altında bir araya gelmeleri gibi, belirli bir Tanrı'ya kendini adamış rahipler de o Tanrı'nın etrafında toplanırlar. Bu anlamda aslında tektanrıcılara benzerler: Görece sınırlı bir etki alanına sahip Tanrılar bireylerle yoğun bağlılık ilişkileri kurabilirler. Ancak aynı ilişki düzeyini kitlelerle kuramazlar. Bu tür ilişkiler daha çok Max Weber'in ([1922] 1993:162) "din virtüözleri" olarak tanımladığı, kendilerini tümüyle dinsel tatmine adayan ve toplumdan kopuk uzmanlarla sınırlıdır. Dinsel virtüözlüğe olanak tanıyan, yalnızca büyük tektanrıcı inançlar ya da çoktanrıcılığın tanrıları değildir. Doğaüstü olanın öz olduğu dinlerin de böyle bir yeteneği vardır: Weber, Budist rahiplerden özellikle söz etmiştir. Pek çok uzman, özleri manastır hareketlerinin odak noktası olarak gördüğü için onlardan bahsederken Tanrı sözcüğünü kullanmıştır.

Budizm ilk olarak Hindistan'da, sonra Çin ve Japonya'da bir manastır hareketi olarak başarı kazanmıştır (Ch'en, 1964; Collins, 1998; Dutt, 1962; Earhart, 1984, 1993; Lamotte, 1988; Lester, 1993, Parrinder, 1983; Smart, 1984; Zürcher, [1959] 1972).

Tarihte Buda olarak tanınan Siddhartha Gautama (M.Ö 563-483), ilk önceleri gezici bir münzevi topluluğunun üyesiydi. Ancak yaşadığı aydınlanmadan sonra kendi manastır tarikatını oluşturdu. Gruptaki diğer münzevilerle birlikte bir süre daha gezgin bir hayat sürdükten sonra hep beraber yerleşik bir yaşam tarzına geçerek büyük manastırlardan oluşan kapsamlı bir sistem kurdular. Birinci Bölüm'de söylediğim gibi, Buda (kötülüğün simgesi Mana ile çeşitli kereler karşılaştığını söylemiş olsa da) ilahi *varlıkları* reddediyordu. Bu nedenle de öğretisi bir dinden çok bir felsefe olarak tanımlanmıştır. Ancak felsefeler bile meditasyona dayalı düşünsel bir hayat ve aydınlama arayışını teşvik ederler. Randall Collins'in belirttiği gibi (1998:272):

> Budizm, temelinde meditatörlerin çeşitli aşamalardan geçtiği... düşünceye dayanan bir dindir...
>
> Manastır dininin uygulayıcıları olarak dünya nimetlerinden ellerini çeken rahipler, ne vaaz verirlerdi ne de halk adına kutsal şeylerin yöneticiliğinden sorumluydular. Ama bu Budist manastır ideali yerini giderek vaaz vermek, dini törenler düzenlemek ya da büyü yapmak yoluyla yaşamı idame ettirme alışkanlığına bıraktı. Dünyadan elini eteğini çekmiş meditatörler Budizm'in temelini oluşturuyorlardı. Aile hayatından, dünyevi endişelerden uzaklaşan Budist rahipler içsel deneyimlere yöneliyorlar ve hatta tanrıları ve dini törenleri aşılması gereken yanılsama dünyasının bir parçası olarak kabul ediyorlardı. Budist rahipler felsefeyi en uç noktada yaşıyorlardı.

Ortodoks Budizm'e göre aydınlanma ancak sürekli bir rahip hayatıyla yakalanabilirdi. Hiç şüphesiz Budizm bir kitle hareketi değildi; ancak halkı derin düşünme üzerine kurulu bir hayata çekmekte çok etkiliydi. Budist rahiplerin hayatlarını sürdürebilmeleri için ekonomik ve politik desteğe ihtiyaçları vardı. Budistler en büyük yardımı onları "Kutsal Adamlar" olarak tanımlayan halktan görüyorlardı. Yani

bir nevi Şamanların ve büyücülerin daha örgütlü hali gibi algılanıyorlardı. Kendilerine özgü kıyafetler giyen Budist rahipler bağışlarla yaşıyorlar ve inançlarının temel ilkelerini öğretiyorlardı. Kısa sürede Hindistan halkı onların "felaketleri ve uğursuzluğu engelleyebilecek özel güçlere sahip olduklarına" inanmaya başladı (Lester, 1993:866-67). Budist rahiplerin bir diğer özelliği ise, bilhassa ilk yerleşik hayata geçen rahiplerin ayrıcalıklı ailelerden gelmeleriydi. Buda eski bir prensti. O ilk yıllarda Buda'nın etrafında yer almış olan altmış rahipten elli beşi "nüfuzlu aileler"dendi (a.g.e.:867). Halkla ilişkiye girdiklerinde farklı oldukları hemen dikkat çekiyordu ve bu yüzden kendilerini reddedişleri halk arasında çok takdir topluyordu. Geleneksel şamanlar ve büyücüler ise Budist rahiplerin aksine sıradan geçmişlere sahiptiler.

Halkın Budist rahiplere ve tapınaklara yaptığı yardımlar sayesinde manastırlar zenginleşti ve güçlendi. Tıpkı Ortaçağ Avrupa'sındaki Hıristiyan manastırları gibi, Budist manastırları da geniş topraklara sahip oldular (bu karşılaştırmaya ilk Hıristiyan misyonerliğini anlattığım bölümde geri döneceğim). Halk Budist rahiplere saygı duymakla beraber, doğaüstü varlıklara duyduğu inançtan vazgeçmemiş, Budist olmayı reddetmişti! Aksine halkın doğaüstü varlıklara inancı ortodoks Budizm'in "bozulmasına" neden olmuştu: Halk Tanrılar ve tanrıcıklar ile Budist geleneğini bir araya getirmişti. Peder Schmidt'in söylediği gibi (1931:2), "Budizm'in benimsendiği her yerde ibadetler Budist öğretiyle sayısız kişisel ilahi varlığı bir araya getiriyordu." Ninian Smart'ın yazdığı gibi, Klasik Budizm ilahi varlıkları reddetse de, bu öğretiyi destekleyenler "halk arasında yaygın olan dini inancı reddetmeyi gerekli görmemişlerdi" (1984:182). "Budizm'in ulaştığı kırsal yerleşimlerde yaşayan insanlar... tanrıları, ruhları, şeytanları bir kenara bırakmamıştı."

Ortodoks ya da *elit* Budizm'i *popüler* Budizm'den ayırmak gerekir. Elitler Budizm'in kurucuları gibi doğaüstü varlıkları kabul etmiyorlardı; elitlerin Budizm'i "Tanrısız"dı. Oysa zaman olarak çok daha önce ortaya çıkan halkın benimse-

diği Budizm'de Buda heykellerine saygı duyuluyor ve hatta tapınılıyordu. Halk ilk günlerden başlayarak Budist azizler olarak bilinen bohisattvaların ilahi gücüne inanmış ve her türlü sorunda onlardan şefaat dilemişti; bohisattvalar halkın inandığı Tanrılar topluluğunun bir parçasıydılar. Ancak Budist Tanrılar hiçbir zaman halkın inandığı tek Tanrılar topluğu olamadı; halk bir yandan da diğer Tanrılara ve ruhlara inanmaya devam etti, tıpkı yerel şamanlara ve büyücülere inandığı gibi. Beşinci yüzyıl başlarında Hinduizm'in büyük güce ve geniş hakimiyet alanına sahip doğaüstü varlıklarının yeniden canlanmasıyla, *Hindistan'da* hem halkın hem de elit kesimin Budizm'i *çöktü*! Hindistan'a giden Çinli Budist rahipler ülkede çok az Budist kaldığını, pek çok manastırda hayatın bittiğini ve tapınakların bakımsızlık içinde olduğunu görmüşlerdi. "Halk Hinduizm'e kaymıştı" (Lester, 1993:883). Son darbe de on birinci yüzyılda Kuzey Hindistan'a giren Müslüman istilacılardan geldi; istilacılar geride kalan son manastırları da yok edip rahipleri dört bir yana dağıttılar. 1200'de de "Budizm Hindistan'da tamamen unutuldu" (Parinder, 1983:286).

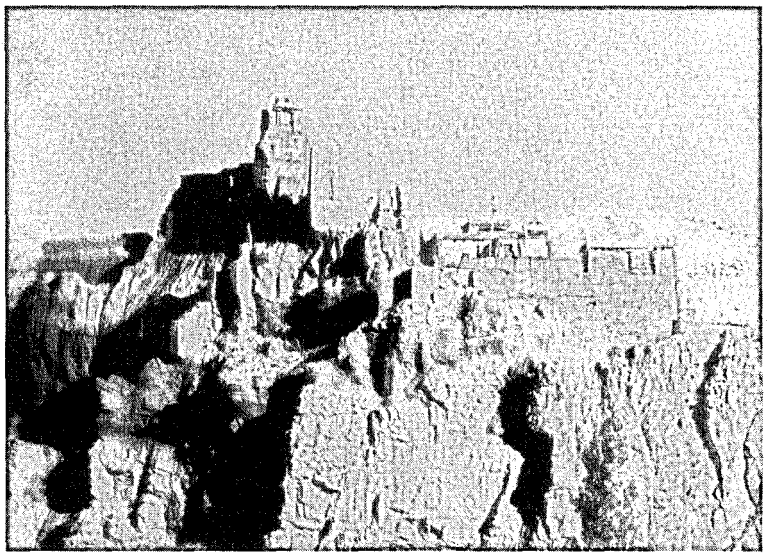
Bu sıralarda Budizm doğuya doğru yayılmıştı. Ancak Hindistan'da olduğu gibi yine kitlelere seslenemedi ve halkı bir öze inanmaya ikna edemedi. Budizm burada da manastır hayatı olarak ortaya çıktı. Eric Zürcher'e göre ([1959] 1972:1), "Budizm (Çin'de) hep rahiplerin öğretisi olarak kaldı." Budizm'in doğuya doğru ilerlemesiyle birlikte, Hindistan'dan Çin'e uzanan hareketli ticaret yolu üzerinde manastırlar inşa edildi. Çin Budist rahiplerle ilk olarak yaklaşık birinci yüzyılda tanıştı. Rahipler başlangıçta çok az ilgi çekebildiler. Üçüncü yüzyılda Han Hanedanı'nın çöküşüyle, ülkede yoksulluğu da beraberinde getiren bir "sıkıntı ve karmaşa" (Ch'en, 1964:57) dönemi başladı. Parrinder o dönemi şöyle aktarmıştır (1983:285):

> Çin'deki istikrarsız koşullar... halkın yeni bir dine olan ihtiyacını açığa çıkardı. Her ne kadar toplumun üst sınıfından Konfüçyüs alimleri bu yeni dini küçümseseler de, pek çok

Çinli bu yeni öğretiye sıcak bakıyor ve kutsal *bohisattvaların* kendilerini hastalıklardan ve hayatın acılarından kurtaracak kudrete sahip olduklarına inanıyordu.

Zor zamanlarda sığınılacak yeni bir dine olan ihtiyacın artmasının yanı sıra Konfüçyüsçülüğün ısrarcı Tanrısızlığı da halkı yeni bir din arayışına itiyordu. Çin'de, elit Budizm'le popüler Budizm'in iç içe geçmesinden farklı zevklere hitap eden bir öğreti ortaya çıktı. Ancak elit Çinliler arasında, acı çekmenin karma ve aydınlanmanın özünde olduğunu savunan ortodoks Budist öğreti daha yaygındı. Zürcher'e göre ([1959], 1972:4-6) Çin Budizm'inin en etkili biçimi, "Çin'de tümüyle yeni bir entelektüel *elit* kesimin doğmasına" vesile olan "aydın sınıfın Budizm"iydi. Budizm'in bu türünü benimseyenler kültürlü ve eğitimli rahiplerdi. Yedinci yüzyılda Budist öğretiyi benimseyen T'ang Hanedanlığı Çin'de barış ve refah ortamını yeniden tesis etti. Saray ilahi varlıkları reddeden ortodoks Budizm'i benimserken Popüler Çin Budizmi "şaşırtıcı bir ilahi varlıklar topluluğunu" (Bowker, 1997:173) kabul ediyordu. Tam bu noktada Nock'un çoktanrılı kültürlere eklenen yeni Tanrıların eski Tanrıların yerini almadıkları, aksine onları tamamladıkları yönündeki gözlemini bir kez daha hatırlamakta yarar var. Poüler Budizm de Çin halkından Tanrılarını bırakmalarını istemedi, sadece o Tanrıları tamamladı. Budizm'in sağladığı bu rahatlık, halkın hem Budist olmasını hem de Budistlikten vazgeçmesini kolaylaştırdı. Aslında rahipler dışında hiç kimse gerçek Budist değildi.

Dokuzuncu yüzyılda Budizm Çin'de ilk başlarda yakaladığı yükseliş hızını kaybetti ve Taoizm ile Konfüçyüsçülük arasında kendine bir yer belirlemeye zorlandı. Budizm ancak bir çatışma sürecinden ve Konfüçyüsçü ve Taoist hükümet görevlilerin kontrolünde Budistlere yapılan zulümlerden sonra kendine bir yer bulabildi. Ülkede Budizm yükselişte olduğu dönemlerde de Taoizm karşıtı politikalar uygulanmıştı. Ancak bu üç dinden hiçbiri kendisini üstün kılacak yeterli politik desteği bulamadı. Aslında bu çatışmala-



Büyük Düşüş. Budizm ilk önce Hindistan'da doğdu ve oradan Asya'nın dört bir yanına yayıldı. Zamanla yeniden canlanan Hinduizm'in güçlü Tanrılarına yenilerek doğduğu yerde çöktü. On üçüncü yüzyıla gelindiğinde Ladakh bölgesindeki bu manastır gibi pek çok Budist manastırı terk edilmişti.

rın nedeni güç ve para hırsıydı, din değil. Örneğin Budist manastırların sahip olduğu zenginlik ve topraklar devletin iştahını kabartıyordu. Çin'de bu üç dinsel gelenekten hiçbirinin baskın olamamasının en önemli nedeni, hiçbirinin diğerlerinden daha üstün *dinsel* bir temelinin olmayışıydı. Hinduizm'den farklı olarak bu üçü "Tanrısız" felsefeler olarak yola çıkmış, ancak halkın doğaüstü varlıklara olan talebiyle "bozulmuşlar"dı. Taoizm'in ve Konfüçyüsçülüğün Budizm'e baskın gelebilmeleri için bir Tanrı'ya ihtiyaçları vardı; Hinduizm Hindistan'da böyle başarıya ulaşmıştı.

Budizm'in Japonya'daki yükselişi de benzer özellikler taşıyordu. Tek farklılık, Budizm'in Çin'de "üstün bir medeniyetin dini" olarak görülmesiydi (Lester, 1993:884). Japon-

ya'ya yaklaşık altıncı yüzyılda gelen rahiplerin felsefi düşünceleri en çok elit kesimlerin ilgisini çekmişti (Earrhart, 1993:1087). Yüzyıl sona ermeden hükümdarın kendisi de Şintoizm'e ek olarak Budizm'i benimsemişti. Aslında popüler Budizm'le Şintoizm arasında büyük benzerlikler vardı; her ikisi de küçük Tanrılardan oluşan geniş bir Tanrılar topluluğunu temel alıyordu. Zaten çok kısa bir süre içinde kendi özelliklerini kaybetmeden iç içe geçtiler. Japon Budizm'i düzenli aralıklarla meydana gelen dinsel ayrılıklar ve mezhep oluşumlarıyla yeniden canlanıyordu (Collins, 1998; Earhardt, 1993, 1984).

Özetleyecek olursak, Budizm çoğunlukla entelektüelleri çeken bir manastır hareketi olarak yayıldı. Elit Budizm, "yeni katılımlarla" sürekli çoğalan ve çok sayıda küçük Tanrı'dan oluşan bir Tanrılar topluluğunu temel alan popüler Budizm'e bir derinlik ve meşruiyet kazandırmıştır. Ancak Budizm hiçbir zaman dünyayı kurtaracak bir kitle hareketi olamamıştır. Artık misyonerlerin çalışmalarını anlatmaya geçebilirim.

Misyonerlik Üzerine

Tanrılar topluluğu içinden belirli Tanrılara kendini adayanlar, kendi Tanrılarını başkalarına da tavsiye edebilirler. Ancak bu tavsiyeden yararlanacak olanlar din değiştirmek isteyenler değil, böyle bir seçimin kendileri için yarar getirebileceğini düşünenlerdir. Bu çerçevede Nock'u hatırlayalım; "Din değiştirme" çoktanrılı düzenler için uygun bir terim değildir. Çünkü yeni Tanrılara inanmak eskilerini bırakmayı gerektirmez. Başka bir şekilde açıklamaya çalışalım. Bugün vişne suyu içmeyi seviyorsunuz. Ancak yarın canınız portakal suyu içmek isteyebilir. Böyle bir durumda her ikisini aynı anda içemeyeceğiniz için eskisinden vazgeçmeniz gerekiyor. İşte çoktanrılı dinlerde durum böyle olmuyor. "Din değiştirme" kavramı daha ciddi kararlar için saklan-

malıdır. *Din değiştirmek bir Tanrı ile daha özel bir ilişki içinde olmak anlamına gelmelidir.*[3]

Nock'un da belirttiği gibi, eğer Tanrılar uzun süreli bir karşılıklı ilişkiyi sağlayabilecek ve sürdürebilecek niteliklere sahiplerse, "din değiştirmekten" söz edebiliriz. İşte bu nedenle misyonerler Tek Gerçek Tanrı'ya inananlar arasından çıkabilir.

Misyonerlik farklı inançlardan olanları inanç değiştirmeye ikna etmeyi amaçlar ve bu nedenle de uzun süreli çaba gerektirir. Misyonerliğin başarıya ulaşması için uzmanlaşmış misyonerlere ihtiyaç yoktur: İnanç değiştirmek dini öğretilere verilen bir yanıt değildir. İnsanlar farklı özellikleri olduğu söylenen *başka* bir Tanrı'yı denemek isteyebilirler. Ancak bu, insanın kendini Tek Tanrı'nın ellerine bırakmaya karar vermesiyle aynı şey değildir. Din değiştirme, sosyal ilişkiler sonucunda gerçekleşir. Bu ilişkiler o dini benimseyenlerle benimsemeye aday olanlar arasında güven ve samimiyet ortamı oluşturmalıdır. Bu nedenle bire bir doğrudan ilişkiler bu sürecin olmazsa olmazıdır: İnsanlar bir inancı o inancı önceden benimsemiş arkadaşlarıyla bir din ortaklığı oluşturmak için kabul ederler (Lofland ve Stark, 1965; Snow ve Philips, 1080; Snow ve Machalek, 1983; Stark 1996a; Stark ve Bainbridge, 1980, 1985, [1987] 1996; Stark ve Finke, 2000).

Kitlelerin din değiştirmesi ancak herhangi bir dini inanca sahip kişilerin kendi inançlarını yaymaya kendilerini zorunlu hissetmeleri ve bunun Tanrı'ya karşı olan yükümlülüklerinden biri olduğuna inanmalarıyla mümkündür. Ancak bu, bu işe kendini adamış misyonerlerin olmayacağı ya da bir

[3] Daha önceki bir çalışmamda din değiştirmeyi, bir dinden diğerine geçiş olarak tanımlamıştım; örneğin bir Hıristiyan'ın İslam'a geçişinde olduğu gibi. Söz konusu tanımda dini bağlılığı esas alıyordum. Bu kitapta ise din değiştirme kavramını biraz açtım. Nock'tan yola çıkarak tek Tanrı'ya inanan bir kişinin çoktanrılı bir sistemdeki Tanrılardan birine geçmeyeceği görüşünü benimsiyorum. Eğer böyle bir geçiş varsa da, daha önce söylediğim gibi, bu durumu bireyin "dinsel kökenine geri dönüşü" olarak tanımlıyorum. Bu kitapta din değiştirmeyi sadece bir tektanrılı dinden diğerine geçiş olarak değil, inançsızlıktan ya da çoktanrılı inançlardan tektanrıcı inançlara geçiş olarak da tanımlıyorum.

topluluğu ya da toplumu din değiştirmeye ikna etme çabalarını başlatanların misyonerler olmadığı anlamına gelmez. Çünkü insanları din değiştirmeye ikna etme sürecini çoğu zaman misyonerler başlatır. Ancak bu sürecin başarıyla sonuçlanabilmesi için misyonerler önce üzerlerinde çalıştıkları toplum ya da topluluktan bir grup insanla yakın ilişki kurarlar ve onları kendileri için çalışmaya ikna ederler. Ve onlar sayesinde yerel bir sosyal ilişki ağı oluştururlar. Bu ağ kurulduktan sonra da misyonerliği o gruba bırakırlar ve kendileri sadece danışman, eğitmen olarak bu sürecin içinde yer alırlar. Örneğin Mormonizm'i Latin Amerika'ya ilk olarak Amerikalı misyonerler getirmişti. Misyonerlerin kendilerine inanan yerel bir çekirdek kitle oluşturmaları bir nesil almıştı. Bundan sonra din değiştirme hareketi yerel sosyal ilişki ağı sayesinde hızla yayılmıştı (Stark, 1998b).

Misyonerlerin çalışma yöntemlerini göz önüne aldığımızda Budist rahipleri misyoner olarak tanımlayanların yanlış yaptığını söyleyebiliriz. Budist rahiplerin Çin'deki çabaları misyonerlik değildi; çünkü yerel halkı Budizm'e çekmek için hiçbir çaba göstermemişlerdi. Oysa Ahenaton ve yandaşlarının davranışları misyonerlik olarak yorumlanabilir. Belki yerel halktan destek almamışlardı ama *halkı Aton'a tapmaya zorlamışlardı.* İnanç değiştirmeye zorlamak, ihtilafların doğmasını engelleyebilir; ancak halkın mecbur olduğu için inanç değiştirmesi, gönül rızasıyla inanç değiştirmesi kadar etkili değildir. Ahenaton unutuldu, Musa unutulmadı.

Yahudi Misyonerliği

Herkesin bildiği gibi Eski Ahit İsrailoğulları'nın Tanrı tarafından Seçilmiş Halk olduğunu anlatır. Bu, tektanrıcılığın ilk önemli sinyali olarak görülebilir. Museviliğin yıllar süren şiddet ve işkenceler karşısındaki dayanıklılığı ve nesiller boyunca yabancı topraklarda yaşayan inananlarının sadakati de bilinen bir başka gerçektir. Yahudi "diyaspora"sı ilk Roma imparatoru döneminden çok öncelere dayanır. Ancak

daha az bilinen, hatta çoğu zaman göz ardı edilen bir gerçek de,[4] o dönemin Museviliğinin misyonerlik sayesinde yayılan bir inanç olmasıdır; hatta Museviliğin "misyonerlerin çabalarıyla yayılan ilk din" olduğunu bile söyleyebiliriz (Moore, 1927, 1:324). Bu iddianın dört dayanağı vardır. Birincisi, Musevilik bütün dünyayı kurtarmayı amaç edinmiş bir dindir. İkincisi, hem Romalı hem de Yahudi yazarların doğruladığı gibi, özellikle Greko-Romen diyasporası sırasında pek çok kişi Museviliğe geçmiştir. Üçüncü olarak, özellikle diyaspora döneminde Yahudi nüfusunun hızlı artışı Museviliğe geçişin hızlandığını göstermektedir. Son olarak da, ilk Hıristiyan yazarların çalışmaları, kitlelerin Museviliği seçtiğini doğrulamaktadır. Bu veriler, yalnızca eski Yahudilerin de misyonerlik yaptığını değil, misyonerliğin hangi sonuçları doğurabileceğini de göstermektedir (Bamberger, 1939; Baron, bütün ciltler; Cohen, 1992, 1990, 1987; Derwacter, 1930; Feldman, 1993; Gager, 1983; Georgi, 1986; Goodman, 1994; Grant, 1973; Harnack, [1908] 1962; Leon [1960] 1995; McKnight, 1991; Moore, 1927-1930; Parkes, [1934] 1961; Schafer, 1997; Smallwood, 1981).

J. D. Cohen'in "[Yahudi] misyonerliğinin nedenleri açık değildir" (1987:58) görüşüne rağmen, tektanrıcıların misyo-

[4] Yahudi karşıtları yüzyıllarca Yahudileri misyonerlik yapamayacak kadar farklı ve bencil buldukları için onların misyonerlik yapmış olabileceklerini reddetmişlerdi. Örneğin Edward Gibbon, "Museviliği dar ve toplum karşıtı" olmakla suçlamış ve bu özelliklerin "Yahudi olmayanları Musa'nın emirlerine çekmek yerine onlardan uzaklaştırdığı" görüşünü savunmuştu: "Tuhaf dini törenlerini ve toplum karşıtı davranışlarını sürdürmekte kararlılar... Topluma aykırı bu insanlar bencil bir gururla... Museviliğin tek mirasçıları olduklarını düşünüyorlar ve eğer dinlerini yabancılarla kolayca paylaşırlarsa onun değersizleşeceğinden korkuyorlar" (*The Decline and Fall ...1.15*). İşin garibi, bugün Yahudilerin kendileri eski Museviliğin misyonerlik yaptığını reddediyor ve sadece Hıristiyanların böylesi küstah bir faaliyete kendilerini adayabileceklerini iddia ediyorlar. Martin Goodman'a göre (1994), dinlerini diğer insanlara gerçekten tanıtmayı amaçlayan Yahudilerin sayısı çok azdı; Yahudiler misyonerliği Hıristiyanlardan öğrendiler ve daha çok kendilerini korumak için misyonerlik yaptılar. Yahudi misyonerliğini inkâr eden iddialar çoğunlukla daha az dindar ve "seküler" Yahudiler tarafından destek görüyordu. Oysa dindar Yahudiler, Yahudi misyonerliğinin başarılarından gurur duyuyorlardı. Örneğin Louis Feldman (1993), kitaplarındaki bölümlere "Helenistik ve Erken Roma Dönemlerinde Yahudi Misyonerliğinin Başarısı" gibi başlıklar atmaktan rahatsızlık duymamıştı.

ner olmaktan başka seçeneği zaten yoktu. Hiç kimsenin bir başkasının dinini yanlış, Tanrılarını da sanal olarak nitelemeye hakkı yoktur. Hiç kimse hiç kimsenin gerçek bir Tanrı'ya inanmasına ve gerçek dini bulmasına engel olamaz. Elbette elit kesimlere dayanan dinler dışarıya kapalı olabilirler; ancak tektanrıcı kitle hareketlerinin böyle bir hakkı yoktur. Kitab-ı Mukaddes, Yahudileri Seçilmiş Halk olarak tanımladığı gibi, Yahveh'in de, tıpkı İsa gibi, bu dini dünyaya yaymayı amaçladığını söyler. 49:6 şöyle der: "Seni ulusları aydınlatasın, kurtuluşu dünyanın her köşesine yayasın diye yolluyorum." İşaya Kitabı da (66:18-19) Tanrı'nın "bütün ulusları ve dilleri" bir araya getirmek istediğini ve misyonerler yardımıyla adını herkese duyuracağını söyler: "[Misyonerleri] adımın bilinmediği ve şanımın ulaşmadığı çok uzak sahil yerleşimlerine yollayacağım; onlar benim gücümü herkese anlatacaklar." Ya da 117. ilahide söylendiği gibi: "Ey bütün uluslar, Tanrı'ya şükredin! Ey bütün insanlar, onu yüceltin." Bu ve benzeri söylemlerden yola çıkan Haham Eleazar ben Pedat'a göre (?-279), "Tanrı, Sürgün'e göndermek için diğer uluslar içinden İsrailoğulları'nı seçti. Amacı Museviliğin yayılmasını sağlamaktı."

Yudit Kitabı (14:10), bir Ammonite generalinin "İsrailoğulları'nın Tanrısı"nı kabul edişini anlatırken, Ruth da etkileyici bir din değiştirme hikâyesini aktarır: "Senin halkın benim halkım, Tanrı'n benim Tanrı'm sayılır." (1:16) Musa'nın Sina Dağı'nda toplanan insan yığınlarına söylediği gibi, Tanrı'nın sözü "Bugün sadece burada Tanrı'mızın önünde olanlara değil, bizimle olmayanlara da sesleniyor"du (Tesniye 29:14-15). İbrani yazarlar, Kitab-ı Mukkaddes'in bu bölümlerinin din değiştirerek Museviliği seçecek olanlara seslendiğini ve "inançlarını bir kenara bırakıp Museviliği benimseyenlerin Tanrı katında doğuştan Musevi olanlara göre daha makbul olduklarını" vurguladığını yazmışlardır (Bamberger, 1939:153). Resh Lakish'in (yaklaşık 200-274) yorumu ise şöyledir: "Sina Dağı'nda toplandıklarında din değiştirerek Museviliği seçenler İsrailoğulları'ndan daha değerli olacaklardır. Neden? Çünkü onlar gök gürültülerini,

siren seslerini duymasalardı, şimşekleri görmeselerdi, dağların çatırdamalarına tanıklık etmeselerdi, Tevrat'ı kabul etmeyeceklerdi. Oysa sonradan Museviliği seçenler bunlardan hiçbirini görmeden Tanrı'ya kendilerini teslim ettiler ve Tanrı'nın manevi hükümranlığını kabul ettiler. Onlardan daha değerlisi olabilir mi?" (Bamberger'den alıntı, 1939:155)

Birinci yüzyıl Yahudi yazarları, Tanrı'nın bu emirleri doğrultusunda Yahudi olmayanlara yönelik misyonerlik faaliyetlerinin yürütüldüğünü rivayet etmişlerdir. Josephus, Museviliğin genel diyaspora kültürü üzerindeki etkisinden şöyle söz etmişti: "Uzun zamandan beri pek çok insan dinimizin gereklerini yerine getirmeye özen gösteriyor. Haftanın yedinci günü (Cumartesi) tatil yapma âdetimize, oruç tutma geleneğimize, lamba yakma alışkanlığımıza ve yiyecek konusunda getirdiğimiz yasaklara sadece Yunan kentlerinde değil, Roma İmparatorluğu'nun dışında kalan kentlerde ve dünyanın dört bir yanındaki yerleşimlerde de rastlamak mümkün" (*Against Apion* 2.40). Bu dönemde Museviliğe geçenlerin yanı sıra, Yahudi geleneklerine uyan, düzenli olarak sinagoglara giden, Tek Tanrı'ya inandıklarını vurgulayan ancak kendi inançlarını bütünüyle bırakıp din olarak Museviliği seçmeyenler ve erişkin erkeklerin sünnet edilmesi gibi Yahudi geleneklerini benimsemeyenler de vardı. Bu insanlar "Tanrı'dan korkanlar" olarak biliniyorlar ve ilk Hıristiyan kaynaklarında (bkz., Resullerin İşleri) göç eden Yahudilerin misyonerlikteki başarılarının kanıtı olarak gösteriliyorlardı (Stark, 1996a).

Josephus da, Yahudilerin M.Ö. ikinci ve birinci yüzyılda Makabi ordularının zaferinden sonra mağlup olanları dinlerini kabule zorladıklarını yazmıştı (*The Antiquities of the Jews* 13.15.4 ve 11.3). Josephus'un bu iddiası, Strabo ve Ptolemy tarafından da doğrulandı (Cohen, 1990; Feldman, 1993). Ester 9:17'de de, Yahudilerin şiddetinden korkan "ülkedeki pek çok insanın Museviliği kabul ettiği" yazılıdır. Şadece Yahudi yayılma politikasının askeri güçle desteklendiği dönemlerde görülen bu tür olaylar, o dönemde misyonerliğin yaygın olmadığını göstermektedir. Din değiştirme daha ön-

ce de söylediğim gibi tektanrıcı inançlara ait bir kavramdır. Örneğin, paganlar kazandıkları zaferlerden sonra ele geçirdikleri yerlerdeki insanları katlediyorlardı belki ama, onları din değiştirmeye zorlamıyorlardı.

İskenderiyeli Yahudi teolog Philon (yaklaşık M.S. 20-M.Ö. 50) din değiştirme vakalarını ve Yahudi misyonerlerin çalışmalarını ayrıntılarıyla yazmıştır. Ona göre, Museviliğe geçen pek çok insan Mısır'ı Çıkış'ın bir parçası olarak terk etmişti (*On the Life of Moses* 1.27.147). Josephus gibi o da, Yahudi geleneklerinin dünyanın dört bir yanına yayıldığını gözlemlemiştir (a.g.e. 2.4.20-24). Philon ayrıca özel bulduğu din değiştirme hikâyelerine değinmiş ve o koşullarda Museviliğe geçenlerin gayretlerini takdir etmiştir. Philon'un en dikkat çekici gözlemi, sinagog hizmetlerinin "herkese açık" olmasıdır. Bunun anlamı şudur: Sinagoglara sadece Museviler değil, Musevi olmayanlar da gelebilir (*The Special Laws* 2.15.62-63). Aynı gözlemi Philon da aktarmıştır (*The Jewish War* 7.44): "İbadetlerine çok sayıda Yunan da katılıyordu. Böylece Musevi olmayanları da cemaatlerine dahil ediyorlardı." Yahudilerin göç ettikleri yerlerde sinagoglardaki ibadet dili, İbranice değil Yunanca'ydı. Bu da, Yunanların ibadetlere katılımını kolaylaştırıyor, ayinlerin Helenistik bölgelerde yaşayan herkes ve Latince'den çok Yunanca konuşan eğitimli Romalılar için anlaşılır olmasını sağlıyordu. Dieter Georgi (1986:89), sinagoglardaki vaazların temelinde misyonerliğin yattığını öne sürmüştür: "Sinagog hizmetlerinin neden paganlara da açık olduğu aşikârdır. Çünkü bu hizmetler hem içerik hem de biçim olarak paganlara yönelikti. Bir başka deyişle, paganizmle diyalog sinagoglarda kuruluyordu."

Hem Yunan hem de Romalı yazarlar, Yahudi misyonerliğinin başarısından sık sık söz etmişlerdir. Dio Cassius (yaklaşık 163-235), Yahudilerin "pek çok doğma büyüme Romalıyı Museviliğe döndürdüklerini" yazmıştır (*History* 57.18.5a). Cassius bu açıklamayı yaklaşık M.Ö. 40'da İmparator Tiberius'un Yahudileri neden Roma dışına çıkmaya zorladıklarını açıklamak için yapmıştı. Cassius'un bu yorumu Josephus, Tacitus ve Suetonius tarafından destek gördü

(Smalwood, 1981). Tiberius döneminde Yahudilerin Roma'dan uzaklaştırılması ne ilk ne de sondu. Claudius döneminde Yahudiler bir kez daha Roma'yı terk etmek zorunda kaldılar. Daha önceki dönemlerde çıkarılmış olan ve Yahudileri "Romalılara kendi örf ve adetlerini aşılamak" ve "Roma ahlak düzenini bozmak"la suçlayan iki ferman o dönemde de gündemdeydi (Smallwood'dan alıntı, 1981:129). Bu tür olaylar Yahudi karşıtı (anti-Semitik) düşünceleri tetiklemişti. Örneğin, Seneca (M.Ö. 3-M.S. 65) Museviliğe gösterilen ilgi karşısındaki olumsuz düşüncelerini şöyle dile getirmişti: "Bu uğursuz ırkın örf ve âdetleri dünyanın dört bir yanına yayıldı. Bozguna uğrayanlar kendilerini zaferi kazananların ellerine bırakıyorlar" (Aziz Augustine'in anlatısı, *City of God* 6.11). E. Mary Smallwood, Yahudilerin 19 yılında Roma'dan uzaklaştırılmalarının nedenini şöyle açıklıyor: "Roma'daki Yahudiler, sonradan Museviliğe geçip de kendilerinden daha ateşli Yahudi olanlarla birlikte evlerinden uzaklaştırıldılar... Bunun en önemli nedeni, Museviliğe geçenlerin sayısındaki hızlı artışın Roma'daki mevcut düzen için bir tehlike olarak görülmesiydi."

Roma'da halihazırda pek çok tapınak varken ve Romalılar yeni Tanrılara alışıklarken, Museviliğe neden bu kadar çok karşı çıkılıyordu? Nedeni çok açık; çünkü Yahveh, Tanrılar topluluğuna eklenen yeni bir Tanrı değildi, aksine diğer Tanrıların reddini şart koşuyordu. Yahudiler –onlardan sonra da Hıristiyanlar– "ateist" olmakla itham edildiler. Tacitus (yaklaşık 55-117), "Museviliğe geçenlerin ilk iş olarak tanrıları hor görmeyi öğrendiklerini" yazmıştı (*The Histories* 5.5). Romalılar da, Musevi doğanlardan çok atalarından kalan gelenek ve göreneklerin devamını tehlikeye soktuklarını düşündükleri için sonradan bu dini seçenlere karşı acımasızdılar. Dio Cassius'un anlattıklarına göre, aralarında İmparator Domitian'ın kuzeninin de bulunduğu üst düzey pek çok Romalı Museviliğe geçtikleri için idam edilmişti. "Sonradan Musevi olanlar gibi onların da suçu ateist olmaktı. Kimileri öldürüldü, kimilerinin ellerinden bütün mal varlıkları alındı" (*History* 67.14.1-3).

Yazılı belgelerin yanı sıra nüfus istatistikleri de din değiştirenlerin sayısının hiç de az olmadığını gösterir. Adolf von Harnack (1851-1930), pek çok araştırmacının yaptığı gibi, bu istatistikleri değerlendirerek Filistin'deki ve diyasporadaki Yahudi nüfusunun büyüme hızını araştırdı. Harnack'ın ulaştığı sonuç şuydu ([1908] 1962:8):

> Diyaspora sırasında hızla artan Yahudi nüfusunu Yahudi ailelerinin doğurganlığına bağlamak doğru değildir. Pek çok paganın zamanla Yahveh'i Tanrı olarak seçtiklerini kabul etmek zorundayız... Yahudilerin Augustus döneminde imparatorluk toplam nüfusunun yüzde 5'ini oluşturduğunu düşünecek olursak, Museviliğin toplumsal önemi ve etkisini yadsıyamayız. Museviliğin gölgesinde kalan Hıristiyanlığın yükselişinde de, Hıristiyanlığın din olarak farklılıklar sunmasının değil Hıristiyan nüfusunun dünya nüfusu içinde önemli bir pay sağlamasının rolü büyüktür.[5]

Yahudi nüfusuna ilişkin son yıllarda elde edilen veriler Harnack'ın görüşlerini güçlendirmektedir (Georgi, 1986).

İlk Hıristiyan kaynaklar, Yahudileri Hıristiyan misyonerlerinin en önemli rakipleri olarak tanımlamışlar ve Yahudi misyonerlerin müthiş çabaları sonucunda pek çok insanın Museviliğe geçtiğini, pek çoklarının da (Tanrı'dan korkanlar) sinagoglara gittiğini ve Yahudi gelenek ve göreneklerini benimsediğini yazmışlardı. Matta 23:15'te, İsa'nın ağzından "din bilginleri ve Ferisiler"in "tek bir kişiyi dinlerine döndürmek için denizleri ve kıtaları dolaştıkları" söylenir. Resullerin İşleri 2:5, "Gökyüzünün altındaki her ulusta dindar Yahudilerin" bulunduğunu ve "Roma'dan Kudüs'e giden zi-

[5] Bu bölüm beni Hıristiyanlığın yayıldığı ilk yıllarla ilgili verileri araştırmaya itti ve bu araştırma sonunda söylenenlerin aksine, Hıristiyanlığa geçen Yahudilerin sayısının çok daha fazla olduğu ve bu geçişin çok daha uzun yıllara yayıldığı sonucuna vardım (Stark, 1996a).

yaretçiler arasında hem Yahudilerin hem de Museviliğe sonradan geçenlerin" olduğunu söyler. Resullerin İşleri 13:43 ise, "Sinagoglardaki buluşmalar artık gerçekleştirilemez olduğunda, pek çok Yahudi ve Museviliği sonradan seçen insanın kendilerini Tanrı'nın inayetine sığınarak devam etmeye çağıran Paul ve Barnabus'un peşinden gittiklerini" anlatır.

Bu bölümü bitirmeden önce eski çağda Museviliğe geçişlerin yoğun olduğuna ilişkin görüşleri reddeden argümanlara değinmek istiyorum. Bu argümanların ilk dayanak noktası genetik kanıtlardır. Eli Berman, bu bölümün ilk taslağına yaptığı eleştiride, Yahudiler arasında yayılan genetik hastalıklar nedeniyle Museviliğe geçenlerin sayısının varsayıldığı gibi çok olamayacağını iddia etti. Yahudilerin görece daha kapalı bir genetik yapıya sahip olduğu görüşü, yakın zamanda ortaya çıkarılan kimi Yahudi erkeklerin Y kromozomunun DNA dizilişlerindeki genetik bir özellikle daha da güçlenmiştir. Buna göre Yahudi erkeklerin (hem Eşkenaz hem Sefarad) yaklaşık yüzde 5'i bu genetik özelliği taşımaktadır ve *cohanim* –Aaron'dan gelen rahip "sınıf"ı– olduklarını iddia edenlerin de yüzde 50'sinde bu özelliğe rastlanır. (Skorecki ve diğerleri, 1997; Thomas ve diğerleri, 1998). Yapılan hesaplamalar, bu DNA özelliğini yaratan mutasyonun ilk olarak üç bin yıl kadar önce meydana geldiğine işaret eder. Bu da, ilk mutasyon tarihinden sonraki dönemde Yahudilere dışarıdan çok az katılım olduğunu gösterir (Wade, 1999).

Antropologlar, Afrika'nın güneyinde yaşayan ve Bantu dili konuşan bir kabile olan Lembaların kendilerinin Musevi olduklarına ilişkin iddialarından uzun zamandır haberdarlar. Lembalar sünnet oluyorlar, domuz eti yemiyorlar ve haftanın yedinci günü tatil yapma geleneğini sürdürüyorlar. Gelenekleri, Etiyopya'nın güneyinde yer alan Senna kentinden bir sel felaketi sonrasında göçtüklerini rivayet ediyor. "İsrail'in Kaybolan Kabileleri"ni konu alan hikâyeleri yalan ya da doğaüstü hikâyeler olarak sınıflandıranlar, bu gelenekleri de efsane olarak nitelendirdiler. Ancak bu görüşler

on yıl önce değişti. Londra'daki School of Oriental and African Studies'in bünyesinde kurulan Yahudi Çalışmaları Merkezi'nin yöneticisi Tudor Parfitt, Etiyopya'da bir sel felaketi sonrası harabeye dönen Senna kentinin varlığını doğrulayan bilgilere ulaştı (Kaplan, Parfitt ve Semi, 1995; Parfitt ve Semi, 1999). Ancak Parfitt'in ulaştığı bilgilere, Oxford'dan David Goldstein'ın, Lemba erkeklerinin taşıdığı genetik özelliğin Yahudilerinkiyle aynı olduğunu açıkladığı 1999 yılına kadar ilgi gösterilmedi. Ayrıca Lemba'nın kalıtsal rahip klanının yüzde 50'sinden fazlası da bu genetik özelliği taşır ki, bu onların da *cohanim* olduklarını gösterir. Ancak Lemba halkını diğer siyah Afrikalılardan görünüş olarak ayırmak mümkün değildir; bu nedenle aralarında sonradan Museviliği seçenlerin sayısının hiç de az olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Yahudilerin Greko-Romen diyasporasındaki misyonerlik faaliyetlerini olduğundan daha dar göstermeye yönelik ikinci girişim, bazı araştırmacıların "profesyonel Yahudi misyonerleri"ni teşhis etme konusundaki yetersizliğine dayanır (Goodman, 1994; Cohen, 1992). Cohen'e göre, "tapınak rahiplerinden" ya da "Mişna ve Talmud hahamlarından" hiçbirinin misyonerliği örgütlediği görülmemişti (Cohen, 1992:16). Cohen görüşlerini desteklemek için Salo Baron'dan bir alıntı yapar (1952, 1:173). Salo Baron'a göre, "her ne kadar profesyonel misyonerlerin varlığından söz edilemese de", Museviliğe geçenlerin sayısındaki hızlı artış bize "kentten kente gezen retorikçi ve vaizler arasında Yahudilerin de olmuş olabileceğini" göstermektedir. Cohen, "olmuş olabilir" gibi ifadeleri haklı olarak kanıt kabul etmez. Ancak Cohen, Baron gibi, profesyonel misyonerlerin yokluğunu, Museviliğin bir misyonerlik dini olduğunu savunan "standart bilimsel görüş"ü çürütmek için kullanırken asıl önemli olan noktayı atlamıştır.

Misyonerlikle yayılan dinlerde profesyonel misyonerlerin olup olmamasının hiçbir önemi yoktur. Bir dini misyonerlik dini yapan şey, yerel halktan seçilmiş insanların kendi ailelerini, arkadaşlarını ya da yakınlarını o dini kabule ikna

ederek misyoner gibi çalışmalarıdır.[6] Max Weber'in başyapıt sayılan *Ancient Judaism* ([1917-1919] 1952:418) adlı kitabının "Diyaspora Döneminde Din Değiştirme" başlıklı bölümünün ilk cümlesi şöyledir: "Musevilik dini, tıpki havariler sonrası Hıristiyanlığın ilk yayılmaya başladığı dönemde olduğu gibi, resmi yetkililerin emirleriyle değil, gönüllülerin çabalarıyla yeni inananlar kazanmıştır." Josephus'un yazdıkları da (*Antiquities of the Jews*) gönüllülerin Museviliğin yayılmasındaki önemini gösterir: "Ananias isimli bir Yahudi tüccar, kadın kılığına girerek Kral Adiabene'nin haremine katılmış ve haremdeki kadınlara Museviliğe uygun şekilde Tanrı'ya ibadet etmeyi öğretmişti." Bunun sonucunda da bütün kraliyet ailesi Museviliğe geçmiştir. Belgeler kraliyet ailesini Museviliği kabule ikna edenler arasında Ananias'ın yanı sıra iki Yahudi'nin de olduğunu ve her ikisinin de profesyonel misyoner olmadığını gösterir. Daha sonraları Evanjelik Protestanların çalışmaları da benzer bulguları ortaya koymuştur.

Elbette bütün dinler sosyal ilişkiler sayesinde yayılmamıştır. Ancak tektanrıcılığın bu ilişkilerden yarar sağladığı çok açıktır. Max Weber'e göre, Museviliğin başarıyla yayılmasının nedeni "ahlak kurallarının saflığı ve Tanrı kavramının gücü"ydü ([1917-1919], 1952:420). Yahveh, bilinçli, inananlarına yanıt veren, iyi, ahlaklı, her şeye kadir bir varlık olarak sunulmuştu.

Ve sonra Paul sordu, *Tanrı sadece Musevilerin Tanrı'sı mı? Musevi olmayanların da Tanrı'sı değil mi? Tek Tanrı olduğuna göre elbette onların da Tanrı'sıdır...* (Romalılar 3:29).

[6] Din değiştirmenin artık doğrudan ve yakın kişisel ilişkiler sayesinde yaygınlık kazandığını kabul ediyoruz. O yüzden sosyologları artık bu konuların dışında tutamayız. Tarihçi Robin Lane Fox'un söyledikleri, aslında Hıristiyanlığın yayılmasını temel alsa da her din için geçerlidir: "Her şeyden önce arkadaşların mevcudiyetine ve insanlar üzerindeki etkilerine daha çok eğilmeliyiz. Arkadaşların bir insanın hayatının şekillenmesindeki önemi çoğu zaman göz ardı edilmiştir. Arkadaşlar sayesinde yeni bir inançla tanışılabilir. Tanrı'ya yönelen biri beraberinde arkadaşlarını da getirebilir" (1987:316). Bir başka tarihçi Peter Brown da, Fox'un bu düşüncesini paylaşıyor: "Aile ilişkileri, evlilikler, efendilere duyulan bağlılık kiliseye yeni üye kazandırmada ve üyelerin bu yeni dine bağlılığını sürekli kılmada en etkin araçlardır" (1988:90).

İlk Hıristiyan Misyonerler

İlk Hıristiyan misyonerler kendilerine Musevi misyonerleri örnek almışlardı. Kendileri de Musevi olan, kendi hareketlerini meşru bir Musevi hareketi olarak gören ve yeni inananlarını Museviliğin etnik sınırları dışında arayan ilk Hıristiyanların misyonerliğe getirdikleri hiçbir yenilik yoktu aslında. Paul'ün ortaya koyduklarında farklı olan tek şey, farklı inançlardan insanların Hıristiyanlığa geçmek için önce Yahudi olmak zorunda olmamalarıydı. Hıristiyanlık dünyaya etnik engellerden arındırılmış bir tektanrıcılık anlayışı sundu. İnsanlar böylece kendi ulusal özelliklerini koruyarak Tek Gerçek Tanrı'ya kavuşabileceklerdi.

Hıristiyan misyonerliğini anlayabilmek için ilk Hıristiyan misyonerlerini, sonra gelen misyonerlerden ayrı tutmak gerekir. Çünkü Konstantin'in Hıristiyanlığa geçişini takip eden bin yıldan uzun bir dönemde, Hıristiyan misyonerliği neredeyse sadece manastır hareketleri ve kralların vaftiziyle sınırlı kalmıştı. Hıristiyanların dünyayı kurtarma idealinden bahsetmek yerine, Hıristiyan misyonerliğinin ölümünü ve sonrasında yeniden dirilişini incelemek kanımca bizi daha ilgi çekici sonuçlara götürecektir.

Filistin'den ayrılarak imparatorluğun dört bir yanında Hıristiyanlığa yeni inananlar kazandırmaya çalışan Paul, Barnabus ve diğer havariler, profesyonel misyoner değiller miydi? Evet öyleydiler. Ancak hedefleri, Budist rahiplerinkinin aksine, bir inanca kendilerini tamamıyla adayacak bir grup insanı etkilemek değil, kitleleri din değiştirmeye ikna etmekti. Havariler kendilerini yerleşik bir din adamı gibi görmüyorlardı. Onların misyonerlik içindeki görevi, gönüllülerin kurduğu yerel sosyal ilişkiler ağına danışmanlık yapmaktı. İlk Hıristiyanlar, bazı gnostik gruplar gibi gizli bilgeliğe dayalı kült oluşumlarıyla da karıştırılamaz (Williams, 1996). Tıpkı sinagoglar gibi Hıristiyanların toplantıları da –sanıldığından çok daha ender verilen ve çok daha az şiddetli olan cezaların yerine getirildiği kısa süreler hariç– herkese açıktı (Frend, 1965, 1984). Havariler ketum olmadık-

ları ve herhangi bir yerdeki yerleşik misyonerler gibi çalışmadıkları için o döneme ilişkin çok şey biliyoruz. Havariler o cemaatten bu cemaate geziyorlar ve dağılmış gruplara tavsiyeler, dini açıklamalar ve ahlaki öğütler içeren mektuplar yazıyorlardı.

Hıristiyanlık, yayılmaya başlamasından sonra geçen üç yüz yıllık süre içindeki en önemli çıkışını yerel sosyal ilişkiler yoluyla yürütülen misyonerliğin ağırlıkta olduğu dönemde gerçekleştirdi. Bu dönemde Hıristiyanlık, aile ve arkadaşlık ilişkileriyle yayıldı. Hıristiyanlık hareketinin başladığı M.S. 40'ta yaklaşık bin kişi Hıristiyanlığa geçmişti; bu sayı üç yüz yıl sonra imparatorluk nüfusunun yarısından fazlasına, yani yaklaşık 33 milyon kişiye ulaştı. Bu sonuca ancak bütün inananların katıldığı evrensel bir misyonerlikle ulaşılabilirdi. Bu konuya Hıristiyanlığın yükselişini anlattığım kitabımda ayrıntılarıyla değindim (1996a).

Hıristiyanlığın yayılma hızının tavan yaptığı bir dönemde Konstantin Hıristiyanlığa katıldı. Bu olaydan hemen sonra da Hıristiyan misyonerliği inişe geçti.

Hıristiyan Misyonerliğinin Çöküşü

Tarihçiler uzun yıllar İmparator Konstantin'in (yaklaşık 285-337) din değiştirmesini Hıristiyanlığın zaferi olarak yorumladılar. Aslında Konstantin'in Hıristiyanlığa geçişi başka bir açıdan bakıldığında kurnaz bir politik manevra olarak da görülebilirdi. Konstantin'in tahta geçmek için rakipleriyle yarıştığı dönemde Hıristiyanlık hızla yayılıyordu; Konstantin de Hıristiyanlığın bu gücünden yararlanmak istemişti (Drake, 2000; Stark, 1996a). Her ne kadar bir yüzyıl boyunca doğruluğu tartışılmış olsa da (Burckhardt, [1860] 1949), Konstantin'in Hıristiyanlığa geçtiğinden şüphe etmek için hiçbir neden yoktur (Drake, 2000; Fletcher, 1997). Üstelik Konstantin Hıristiyanlığa geçmek yerine geçmiş gibi yapsaydı Hıristiyanlık çok daha geniş bir alana yayılırdı: Konstantin Hıristiyanlık için en iyisini yaptığını dü-

şünürken aslında onu besleyen en önemli kaynağı, *kitlelerin gönüllü olarak katıldığı misyonerliği*, yok ediyordu.

Aşağıdaki açıklamalarda olgusal anlamda devrimci hiçbir unsur yoksa da, yeni sayılabilecek önemli noktalar vardır. Bu nedenle her şeyi baştan anlatmak daha yararlı olacaktır.

Hıristiyanlık, Konstantin döneminde, inananlarının bağışlarıyla ayakta duran ve gönüllü misyonerlerin başını çektiği kitle hareketi olma özelliğini kaybederek elitlerin söz sahibi olduğu bir kuruma dönüştü: Nüfuzlu insanlar kiliselerde görev alabilmek için birbirleriyle yarışır hale geldiler ve bunun sonucunda da hem samimiyetle kiliselerde görev yapan Hıristiyan dini liderlerin sayısı azaldı, hem de imparatorluğun Hıristiyanlaştırılmasında ikna yerine baskı yöntemi ağırlık kazandı. Paganizme karşı yasalar çıkarıldı, paganların tapınaklarına ve mal varlıklarına el konuldu ve hızla gelişen manastır Hıristiyanlığı sayesinde mevcut dini inanç ve uygulamaları reddedenler (heretikler), ki bunların içinde Hıristiyanlar da vardı, sindirildi. Bu durum imparatorluğun sınırları dışında yaşayan "barbarlar" için "İyi Haber"di; çünkü yerel halkın misyoner ruhu iyice köreltilmişti. Roma'nın çöküşünden sonra Hıristiyanlığı özellikle güçlü "barbar" krallıklara yayma isteği yeniden canlandı. Bu görev profesyonel misyonerler olan Hıristiyan rahiplere verildi. Rahipler tıpkı Çin ve Japonya'ya giden Budist rahipler gibi Hıristiyan olmayan yerleşimlere tek tek gittiler ve kitleleri inanç değiştirmeye ikna etmede Budist rahipler gibi başarısızlığa uğradılar. Ama çalışmaları elit kesimler arasında sonuç verdi, tıpkı Budist rahiplerin Çin ve Japonya'da ulaştıkları başarı gibi. Hıristiyan misyonerlerin bir kralı ve saray halkını vaftiz etmesinden sonra krallık halkı da Hıristiyanlığa geçiyordu; ancak gönül rızasıyla değil soylu sınıfın baskısıyla. Sonuç olarak Kuzeybatı Avrupa'da, özellikle de İskandinavya'da halk hiçbir zaman Hıristiyanlığa tam olarak geçmedi. Şimdi ayrıntılara girelim.

Hıristiyan Kurulu Düzeni

Konstantin Hıristiyanlığı Roma İmparatorluğu'nun resmi dini yapmamış, paganizmi de yasaklamamıştı. Bu daha sonra gerçekleşti. Konstantin'in Hıristiyanlara yaptığı en büyük iyilik, onlara yüklü bir devlet ödeneği tahsis etmek oldu. İmparatorluk içindeki paganların tapınakları da bu tür bir ödenekten yararlanıyordu. Çok kısa bir süre içinde Hıristiyanlık "imparatorluğun neredeyse sınırsız olan kaynaklarının aslan payına hakim oluverdi" (Fletcher, 1997:19). İlk başlarda mütevazı yapılarda toplanan Hıristiyanlar artık gösterişli binalarda bir araya geliyorlardı. Örneğin Konstantin tarafından Roma'da inşa ettirilen St. Peter Kilisesi. Kilise kraliyet taht salonlarında kullanılan bazilika formunda tasarlanmıştı. Bir zamanlar halkın arasından seçilen ve inananların bağışlarıyla yaşayan rahipler, artık imparatorluğun kamu görevlilerinden sayıldıklarından güç, statü ve servet sahibi olmuşlardı. Böylece, Richard Fletcher'ın dediği gibi (1997:38), "kiliseye girebilmeyi başaran Hıristiyan rahip ve papazlara ayrıcalık" sağlanmış oluyordu. Kiliseler imparatorlukta yükselmenin bir aracı olarak görüldüğünden yarışı çoğunlukla aristokratların oğulları kazanıyordu. O döneme ait pek çok belge bu yarışta rüşvet mekanizmasının hızlı işlediğini göstermektedir. Sardika Konseyi (341) kiliselere yapılacak atamalarda uyulacak kuralları ve rahiplerin atama sonrası piskoposluğa yükselinceye kadar yerine getirmeleri gereken koşulları belirlemişti. Örneğin piskoposların bu göreve atanmadan önce alt kademelerde de görev almış olmaları gerekiyordu. Ancak bu kurallar ya göz ardı ediliyor ya da hakkıyla yerine getirilmiyordu. Bir piskopos adayı, kiliseye atanmasından sonra geçmesi gereken kademeleri bir ya da iki haftada geçip piskopos olabiliyordu (Johnson, 1976). Bu kuralsızlıktan sadece dinsiz fırsatçılar yararlanmıyordu. Aziz Ambrose de sadece sekiz gün içerisinde vaftiz olmuş, sonra kiliseye atanmış, ardından bütün kademelerden geçerek piskoposluğa yükselmişti. Ancak tüm bunların sonucunda kilise, Eusebius'un (yaklaşık 260-339) *Life of Constantine*

adlı yarım kalmış eserinde yazdığı gibi, politik davranan, dünya nimetlerinden yararlanan ve lüks düşkünü yöneticilerin eline kalmıştı. Eusebius kitabında kendi çıkarları için "kiliseye giren insanların iki yüzlülüğü"nü anlatıyordu.

Konstantin'in Hıristiyanlığa savurganlık derecesindeki mali desteği paganizmin aleyhine olmuştu. Paganların tapınaklarında, kiliselerdeki gibi aşağıdan yukarıya değil, yukarıdan aşağıya doğru bir örgütlenme yapısı hakimdi. Devlet yardımıyla ve birkaç zengin yardımseverin bağışlarıyla inşa edilebiliyor ve varlıklarını sürdürebiliyorlardı. Hıristiyanlık, devletin ve aristokratların mali desteğini almadan da ayakta kalabilmişti; oysa paganizm o yardımların kesilmesiyle birlikte çökmüştü (Bagnall, 1993; MacMullen, 1984; Stark, 1996a). Dördüncü yüzyılda pek çok tapınak her şeye rağmen hâlâ ayakta kalabilmişti ve Hıristiyanlık diğer inançlarla birlikte varlığını sürdürüyordu. Eğer kilisenin her alandaki, özellikle de seküler siyaset üzerindeki etkisi bu denli büyük olmasaydı, Hıristiyanlık yeni kollarının oluşumuyla yayılır ve imparatorlukta istikrarlı bir çoğulculuk sağlanırdı (bkz., Drake, 2000). Ne var ki, Musevilik hariç diğer bütün dinler ve Hıristiyanlığın yeni ya da daha az güçlü kolları kısa sürede sindirildi.

Öncelikle Hıristiyanların "sahte" dinlere yaptığı saldırılara devlet tarafından göz yumuldu; kirli işler Hıristiyan eylemcilere kalmıştı. Manastır hareketinin hızla güçlenmesi, yerel kilise yetkililerine muhaliflerin üzerine salınmak üzere birçok ateşli taraftar kazandırıyordu. Sonunda pagan şair Libanus 390 yılında İmparator Theodosius'un huzuruna çıkarak şikayetini dile getirdi: "Siz tapınakların kapatılmasını emretmediniz; ancak siyah giyen adamlar [rahipler] tapınaklara taşlar, sopalar ve demir küskülerle, o da yetmezse elleri ve ayaklarıyla saldırıyorlar. Tapınakları harabeye çevirmeleri yetmiyormuş gibi heykelleri deviriyorlar ve en kutsal bölümleri yerle bir ediyorlar. Tapınaklardaki rahiplerin ölmek ya da sessiz kalmak dışında hiçbir seçeneği kalmıyor" (Johnson'dan alıntı, 1076:97). Elbette paganlar da saldırılara şiddetle karşılık vermekten geri kalmadılar. İskenderiye, sokak

çatışmalarına ve ayaklanmalara sahne oldu. 356'da İskenderiye'de bir piskopos öldürüldü; aynı dönemde Suriye'de de, bir tapınağa yapılan saldırı sonrasında bir diğer piskopos paganlar tarafından linç edildi (MacMullen, 1984:91). Paganların sayıları her geçen gün azalıyordu; ancak Hıristiyanların onlara karşı hiddeti dinmek yerine daha da azıyordu. Nihayet dördüncü yüzyılın sonuna doğru sözde dinsel hoşgörüyü destekleyen devlet politikaları bile uygulanamaz hale geldi. Mevcut dini kuralları benimsemeyenlere ve onlara uymayanlara karşı pek çok yasa çıkarıldı ve bu yasaların yürütülmesinin sorumluluğunu devlet üstlendi. 407'ye gelindiğinde, geride kalan paganizme özgü bütün figürlerin "yok edileceği", tapınakların kutsal bölümlerinin "kökten tahrip edileceği" ve kalan tapınak ve kutsal mezarlara "halkın kullanımı adına" el konulacağı açıklandı (MacMullen'dan alıntı, 1984:1001). Bu emrin paganizmi "temizlemekten" başka hiçbir amacı yoktu. Amacına ulaştı da. Paganizm halktan uzaklaştırıldı, en azından imparatorluk sınırları içinde kalan kentlerde.

Ancak paganlar resmi dinsel baskının tek hedefi, hatta çoğu zaman ilk hedefi bile değillerdi. Dördüncü yüzyılın son yıllarında ve beşinci yüzyılın tamamında Hıristiyan heretikler bu baskının ana hedefi oldular ve çoğu zaman şiddete maruz kaldılar. Augustine (*Epistle* 185.27-30, ayrıca 51.3 ve 88.6), Donatusçu piskopos ve rahiplerin dillerinin ve ellerinin kesildiğini ya da kör edildiklerini nakleder. Konstanin, İskenderiyeli Hıristiyan rahip Arius'un yazılarını teslim etmeyip ellerinde tutanların ölümle cezalandırılacağını bir fermanla duyurmuştu. 392'de bazı Doğu kasabalarında Paskalya Yortusu'nu yanlış günde kutlayanlar idam edilmişti (MacMullen, 1984). Hıristiyan rahiplerinin çevresindeki çeteler, paganlara saldırdıklarından daha yoğun bir şekilde Hıristiyan "heretikler"i dövmek ve kilise konseylerindeki muhalif hiziplere gözdağı vermek üzere görevlendiriliyorlardı. "Küstah piskopos[lar] muhalif delegeleri sindirmek ve alınacak kararları etkilemek için çetelerini kilise konseylerinin önüne çıkartıyorlardı" ve bu gövde gösterileri çoğu zaman ölümlerle sonuçlanıyordu (Johnson, 1976:94).

Beşinci yüzyıl boyunca, yasalar ve geleneklerle herkesin daha önceden kesin biçimde belirlenen biçimlerde Tek Gerçek Tanrı'ya tapması sağlandı.

Aslında *herkes* demek pek doğru olmaz. Yahudilerin uyumsuzluğu genellikle hoşgörülüyordu (bu konuya Üçüncü Bölüm'de tekrar döneceğim). Bir de kurtarılmaya değmedikleri düşünüldüğü için umursanmayanlar vardı.

Başlangıçta Hıristiyanların kırsal alanlarda yaşayan köylüleri din değiştirmeye ikna etme konusunda bazı tereddütleri oldu. "Pagan sözcüğünün kökü aslında Latince'de "kırsal" ya da "köylü" anlamına gelen *paganus* sözcüğüne dayanır. Hıristiyanlar, köylüleri akılsız ve gelişmemiş insanlar olarak tanımlıyorlardı; zaten Hıristiyanlık da ilkin bir kent hareketi olarak ortaya çıkmıştı. Bu nedenle de "kırsal alan misyonerlik bölgesinin içine sokulmamıştı. Üstelik Yeni Ahit'te dinin bu bölgelerde yayılmasını şart koşan bir emir de yoktu" (Fletcher, 1997:16).

Ancak yakın çevrelerdeki halk, kırsal alanda yaşayanları paganizmden kurtarma girişimlerine önayak oldu. Bu görev toprak sahiplerine verildi; toprak sahipleri paganları yollarından döndürmek için gerekirse şiddet de kullanabileceklerdi. Turin Piskoposu Maximus verdiği bir vaazda şöyle seslenmişti: "Putların evlerinizi kirletmelerine izin vermeyin ve paganizmi yaşadığınız topraklardan atın... Bu saygısızlığı yasaklamayanlar ona destek veriyor demektir" (Hillgarth'dan alıntı, 1986:55).

Barbarlar ise –imparatorluk sınırlarının dışında yaşayan herkes– bir diğer sorundu. Eğitimli Romalılara göre onlar, Hıristiyanlığa bağlı kalmak şöyle dursun, onu kavraması bile imkânsız olan insanlardı. Aziz Jerome, Cermenleri yamyamlar olarak tanımlamıştı. Aziz Augustine bile imparatorluğun sınırları ötesinde yürütülecek misyonerliği gereksiz buluyordu. E. A. Thompson'a göre (1966:xvii), "Roma İmparatorluğu döneminde hiçbir piskopos Hıristiyanlığı yaymak üzere sınır ötesindeki pagan topluluklara gönderilmemişti."

Ne var ki, dördüncü yüzyılda imparatorluk sınırları dışında yaşayan bu barbarların yoğun baskısı sonucunda

"dünyanın merkezi" kuzeye kaymaya başladı. İmparatorlar, Vandalların kenti yağmalamalarından çok önce Roma'yı terk etmişlerdi: "Konstantin döneminden sonra, yani dördüncü yüzyılın ilk yıllarından itibaren hiçbir imparator Roma'da oturmadı. Dördüncü yüzyıl boyunca sadece iki imparator kenti ziyaret etti" (Beart, North ve Price, 1998:364). İmparatorlar, sınırlarını korumak için ordularını kuzeye yığdılarsa da, başarıya ulaşamadılar. Ve Cermenlerin imparatorluğu kontrol altına almasıyla, Roma kuzeyde Cermenlerin güç merkezlerinden, doğuda da imparatorluğun yeni başkenti Konstantinopolis'ten uzakta bir taşra kenti durumuna düştü.

Roma'nın düşüşüyle birlikte din adamlarının gözü açıldı; ya Hıristiyanlığı dünyaya yaymaya devam edeceklerdi ya da Hıristiyanlık yeniden diğerleri arasında sıradan bir inanç olarak yerini alacaktı (Fletcher, 1997; Robinson, 1917). İlk hedef kitle, sınır ötesinden gelerek imparatorluğun büyük merkezlerine yerleşen ve kontrolü ellerine geçiren barbarlardı, yani Burgundiyalılar, Ostrogotlar, Vizigotlar, daha sonra da Vandallar ve Suevler. Bu topluluklar Roma'yı ele geçirmeden önce de Hıristiyanlıktan haberdardılar; Hıristiyanlık çok önceden sınır ötesine geçmişti ya da Fletcher'ın deyimiyle "sızmıştı" (1997:229). Barbar istilacılar sadece Roma mimarisinden ve kültüründen değil, dininden de etkilenmişlerdi; bu nedenle Hıristiyanlığa geçmeleri zor olmadı. Ama Hıristiyanlığın baştaki liderlerin tekelinde olduğu göz önüne alındığında, toplumun elit kesiminin elinden kurtulup diğer sınıflara ne zaman yayıldığını, tabii eğer gerçekten yayıldıysa, söylemek hiç de kolay değildir.

Güç, kısa süre içinde imparatorluğa göç eden barbarlardan kuzeydeki yeni barbar krallıklara kaydı. Artık Hıristiyanlığı korumak için daha fazla sızıntıya ihtiyaç vardı. Bu nedenle de profesyonel misyonerler, yani rahipler sınır dışındaki yerleşimlere gönderildiler.

Misyoner Rahipler ve Barbarlar

Münzevilik, dini kültürün gelişiminde önemli yeri olan evrensel bir dini akımdır. Daha önceki çalışmalarımda da söylediğim gibi (Stark, 1996a, 1999a; Stark ve Finke, 2000; Stark ve Iannaccone, 1993), münzeviler, diğer dini liderlerle karşılaştırıldıklarında, insanlarda her zaman daha fazla güven uyandırırlar. Tanrı'yla kurdukları ilişkide çok şey feda ederler, bunun karşılığında da çok az şey kazanırlar. Bir düşünün, kim hiçbir maddi kazanç sağlamadan bir inancın savunuculuğunu yapan ve bunu yaparken de kişisel fedakarlıklarda bulunmaktan kaçınmayan birinden daha fazla güven uyandırabilir? Münzevilik çoğunlukla çoktanrılı dinlerde ve ilahi özlere inanan inançlarda yaygındır. Örneğin Budist rahiplere, özellikle de aydınlığa ulaşmak için farklı bir hayat sürmeyi seçenlerine, duyulan güveni hatırlayın. Ancak münzeviliğin en tutkulu, hatta aşırı biçimleri sadece tektanrıcılıkta görülmüştür. Eski Museviliğin en etkin olduğu topluluklar, münzeviliğin çeşitli türlerini uygulayan, törelere uyan ve ağır fiziksel perhizlere girişen Esseniler gibi topluluklardı.

Münzeviler, başlangıçtan itibaren Hıristiyanlık içinde de etkiliydiler (Fletcher, 1997; Hannah, 1924; Hickey, 1987; Johnson, 1976; Knowles, 1969; Mayr-Harting, 1993; Smith, 1892). Üçüncü yüzyılın ortasında, manastır toplulukları Akdeniz'i aşarak Mısır'a ulaştı. Hıristiyan manastır hareketi, dördüncü yüzyılda bütün imparatorluğa yayıldı ve on binlerce insan manastırlara girdi. Her manastır, inancın hizmetkârlarına barınak olacak şekilde düzenlendi. Bu hizmetkârların dördüncü ve beşinci yüzyılda paganlara ve heretiklere karşı düzenlenen saldırılarda başrol oynadıklarını daha önce de söylemiştim. Ama bu kişilerin ihtiyaç duyulduğunda sınır ötesinde misyonerlik yapmakla ve barbar kralları vaftiz etmekle görevlendirildiklerini de ekleyelim.

Bir inancı yayma sürecinde eğer toplumsal engellerle karşılaşılıyorsa, misyonerliğin profesyoneller tarafından yürütülmesinde fayda vardır. Din değiştirmeye ikna etmede sos-

yal ilişkiler belirleyici olduğundan, bu ilişkilerin zayıflaması durumunda o inancın yayılması durur. Bu tür sorunlar çoğu zaman bir toplum içindeki etnik gruplar ya da farklı sosyal sınıflar gibi belirli alt gruplar ya da cemaatler arasında yaşanır. Bu sorunlar, sorunlu bölgeye yerleştirilen ya da oraya ticaret ilişkileri nedeniyle gelen amatör misyonerlerin, misyonun başarıyla sonuçlanabilmesi için zorunlu olan sosyal ilişki ağlarını kurmasıyla kimi zaman aşılabiliyordu. Örneğin Musevilik diyaspora döneminde bu yolla yayılabilmişti. Ancak bu koşulların sağlanamadığı durumlarda, profesyonellerin misyonerliğe girmesi şart oluyordu. Daha önce de söylediğim gibi, profesyonel misyonerler başarıya ulaşmak için iki aşamalı bir çalışma yürütmek zorundaydılar. İlk olarak, hedef toplumun üyelerinden kimileriyle bire bir ilişki kurmaları ve bu ilişki yardımıyla da onları din değiştirmeye ikna etmeleri gerekiyordu. İkinci aşamada ise, bu ilk din değiştiren grup misyonerliği üstleniyor ve kendi kişisel ve sosyal ilişkileri sayesinde toplumun diğer fertlerini bu yeni dine çekmeye çalışıyordu. Misyonun başarıya ulaşabilmesi için misyonerlerin hedef toplum ya da topluluk içinde ilk ilişkiye geçecekleri kişileri çok bilinçli seçmeleri gerekiyordu; bu ilk grup sıradan halktan da seçilmiş olabilirdi, belirli bir alt gruptan, toplumsal bir sınıftan ya da elit kesimlerden de. Eğer ilk grup halk arasından seçilmişse, bu kişiler kendi sosyal ilişkileriyle o dini yaymaya çalışacaklarından bir kitle hareketi doğuyor ve kitlelerin din değiştirmesi söz konusu oluyordu. Ama eğer misyonerler o toplumun içindeki belirli bir alt gruba odaklanmışlarsa, din değiştirme sınırlı kalıyordu. Misyonerlerin ilk olarak hedef toplumun elitleriyle iletişim kurduğu durumlardaysa, kitlesel bir din değiştirmeden söz etmek mümkün olmuyordu. Örneğin barbarların Hıristiyanlaştırılmasında rahipler ilk olarak elitleri din değiştirmeye ikna etmeye yoğunlaşmış ve "öncelikle krallara yönelmişlerdi" (Hannah, 1924:178).

Hıristiyan rahipler başlangıçtan itibaren barbarları Hıristiyanlaştırma çalışmalarında işlerini kolaylaştıracak pek çok avantaja sahiptiler. Her şeyden önce, birçoğu gerçek münze-

viydi. Kiliseye güç ve şöhret sahibi olmak için değil Tanrı'ya yakın olmak ve ona hizmet etmek için girmişlerdi. Onların içtenliği ve taviz vermeyen yaşam biçimleri nedeniyle pek çok kişi, hem hayatta olan hem de ölmüş olan Hıristiyan rahiplerin büyülü ve şifa veren güçlere sahip olduğuna inanıyordu (Mayr-Harting, 1993). Budist rahipleri hatırlayın; onlar da Budist olmayan nüfusun gözünde "Kutsal Adamlar" değil miydiler?

Misyoner rahiplerin bir diğer avantajı da barbarlara gösterebilecekleri örneklerin olmasıydı. İmparatorluk döneminde, sınır ötesindeki parçalanmış Roma topluluklarını da içeren barbar yerleşimlerinin bazıları çoktan Hıristiyanlığa geçmişti, hatta bunlardan bazılarına bir piskopos bile atanmıştı. Daha da önemlisi manastırlar, tıpkı Budist manastırların dağları aşarak Çin'e uzandığı gibi, pagan topraklara girmişlerdi. Daha dördüncü yüzyılda Galya bölgesinde, en büyüklerinden biri Tours kentinde olmak üzere pek çok manastır kurulmuştu. Aynı yüzyılda Aziz Athanasius (yaklaşık 297-373) Ren Nehri'nin karşı kıyısına geçerek koyu pagan bir Cermen yerleşimi olan Trier'de bir manastır kurdu. Athanius'u diğer münzeviler takip etti ve Fulda, Eichstatt, Utrecht, Echternach, Würzburg, Konstanz, Salzburg, Freising ve St. Gall gibi pagan kentler sekizinci yüzyılda büyük manastırlara ev sahipliği yapmaya başladı. Bu arada Britanyalı Hıristiyan misyonerler, Friz kıyılarındaki yerleşimlerinde oldukça etkindiler (buralardaki manastırların çoğunda Britanyalı ve İrlandalı rahiplerin imzası vardı). Manastırların birbirleriyle ilişkileri güçlüydü ve rahipler, Asya'daki ticaret yolu üzerinde sık sık seyahat eden Budist rahipler gibi, bağlı oldukları manastırda kalmayıp yollara düşüyorlardı. Budist manastırlar gibi Hıristiyan manastırlar da geniş topraklara sahipti ve yerel halktan aldıkları bağışlarla ayakta duruyorlardı. Ayrıca yerel paganlar arasından kiliseye katılmak isteyen yeni rahip adaylarının sayısı hiç de az değildi. Budist rahiplerle Hıristiyan rahipler arasındaki en büyük fark, Hıristiyan rahiplerin, kendi aydınlanmaları üzerine yoğunlaşan ve ilahi misyona inanmayan Budist rahiplerin ak-

sine, inançlarını yaymada büyük bir sorumluluk üstlenmeleriydi. Ancak yine Budistler gibi başarıları barbar elitleriyle sınırlı kaldı.

Misyoner rahiplerin eğitimli insanlar oluşları, elitler üzerinde yoğunlaşan çalışmalarında onlara kolaylık sağlamıştı. Doğu'daki ortodoks Hıristiyan manastır hayatının aksine, Batı'daki manastır hayatı okuma yazmaya önem vermişti. Zaten bu hayatın bir parçası olacak rahipler de ayrıcalıklı sınıflardan seçiliyordu (Hickey, 1987; Johnson, 1976; Knowles, 1969; Mayr-Harting, 1993). Misyoner rahipler tam da bu nedenle yaptıkları açıklamalarla ve verdikleri öğütlerle barbarların takdirini kazanmışlar ve onların savundukları dini inanca güven duymalarını sağlamışlardı. Ayrıca rahiplerin sunduğu bu din komşu krallıklarda soylulara sadakati emreden bir din olarak tanınıyordu. Fakat kanımca misyoner rahiplere başarıyı getiren en önemli etken sundukları Tanrı imgesinin inandırıcılığı ve ikna ediciliğiydi. Onların Tanrı'sı buradaki ya da oradaki, ya da onun ya da bunun Tanrı'sı ya da Tanrıça'sı değildi. Onların Tanrı'sı ürpertici, her şeye kadir Yehova'ydı. Barbar elitler, bu Tanrı imgesini kendilerinin Kralların Kralı söylemine yakın buldular. Ancak yine de Avrupa'daki barbarların Hıristiyanlığa geçişi yüzyıllar aldı.

Misyoner rahiplerin ilk hedef kitlesi Galya bölgesinin büyük bir bölümüne hakim olan güçlü ve büyük Frank Krallığı'ydı. Beşinci yüzyılın son yıllarında büyük Frank Kralı Clovis (yaklaşık 466-511) Hıristiyanlığa geçmiş ve başkent Rheims'de halkın huzurunda vaftiz edilmişti. Bu din değiştirme olayının hikâyesi Tourslu Aziz Gregory'nin (538-594) *History of the Franks* (2.20-22) adlı eserinde nakledilmiştir. Meydana gelişinden yaklaşık bir yüzyıl sonra Gregory tarafından yazılan olay, Clovis'in din değiştirme sürecini denetleyen piskopos Aziz Remigius'un hayatını konu alan *Life of St. Remigius* adlı çalışmaya ve günümüze ulaşan sözlü anlatılara (James, 1988) dayanmaktadır. Gregory'ye göre Konstantin'in ve genel hatlarıyla pek çok Ortaçağ kralının Hıristiyanlığa geçiş hikâyesi Clovis'inkiyle benzerlikler taşır. Ta-

rihçilerin çoğu, bu benzerliklerin, kralların din değiştirmelerinin edebi bir formüle uygun biçimde hikâyeleştirilerek anlatılmasının bir sonucu olduğunu düşünür ve bu nedenle onların gerçekliğinin sorgulanması gerektiğini savunurlar. Ancak Albert Baumgarten'e göre (1997:52), "bu edebi formülle ortaya konan hikâyeler sıradan olayları anlattıkları için inandırıcı"dır. Ben de din değiştirme hikâyelerindeki benzerliklerin tarihsel gerçekliği yansıttığını düşünüyorum. Bu hikâyeler elbette birbirlerine benzeyecekler; çünkü anlattıkları şeyler doğruluğu tartışılmaz ilkelere ve örneklere dayanıyor. Bu konuya daha sonra tekrar döneceğim; ancak şimdi Clovis'in Hıristiyanlığa geçişine bir göz atmak istiyorum.

Clovis, Hıristiyanlıkla karısı Clotilde sayesinde tanıştı. Clotilde'nin Hıristiyanlığı ilk kimlerden öğrendiğine ilişkin elimizde hiçbir kaynak bulunmuyor. Bildiğimiz tek şey, Rheims'de Hıristiyanların yaşadığı bir ada olduğu ve o dönemde rahiplerin soylu kadınları Hıristiyanlığa çekmeye odaklandığıdır. Hikâye, Clotilde'nin Clovis'i din değiştirmeye zorlamasıyla başlar. Ancak "kral oralı bile değil"dir. Clotilde yılmadan devam eder; "durmadan kocasını gerçek Tanrı'ya teslim olmaya ve putları terk etmeye çağırır. Ancak kral Nuh der peygamber demez; ta ki Alamannilerle savaşa girinceye kadar." Savaş sırasında her şey kötüye gider ve Clovis "mutlak bir felakete doğru sürüklendiğini" hisseder. Son çare olarak Hıristiyan Tanrısı'na kendisine yardım etmesi için yalvarır ve vaftiz olacağına söz verir. Sonunda da savaşı kazanır. Hıristiyan Tanrı'sı gerçek olduğunu göstermiştir. Ancak Clovis Tanrı'ya verdiği sözü tutmaz. Bunun üzerine Clotilde bir yerel piskopostan kocasıyla konuşmasını ve ona Hıristiyanlığı anlatmasını ister. Ancak her şey gizli tutulmalıdır; çünkü Clovis eski Tanrıları bırakıp Hıristiyanlığa geçtiğinde Frank soylularının kendisine sırt çevireceklerinden korkmaktadır: "Bana inanan insanların onların Tanrılarını bırakmamdan zarar görmelerini istemiyorum" der. Ancak Clovis'in korkuları yersizdir. Vaftiz olacağını duyurduğunda saray halkının çoğu onun izinden giderek Hıristiyanlığa geçeceğini söyler. Kral Clovis'in halkın huzu-

runda vaftiz edilmesinin ardından üç bin kişilik silahlı erkanı da vaftiz edildi. Ancak sokaktaki halkın Hıristiyanlığa geçişiyle ilgili hiçbir kayıt yoktur.



Kazandıran Yakarış. Kral Clovis Alamannilere karşı yürüttüğü savaşı tam kaybetmek üzereyken Hıristiyan Tanrı'sına yardım etmesi için yakardı ve vaftiz olmaya söz verdi.

Gergory kitabında ayrıca Ortaçağ'da pagan toplumlarda yürütülen misyonerliğin çoğunda görülen altı temel benzerliği de sıralamıştır. Bu benzerliklerin her biri hem akla yatkındır hem de sosyal bilimlerin verileriyle uyuşuyor. Bu benzerliklerin ilki, profesyonel misyonerlerin dini yayacak yerel bir grup oluşturduğudur. İkincisi, Hıristiyanlığa geçmeyi kabul eden bu ilk grubun üyelerinin elit sınıfın kadınları arasından belirlendiğidir. Erkeklere, Hıristiyanlığa geçen ve bir misyoner gibi çalışan eşleri, metresleri, anneleri, kız kardeşleri ya da kızları aracılığıyla ulaşılmıştır. Yeni dini hareketlerde çok sayıda kadının rol aldığını gösteren sağlam bilimsel çalışmaların sayısı hiç de az değildir (Stark, 2000). Üçüncü benzerlikse, yandaşlarından ve diğer soylulardan çekinen erkeklerin din değiştirmeye direndikleridir.

Krallar bile yandaşlarını ve diğer aristokratları gücendirmekten çekinmişlerdir. Dördüncüsü, bu direnişin Hıristiyanlığın doğru din olduğunu gösteren "mucizeler"le kırıldığıdır. Bu sav, "menfaat karşılığı" din değiştirme geleneğiyle tamamen örtüşmektedir. Bu arada Tanrı'dan zafer dileyen ancak dileği gerçekleşmeyen kralların din değiştirmediğini de unutmamak gerekir. Ortaçağ kralları sık sık savaştıkları için onlar arasında Hıristiyanlığın yayılması "mucizevi" zaferlere bağlanabilirdi. Bütün hikâyelerdeki beşinci benzerlik, aile reisinin vaftiz olmayı kabul etmesiyle birlikte ev halkının da Hıristiyanlığa geçmesi ya da geçmiş gibi davranmasıdır. Örneğin bir kralın Hıristiyanlığa geçmesi, saray halkının büyük bir çoğunluğunun onu takip etmesiyle sonuçlanıyordu. Zaten birinin mevkice yükselmesi kralın keyfine bağlı değil miydi? Son benzerlik ise halkın bir bütün olarak misyonerlerin hedef kitlesi olmadığıdır. Peki halk neden hedef kitle değildi? Belki halkın isteseler de istemeseler de zorunlu olarak seçkinleri takip edeceği düşünülüyordu. Belki de kraliyetin Kilise'yi desteklemesiyle çoğunluğun benimsediği inancın önemini ve gücünü yitireceğine inanılmıştı. Edward James'in söylediği gibi (1988:127), "Kilise [o dönemde] ruhban sınıfından olmayanları Hıristiyanlık konusunda eğitme telaşında değildi. Kilise'ye göre Hıristiyanlığa geçiş içsel bir değişimi gerektirmiyordu... Vaftiz edilmek ve dini kurallara yüzeysel olarak itaat etmek Hıristiyan olmak için yeterliydi." Gregory'nin de belirttiği gibi (2:10), Clovis'in Hıristiyanlığa geçişinden yüz yıl sonra bile "halk hâlâ gerçek Tanrı'ya inanmıyordu ve hâlâ paganizmin ibadet biçimlerine sadıktı."

Bu genellemeye uymayan örnekler de var; örneğin eğitim almak için gittiği yerde Hıristiyan olan bir prensin hikâyesi. Prens, eğitimi için dışarıya gönderilmiş ve orada Hıristiyanlıkla tanışmıştı. Ülkesine dönüp tahta geçtiğinde de etrafındakilerin Hıristiyanlığa geçmesini emretmişti. Ancak aristokratlar yeni kralla aralarında güçlü bir bağ olmadığı için onun bu emrine karşı gelebilmişlerdi. Bu tür durumlarda din değiştirme çoğu zaman kendiliğinden olmamıştır ve çoğu za-

man çok kan dökülmesine rağmen istenilen başarıya ulaşılamamıştır. Norveç'in "Hıristiyanlaştırılması" hikâyesi buna iyi bir örnektir. İngiliz eğitimi alan ve sonradan Hıristiyanlığı seçen Olaf Tryggvason 995 yılında Norveç tahtına geçer. Tahta geçmesiyle birlikte de soylu sınıfını şiddet kullanarak Hıristiyanlığa geçmeye zorlar. Din değiştirmek istemeyenleri öldürür ve mülklerini ateşe verir. Uyguladığı bu şiddet karşısında muhalifleri bir araya gelir ve yaklaşık 1000 yılında, Svolder Savaşı sırasında Tryggvason'u öldürürler. Trggvason'dan on beş yıl sonra Fransa'da vaftiz edilen Olaf Haraldsson Norveç'te tahta geçer. O da herkesin nefretini kazanır, ülkede ona karşı ayaklanmalar olur ve sonunda sürgüne gönderilir. Kiev'de toplanan bir ordunun başına geçerek ülkesine geri dönmeye kalkıştığı 1030 yılında da Stikklestad Savaşı sırasında karşıtları tarafından öldürülür. Böylesi bir bozguna uğramış olmasına karşın, ölümünden çok kısa bir süre sonra Aziz Olaf olarak anılmaya başlar ve Norveç'in Hıristiyanlaştırılmasının baş mimarı kabul edilir. Bu durumu Olaf'ın hoşgörüsüzlüğü meşru kılan resmi politikalarının yeniden dirilişinin bir yansıması olarak da görebiliriz (Jones, 1968; Sawyer, 1982).

Misyonerliğin hedef kitlesi hep barbar elitleri olmuştur. Nadiren ortaya çıkan şiddetli baskılar dışında, halkın din değiştirmesine yönelik ciddi bir çaba söz konusu olmamıştır. Misyonerliğin halkı dışlaması misyoner rahiplerin, Fletcher'ın deyişiyle "kademeli" bir din değişimini hedeflediğini gösterir (1997:236). Devlet yardımıyla ayakta duran ve ayrıcalıklı bir kesim tarafından yönetilen Hıristiyanlık, o dönemde yukarıdan aşağıya doğru yapılanmıştı ve manastır misyonerlerinin tek hedefi elit sınıfları Hıristiyanlığa kazandırmaktı. Misyonerlerin böyle davranmak için pek çok nedeni vardı; tehlikeden uzak durmayı istemek belki de bunların en başında geliyordu. Soylular yerine halkın arasında misyonerlik yapmak daha tehlikeliydi. Farklı dini inancı benimseyenlerin onlara boyun eğmeyeceklerinden ya da geleneksel Tanrıları reddetmelerinin halkı kızdıracağından korkmuş olabilirlerdi. Zaten barbarların bölgelerinde

Hıristiyanlığı yaymaya çalışan rahiplerin yerel halk tarafından öldürülmesi az rastlanır bir olay değildi. Oysa elitlerin içine, daha doğrusu o sınıfın kadınlarının içine sızmaya çalışmak daha güvenliydi. Misyonerlerin sınırlı bir kesimi hedef almalarının bir diğer nedeni de etkin bir misyonerlik faaliyeti yürütme isteğiydi. Misyonerler sayıca azdı, bu nedenle de daha seçici olmaları gerekiyordu. Daha önce de söylediğim gibi, önce soyluları din değiştirmeye ikna etmeyi hedeflemişlerdi. Çünkü soylular halka ve bir sonraki aşamada köylülere örnek olabilir ve onları iyi birer Hıristiyan olmaya teşvik edebilirlerdi. Bu kademeli din değiştirme planının işlemediği durumlarda da silah ve ateş devreye giriyordu.

Örneğin Clovis'in halefleri, komşularını zor kullanmadan Hıristiyanlaştırmayı denemişlerdi. Bu çabalar uzun süren Charlemagne (yaklaşık 742-814) döneminde iyice yoğunlaşmıştı. Charlamagne, Frank İmparatorluğu'nu öylesine genişletmişti ki, Papa tarafından Roma'da kral olarak kutsanmıştı. Charlemagne, Yorklu Alcuin (735-804) gibi din adamlarının önderliğinde kendi *kutsal* imparatorluğunu yaratmanın peşindeydi. Bu amaçla, imparatorluğa kattığı her yeni bölgenin halkının tamamının hemen Hıristiyanlaştırılmasını emrediyordu. Saksonya'ya karşı başlattığı acımasız fetih seferleri (772-775) din kaynaklı şiddete yeni boyutlar getirdi. Her zafer sonrası halk vaftiz olmaya zorlanıyordu, isteksizlik gösterenler idam ediliyordu.

Charlemagne'ın bu aşırı şiddeti karşısında Alcuin bir mektup yazarak halkı din değiştirmeye zorlamayı yasakladı (Gaskoin, [1904] 1966). Alcuin'e göre halkın daha Hıristiyanlığın ne olduğunu bilmeden vaftiz edilmesinin hiçbir yarar sağlamayacağı açıktı; gönül rızasıyla yapılmayan ve samimi olmayan bu tür din değiştirmelerin hiçbir değeri yoktu. Alcuin'in bu düşüncesi, güç gösterisini sevenlerin dışında pek çok kişi tarafından benimseniyordu; Avrupa'nın pek çok yerinde halkın toplu Hıristiyanlaştırılması söz konusu olmuyordu. Charlemagne'ın halefleri de güç kullanarak halkı Hıristiyanlaştırmaya devam ettiler, tıpkı Kilise'nin önce-

liği kralların Hıristiyanlaştırılmasına vermeye devam ettiği gibi. Ve bu anlayışın devamı olarak, Ortaçağ'ın son döneminde Kuzey Haçlı Seferleri düzenlendi. Hıristiyan krallar, bu seferler sonunda Avrupa'nın kuzeyindeki Norveçliler, Slavlar, Baltıklılar ve Finler gibi pagan toplulukları ele geçirdiler (Christiansen, 1980). Her zafer sonrası, ya kaybeden topluluğun kralı Hıristiyanlığa geçmeyi kabul ediyor ya da onun yerine Hıristiyan bir kral atanıyordu.

Sıradan halka gelince, Hıristiyanlar onların geleneksel Tanrılarını yasaklamadan İsa'yı ve azizleri onların Tanrılar topluluğuna eklemeyi yeterli gördüler. Aslında bu yaklaşım, Kilise'nin Hıristiyanlaştırma politikasıyla da örtüşüyordu. 601 tarihli, Saygıdeğer Bede (*Ecclesiastical History* 1.30) tarafından saklanmış olan mektupta, Papa Büyük Gregory Britanya'daki misyonerlik faaliyetinin başına geçirilen Başrahip Mellitus'a şunları öğütlüyordu:

> Paganların tapınaklarını yıkmanın doğru olmadığını düşünüyorum. Putlar imha edilecektir ancak tapınaklara el sürülmeyecek, yıkılan yerler yeniden inşa edilecek ve kutsal emanetler korunacaktır. Tapınakların üzerine sadece kutsal su serpilecektir... Böylece tapınaklarının yağmalanmadığını gören halk, hata yaptığını anlayacak ve topluca gerçek Tanrı'yı benimseyecektir. Şeytanlara öküz kurban etme gibi dini geleneklerinin olduğunu biliyoruz, bırakalım Adama günü ya da kutsal emanetlerinin gömülü olduğu yerde kutsal din şehitlerini anmak için düzenlenen Şenlikler gibi diğer dini gelenekler bu geleneğin yerini alsın... Eğer insanları dünyevi zevklerden mahrum etmezsek, tinsel zevkleri tatmaya daha hazır hale gelirler. Ancak inatçı kafaların bir günde hatalardan arındırılabileceğini düşünmek de hata olur.

Peki "inatçı kafalar" böyle bir yaklaşımla değiştirilebilir mi? Tanınmış Danimarkalı tarihçi Johannes Brondsted'in söylediği gibi (1965:312), zor olan "dinin altında yatan karmaşık kültürün üstesinden gelmekti", yoksa Hıristiyanlığın İskandinavya'da "halk tarafından benimsenmesi" değil.

Brondsted kitabında Anglo-Danimarkalı bir rahipten alıntı yapar: "Her şey yolunda gittiğinde *Sviar* ve *Gautar* İsa'ya inanıyor ve onu yüceltiyorlardı, bu bir formaliteydi; ancak işler sarpa sardığında", Hıristiyanlığa sırt çevirip tekrar paganizme dönüyorlardı (a.g.e.:312). Ya da İzlandaca bir çalışma olan *Landnámabok*'ta anlatıldığı gibi, Sıska Helgi'nin "kafası çok karışıktı, İsa'ya inanıyordu ancak denize çıkacağı zaman ya da bir dileğinin hemen yerine gelmesini istediği zaman Thor'dan yardım diliyordu" (a.g.e.'den alıntı: 306). Yine Brondsted'in söylediklerine geri dönecek olursak, İskandinav halkının Hıristiyanlığa geçişi, "Hıristiyanlık, eski pagan batıl inanç ve uygulamalarının üstesinden geldiği ve onların yeni bir görüntü altında yaşamlarını sürdürmelerini sağladığı" zaman gerçekleşti (a.g.e.:307).

Bu durumun *kültürel devamlılık* kavramıyla açıklanabileceğini düşünüyorum. Ben bu kavramı yeni dini hareketlerin başarısındaki değişimleri açıklamak için geliştirdim: Dini hareketlerin başarısı din değiştiren topluluğun önceden sahip olduğu dini kültürün *tanıdık unsurlarının korunmasına* izin vermelerinde yatar (Stark, 1987, 1996b; Stark ve Finke, 2000). Yeni din ne kadar tanıdık olursa, insanların o dini öğrenmesi o kadar kolay, terk etmek zorunda oldukları dini gelenek ve görenekler o kadar az olur. Misyonerler de paganların şenliklerini ve kutsal mekânlarını Hıristiyan geleneklerine ustaca uyarlayarak Hıristiyanlığa geçişi kolaylaştırmışlardı; ancak buna rağmen Hıristiyanlığa geçenlerin sayısında önemli bir artış olmamıştı. Halk Hıristiyanlığı "ek bir din" olarak kabul etmişti. Kuzeybatı Avrupa'daki halkın tanıdığı Hıristiyanlık garip bir karışımdan ibaretti; paganların törenlerinin, inançlarının sadece çok küçük bir bölümü belli belirsiz Hıristiyanlaştırılmıştı, geri kalanların Hıristiyanlıkla hiçbir ilgisi yoktu (Davies, 1996; Jolly, 1996; Milis, 1998). Başarılı Fransız din tarihçisi Jean Delumeau (1977b), on altıncı ve on yedinci yüzyılda kilise yetkililerinin, sadece Kuzeybatı Avrupa'da değil, İtalya ve Fransa'da da paganların şenliklerini ve kutlamalarını engellemeye çalıştıklarını gösteren pek çok örneğin olduğuna dikkat çeki-

yor. Delumeau'ya göre bu bölgelerdeki halk, hem "Hıristiyanlığın temel kurallarına aşina değildi" hem de "pagan düşünce"ye ve "Hıristiyanlık öncesinin dini törenleri"ne sıkı sıkıya bağlıydı (a.g.e.:176). Rönesans döneminde yazarların ve sanatçıların paganizmi "yeniden keşfi" aslında bir yeniden keşif sayılmaz; zira pagan Tanrıları ve efsaneleri hiçbir zaman unutulmamıştı. Jean Seznec'in bu konu üzerine yazdığı kitabında söylediği gibi ([1953] 1972:3), "Hepsinden önemlisi, paganizmin etkilerinin Ortaçağ sanatı ve kültüründe zaten hep hissedildiğini, o nedenle de on beşinci yüzyılda "yeniden doğuştan" söz etmenin doğru olmadığını bugün artık hepimiz biliyoruz. Pagan Tanrıları yeniden hayatımıza girmeseler de, insanoğlunun hafızasından ve hayallerinden hiçbir zaman silinmediler." Aslında bugünün Avrupa'sının dini algılayışında bile paganizmin izleri vardır. Örneğin yapılan araştırmalar, İzlanda halkının büyük bir çoğunluğunun, ki bu çoğunluğun içinde entelektüeller ve din adamları da vardır, cin, peri, yeraltı cücesi ve dev gibi "esrarengiz yaratıklar"ın varlığına inandığını göstermektedir (Nickerson, 1999). İnsanlar yeni bir ev yapacaklarında "esrarengiz yaratıklar"ın yaşadığı yerlere tecavüz etmemek için "cin-tarayıcı" aletler kullanarak kendi sınırlarını tespit ediyorlar ya da inşası planlanan anayolların istikametini bu pagan varlıkların yaşadıklarını düşündükleri tepeler ya da büyük kayalıklara zarar vermemek için değiştiriyorlar (Nickerson, 1999; Swatos ve Gissurarson, 1997). Ayrıca Avrupa'da on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda doğan sağcı hareketlerin "Hıristiyanlığı reddedip paganizmi onaylayan" bir arkaplanı oldu (Lixfeld, 1994; Poewe, 1999:388). Bugünün Almanya'sı ve Fransa'sında bile paganizm "faşizmin ve Yeni Sağ'ın kalbinde yatar" (a.g.e.:397). Yalnız bu arada Wiccan'ın Hıristiyanlık öncesi dönemde su yüzüne çıkmamış etkin bir pagan topluluğun varlığını savunan görüşüne katılmıyorum. Paganizm, Kuzeybatı Avrupa'da kurumsallaşmış ya da kendine has özellikleri koruyabilen bir din olarak değil, yarı-Hıristiyan halk dininin bir parçası olarak varlığını sürdürmüştür.

Avrupa'nın bu bölgelerinde Kilise'nin hedef kitlesi elitlerdi; din adamlarının halkı Hıristiyanlaştırmak için bir çabası yoktu. Kilise, halkın desteğinden bağımsız olarak sadece devlet yardımıyla yaşayan bir kurum gibi çalışıyordu. Kuzey Avrupa halkının çoğunluğu ne Hıristiyanlığa sıkı sıkıya bağlıydı ne de ilk Hıristiyanlar gibi dindardı. Marc Bloch ([1940] 1961:82-83), "iman sahibi olanlar"ın bile dine bakışını "yüzeysel" buluyordu. Ona göre, "teoloji, hiçbir zaman halkın dininden o zaman olduğu kadar uzak olmamış"tı. Hollandalı tarihçi Anton Wessels (1994:4), Avrupa'nın büyük bir bölümünde halkın dininin Reform'a kadar "'pagan animist' kaldığını... ve halkın Hıristiyanlığının kaba bir gösterişten öteye geçemediği"ni öne sürmüştür. Delumeau'nun Ortaçağ Hıristiyanlığını tanımlayışı da bu doğrultudadır. Delumeau, o dönem Hıristiyanlığının bir kurgu olduğunu (1977a:26) ve Avrupa'da çoğunluğun "yüzeysel olarak Hıristiyanlaştırıldığı" (1977b:161) görüşündedir. Ona göre, Avrupa'nın tamamıyla Hıristiyanlaştırılması bir yanılsamadan başka bir şey değildi (a.g.e.:227). Fransız din sosyoloğu Gabriel Le Bras da, "tamamıyla Hıristiyanlaştırmanın yanıltıcı bir düşünce olduğu" (Delumeau'dan alıntı, 1977b:227) görüşüne katılır ve bu düşüncenin, hiçbir tarihsel temele oturmadığı gerekçesiyle, reddedilmesi gerektiğini savunur.

Delumeau ve diğer Katolik tarihçiler, gerçek Hıristiyanlaştırmanın, Katolik Kilisesi'nin Reform'un ardından kitlelerin Hıristiyanlaştırılması hedefiyle başlattığı Karşı Reform hareketinin bir sonucu olduğu görüşünde birleşiyorlar. Bu görüş, günümüz Güney Avrupa'sında mevcut dinsel katılım düzeyinin yüksek oluşuyla da örtüşüyor. Güney Avrupa'daki dindarlığın diğer bir nedeni de, ilk Hıristiyanlığın sadece bu bölgede bir kitle hareketi olarak yayılmış olmasıdır. Buna bağlı olarak, Güney Avrupa, Avrupa'da sürekli Hıristiyanlaştırılma sürecini yaşayan tek bölge olmuştur.

Reform sırasında Protestan bölgelerde kitlelerin Hıristiyanlaştırılmasına yönelik ciddi bir çaba olduğunu söylemek oldukça zordur. Yerel yöneticiler Protestanlık ve Katoliklik arasında halkın tepkisini çekmeden gidip geliyorlardı. Aslın-

da Reform'un bir parçası olan "din savaşları" sırasında din önemini kaybetmişti. Krallar müttefiklerini seçerken dini farklılıkları göz ardı ediyorlardı. Örneğin Katolik Fransa, Katolik İspanya'ya karşı Hollanda'daki Protestanlarla ittifak kurmuştu.

Bugün Kilise'nin etkisi Avrupa'nın Protestan bölgelerinde çok azdır. Bunu, bu toplumların sekülerleşmesinin bir sonucu olarak gören pek çok kişi, yanlış tarih bilgisine dayanarak yanılıyor; bu toplumlarda dinsel katılım hiçbir zaman çok yüksek olmadı; çünkü bire bir ilişki üzerine kurulu gerçek Hıristiyan misyonerliği dördüncü yüzyılda düşüşe geçti ve bir daha hiç canlanamadı. Başka bir deyişle, Kilise'nin Avrupalı uluslar üzerindeki etkisini ölçmek için o ulusun hangi tarihte Hıristiyan olduğuna bakmak gerekir. Hıristiyanlığa geçiş tarihi, bir bölgenin Protestan olup olmadığını da ortaya koyar (Stark, 1999c; Stark ve Finke, 2000).

Tektanrıcılık öğretisinden doğan zorunluluklar, elit kesimleri dini yaymaya, hatta kimi zorbalıklar yapmaya teşvik ediyordu. Profesyonel misyonerlerin halkı değil de elitleri hedef aldığı göz önünde tutulursa, gerçek Hıristiyan misyonerliğinin ilk devresinin dördüncü yüzyıl içinde sona erdiğini söyleyebiliriz. Ancak işin ilginç yanı, Hıristiyan misyonerliğinin yeni döneminin Hıristiyanlıktaki dinsel çoğulculuğun, farklı toplulukların zenginleşmek amacıyla birbirleriyle yarışmasına hoşgörüyle yaklaşabilecek olgunluğa erişmesiyle başlamış olmasıdır. Zaten Hıristiyanlık da aşağıdan yukarı örgütlenen bir kitle hareketine bu sayede dönüşmüştür.

Hikâyenin bu kısmı biraz daha bekleyebilir. Tarihsel akışı bozmamak için kısaca Müslüman misyonerlik hareketlerine değinmek istiyorum.

Müslüman Misyonerliği

Müslüman misyonerliğinin temel ilkelerini anlatan pek çok kaynak vardır. İlk söylenecek şey, bu ilkelerin Musevi ve Hı-

ristiyan misyonerlik ilkeleriyle tamamıyla uyum halinde olduğudur (Arnold, 1896; Cooley, 1965; Denny, 1993; Farah 1994; Hodgson, 1974; Parrinder, 1983; Payne, 1959; Rahman, 1987; Waines, 1995).

İlk Hıristiyanlığın sosyal ilişkiler ağı yardımıyla yayılmasının fark edilir bir düzeye ulaşması iki yüz yıldan fazla bir zaman almıştı. Oysa Muhammed (570?-632), İslam'ı birkaç yıl içinde büyük bir harekete dönüştürdü. Bunda Muhammed ve sayıları 60'la 70 arasında değişen yandaşlarının (Hodgson, 1974, 1:172; Payne, 1959:32) yaşadıkları yer olan Mekke'yi terk ederek coğrafi açıdan daha güvenli olan Medine'ye (Yesrib) göç etmelerinin ve orada siyasal kontrolü ele geçirmelerinin büyük payı vardı. Yağmaladıkları kervanlardan elde ettikleri ganimetle de kendilerine ekonomik güç sağlıyorlardı. İlk saldırının sadece sekiz Müslüman tarafından yapılmış olması sayılarının ne kadar az olduğunun önemli bir göstergesidir (Payne, 1959:33). Ancak Muhammed, eldeki ganimetleri ve gelecekte sağlanacak gelirleri paylaşmayı önererek yandaşlarının sayısını her geçen gün artırıyordu. Muhammed en büyük hamlesini, yakındaki Beduin aşiretiyle ittifaka gitmek yoluyla yandaşlarının sayısını ciddi oranda artırarak yaptı. Ancak bu ortaklık din değiştirme anlamına gelmiyordu. Beduinler Muhammed'i İslam'a geçmeden desteklemeyi kabul etmişlerdi. Zaten Muhammed'in ölümünden sonra da kendilerini geri çekeceklerdi. Bu tür ortaklıklar, İslam'ı sadece dini değil aynı zamanda askeri bir harekete de dönüştürdü. Muhammed yandaşlarına hem cenneti vaat ediyordu hem de yağmalardan elde edilecek dünyevi zenginliği. Muhammed'in birlikleri Arap Yarımadası'ndaki toplulukları önce ele geçiriyor, sonra da yağmalıyordu. Her zafer Muhammed'in kendine bağladığı yeni bir aşiret demekti. Muhammed'in ölümünden çok sonra aşiretler, kentler ve toplumlar hızla büyüyen yeni bir gücün askeri müttefikleri olmak amacıyla bir araya geldiler ya da bir yenilgi sonrasında kendilerini onların arasında buldular.

İslam, Hıristiyanlık gibi ve Museviliğin aksine, başlangıçtaki etnik kimliğine sadık kalma çabasında olmadı. İslam,

İslam öğretisini kabul eden ve İslam'ın şart koştuğu ahlak değerlerine sadık kalan herkese açıktı. Bu anlayış Hıristiyanlıkta da olduğu gibi tartışmalara neden oldu; farklı kültürlerden ve uluslardan insanların kendi farklılıklarını koruyarak Müslüman olabilmeleri üzerine kurulu evrenselci anlayışın seçilmiş olması, dinin büyümesi için kritik bir karar oldu.

Daha önce de söylediğim gibi, bu genişleme beraberinde görece az sayıda din değiştirme vakasını getirdi. Konstantin sonrası Hıristiyanlığın yayılma sürecinde yaşananlar İslam'ın yayılma sürecinde de yaşandı; İslam'ı seçenler elitlerle sınırlı kaldı. Muhammed ve hemen ardından gelen vârislerinin yarattığı geniş İslam "alemi"nin çoğunluğunu, Müslüman olmayan toplumları yöneten sınırlı sayıdaki Müslüman hükümdarlar oluşturuyordu (Bulliet, 1979; Hodgson, 1974). Tektanrıcılığı benimseyen Müslüman elitler kısa zamanda dine kendi kurallarını da getirdiler. Bu kurallar gereğince her çeşit ve her derecedeki şiddet mubahtı. "Kitaplı" dinlerin inananları (Hıristiyanlar ve Yahudiler) dışında Müslüman olmayanlar "putperest" kabul ediliyorlar ve İslam'ı seçmeye zorlanıyorlardı. Karşı gelenler ise ölümle cezalandırılıyorlardı ve kimi zaman bu ceza Arabistan Yarımadası'nın herhangi bir yerine sürgüne gönderilme şeklini alabiliyordu.

İslam, tarihi boyunca, ama özellikle de ilk yüzyıllarda sadece bir devlet dini değil devletin ta kendisi de oldu. Bu durum gayri Müslimlerin cezalandırılmasını kolaylaştırıyordu; yasalar ve devlet politikaları Müslüman olmayanları İslam'a geçmeye zorlar nitelikteydi. Örneğin, gayri Müslimler fahiş oranda vergiler öderken, Müslümanlar vergilerinin tamamını ya da büyük bir bölümünü ödemekten muaf tutuluyorlardı (Hodgson, 1974; Payne, 1959). Ancak bu tür uygulamalar devleti "çökerttiği" için uzun ömürlü olmadı (Arnold, 1896:104). Baskı sonucunda din değiştirenlerin samimi olmadığı da çok açıktı (bkz., Üçüncü ve Dördüncü Bölüm).

Dışlama ve taciz, gayri Müslimlere uygulanan baskının diğer biçimleriydi. İslam devletleri, İslam dışındaki *kimi* din-

lere karşı hoşgörülüydü. Ancak Muhammed'in halefi Ömer'in, "Yahudi sorunu"nu Yahudileri Arap Yarımadası'ndan sürerek çözdüğünü de unutmamak gerekir. Ayrıca en hoşgörülü Müslüman toplumlar bile, İslam'ın yerel kolları dışında başka dinlere geçişleri yasaklamıştı. Bugün hâlâ pek çok İslam ülkesinde Müslümanların din değiştirmesi ya da Müslümanları dininden döndürmek büyük bir suç sayılır. Ancak en iyi koşullarda bile, Müslüman hoşgörüsü çoğu zaman isteksizce gösteriliyordu. Marshall G. S. Hodgson, Müslüman yetkililerin ilk günlerden başlayarak "Hıristiyanların ve Yahudilerin ata binmesini yasaklayan –sadece katıra binmeye hakları vardı– ve Müslümanlarla birlikteyken giysilerinin üzerine hangi dinden olduklarını gösteren işaretler koymalarını şart koşan [yasalar çıkartarak], Müslüman olmayanların kendilerini dışlanmış hissetmeleri ve 'yerlerini bilmeleri' için" ellerinden geleni yaptıklarını yazmıştı. Ayrıca çeşitli dönemlerde gayri Müslimlerin Müslümanlarla aynı giysileri giymeleri bile yasaklanmıştı. Müslüman olmayanlar silah taşıyamazlardı, eğer taşıyorlarsa da yanlarından bir Müslüman geçtiğinde silahı çıkarmak zorundaydılar (Payne, 1959:105).

Karşılaştırmalı dinbilim kitapları zaman zaman hoşgörülü İslam diniyle hoşgörüsüz Hıristiyanlığı karşılaştırırlar. Bu metinler 1492'de Hıristiyanlar tarafından İspanya'dan sürülen Yahudilerin yıllarca barış ve refah içinde Müslümanların hükümdarlığında olan yerlerde yaşayabilmesinin altını özellikle çizerler (Smith, 1991). Ancak aynı ders kitapları Yahudilerin 1148'de İspanya'dan bu kez Müslümanlar tarafından sürüldüğünü yazmazlar. Bu da yanlış bilgiler üzerine oturan bu tür karşılaştırmaların öğretici olmaktan uzak olduğunu gösterir. Üçüncü Bölüm'de de göreceğimiz gibi, İslam tarihi kanlı hoşgörüsüzlük örnekleriyle doludur. Örneğin, Muhammed Medine'deyken pek çok Yahudi kabilesinin kendisine gönderilen vahiyleri benimseme konusunda gösterdiği isteksizlik ve İncil'i yorumlayış biçimine getirdiği eleştiriler üzerine öfkelenmiştir. Sonunda da, bu kabilelerden ikisi sürgüne gönderilerek cezalandırıldı. İki yıl sonra

Muhammed geride kalan Yahudi kabilelerinin erkeklerini sürgüne gönderilen dindaşlarının eşleriyle düşüp kalkmakla suçlayarak bütün kadın ve çocukları esir almış ve bütün erkekleri katletmişti (Hodgson, 1974; Parrinder, 1983; Payne, 1959). Bu sadece devam edecek katliamların ilkiydi. Örneğin Muhammed'in zengin Hayber Yahudilerini ele geçirmesinden sonra yapılan ilk iş, bütün erkeklerin öldürülmesi, kadınlara fark gözetilmeksizin tecavüz edilmesi olmuştur. Muhammed'i takiben diğer Müslüman fatihler, bazen Hıristiyanlığa geçmek istemeyen imansızları öldüren Charlemagne gibi davranmışlardı. Müslümanların katliamları çoğu zaman hem Yahudileri hem de Hıristiyanları hedef alıyordu. Sekizinci yüzyıl halifelerinden Mervan şöyle demişti: "Mısır'da benim dinimi benimsemeyen, ibadet ettiğim gibi ibadet etmeyen ve benim görüşlerime saygı göstermeyen kim olursa olsun onu kılıçtan geçirir ve çarmıha gererim" (Arnold'dan alıntı, 1896:8). İslam'ın ilk dönemlerinde Yahudilere karşı düzenlenen saldırıların sayısı hiç de az değildi. 1032-1033 yıllarında Fez şehrinde yapılan katliamlarda yaklaşık altı bin Yahudi öldürülmüştü (bu katliamları Üçüncü Bölüm'de daha detaylı anlatacağım). 1290'da da Bağdatlı Yahudiler topluca öldürülmüşlerdi. Daha sonra bu tür saldırılar bütün bölgeye yayıldı. Müslümanların Yahudilere kapılarını açmalarını hoşgörü örneği olarak gösterenlerin, 1066'da Granada'da yaşayan dört bin Yahudi'nin, 1090'da yine Granadalı Yahudilerin Müslümanlar tarafından katledildiğini unutmamaları gerekir. Bu tarihten yüz yıl sonra, Yahudilere yönelik katliamlar Müslüman İspanya'nın dört bir yanına yayıldı. Üçüncü Bölüm'de birbirine çok benzeyen bu katliamların (bunların içine Hıristiyan Avrupalıların Yahudileri hedef alan katliamları da dahil) neden ve niçin o dönemlerde yapıldığını ayrıntılarıyla ele alacağım. Ancak şimdilik söyleyeceklerimi sadece dinsel hoşgörüsüzlüğün *bütün* tektanrılı dinlerin doğasında olduğunu söylemekle sınırlı tutacağım.

Dinsel itaatsizlik İslam'ın olduğu kadar Hıristiyanlığın da sorunuydu ve her iki dinde de bu soruna şiddet yoluyla

çözüm arandı. Hodgson, karşılaştırmalı din uzmanlarının İslam'ın ilk yıllarında mezheplerin yaygınlığını, sadece belirli bir öğretiyi destekleyen metinlerle toplumsal hareketleri birbirlerinden ayıramadıkları için abarttıkları görüşündedir (1974, 1:66-67). Hodgson ile aynı fikirdeyim. Hıristiyanlığın ilk yıllarında "heretikler"in, özellikle de gnostik olarak bilinen grupların sayısı abartılmıştır (Williams, 1996). Öte yandan, silahlar konuşmaya başladığında heretik metinleri heretik topluluklardan ya da toplumsal hareketlerden ayrı tutmamanın zaten hiçbir önemi kalmaz. Erken dönem Hıristiyanlıkta "Donatusçular"ın ve "Ariusçular"ın ("Katharosçular", "Lutherciler" ve "Papacılar" gibi gruplara değinmiyorum bile) belirli görüş ayrılıklarını temsil etmekten öte, önemli hizipler oluşturması gibi, İslam'ın da "Sufiler", "Sünniler", "Şiiler", "İsmaililer" diye adlandırılan kendi iç bölünmeleri vardı. İslam da Hıristiyanlık gibi sık sık dinsel ihtilaflar nedeniyle hırpalanmıştı. Gerek İslam'da gerek Hıristiyanlıkta ve diğer dinlerde dinsel bölünmeler ekonomik nedenlerden ve milliyetçilikten kaynaklanıyordu. Ancak bu durum dinsel bölünmelerdeki din faktörünün önemini yadsımamızı gerektirmez. Hıristiyan ve Müslüman orduları arasındaki çatışmalarda dinin rolünü küçümsemek abes olur.

İslam ve Hıristiyanlık, insanları din değiştirmeye ikna ederken onların yerel inançlarına ve dini uygulamalarına saygı göstermek konusunda benzer taktikler kullandı. Örneğin Ortaçağ Hıristiyanları, pagan köylüleri Hıristiyanlığa çekmek için onların tapınaklarını yakıp yıkmamış, yerel Tanrılarını ve ruhlarını yasaklamamışlardı. İslam da bu tür bir tavır içinde olmuştu. Kuzey Afrika'nın pagan topraklarındaki tapınaklar bölge halkının Hıristiyanlığa geçmesiyle birlikte Hıristiyanlaştırılmıştı. Bu bölgeler daha sonra İslam'ı seçince tapınaklara yine dokunulmamış, İslam'ın bir parçası gibi kabul görmüşlerdi. Muhammed kimi pagan geleneklerini de İslam'a uyarlamıştı; örneğin kutsal Ramazan ayının ve her yıl bir kez Mekke'ye düzenlenen ziyaretlerin kökeninde pagan gelenekler yatmaktadır. Sonuç olarak hal-

kın benimsediği İslam, tıpkı Kuzeybatı Avrupalı köylülerin benimsediği Hıristiyanlık gibi bir karışımdır. Hodgson'un dediği gibi (1974,1:305), "Halkın inandığı İslam, kendinden önceki geleneklerden [Hıristiyanlık, Musevilik ve paganizm] etkilenen tarihiyle, kendine özgü ahlak kurallarıyla ve öteki dünyaya ilişkin inanışlarıyla bir bütündür... ve camiler pek çok etkinliğin düzenlendiği, herkese açık, hareketli mekânlardı." Ortaçağ Hıristiyan mahalle kiliseleri de, özellikle Kuzeybatı Avrupa'dakiler, her ne kadar dini önem taşımasalar da, sosyal ve ticari faaliyetlerin düzenlendiği önemli mekânlardandı. (Stark, 1999c).

En son olarak şunu sorabiliriz: Hıristiyanlıkta başarıya ulaşamamış olan baskıcı ve kademeli din değiştirme anlayışı İslam'da olumlu sonuç vermiş miydi? Müslümanların çok önceden koyu dindar olmayı seçtiğine ilişkin geleneksel bir anlayış vardır. Oysa Müslümanlara atfedilen bu özellik Ortaçağ "Hıristiyanlarının" aşırı dindar olduğunu varsayan anlayış gibi yanlıştır. Her ne kadar eski tarihçilerin söylediği gibi Ortaçağ uzun süre İnanç Çağı olarak tanımlanmışsa da, bugün Ortaçağ Avrupalılarının çoğunlukla dine ilgisiz kaldığı bilinmektedir (Bossy, 1985; Murray, 1972; Stark, 1999c; Thomas, 1971). Müslümanlar için de söylenenlerin yanlış olduğunu düşündüren pek çok kanıt vardır. Richard W. Bulliet'nin İslam'ın tanınmış binlerce isminin tarihini araştırdığı kitabı (1979) bu konuya ilişkin çarpıcı veriler sunar. Bulliet kimlerin Müslüman ismi taşıyıp kimlerin taşımadığını belirlemek için Ortaçağ Müslüman toplumlarının hayatlarını anlatan biyografik sözlüklerden yararlanmış. İsimleri doğum tarihine göre çıkartarak çeşitli tarihlerde Müslümanların nüfus içindeki oranını belirlemeye çalışmış. Bu oranları kullanarak da çeşitli toplumlardaki din değiştirme gelişimini gösteren eğrileri çıkarmış. Bulliet'nin yararlandığı sözlükler sadece tanınmış kişilere ilişkin verileri içerdiğinden din değiştirmenin hızı ve yaygınlığına dair verdiği bilgiler abartılıdır. Buna rağmen Bulliet'nin araştırması din değiştirme hızının çok düşük olduğunu göstermektedir. Bulliet'nin elde ettiği verilere göre, çeşitli yerlerdeki din değiş-

tirme hızını gösteren eğrilerin yüzde 50 çizgisini geçmesi yüzyılları almış ve eğriler yüzde 80 seviyesine geldiğinde düzleşmiştir. Oysa gerçek, bu eğrilerin gösterdiğinden çok farklıydı. Ayrıca daha önce de söylediğim gibi, bu din değiştirmelerin çoğu "barbarlar"ın Hıristiyanlığa geçmesinde olduğu gibi, sözde din değiştirmelerdi ve bu tür din değiştirmelere fazla anlam yüklememek gerekiyordu. Ancak yine de Bulliet'nin bu çalışması bize, Müslümanların, ele geçirdikleri bölgelerde yaşayan halka yönelik yürüttükleri din değiştirme çabalarının Hıristiyanların barbarları hedef alan misyonerliği kadar etkili olmadığını göstermektedir.

Bizim Müslümanlar hakkındaki gerçeğe uygun olmayan düşüncelerimiz Avrupalıların bütün Müslümanları, genel bir tanım içine oturtarak, "fanatik" olarak nitelendirmelerine ve son yıllarda ortaya çıkan Müslüman fundamentalizmine dayanmaktadır. Ben bu durumu İslam'ın yeniden dirilişi olarak yorumlamıyorum. Bence Müslümanların fundamentalizmi kolonyalizme ve yukarıdan aşağıya çok hızla gelişen modernleşme sürecine karşı oluşan yeni bir tepkidir (Martin, 1991). İslam, son yıllarda halkın militanca desteğini alarak kültürel ve politik bir direnç geliştirdi. Buna benzer bir durum, on dokuzuncu yüzyılda İrlanda ve Fransız Kanada'sında, aslında dine kayıtsız olan halkın İngiliz hakimiyetine karşı bir tepki olarak militan Katoliklere dönüşmesiyle yaşanmıştı (Stark ve Finke, 2000).

Müslüman göçmenler ve tüccarlar, özellikle de Afrika ve kimi Asya ülkelerindekiler, diyaspora dönemi Yahudileri gibi, bire bir ilişki kurarak Müslüman olmayanları din değiştirmeye ikna etmede çok başarılıydılar. Örneğin Endonezya halkı Müslümanların eline geçtikten sonra ne zorbalıkla ne de ülke seçkinlerinin din değiştirmesinden etkilenerek Müslüman olmuştu. Onları İslam'a geçmeye ikna edenler, İslam'ı bu ülkeye getiren ve ev sahipleriyle paylaşan Arap tüccarlardı. İslam, Güney Filipinler ve Malezya'da benzer biçimde yayılmıştı. T. W. Arnold Malezya'nın Müslüman oluşunu şöyle anlatır (1896:369):

> Doğuştan Müslüman olanlar... Müslüman doğmalarını Arapların ve Hintli tüccarların çabalarına borçlular. Ticaret merkezlerine yerleşen Araplar ve Hintli tüccarlar kendilerine eş olarak yerli kadınları seçtiler ve bu pagan kadınlar ve evlerinde çalışan köleler Müslüman cemaatin çekirdeğini oluşturdular. Bu çekirdek büyüyebilmek için bütün gücünü kullandı... On altıncı yüzyıldaki İspanyollar gibi zafer kazanarak ülkeye gelmemişlerdi, halkın din değiştirmesi için kaba güç kullanmadılar, kendilerini yerel halktan daha üstün görüp onları aşağılamadılar, onlara zulmetmediler. Onlar sadece bu ülkeye tüccar sıfatıyla gelmişlerdi.

İslam'ın bütün Endonezya'ya yayılamaması bir dinin yayılabilmesi için zorunlu olan sosyal ilişkiler ağının ve bire bir ilişki eksikliğinin bir göstergesidir. Müslüman Endonezya'nın sınırları, ticaretin geliştiği sahil kesimiyle yüzyıllardır Hinduların yönetiminde olan iç kesimlerdeki tarım alanlarını birbirinden ayırır. Konunun uzmanlarından bazıları Endonezya'daki bu yapılanmanın İslam ve Hinduizm arasındaki dinsel farkı da ortaya koyduğu görüşündedir. Onlara göre, Hinduizm tarım toplumlarının hiyerarşik yapısıyla uyum içindeyken, İslam din olarak daha çok ticari faaliyetlerin yoğun olduğu bölgelerde yayılmaktadır (Muhammed'in her şeyin ötesinde bir tüccar olduğunu unutmamak gerekir) (Geertz, 1956, 1960; Legge, 1965). Bu görüş ilk bakışta doğruymuş gibi görünebilir. Ancak diğer bölgelere baktığımızda, hem çiftçi Müslümanların sayısının hem de pek çok toplumda ticaret alanında etkin rol oynayan Hinduların sayısının hiç de az olmadığını görürüz. Bu konuya ilişkin zorlama olduğu izlenimi veren bir diğer açıklamaysa, İslam'ın Endonezya'da ticaret alanlarının dışına çıkamayışının en önemli nedeni olarak ülkede çiftçi Müslümanların bulunmamasına ve bu nedenle de Müslümanların çiftçiler arasında dini yaymak için gerekli sosyal ilişkileri kuramamış olmasına işaret eder. İslam'a geçiş oranı sadece yerel Müslümanların birer misyoner gibi çalışarak yakın çevrelerini din değiştirmeye ikna ettiği durumlarda yükselmiştir.

Neden? Çünkü sadece yerel misyonlar sonuç alabilir. Şimdi Hıristiyanlığa ve gerçek Hıristiyan misyonerlerin ikinci dönemine geçebiliriz.

Hıristiyan Misyonerliğinin Yeniden Doğuşu

Hıristiyan misyonerliğinin yeniden doğuşu Reform'a bağlı değildi. Mezhepler arasındaki düşmanlık, ne kadar şiddetli olursa olsun yeniden bir araya gelmeyi hedefliyordu, yoksa yeni inananlar kazanmayı değil. Protestanlar, Valdesçiler ve onlardan önceki diğer heretik gruplar gibi, halkı yeni bir Tanrı'yı benimsemek yerine, yeni kurumsal düzenlemeler sonucunda ortaya çıkan biraz farklı tanımlar doğrultusunda Protestanların geleneksel Tanrı'sına tapmaya ikna etmeye çalışıyorlardı. Sonuçta Protestanlar ilk kez bu kadar çok insanı Hıristiyanlaştırmışlardı. Onların bu çabaları misyonerlik ruhu taşıyordu. Ancak Protestanlığın Hıristiyanlaştırdığı insan sayısı yine de kayda değecek kadar çok değildi. Aslında Reform hareketine Hıristiyanlığa zaten ilgisi olanlar katılmıştı. Andrew Greeley'e göre (1995:66), Kuzeybatı Avrupa'daki köylülerin o dönemdeki hükümdarlarının dinsel kimliğine göre Katoliklikle Protestanlık arasında gidip gelmeleri Hıristiyanlıklarının yüzeyselliğinin bir göstergesiydi. Ne olursa olsun Protestanların ya da rakipleri Katoliklerin halkın Hıristiyanlığa ilgisini çekmek için gösterdikleri çaba Hıristiyan kültüründe önemli bir yer edinmiştir ve bu nedenle çabalarını misyonerlik olarak değil de *Evanjelizm* olarak tanımlamak daha doğru olacaktır.

Evanjelizm, bir toplumun geleneksel dinine olan kamusal bağlılığı artırma çabasıdır. Örneğin, Uluslararası Krişna Bilinci Derneği (Hare Krişnalar olarak da bilinir) kurucusu Swami A.C. Bhaktivedanta 1965'te ABD'ye gelmiş ve bir misyonerlik hareketi başlatmıştı. Oysa bu harekete katılan Amerikalılar Hindistan'a giderek Hinduları bu hareketin geleneksel Tanrı'sına çekmeye çalıştıklarında yaptıkları şey misyonerlik değil, *evanjelizm* faaliyetiydi.

Misyonerler çoğunlukla ya bir yol katederek yeni bir topluma ulaşırlar ya da en azından bir toplum içindeki farklı dinlerin alt gruplarına dahil olmaya çalışırlar.[7] Keşif Çağı, Hıristiyanlığı, Yeni Dünya, Asya ve Afrika'daki iki milyon pagana dini yaymayı hedefleyen yaygın bir misyonerlik faaliyetiyle karşı karşıya bıraktı. İlk birkaç yüzyılda misyonerlerin çabaları, sömürgecilik ve fetihle Hıristiyanlaştırma gibi daha önceden başarısızlığı kanıtlanmış yöntemlerin çeşitlemelerinden ibaretti. Sonuç eskisinden daha iyi olmadı (Drummond, 1971; Eddy, 1945; Griffiths, 1996; Herbert, 1971; Hutchison, 1987; Moran, 1993; Neill, 1986; Robinson, 1923; Ross, 1994; Stanley, 1992; Traboulay, 1994; Yates, 1994).

Yeni Dünya'daki misyonerlik başlangıçta İspanyolların kontrolündeydi. Bu görev çoğunlukla rahiplerin sorumluluğunda yürütüldü. Ancak son karar çoğunlukla zorbalığın her şeyin çözümü olduğuna inanan siyasal liderlerin elindeydi. Rahipler ne kadar insancıl olsalar da, sonuçta üstlerinin emirlerini yerine getirmek zorunda kalıyorlardı (Griffiths, 19996; Traboulay, 1994). İspanyol sömürgeciliğinin ölüm saçan şiddeti herkesin malumudur. Ancak İspanyolların şiddet kullanarak halkı din değiştirmeye zorlamalarının başarısızlıkla sonuçlandığını yakın zamana kadar çok az kişi biliyordu. Latin Amerika düşünüldüğünün aksine hiçbir zaman Katolik olmadı. Örneğin Avrupa ve Kuzey Amerika'yla kıyaslandığında, Latin Amerika ülkelerindeki rahip sayısı bu ülkelerdeki Katolik nüfusuna oranla her zaman çok düşük kalmıştır (Stark, 1992). Bir örnek verecek olursak; bir piskoposluk bölgesi içinde görev yapan Katolik bir rahip Guatemala'da 29,753 kişiye, Bolivya'da 20,552 kişiye, Brezilya'da ise 17,835 kişiye hizmet veriyordu. Oysa aynı düzeydeki bir rahip Amerika'da 1,833, Kanada'da 1,956 ve İspanya'da da 1,861 kişiye hizmet götürüyordu. Latin Amerika'da rahip

[7] ABD'deki Mormon misyonerlerin ya da Eski Roma'daki Hıristiyan misyonerlerin durumunda olduğu gibi kimi zaman küçük alt-grupların daha büyük alt-gruplara (ya da altkültürlere) misyoner yollaması da söz konusu oluyordu.

sayısı her zaman çok az olmuştur. İlk Protestan gezginler rahiplerin hiç hizmet götürmediği geniş alanların varlığından söz etmişlerdi (Robinson, 1923). Rahip eksikliği pek çok şeyin de habercisiydi. İlk olarak Katolik bağlılığın düşüklüğünü gösteriyordu; papazlığa atanmak için çok az kişi başvuruyordu. Hatta bugün bile Latin Amerika'daki rahiplerin çoğu yabancıdır (Martin, 1990). Rahip sayısının azlığı, onlara başvuranların sayısının da az olduğunu gösterir. Vaftiz olmak bile yaygın değildi. Pek çok kişi çocuklarını sadece şansı açık olsun diye kiliselerdeki vaftiz kurnalarına getiriyordu. Kiliseye gidenlerin sayısı her zaman çok azdı. Üstelik bölge halkı arasında Amerika'nın keşfinden önceki dinler ve Afrika dinleri çok yaygındı (Griffiths, 1996; Murphy, 1996). David Martin o dönemi şöyle özetliyor (1990:57-58):

> Genel kanı, nedendir bilinmez, Latin Amerika'nın koyu Katolik olduğu doğrultusundadır. Oysa kalkın kültürü Katolik öğretiye karşı hep direngen olmuştur. Yerli halkın efendilerine gizli bir karşı koyma içinde olduğu bölgelerde bu açıkça anlaşılabilir. Ancak bu karşı koyuş Hispanik ve Kreol nüfusun içinde de yeterince yaygındır. Onlara göre rahiplerin evlenmemesi gibi gelenekler anlaşılmazdır ve kiliseye sadece gençler, yaşlılar ve kadınlar gidebilir... Latin Amerika halkının yüzde 20'den azı kiliseye düzenli olarak gider... Katolik liderlerin kendileri de... Protestanlığın başarısını geleneksel Katolikliğin durgunluğuna bağlarlar.

Ancak Katolik (ve özellikle de Cizvit) misyonerler ilk dönemde başta Japonya olmak üzere Asya'da başarıya ulaşmışlardı (Drummond, 1971; Moran, 1993; Ross, 1994). Ancak yukarıdan aşağıya işleyen bir misyonerlik anlayışını benimsediklerinden, Hıristiyanlaşmış elitlerin düşmanları tarafından bozguna uğratılmasıyla birlikte dağıldılar.

Bu arada diğer Avrupa ulusları teker teker sömürgelerin yönetimini ele geçirmeye başlamışlar ve yönetici sıfatıyla misyonerlikte önemli rol oynamışlardı. Örneğin Fransız rahiplerin Quebec yerli halkına yönelik misyonerliğinin baş-

langıç tarihi 1610 yılıdır. Aşağı yukarı aynı dönemde Hollandalılar da Güney Asya'nın çeşitli bölgelerinde çalışan misyonerleri maddi ve manevi açıdan destekliyorlardı. Hollandalıların gönderdiği ilk grup hiçbir ilerleme kaydedemeyerek geri dönmüştü. Hatta gruptakilerden kimileri yerel dili bile öğrenememişti. Bu grubun yerine gönderilenler yeni bir yaklaşımla ilk etapta on binlerce daha sonra da yüz binlerce kişiyi vaftiz ettiler. Ancak Hıristiyanlığa geçenlere dine ilişkin hiçbir bilgi verilmemişti (Robinson, 1923). Yerel liderlere misyonerler gelinceye kadar halkı hazırlamaları bildirilmişti. Kişiye özel bir vaftiz töreni yerine halk topluca vaftiz edilmişti; vaftiz ayini bir kez yapılmış, herkese topluca su serpilmişti. Üstelik ayin Hollandaca yapıldığı için vaftiz edilenler hiçbir şey anlamamışlardı. Amaçlarına ulaşan Hollandalılar kaç kişinin vaftiz edildiğini üstlerine bildirmiş ve vaftiz ettikleri kişi başına belirli bir ücret almışlardı. On yedinci yüzyılın sonunda vaftiz edilenlerin sayısı Java'da 100,000, Seylan'da 300,000'den fazla kişiye ulaşmıştı. Bu bölgelerde Hıristiyanlığa geçenlerin bu dine inanmaya devam ettiğini gösteren hiçbir kanıtın olmaması şaşırtıcı değildir. Sadece Hollandalı misyonerlerin on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın ilk yılarında Asya'da başarıya ulaştıkları bilinmektedir (Legge, 1965).

1733'te Danimarkalılar, Moravyalı misyonerleri, sömürgeleri olan Grönland'a oradaki Eskimoları Hıristiyanlaştırmaları için gönderdiler. Ancak misyonerler gittikleri yere çiçek hastalığı virüsünü taşımışlar ve ölümcül bir salgına yol açmışlardı. İngiltere Kilisesi İncil'i New England'a tanıtma sorumluluğunu üstlendi ve bu görevi de din adamlığına yakışmayan nedenlerle yurtdışına çıkmak için can atan rahiplere verdi (Finke ve Stark, 1992). Bu kez hedef pagan yerliler değil, sömürgelerde yaşayan ve hiçbir kiliseye mensup olmayan halktı. 1776'da beş kişiden sadece birinin kiliseye üye olması, bu çabalarının başarısızlıkla sonuçlandığının bir göstergesidir (a.g.e.). Koloni Amerika'sı, halkı her ne kadar istenildiği ölçüde kiliseye üye olmamış olsa da, Amerikan Yerlileri'nin din değiştirmesi için çok çaba sarf etmişti. Mis-

yonerlik halkın Hıristiyanlığa geçmesinde bir ölçüde başarılı olmuştu ama kabilelerin salgınlar, savaşlar ve kamulaştırma nedeniyle yok oluşu engellenemediği için elde edilen sonuç sürekliliğini koruyamamıştı. Diğer misyonerler Seylan'daki Hollandalı ve Latin Amerika'daki İspanyol misyonerlerin geçtiği süreçlerden geçtiler.

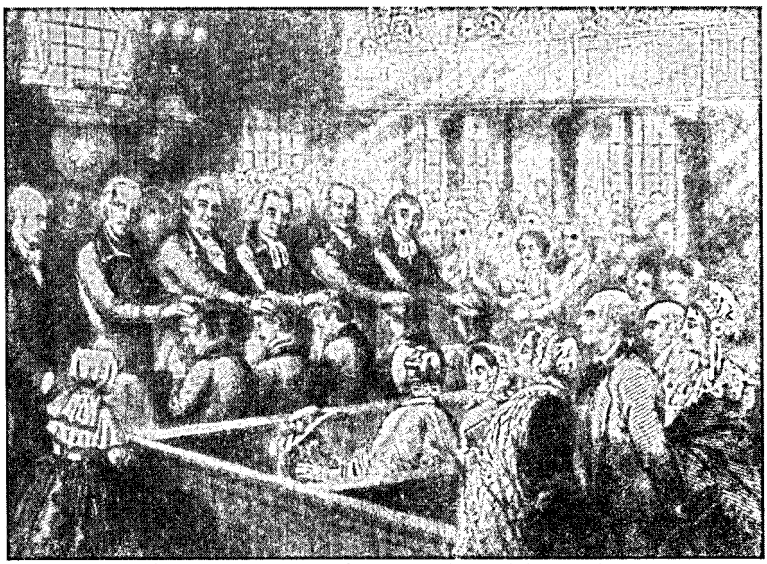
Aynı dönemde çok nüfuslu Hindistan, Çin ve daha sonra Afrika da Hıristiyanların misyonerlik arzusunu kamçılamıştı. Ancak bu bölgeler hiç de kolay yutulur lokma değildi, bu nedenle buralarda çok az misyonerlik girişiminde bulunuldu ve hepsi de başarısızlıkla sonuçlandı. On yedinci ve on sekizinci yüzyılda pek çok misyonerlik girişimi sadece yanlış taktik uygulaması nedeniyle değil, misyonerlerin çoğu kez hedef bölgeye ulaşamaması yüzünden sona erdi. Örneğin 1661'de Çin'e gitmek üzere yola çıkan İngiliz Quaker misyonerleri hiçbir zaman geriye dönmediler. Gidilen mesafenin uzun, gemi yolculuklarının tehlikeli olduğu düşünülürse misyonerler bu bölgelere hiç ulaşamamış bile olabilirler.

Ancak on dokuzuncu yüzyılın başlarında bir şeyler değişti (Bainbridge, 1882; Eddy, 1945; Hopkins, 1861; Robinson, 1923): 1806'da Massachusetts'deki Williams College'ın beş Amerikalı öğrencisi haftalık ibadetleri için herkesten uzak bir koruya giderler. Yaklaşan bir fırtına nedeniyle korunmak için büyük bir saman yığının arkasına saklanırlar. Orada Asya coğrafyası okuyan Samuel Mills (1783-1818) arkadaşlarına İsa'yı bilmeyen milyonlarca insana İncil'i tanıtmak için birlik olmayı önerir. Daha sonra hep beraber Asya'daki ilk misyonerler olma umuduyla Society of Brethren'i (Kardeşler Derneği) kurarlar. 1810'da Wiliams'dan mezun olarak Andover İlahiyat Fakültesi'ne kayıt yaptıran Mills ve arkadaşlarının yandaşlarının sayısı her geçen gün artar. Sonunda Massachusetts Kongresi'nin yıllık toplantısında kendilerini yurtdışı misyoneri ilan ederler. Ertesi gün ABCFM (Amerikan Yurtdışı Misyonerler Komiserliği Masası) kurulur. ABCFM bugün United Church of Christ (Birleşik İsa Kilisesi) adı altında bütün

toplumsal misyonerlik girişimlerinin denetimini sürdürüyor.

Bu oluşumun üyelerinin hepsi eğitimli olsa da, bünyesinde çalışan gönüllü misyonerler daha az eğitimliydi. Ayrıcalıklı bir sınıftan değil, alt-sınıflardan geliyorlardı ve "merkezle misyonerler arasına bir okyanus ve bir kara parçası girdiğinden haftada en çok bir kez mektupla haberleşilebiliyordu" (Hopkins, 1861:16). 1812'de New Englandlı bu beş genç din adamı, üçünün yanında eşleri de olduğu halde, ilk Amerikan yurtdışı misyonerleri olarak Hindistan'daki Bombey'e gitmek üzere yola çıktılar.[8]

Ancak bu genç Amerikalılar, Hindistan'da başarıya ulaşan ilk Protestan yurtdışı misyonerleri değillerdi. Bu şeref ilk olarak kendi kendini yetiştiren eski ayakkabı tamircisi Wil-



Tanrı yolunda. 1812 yılında ilk beş Amerikalı misyoner Hindistan'a gönderildi.

[8] Samuel Mills yeni misyonerler bulmaya yardım etmek amacıyla ülkede kalanlar arasında değildi. Mills 1819'da 35 yaşında, Batı Afrika'ya yaptığı kısa ziyaretinden dönerken denizde ölmüştü.

liam Carey'e (1761-1834) aitti. Carey genç bir İngiliz Baptist papazıyken din arkadaşlarıyla birlikte Baptist Missionery Society'yi (Baptist Misyonerlik Derneği) kurdu. Carey 1793'te derneğin para toplamasını beklemeden kendi imkânlarıyla Hindistan'a gitti ve orada bir çivit otu ekim alanında yöneticilik yaparak geçimini sağladı. İşten arta kalan zamanlarda da misyoner olarak çalışıyordu. İngiltere'den yola çıkan diğer misyonerlerin Bombey'e ulaşmasının ardından Carey Kalküta'ya geçti. Orada da geçimini öğretmenlik yaparak ve İncil'i onlarca yerel dile çevirerek kazandı. Kalküta'da 1818'de Serampore College'ı kurdu, yeni gelen misyonerlere ve vaizlere danışmanlık yaptı ve bağış toplama çalışmalarını yürüttü (Chatterjee, 1984; Smith, 1885; Walker, 1926).

Çok kısa bir süre sonra Amerika ve Büyük Britanya'daki pek çok başka grup da misyoner birlikleri kurdu. British and Foreign Bible Society (Britanya'da ve Dışarıda İncil Derneği) çalışmalarına 1804 yılında başladı. 1812'de Britanyalı Anglikanlar, Church Missionary Society for Africa and the East'i (Afrika ve Doğu için Kilise Misyonerliği Derneği) kurdular ve 1815'te yurtdışına ilk misyonerlerini gönderdiler. American Baptist Missionary Union (Amerikan Baptist Misyonerlik Birliği) 1814'te, The American Bible Society (Amerikan İncil Derneği) de 1816'da kuruldu.

Bu profesyonel misyonerler, rahiplerin Protestan karşıtları olarak algılanmamalıdır. Zira onlar gerçek misyonerlik hareketinin öncüleri oldular. Amaçları kadın, erkek, çocuk, herkesin din değiştirmesini sağlamaktı. Bu misyonerler çoğunlukla Avrupalıların yönetimindeki sömürgelere gittiklerinden resmi bir sıfatları yoktu ve çoğu zaman sömürge yöneticileri ve Batılı tüccarlar tarafından hoş karşılanmazlardı. Ama yine de geldiler ve kaldılar. Sadece İncil'i tanıtmakla kalmadılar, okullar, meslek okulları ve hastaneler açtılar. Kendilerine yardımcı olmak üzere yerel öğretmenleri, doktorları ve hemşireleri eğittiler. Sayıları hızla artan yerel din adamlarını papazlığa getirdiler. Devlet yardımıyla değil, sadece Protestan halkın gönüllü bağışlarıyla ayakta duruyor-

lardı (aynı dönemde Kıta Avrupa'sı Protestanlarının yürüttüğü misyonerlik, devlet destekli kiliseler tarafından finanse ediliyordu). Gönüllü para toplama imkânları vardı; çünkü Hıristiyanlık ABD'de ve bir ölçüde Büyük Britanya'da aşağıdan yukarıya doğru örgütlenmeye başlamıştı. Bunun nasıl gerçekleştiğini anlatmadan önce, bu yeni misyonerlik anlayışına kısaca değinmenin okur için yararlı olacağını düşünüyorum.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ilerleme çok yavaş sağlanıyordu ve Protestan misyonerlerin sayısı azdı. Ancak sonra buharlı gemi her şeyi değiştirdi. Hızlı ve ucuz seyahat etme imkânı, uzak limanlara gitmeyi daha çekici hale getirdi ve misyonerlerin sayısı arttı. 1880'de William Folwell Bainbridge[9] bütün dünyanın dört bir yanını dolaşarak bütün Protestan misyonerleri –yurtdışında 2,657 Britanyalı, 1,440 Amerikalı ve Kuzey Avrupa'dan birkaç yüz Protestan misyoner olarak görev yapıyordu– ziyaret etti. Britanyalı ve Amerikan misyoner okullarının toplam 365,632 öğrencisi vardı. Misyonerlerle birlikte, 26,030 yerel "yardımcı" ve misyonerlerin verdiği bilgiye göre yaklaşık 400,000 "bağlantı" görev yapıyordu (Bainbridge, 1882). Bainbridge için bu gezi düşünüldüğü gibi zor olmamıştı; çünkü misyonerler merkezlerini ya kıyı kesiminde ya da gemilerin gidiş gelişine elverişli nehirlerin yakınlarında kurmuşlardı. Daha sonraları özellikle Çin'de ve Hindistan'da demiryollarının yapımıyla iç kesimlere geçiş iyice kolaylaştı, bu da "denizden uzak yerlere yönelik misyonerliğe" kendini adayan misyoner gruplarının sayısını artırdı.

Bu arada misyonerlerin sayısında da hızlı bir artış görüldü. 1900'de yurtdışındaki Amerikalı misyonerlerin sayısı 5,278'e, Britanyalı misyonerlerin sayısı 5,656'ya ve Kıta Avrupalı misyonerlerin sayısı da 2,200'e yükseldi (Beach, 1903). Kıta Avrupa'sından gelen misyonerler çoğunlukla kendi ülkelerinin sömürgelerinde görev alıyorlardı: Nere-

[9] William Sims Bainbridge, beraber kitap yazdığım meslektaşımın büyük büyükbabasıdır.

deyse bütün Hollandalı misyonerler Doğu Antiller'e, Alman misyonerler Alman Doğu Afrika ve Alman Güneybatı Afrika'ya ve küçük bir Belçikalı Protestan misyoner grubu da Kongo'ya gitmişti. Britanyalı misyonerler de Britanya sömürgelerinde olmaya özen gösteriyorlardı; ancak bu tamamıyla mümkün olmuyordu. Bu yeni misyonerlerin açtığı okulların ve meslek okullarının toplam bir milyondan fazla öğrencisi vardı. Hastanelerinde misyoner doktorların dışında, yaklaşık üç yüzü kadın olmak üzere toplam binden fazla doktor görev almaktaydı.

Birinci Dünya Savaşı misyonerlerin çalışmalarını olumsuz yönde etkiledi ve misyonerlik Amerikalıların hakimiyetine geçti (Beach ve Fahs, 1925). Bu dönemde Amerikalı misyonerlerin sayısı 13,463, Britanyalı misyonerlerin sayısı ise 8,408'di. Amerikalılar sadece Britanya İmparatorluğu sınırları dışında kalan yerlerde etkin değildi. Örneğin Çin'de, Amerikalı misyonerlerin sayısı 4,492'ken, Britanyalı misyonerlerin sayısı sadece 1,351'di. Hindistan'da bile Amerikalı misyonerlerin sayısı (2,675) Britanyalı misyonerlerin sayısını (2,455) geçmişti.

İkinci Dünya Savaşı'yla ve savaş sonrasında Britanya ve Avrupa sömürgeciliğinin yıkılışıyla, Amerikan misyonerliği daha da güçlendi. 1960'ta yurtdışında sürekli görev yapan Amerikalı misyonerlerin sayısı 30,000'den fazlaydı. 1996'da ise bir yıldan uzun zamandır yurtdışında misyonerlik yapan Amerikalıların sayısı 40,000'e yükseldi (Siewert ve Valdez, 1997). Aslında Amerikan misyonerliği bu verilerin gösterdiğinden de yaygındı. Yüzyılın başındaki yoksulluk yıllarında ve seyahat etmenin görece daha pahalı olduğu dönemde, misyonerlerin çoğu bir topluluğa ya da derneğe bağlı olarak çalışıyordu ve bu kurumlar düzenli olarak misyonerlerin çalışma raporlarını yayımlıyorlardı. Ancak bugün, tam sayısı bilinmemekle birlikte, hiçbir yere bağlı olmayan ve kendi kendini finanse eden çok sayıda Amerikalı misyoner yurtdışında görev yapıyor ve elimizde onlara ilişkin hiçbir veri bulunmuyor. Ayrıca pek çok misyoner de yerel cemaatler (bu cemaatler sadece dini cemaatler değildir) tara-

fından destekleniyor ve bunların çoğu da misyonerlik ajanslarının yayımladığı istatistiklerde görünmüyor (Barett, 1998; Siewert, 1998). Ayrıca bu toplam rakama eldeki birçok veri dahil edilmemiştir (Siewert ve Valdez, 1997). Örneğin, tamamıyla Amerikalılar tarafından finanse edilen ve kendi ülkelerinin sınırları içinde tam zamanlı çalışan 28,535 misyoner vardır; sadece Hindistan'da bu statüde çalışan misyoner sayısı 10,000'dir. Ayrıca Amerikan misyonerlik ajanslarına bağlı olan ve kendi ülkeleri dışında görev yapan çeşitli uluslardan misyonerlerin sayısı 1,791'dir. Bu arada 1996 yılının toplam verilerine dahil edilmeyen bir ya da bir yıldan daha az yurtdışında kalan Amerikalı Protestan misyonerlerin sayısı da 63,995'i bulmaktadır.

Dünyada kaç Amerikalı ya da Amerikan destekli yurtdışı misyonerinin olduğu tam olarak bilinmiyor. Ancak eğer istatistikleri bir yıldan daha uzun bir süre yurtdışında kalan tam zamanlı misyonerlerle sınırlı tutacak olursak, 70,000'den fazla misyonerin ve buna ek olarak da 15,000 ya da daha fazla misyonerlik kurumlarına bildirilmemiş olanların bulunduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bir yıl ya da daha az bir süre yurtdışında kalarak çeşitli yerleri dolaşan ve sayıları 100,000'i bulan gönüllüleri de unutmamak gerekir. Bütün bu veriler bize bugün yurtdışındaki Amerikalı Protestan misyonerlerin sayısının toplam 185,000 olduğunu gösteriyor. Buna sayıları 10 binleri bulan Mormon ve Yehova Şahitleri dahil değildir.

Bütün bu misyonerlerin çabaları sonucunda, vaftiz olan milyonlarca kişi arasında çok az kral vardı. Başından beri bu misyonerlerin hedefi halk oldu. Ulaşılan başarılı sonuçta, misyonerden-yerel halka ilişki şablonuna dayalı misyonerlik faaliyetinden, ilk dönem din değiştirmelerde görülen yerel halkın kendi akrabalarını, arkadaşlarını ve komşularını din değiştirmeye ikna ettiği yerel halktan-yerel halka şablonuna dayalı misyonerlik taktiğine geçişin payı büyüktür. Bu geçişin örneklerine dünyada en çok Latin Amerika'nın "Protestanlaştırılmasında" rastlanır (Gill, 1998; Martin, 1990; Stoll, 1990).

Yirminci yüzyıl biterken Amerikalı ve Britanyalı misyonerler arasında Latin Amerika'ya misyoner gönderilip gönderilmemesi konusunda ateşli bir tartışma yaşandı. Pek çoğuna göre sadece Hıristiyan olmayan uluslara misyoner gönderilmeliydi. Oysa Latin Amerika, Katolik olsa bile yine de Hıristiyan'dı ve o bölgeye misyoner gönderilmemeliydi. 1909'da Edinburg'da düzenlenen dünya misyonerlerinin uluslararası konferansına Latin Amerika'da yürütülen misyonerliği protesto etmek amacıyla o bölgede görev alan misyonerler çağrılmadı (Gill, 1998:82). Bu tepkiye karşılık olarak, yıllar sonra çeşitli Evanjelik topluluklar ve misyonerlik kuruluşları Panama'da kendi konferanslarını düzenlediler ve Latin uluslarının Katolik olduğu görüşünün yanıltıcı olduğu gerekçesiyle Latin Amerika'nın öncelikli bir çalışma alanı olması gerektiğini ilan ettiler. Misyoner liderleri, seyahatleri sırasında Latin Amerika halkının henüz tam olarak Hıristiyanlaşmadığını görmüşlerdi. Zaten misyonerler de yapılan bu gözlem sonrasında Latin Amerika'ya gitmişlerdi.

1900 yılında Latin Amerika'da 610 Amerikalı Protestan misyoner bulunuyordu. 1923'te bu sayı 1,627'ye, 1996'da da yaklaşık 12,000'e yükseldi. Şu anda Latin Amerika'da tam zamanlı çalışan Amerikalı misyonerlerin sayısı (bu misyonerlerin hemen hemen hepsi Evanjelik Protestan topluluklardan geliyorlar) oradaki Roma Katolik Kilisesi'ne mensup rahiplerin sayısından daha fazladır! Honduras'ta bir rahibe karşılık beş misyoner bulunmaktadır. Panama ve Guatemala'da misyonerlerin toplam sayısı ikiye bir oranıyla rahiplerinkini geçmektedir. Bu oranlar hesaplanırken kısa süreli seyahatlere katılan binlerce misyoner istatistik dışı tutulmuştur. Ayrıca Latin Amerika'nın pek çok bölgesinde hem misyonerlerden hem de rahiplerden sayıca daha fazla olan Evanjelik Protestan yerli din adamları da hesaba katılmamıştır. Bunun sonucu olarak da bugün Latin Amerika'da Pazar günleri kiliseye giden halkın büyük bir çoğunluğu Protestan'dır (Katolikler arasında kiliseye gidenlerin sayısı çok düşüktür). Yine pek çok Latin Amerika ülkesin-

de nüfusun onda biriyle üçte biri arasında değişen oranlarda insan *aktif* Evanjelik Protestan olduğunu söylüyor (Siewert ve Valdez, 1997; Stoll, 1990); hatta resmi Katolik kaynakları bile bugün bu veriyi doğrulamaktadır. Bir kuşak önceki *Katolik Almanak*, Latin Amerika'nın pek çok ülkesindeki Katoliklerin oranını yüzde 90'ların üzerinde gösteriyor, geriye kalan yüzde 2'lik bir oranı da Protestan ve Komünistlere bırakıyordu. 1999'daki *Almanak* ise, Katoliklerin Şili nüfusunun "sadece" yüzde 78.2'sini, Brezilya nüfusunun ise sadece yüzde 86'sını oluşturduğunu gösteriyor. Buna göre Arjantin nüfusunun da yüzde 90.1'i Roma Katolik Kilisesi mensubudur. Elbette bu rakamlar, Katoliklerin toplam Latin Amerika nüfusunun yüzde 98'ini oluşturduğunu iddia eden eski *Almanak*'taki rakamlar kadar absürddür. *Almanak*'taki oranlar hesaplanırken Evanjelik Protestanlığın hızla yayıldığı gerçeği göz ardı edilmiştir, ayrıca daha da önemlisi, Katolik olmayanlar *diğerleri* olarak sınıflandırılmıştır. Eğer bu veriler doğru olsaydı, Latin Amerika halkının çoğunluğunun geçmiş dönemlerde de Katolik olmuş olması gerekirdi ve bu koşullarda Protestan misyonerlerin başarıya ulaşması imkânsızlaşırdı. İnsanlar bir dinden diğerine geçmeye çok da istekli değildirler; eğer hiçbir dine ait değillerse yeni bir dini benimsemekte zorlanmazlar ya da çoktanrıcı ve daha az dini bağlılık gerektiren bir inançtan geliyorlarsa kolayca başka bir dine geçebilirler. Hıristiyan misyonerlerin Afrika'da, Asya'nın kimi bölgelerinde ve özellikle Avrupa'daki başarısı da bu savı doğrular.

Çoğulculuk ve Katılım

Hakiki misyonerlik neden Hıristiyanlıkla birlikte yeniden doğdu? Benim cevabım, görece serbest piyasa koşullarının oluşması dinsel bir çoğulculuğu, birbirleriyle rekabete girmek zorunda olan çok sayıda dinsel örgütlenmenin ortaya çıkışını tetiklediği yönündedir ve bu rekabet ortamı da her zaman aşağıdan yukarıya örgütlenen yapıların lehine işle-

miştir. Dinsel çoğulculuğun nasıl yönetilmesi gerektiğine ve dinsel "firmaların" toplumlardaki dinsel seferberliği nasıl hızlandırdığına Beşinci Bölüm'de değineceğim (Stark ve Finke, 2000).

Burada sadece dinde *her türlü çabanın ödüllendirildiğini* söylemekle yetineceğim. Diğer tüm koşulların eşit olduğu durumlarda, bir dini grubun üyeleri yeni inananlar çekmek için ne kadar çok çalışırlarsa, bağlı oldukları kuruluş o kadar çabuk büyür. Bir grubu en çok, büyümeyi hedefleyen ya da en azından ayakta kalmaya çalışan başka grupların da olduğunu bilmek motive eder. Ya da başka bir deyişle, girişimci ruhu, rekabetin azalmasından ve buna bağlı olarak üyelerin desteğine duyulan ihtiyacın ortadan kalkmasından başka hiçbir şey olumsuz etkileyemez. Bir Hıristiyanlığa geçen halkın coşkusunu düşünün, bir de daha sonraları Hıristiyanlığın devletin maddi olarak desteklediği, zengin ve güçlü bir ruhban sınıfı tarafından yönetilen ve elitlere hizmet eden bir dine dönüşmesiyle kaybedilen bu coşkuyu düşünün. Ayrıca devlet tarafından desteklenen herhangi bir dine mensup din adamları, Adam Smith'in de söylediği gibi ([1776] 1981:789), "sadece kendi maddi çıkarlarını düşündüklerinden, hem kendi içlerindeki inanç coşkusunu hem de halkın dine olan bağlılığını söndürerek bir uyuşukluk içine sürüklenirler... Kendi kurumlarını korumak için bile bir çaba gösteremezler" ve bu durumdan da rahatsızlık duymazlar. Ve tam da bu nedenle Kuzeybatı Avrupa'daki devlet kiliseleri kendilerini Hıristiyanlığa ve kitleleri harekete geçirmeye adamadılar. Ayrıcalıkları ve zenginlikleri, yaptıkları işlere değil, iktidardaki elitlerle kurdukları iyi ilişkilere bağlıydı. Maddi olarak desteklen devlet kiliseleri, sömürgeciliğin doğurduğu uluslararası rekabet ve Protestan-Katolik zıtlaşması nedeniyle yurtdışında misyonerlik girişiminde bulunmak zorunda kalmışlardı

Kiliseler, devletlerinin maddi desteği olmasaydı, ayakta kalabilmek için üyelerinin desteğine ihtiyaç duyacak ve böylece halkı memnun etmeye ve harekete geçirmeye yoğunlaşacaklardı; bunun sonucunda da aşağıdan yukarıya doğru

yapılanan Hıristiyan örgütler misyonerlikte daha fazla ağırlık kazanacak ve misyonerlik sadece yerel değil ama aynı anda her yerde olarak Gerçek İnanç'ı herkese taşıyabilecekti.

Aşağıdan yukarıya doğru yapılanan Hıristiyan örgütlerinin yeniden doğuşu, ABD'de ve daha küçük ölçekte Britanya'da ortaya çıkan dinsel çoğulculuğun ve dinsel rekabetin bir sonucudur. Protestan topluluklar başlangıçtan itibaren birbirlerinin müritlerini kapmak için yarış içinde oldular ve daha sonra hedeflerini büyüterek dünyanın Hıristiyanlaştırılmasına odaklandılar. Aslında bu tür bir rekabete girmek için başka nedenleri de vardı. William Folwell Bainbridge dışında hiç kimse bu nedenleri açıkça ortaya koymadı. Bainbridge, Amerikalı Baptist yurtdışı misyonerleri için öncü bir karakterdi. Bütün Protestan misyonerlerini ziyaret ettiği iki yıl süren seyahati (1879-1880) sonrasında izlenimlerini şöyle aktarmıştı:

> Yurtdışı misyonerlik büroları arasındaki cemaatsel ayrımları temel alarak yapılan işbölümünün tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Son zamanlarda Japonya'da, bütün misyonerlerin temsil edildiği ve hangi mezhebin hangi bölgede faaliyet göstereceğini belirleyecek bir delegasyon oluşturulması önerisi getirildi. Hem misyonerler hem de onların kendi ülkelerindeki destekçileri, faaliyet alanlarının sınırlarının ihlal edilmesinden hiç hoşnut değiller. Ancak yönetici olarak izlediğim kadarıyla, kiliselerin ya da cemaatlerin çalışmalarında tamamıyla serbest bırakılan misyonerlik büroları, çalışma alanlarında [yaşanan rekabetle] başa çıkabilmek için özel bir çaba göstermemektedir. Yokohama'da, diğer cemaatlerin gücünü artırmak pahasına da olsa, Presbiteryenler ile Metodistlerin ayrı ayrı çalışmak yerine daha büyük ölçekli bir misyonerlik girişimi başlatmak üzere bir araya gelmesi kaçınılmazdı... Burma'da Baptistler, Metodistlerin ve Propaganda Derneği'nin gelişi karşısında kendilerini güçlendirmek için hiçbir girişimde bulunmadılar... Beyrut'ta faaliyetlerini sürdüren Amerikan misyonerlik

> okulu, ancak Suriye'deki Britanya güdümlü okulların ve İncil misyonerliğinin itici gücüyle bölgedeki etkinliğini artırma çabasına girişti. Görüldüğü kadarıyla, cemaatlerin çıkarları söz konusu olduğunda misyonerlik daha etkin bir şekilde sürdürülebiliyor. (1882:270-72)

Bainbridge'in görüşlerini doğrulayan istatistiksel veriler *Mission Frontiers*'de yaklaşık yüz yıl sonra yayımlandı. Wayne Allen (1999), Endonezya'da yaşayan, hakkında hiçbir yazılı bilgi bulunmayan, gelirlerini biçme ve yakmaya dayalı ilkel tarımdan sağlayan ve animist bir topluluk olan Dayaklara yönelik misyonerliği inceledi. Allen bu incelemesinde parasal destek görenle görmeyen misyonerlik bölgelerini karşılaştırıyordu. Buna göre, Amerikalı misyonerler, İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden bu yana Dayakları hedef alan misyonerlikte oldukça etkin bir rol üstlenmişlerdi. 1960'da misyonerlik alanı bölgelere bölünmüştü. 1970'lerde de kimi misyonerler yerel kiliselerin kendi kendilerini finanse etmesini benimseyen politikaya itiraz etmiş ve parasal destek bulmak için harekete geçmişlerdi. Çok kısa sürede bazı bölgeler için maddi kaynak sağlanmış ve bu kaynak da yerel ruhban sınıfının maaşlarına aktarılmıştı. Maddi kaynak sağlanamayan bölgelerdeyse, yerel ruhban sınıfı gönüllülük temelinde ücretsiz çalışmaya devam etmişti. Destek görmeyen bölgelerde Dayak misyonerleri her on yılda ortalama 5.75 yeni kilise açabilmişlerdi (1960-1990). Yerli ruhban sınıfının, Amerika'dan alınan yardım sayesinde, tam zamanlı çalışabildiği bölgelerdeyse bu ortalama 0.5'e düşmüştü.[10] Dayaklar vakasında "devlet kilisesi" zihniyetinin bilançosu işte böyleydi.

Her alanda olduğu gibi dinsel faaliyette de motivasyon başarının anahtarıdır. Devlet kontrolündeki dinlerin "çalışanlar"ı, aynı kamu endüstrisinde çalışanlar gibi şevksizdirler. Amerikalıların Hıristiyan misyonerliğinin yeni dönemi-

[10] İkinci Bölge'nin aldığı yardımdan, sözü geçen dönemin sadece bir bölümünde verildiği için bahsedilmemiştir.

ne damgasını vurması, tarihsel bir tesadüf değildir; Amerikalı dini grupları misyonerliğe katılımları açısından incelediğimizde, bu durum bütün açıklığıyla ortaya çıkmaktadır.

Liberal Misyonerliğin Çöküşü

Başlangıçta Amerikan misyonerliği liberal mezheplerin ya da basının çok da doğru olmayan tanımlamasıyla "ana çizgi" mezheplerinin elindeydi (Finke ve Stark, 1992). Yurtdışına ilk gönderilen Amerikalılar Cemaatçilerin (Kongregationalist) himayesi altındaydılar. Misyonerliğin hızla yayıldığı 1880'de 1,440 Amerikalı misyonerin yüzde 34.3'ünü destekleyen Birleşik Presbiteryen Kilisesi ilk sıradaydı. Kongregasyonelistler de yüzde 29.8'lik yakın bir oranla ikinciydiler. Üçüncü sırada Birleşik Metodistler (yüzde 15.0), dördüncü sırada ise Amerikan Baptistler (yüzde 12.3) vardı. Episcopalianların oranı yüzde 3.3, Dostlar Grubu'nun oranı ise yüzde 1.4'tü. Yüzdelerden de anlaşılacağı gibi, Amerikalı misyonerlerin yüzde 96.1'i liberal ana çizgi mezhepler olarak bilinen mezheplerden geliyordu. Evanjelik grupların gönderdiği misyonerlerin sayısı sınırlıydı; yurtdışına gönderilen misyonerlerin sadece on dokuzu, yani yüzde 1.3'ü Güneyli Baptistlerin himayesindeydi.

Ancak kısa bir süre sonra belli başlı Protestan din okullarında yurtdışına misyoner gönderme konusunda tartışmalar çıktı. Artık Tek Gerçek Tanrı'nın varlığına ya da başka bir deyişle bir özden daha Tanrısal başka bir şeyin olabileceğine inanmayan din adamları, Hıristiyan olmayanları Hıristiyanlaştırmaya çalışmanın teolojik ya da ahlaki bir gerekçesi olup olmadığını sorgulamaya başlamışlardı. Bu yeni gelişme sonucunda Cemaatçilerin maddi ve manevi olarak desteklediği misyoner sayısı 1880'de 429'ken (Bainbridge, 1882), 1916'da 661'e yükseldi. Ancak bu artış Evanjelik grupların yurtdışında desteklediği misyoner sayısının artışı karşısında çok düşüktü: Güney Baptistler Kurultayı 1916'da yurtdışına 307 misyoner gönderince, liberal ana çizgi mez-

heplerinin yüzde 96.1'lik oranı yüzde 67.1'e düştü (ABD Nüfus Sayımı, 1919).

Birinci Dünya Savaşı sonrasında liberallerin mevcut misyonerliğe karşı duydukları hoşnutsuzluk hızla arttı. New York's Union Seminary'den Johnson Fleming ve Harvard'dan William Ernest Hocking'in başı çektiği tartışmalarda liberal Protestanlar, Hıristiyanlığın, dinsel hakikate ilişkin diğer dinlerden daha büyük bir iddia ortaya koymadığını savundular. Liberallere göre misyonerlik, Hıristiyanlık dışı bütün dinleri kabul etmeli ve o dinlerin inananlarını Hıristiyanlaştırmayı amaç edinmemeliydi. John D. Rockefeller tarafından finanse edilen bir mavi kurdele komisyonu, 1930 yılının Ocak ayında Hıristiyan misyonerliğini "yeniden düşünmek" üzere toplandı. 1932'de (Harper and Brothers tarafından yayımlanan) toplantı raporu bütün ulusun dikkatini çekti ve geniş bir kitle tarafından okundu. Hocking tarafından kaleme alınan, karısı ve diğer on üç üye tarafından imzalanan *Re-thinking Missions* (Misyonerliği Yeniden Düşünmek), dinlerini üstün görmenin Hıristiyanlar için "affedilmez bir hata olduğunu" söylüyordu. Hıristiyanlıkta diğer dinlerden farklı olan hiçbir özellik yoktu ve öğretisi "dünyanın her yerindeki insan aklına seslenmiyordu" (1932:49). Hocking'e göre, eğer "Doğu [Hıristiyanlığa] olumlu tepki vermiyorsa", bu, "aslında çok az Hıristiyan olan, çokça da Batılı beyinlerimizin ürünü olan" karmaşık öğretileri yaymayı hedefleyen misyonerlerin hatasıdır (a.g.e.:49-50). Raporun ilerleyen sayfalarında, komisyon, "Mesajımız İsa'dır" sloganıyla yapılan misyonerliği eleştiriyor ve yerli halkın bu sloganın "bir geleneğe sadakati simgeleyen" sembolik bir dil olduğunu anlamakta zorlandığının altını çiziyordu. Rapor ayrıca "doğaüstünün doğa kanunlarının alanını ihlal edişine" –yani, mucizelere– pirim veren bütün dinsel öğretileri kınıyordu.

Rapordan anlaşılabileceği gibi, liberal teologlar tarafından da destek gören Hocking'in misyonerliği reddedişi, Tanrı'yı her şeyin farkında olan, bilinçli, katılımcı ve aktif bir varlık olarak görmeyişine dayanıyordu. Hocking, *The*

Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion (1912) adlı kitabının altı yüz sayfasını geleneksel Tanrı tanımlarını çürütmeye ayırmış ve Tanrı'ya sadece müphem ve sembolik özellikler atfetmişti. Paul Tillich'in Tanrı tanımı, Hocking'in tanımıyla benzerlik taşımaktaydı. Tillich'e göre, Tanrı "varlığımızın temeli olan" psikolojik bir yapıydı. Hocking, Tanrı'yı iç güzelliği sağlayan bir öze indirgeyerek, her dinin, algılayışlar kişiden kişiye değişse de, aslında aynı Tanrı'nın yansımaları olduğunu iddia etmişti.

Hocking ve komite her şeye rağmen misyonerliğin önemli olduğu ve devam etmesi gerektiği konusunda birleştiler. Ancak misyonerlik Hıristiyanlığın hizmetinde bir misyonerlik olmalıydı! Ralph Cooper Hutchison'ın *Atlantic Monthly*'de söylediği gibi (1927:621), "dünyanın sonuna kadar kendi inancını terk edip Hıristiyan olan tek bir insan bile çıkmasa" kimin umurunda, "...yoksul insanlara sunulan hizmetin Hıristiyanlığa geçişlerle geri ödenmesine hiç gerek yok". Aslına bakılırsa, bugünlerde aralarından en çok misyoner çıkaran Doğu kökenli üniversite öğrencileri için, Harvardlı tarihçi ve Ralph Cooper Hutchison'ın oğlu William Hutchison'ın deyişiyle (1987:147), "'dünyanın Hıristiyanlaştırılması' gibi ifadeler utanç verici" olarak algılanmaya başlamıştır. Bundan sonra ABD'nin akademik seviyesi yüksek üniversitelerinde okuyan genç idealistler, halka kurtuluştan bahsetmek yerine, halkı sağlıksız çevre koşulları gibi dünyevi sorunlar ve çözüm önerileri konusunda bilgilendirmelidirler.

Bu görüşler teolojik dayanakları ne olursa olsun, sosyolojik açıdan nahiftir. Bunun anlaşıldığı gün insanlar, sadece iyi şeyler yapmak için misyonerliğin sıkıntılarına daha az katlanabileceklerdir. Zira misyonerlerin ihtiyaç içinde olanlara paha biçilmez bir gerçeği gösterdiklerine olan inanç zayıflamaya başladıktan sonra, liberal Protestan çevrelerde misyonerlik ruhu çabucak yok oldu. Yüksek okul ya da üniversite kampüslerinde misyonerliğe duyulan ilgi yavaş yavaş söndü; "Student Volunteer Movement'a (Gönüllü Öğrenci-

ler Hareketine) başvuran ve misyonerliğe katılmak isteyenlerin sayısında önemli bir düşüş oldu" (Hutchison, 1987: 147). Genç Hutchison o dönemde bizi misyonerlik döneminin bittiğine inandırmak istiyordu; Amerikan Protestan misyonerliğini anlattığı ve çok iyi tepkiler aldığı kitabında, Amerikan misyonerliğinin en ihtişamlı dönemini 1880-1930 yılları arasında yaşadığını söylüyordu. Oysa Hutchison bu çok da doğru olmayan açıklamasını yaparken misyonerlik hareketinin 1930'da henüz başladığının ve daha önce olmadığı kadar çok misyonerin dört bir yana dağıldığının farkındaydı. Ancak *onların* bir önemi yoktu! Neden? Çünkü Hutchison'un da yazdığı gibi (a.g.e.:200), bu misyonerlerin çoğu "atılgan maneviyat koruyucuları"ydılar, "bağnaz"dılar; oysa aydınlanmış Hıristiyanlar böyle bayağı faaliyetleri yıllar önce bırakmışlardı. James Reed de, "Protestan misyonerlik hareketinin 1920'lerde düşüşe geçtiği" görüşündeydi ve Evanjeliklerin sayıca artmasını sadece "geçici bir durum" olarak yorumlayarak bu görüşünü destekliyordu.

Hutchison ve Reed en azından tek bir konuda haklıydılar: Liberaller sahayı Evanjeliklere bırakarak misyonerlikten çekildiler. 1935'te misyonerlerin sadece yarısı liberal mezheplerden geliyordu (Parker, 1938); bu oran 1948'de yüzde 26.8'e (Grubb ve Bingle, 1949), 1966'da yüzde 18.0'a (Coxill ve Grubb, 1967) ve 1996'da yüzde 4.2'ye (Siewert ve Valdez, 1997) düştü. Bu mezheplerin gücünü kaybettiği alanlar sadece yurtdışı misyonerliğiyle sınırlı değildi. 1988'de Amerikalılar arasında yapılan bir ankette, katılımcılara "Hayatınızda birini İsa'ya inanmaya ya da onu kurtarıcısı gibi görmeye ikna ettiniz mi hiç?" sorusu yöneltildi. Bu soruya evet yanıtı veren liberal Protestanların oranı beşte bir oldu. Oysa Evanjeliklerde bu oran beşte dörttü (Stark ve Finke, 2000). Hangi topluluğun yükselişte, hangisinin uzun zamandır düşüşte olduğunu söylememe gerek yok sanıyorum.

Yeni Görünümler

David Martin, yıllar önce bir İngiliz meslektaşına Latin Amerika'daki Protestanlığı anlatacağı bir kitap yazmayı planladığını söyler (1989:31). Aldığı tepki şöyledir: "Herhalde küçük bir kitap olur." Martin'in *Tongues of Fire:The Explosion of Protestantism in Latin America* adını verdiği kitabı yayımlandığı 1990 yılında bu konuda yayımlanan *ikinci* kitaptı; ilk kitap David Stoll'un *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*'uydu.

Bu kitaplar yayımlanıncaya kadar girişken Protestan misyonerlerinin Latin Amerika'daki başarısı bilim dünyasında çok fazla dikkat çekmemişti. Pek çok sosyal bilimci böyle bir şeyin imkânsız olduğunu düşünüyordu. Kimileri Kurtuluş Teolojisi olarak bilinen Katolik Marksizm'in Latin Amerika'da (en azından kısa bir süre için) başarılı olmuş olabileceğini kabul ediyordu; ancak Evanjelik Protestanlığın patlama yapabileceği kimsenin aklına gelmiyordu. Bu nedenle Martin bu konuda çalışacağını söylediğinde küçümseyici tepkiler almıştı. Aslında hem Martin'in hem de Stoll'un kitabının zamanlaması yanlıştı. İyi bir çalışma bundan otuz yıl önce kaleme alınmış olmalıydı; çünkü Evanjelik Protestanlar da 1960'da ulaştıkları etkileyici başarıyla kendilerinden söz ettirmeye başlamışlardı. Ayrıca Protestanlığın Latin Amerika'daki gelişimi üzerine 1950'lerde çok şey yazılmıştı. Zaten bu iki kitap Evanjelik yayınlar kategorisinde yayımlandığı için, sadece Latin Amerika'daki misyonerliğe düzenli olarak maddi destekte bulunan milyonlarca Amerikan Evanjeliği tarafından okundu. Bilim dünyasının bu konuya yeniden dönmesi, bir otuz kırk yıl daha aldı.

Bugün aynı Evanjelik yayınlar Afrika Sahrası'nın bazı bölgelerinde yaşanan "heyecan verici gelişimden" söz ediyor. Bu haberlerde yerel halktan-yerel halka ilişki şablonuna dayalı misyonerlik sayesinde bu bölgelerde yaşayan milyonlarca kişinin Hıristiyanlığa geçtiği duyuruluyor (Johnstone, 1993:34). Günümüzde bu bölgelerde faaliyet gösteren, bazıları çok kalabalık olmak üzere, beş binden fazla *yerel*

Protestan cemaat bulunmaktadır (Barett, 1968; Gifford, 1998). Latin Amerika örneği, umarım sosyal bilimcileri bir otuz yıl daha beklemeden bu konuya eğilmeye zorlar.

Bu gelişmeye bir tek Roma Katolik Kilisesi yanıt verdi. Latin Amerika'daki yerel Katolik misyonerliği ve Hıristiyanlaştırma çabalarındaki artış tamamıyla yerel Protestan misyonerliğinin başarısına verilen bir karşılıktı (Gill,1998). Rekabetin Amerikan Katolikliğini daha etkin ve girişken kılması gibi (Finke ve Stark, 1992). Protestan baskısı da Latin Amerika'daki Katolik Kilisesi'ni son zamanlarda daha da güçlendirdi. Örneğin pek çok ülkede tarihte ilk kez, İlahiyat Fakülteleri'ne kayıt yaptırmak isteyenlerin sayısında ve kiliselere papaz atamalarında bir artış görüldü. Bu artış Katolik Hıristiyanların sayısına da yansıdı (Clarke, 1999).

Başlangıçtan beri Afrika'daki Katolik misyonerliğinin kitleleri hedef alan ve ikna etme üzerine kurulu gerçek misyonerlik olduğunu da unutmamak gerekir. Afrika Hıristiyanlarının yaklaşık yarısının Katolik olduğu düşünülürse bu hiç de azımsanacak bir başarı değildir. Afrika'da yürütülen Katolik misyonerliğinin, Latin Amerika'dakinden ve Asya'dakinden sonra gelmesi de bu başarıda etken olabilir; Afrika'daki Katolik misyonerlerin baskı yoluyla Hıristiyanlaştırmaya bakışı daha önce yaşanan örnekler nedeniyle olumlu değildi. Ayrıca Afrika'daki Katolik misyonerlik kuralları, Latin Amerika'dakinin aksine katı bir devlet yönetimi ve kemikleşmiş bir sömürge üst sınıfı tarafından kontrol altında tutulmuyordu. Kurallar öğreti doğrultusunda ruhları kazanmaya çalışıyordu; hedef, insanları inanç değiştirmeye zorlamak değildi. Aslında Latin Amerika'da da böyle olmalıydı. Katoliklerin başarısında Afrika'nın her zaman rekabete açık bir çalışma alanı olmasının da payı vardı. Hatta Belçika Kongo'sunda bile hem Protestan hem Katolik misyonerler vardı; çoğu zaman Müslümanlar da bu rekabete katılıyordu. Bainbridge'in dediği gibi, misyonerlik hiçbir zaman hiç kimsenin tekelinde olmadı.

Devlet kiliselerinde de tekelcilik söz konusu değildi; devlet kiliselerindeki farklılıklar, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri

misyonerlikle ilgili en çok konuşulan ama en az dikkate alınan gelişmelerden birinin nedenini de açıklıyor: Avrupa, misyonerlerin aktif hedeflerinden birine dönüştü. Özellikle savaş sonrası Avrupa garnizonlarındaki görevlerinden dönen Amerikalı askerlerin çoğu evanjelik okullarına ya da ilahiyat fakültelerine kayıt oldular. Amerikalı askerler Avrupa'da geçirdikleri günlerde kiliseye gidenlerin sayısının çok düşük olduğunun ve Avrupa'nın büyük bir bölümünde Hıristiyan kültürüne yeterince değer verilmediğinin farkına vardılar. J. Herbert Kane, Hıristiyan misyonerliğini incelediği 1971'de yayımlanan ders kitabında, Alman Evanjelik Kilisesi Piskoposu ve Dünya Kiliseler Konseyi Başkanı olan Hans Lilje'den bir alıntı yapar. Bu alıntı büyüyen endişeyi şöyle yansıtır: "Avrupa'nın Hıristiyan bir kıta olduğu yıllar arkamızda kaldı" (1971:535). Evanjelik Amerikalılar için Avrupa karşı konulmaz bir mücadele nesnesiydi ve "Avrupa misyonerlik alanı ilan edil"di.

1950'lerin sonuyla 1960'larında başında büyük Evanjelik misyonerlik masaları teker teker kaynaklarını Avrupa'ya kaydırmaya başladılar. 1975'te Avrupa'da tam zamanlı ve uzun süreli çalışan Amerikan Protestanlarının sayısı 2,363'tü. 1985'te toplam sayı 3,898'e çıktı. Ardından Berlin Duvarı yıkıldı ve Komünistlerin misyonerliğe getirdiği yasaklar ortadan kalktı; Amerikan misyonerlik masaları buna gerekli tepkiyi verdiler. 1996'ya gelindiğinde, Batı Avrupa'da yaklaşık 5,000 misyoner, Doğu Avrupa'daysa 2,400 misyoner bulunuyordu. Bu sayıya hiçbir misyonerlik ajansına bağlı olmayan binlerce bağımsız misyoner, kısa süreli çalışan gönüllüler ve sayısı hiç de az olmayan Yehova Şahitleri dahil değildi. Misyonerlik dergileri eski Sovyetler Birliği'nin misyonerliğe getirdiği yasaklardan duydukları endişeleri anlatırken, bir yandan da Avrupa'nın Hıristiyanlaştırılmasıyla ilgili heyecanlarını dile getiriyorlardı.

Bugünün Hıristiyan misyonerleri kendilerini sadece Hıristiyanlığa adamıyorlar. İhtiyaç duyulduğunda sağlık hizmeti veriyorlar, okullar açıyorlar, halk sağlığıyla ilgileniyorlar. Ancak başka yerlere gidiş nedenleri sadece bunlar değil.

Misyoner olmayı seçiyorlar çünkü Tanrı anlayışları misyonerliği gerektiriyor ve teşvik ediyor. Tanrı anlayışlarının muğlaklığı nedeniyle misyonerlik ruhunu kaybeden liberal Protestanların aksine, Evanjelik Protestanlar Tanrı'nın bir emri olarak her ulusun Seçilmiş Halk olması için çalışmaya devam ediyorlar.

Son olarak, Hıristiyan misyonerlerini sömürge kapitalizminin uşakları olarak tanımlayanlara değinmek istiyorum. Bu çok eski bir nakarat. George Bernard Shaw'ın *The Man of Destiny* (1897) adlı oyununda, Napolyon, bir İngiliz ne zaman "çürük malları için yeni bir pazar arasa, hemen yerlilere İncil'i tanıtmak için bir misyoner grubu yollar" der. Shaw ateist ve sosyalist olmanın yanı sıra geleneksel halkı kızdırmak için elinden gelini de ardına koymamıştır, tıpkı Mark Twain gibi (1901). Twain de misyonerlik üzerine yazdığı hoş olmayan makalelerinde emperyalizm-misyonerlik ilişkisini sıkça eleştirmişti. Misyonerlik anlayışının Batı emperyalizminin hizmetinde olduğunu düşünebilmek için misyonerlerle hiç karşılaşmamış olmak, onlar hakkında yazılan yazıları (örneğin, Neill, 1986), onların yazdığı mektupları, günlükleri ya da onların hayat hikâyelerini okumamış olmak gerekir. Misyonerlerle ilgili kaynaklar dört ana temayı işler: Tanrı sevgisi, aile ve arkadaş özlemi, hizmet için gönderildikleri kişilerle ilişki kurabilmenin hazzı ve halkın üzerinde baskı kurmaya çalışan Batılılar ve yerel iktidarlara duyulan kızgınlık. Misyonerler, yerel halkı korumak adına tüccarlarla ve sömürge yöneticileriyle zıtlaşmaktan kaçınmamışlardır (Hinney, 2000). Ateşli bir misyonerlik karşıtı olan William Hutchison bile (1987:92), her türlü Hıristiyanlaştırma çabasını emperyalizme yormaya çok meraklı olmasına rağmen, misyonerliğin sömürgecilerle işbirliğine karşı çıktığı gerçeğini isteksizce kabul etmişti. Hutchison ayrıca, misyonerliğin İncil'i tanıtma çabalarıyla eşdeğer tutulmasına karşı çıktığını ama Barış Gücü'nü örnek alan misyonerliğe sıcak baktığını söylemişti. Hutchison bir yerde yanılıyordu; babasının ve diğerlerinin bu tür bir misyonerlik örgütleme çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Bu başarısızlığın nedenini, Rahibe

Teresa'nın kendisine bağlı çalışan rahibeleri "sosyal hizmet görevlisi" olarak tanıtan gazeteciye verdiği yanıtta aramak gerekir: "Bizler sosyal hizmet görevlisi değiliz. Bizler de sadece İsa için çalışıyoruz!"

Hindu Misyonerliği

Doğu dinlerinin Batılı inananları, Ramakrişna Paramahansa'nın (1836-1886) "Hinduizm'in yüce bir hoşgürü ve bilgeliğe sahip olduğunu gösteren bütün dinler gerçektir ve bütün Tanrılar tek ve aynıdır" düşüncesini kendilerine referans kabul ederler. Bugüne kadar karşılaştırmalı din dersleri için yazılmış kitaplar içinde en çok satan Huston Smith'in kitabında, Ramakrişna'dan yapılan yaklaşık iki sayfa uzunluğundaki bir alıntıya yer veriliyor (1991:74-75). Aşağıdaki pasajlar bu alıntıdandır:

> *Tanrı, farklı görüşlere, farklı zaman dilimlerine ve farklı ülkelere uygun farklı dinler yarattı. Bütün öğretiler Tanrı'ya ulaşmak için birer yoldur... Tanrı'ya ancak bu öğretilerin sunduğu yollardan birini yürekten takip ederek ulaşılabilir. Bu Sonsuz –Her şeyi bilen– Kusursuz Mutluluk'a kimileri Allah, kimileri Yehova, kimileri de Brahman diyerek sesleniyor.*
> *İnsanlar kendi yaşadıkları alanları sınır çekerek ayırıyorlar ama hiç kimse başımızın üstündeki gökyüzünü sınırlar çizerek parçalara ayıramaz. Sınır tanımayan gökyüzü her şeyi ve herkesi kucaklar. Öyleyse insanlar neden "Benim dinim tektir ve en iyisidir" der. Ancak kalp gerçek bilgiyle aydınlandığında öğrenir ki, bütün mezhep savaşları ve mezhep farklılıklarının üstünde tek, bölünmez, sonsuz, her şeyin farkında bir cennet var.*

Smith, bu alıntıya giriş olarak kendisinin neler hissettiğini anlatıyor (a.g.e.:73): "Kurtuluşun herhangi bir dinin tekelinde olduğunu savunmak Tanrı'nın bu odadayken diğer odada olamayacağını ve sadece tek bir biçimde kendini gösterebileceğini savunmakla eşdeğerdir."

Ramakrişna'yı referans olarak kullanmayan yazarlar da, onun öğrencisi olan Swami Vivekananda'dan (1863-1902) alıntılara sıkça yer verirler. Vivekananda, 1893'te Chicago'da toplanan Dünya Dinler Meclisi'nde yaptığı konuşmada Hinduizm'in sadece dünya dinlerinin en eskisi olmadığını, bütün dinlerin de "anası" olduğunu, bu nedenle diğer bütün inançlara hoşgörüyle bakabildiğini söylemişti (Hanson, 1894; Seager, 1993).

Bu görüşler, özellikle de bütün dinlerin bir olduğunu savunan görüş, Musevi-Hıristiyan din geleneğine alternatif arayanlar arasında çok ilgi gördü. Simon Weightman'ın söylediği gibi (1984:193), "özellikle Batı'nın materyalistliğiyle Doğu'nun ruhaniliğini birleştiren görüşler çok yandaş topladı; sanki Batı'da hiç ruhani, Doğu'da da hiç materyalist yaklaşım yokmuş" gibi. Hinduizm'i diğer dinlerden ayırdığı düşünülen bir diğer özellik de, Tanrı'nın tek olduğuna inandığı için bir *misyonerlik* dini olmayışıydı. İşin garibi bu görüş, "Benim savunduğum inancı seçmelisiniz; çünkü bu inanç sizin dar ve can sıkıcı inancınızdan daha hoşgörülü ve daha bilgedir" söylemiyle Hinduizm'i yaymaya çalışan misyonerler tarafından ortaya atılmıştı.

Din kitaplarında yazılanların aksine Ramakrişna ve Vivekananda Hinduizm'in çok bilinmeyen liberal kanadını temsil ediyorlardı. Danimarkalı din tarihcisi Johannes Aagaard'ın altını çizdiği gibi:

> Hinduizm'in doğası genelde liberal devrimcilerden yola çıkarak tanımlanır... Bu nedenle bütün milliyetçi ve yeniden doğuşçu çizgi yok sayılır ve Hinduizm'in yayılması ve misyonerliğinden hiç söz edilmez. Sonuç Hinduizm'in, Hinduizm'in doğasının ve Hindu misyonerliğinin gerçek olmayan gülünç bir tanımıdır... Bundan bilim adamları sorumludur... Bu hiç de azımsanacak bir hata değildir. (Matthew'dan alıntı, 1987:7-8)

Ramakrişna, Vivekananda ve taraftarları, William Hocking ve arkadaşlarının Hindistan'daki benzerleridir. Ra-

makrişna ve Vivekananda Hıristiyan kiliselerini eleştirirken, Hocking ve arkadaşlarının Hıristiyan ayrımcılığına gösterdiği tepkiye de yer ayırmışlardı. Ancak Amerikalı misyonerlerin, Hocking'in tam zamanı diye düşündüğü dönemde misyonerlikten vazgeçmedikleri gibi, Hindu misyonerlik ruhu da Hinduizm'in misyonerlik dini olmadığı görüşü karşısında yok olmadı. Hinduizm, tektanrılı dinlerden farklı bir şey söylemez; diğer bütün tektanrılı dinler gibi dinsel hakikati kendisinin sunduğunu iddia eder. Transandantal Meditasyon'un kurucusu Maharişi Maheş Yogi, "gerçek dini yaymak için büyük bir arzu duyuyorum" demişti (Mathew'dan alıntı, 1987:6). Yahveh, Yehova ve Allah'ın, Brahman'ın diğer isimleri olduğu iddiası, halkı bir yana, Hindu entelektüelleri arasında bile lanetleniyordu (Mathew, 1987). Özellikle İngilizlerin ülkeden ayrılmasından sonra Hindu olmayanlara karşı Hindistan'da uygulanan ve yıllarca süren ürkütücü şiddetin ve Hindistan'ı Hindular ve Müslüman arasında bölmeyi istemenin nedeni başka ne olabilir? Bu şiddetin tamamıyla Müslümanların uyguladığı şiddete (ki böyle bir şiddet yoktu) bir karşılık olduğu söylenebilir mi? Bunu söyleyene, Sihlere karşı yakın zamanda düzenlenen saldırıların ve onların en kutsal tapınaklarına yapılan saygısızlığın, Hindu Hindistan'da Hıristiyan karşıtı şiddetin artışının, Hıristiyan kiliselerinin yakılmasının ve misyonerlerin öldürülmesinin nedeni sorulur. Bu soruların yanıtını Hinduların dine bakışlarında aramak gerekir. Geleneksel Hindular, tıpkı Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi *gerçek* dinin kendilerininki olduğuna inanırlar ve tam da bu nedenle diğer dinler gibi misyonerliğe ihtiyaç duyarlar. Bunun nedeni, Hinduizm'in aslında tektanrıcılığa yakın bir din olmasıdır.

Batılılar arasında Hinduizm'in çoktanrılı bir din olduğuna ve bu nedenle de Tanrı'yla ancak, bütün çoktanrılı dinlerde olduğu gibi, kısa süreli ve faydacı ilişkiler kurabileceğine dair bir izlenim vardır. Ancak bu izlenim oldukça yanlıştır (Fowler, 1997; Knipe, 1993; Parrinder, 1983; Smart, 1984; Weihtman, 1984). Her şeyden önce Hinduizm'de aslında sadece iki Tanrı vardır: *Vishnu* ve *Shiva*. Diğer bütün

Tanrılar bu iki Tanrı'nın dünyaya inerken aldığı insan veya hayvan şekilleridir. Çeşitli Hindu mezhepleri Vishnu ve Shiva'nın farklı görünüşlerine ibadet ederler. Örneğin Krişna, Vishnu'nun bir türevidir. Bazı bilim adamları, Hinduların aslında *hem Vishnu'ya hem Shiva'ya aynı anda tapınmadıklarını*, ikisinden birini kendilerine Tanrı olarak seçtiklerini iddia ediyorlar (Fowler, 1997; Weightman, 1984). Her Hindu, "seçilmiş tanrı" anlamına gelen *iştadeva* ilkesi doğrultusunda, bu iki Tanrı'dan birini kendi "yüce Tanrı"sı olarak belirler: "Hindistan'da Batılıların anladığı anlamda "çoktanrılı" inanca sahip tek bir kişi bile görmeden bir ömür geçirebilirsiniz. Çünkü farklı kutsal mezarlara kurbanlar sunan okuma yazma bilmeyen bir köylü bile Tanrı'nın tek olduğunu söyleyecektir" (Weightman, 1984:212). Aslında pek çok Hindu iki Tanrı olduğuna inanmaz; onlar için sadece ya Vishnu ya da Shiva görünümünde kendini gösteren, evrenin yaratıcısı Brahman vardır (Bowker,1997; Smart, 1984). Bu nedenle Hinduizm tektanrıcılığa yakın bir dindir.

Hinduizm'in tektanrıcılığa yakınlaşmasıyla birlikte Hindistan'da çok iyi bilinen bir Budist tapınağının kapatıldığını hatırlatmak istiyorum. Ayrıca Güneydoğu Asya'nın sömürgeleştirilmesi sonrası Hindu misyonerliğinin bölgede yayılması da bu döneme rastlamaktadır. (Kane, 1953; Majumber, 1963). Yahudiler nasıl yüzyıllarca onları din değiştirmeye zorlayan Hıristiyan ve Müslümanlara karşı direndilerse, Hindular da aynı direnci yüzyıllar boyu Müslüman fatihlere karşı gösterdiler. Willard Oxtoby'nin söylediği gibi (1996a:544-45), "Hindistan'daki Müslümanlar ağırlıklı olarak Hindu kalmış olan büyük bir bölgenin azınlıktaki hakimleriydiler."

Yüzlerce Hindu misyonerlik örgütü, Avrupa ve Kuzey Amerika'da bulunan ve isimlerinde açıkça "misyonerlik" kelimesini kullanan merkezler, Hinduizm'in bir misyonerlik dini olduğunun en iyi kanıtlarıdır. Buharlı geminin icadı Hıristiyan misyonerlerin Hindistan'a gelişini nasıl kolaylaştırdıysa, Hindu misyonerlerin de yurtdışına çıkışını öyle kolaylaştırmıştı. On dokuzuncu yüzyılın sonunda Hindu misyo-

nerler, Avrupalı ve Amerikalı itibarlı entelektüeller arasında ilgi görmeye başladılar. İşin ilginç tarafı "en büyük yardımı" Hindistan'a giden Hıristiyan misyonerlerden gördüler. Hıristiyanlar hangi dinle "yarıştıklarını" daha iyi anlamak için Bhagavata Gita gibi pek çok Hindu metnini İngilizce'ye çevirmişlerdi. Bu metinler Avrupa'da ve ABD'de büyük ilgi gördü, özellikle de Hıristiyanlığı ve Museviliği kendilerine "layık görmeyen" sekülerist kesimler arasında (Oppenheim, 1988; Washington, 1995). Örneğin şair ve başarısız bir Üniteryan papaz olan Ralph Waldo Emerson'un (1803-1882) etrafında toplanan New England transandantalistleri, Hindu öğretisinden etkilenen gruplardan biriydi. Amerika'yı ziyarete giden ilk Hindu manevi lider, ilk konuşmasını Emerson'un dul eşinin Massachusetts Concord'daki evinde, 2 Eylül 1883'te yaptı. Protap Chunder Mozoomdar, Concord'dan sonra New England'ın çeşitli yerlerinde konuşmalarını sürdürdü (Melton, 1988). Mozoomdar, Amerika'ya giderken İngiltere'de yaptığı konuşmada da geniş bir dinleyici kitlesine seslenmişti. Hinduizm İngiltere'de, sömürge döneminde Hindistan'da sivil memur olarak çalışanlar arasında yayılmaya başlamıştı. Hinduizm'in İngiltere'deki ilk yıllarına, Helena Petrovna Blavatsky'nin (1831-1891) geliştirdiği Teozofi öğretisi gibi, Hinduizm'le ilgisi olmayan öğretiler damgasını vurmuştu.

Mozoomdar'ın Amerika gezisinden on yıl sonra pek çok Hindu misyoner Chicago'da toplanan Dünya Dinler Meclisi'ne katıldı. Onlardan biri de, toplantının yıldızı olan Swami Vivekananda'ydı (Hanson, 1894; Seager, 1993). Vivekananda, Chicago'daki toplantıdan sonra Amerika'da kaldı, iki yıl boyunca ülkenin çeşitli yerlerini ziyaret etti ve Vedanta Topluluğu adı altında Amerika'daki ilk Hindu misyonerlik hareketini başlattı. Böylece Hindu misyonerlerin sayısı Batı'da artış gösterdi. Ama Batı'daki Hindu misyonerliği Birinci Dünya Savaşı'nın seyahatleri olanaksızlaştırmasıyla sona erdi.

Hindular Batı'da yürüttükleri misyonerlikte pek çok engelle karşılaştılar. Sömürgeciliğe ve etnik önyargılara ek ola-

rak iki büyük savaş (bu savaşlar Hıristiyan misyonerliğini de olumsuz etkilemişti) Hindu misyonerliğinin yayılmasını büyük ölçüde durdurdu. Ayrıca misyonerlikle ilgili yasal kısıtlamalar da söz konusuydu. Pek çok Avrupa ülkesinde "pagan" misyonerliği şöyle dursun, Protestan misyonerliği bile son yıllara kadar yasaktı (Stark ve Finke, 2000). Hindu misyonerlerin Amerika'daki çalışma koşulları Avrupa'dakinden daha iyiydi. Tek sorunları, ABD'ye girmek için vize almalarının gerekmesiydi. 1920'lerin ilk yıllarından 1965'e kadar, yalnızca Hindu misyonerler için değil, Hintli sade vatandaşlar için bile ABD'de oturma izni almak neredeyse imkânsızdı. Amerika'ya gidecek olan Hindu dini liderlerle din bilginlerine ise, sadece kısa süreli ziyaretçi vizesi veriliyordu. Durum böyle olunca Amerika'da Hinduizm'i tanıtmak bizzat Amerikalılara düştü. Örneğin Swami Ramacharacha'nın Hindu öğretisini konu alan ve bir kısmı bugün hâlâ basılan kitapları, aslında bir Amerikalı olan William Walker Atkinson tarafından kaleme alınmıştı. Ayrıca Tantrick Order of America'nın kurucusu Oom the Omnipotent, Pierre Bernard adını kullanan Amerikalı Peter Coons'du (Melton,1989). Ancak Amerikalılar, Hintliler gibi gerçek Hindu misyonerlerin yerini doldurmakta pek başarılı olamadılar. 1965'te Amerika'da göçmen yasalarının değişmesiyle Hindu dini liderler misyonerlik için bir kez daha Amerika'ya geldiler. Aynı yıl içinde Swami Bhaktivedanta, New York'a yerleşti ve kurucusu olduğu International Society of Krishna Consciousness'a (ISKCON) (Uluslararası Krişna Bilinci Derneği) pek çok üye çekti. Yine 1965'te Sant Keshavadas, Washington D.C'de Temple of Cosmic Religion'ı[11] (Kozmik Din Tapınağı) kurdu. Los Angeles'daki Society for Transcendental Meditation'ın (Trasandantal Meditasyon Derneği) kuruluşu da yine 1965 yılına rastlar; bir yıl sonra bu akımın kurucusu ve lideri Maharişi Maheş Yogi Amerika'ya geldi ve uzun süre kaldı. Maharashi daha sonraları Amerika'yı pek çok

11 Asıl adı Dasashram International Center'dır.

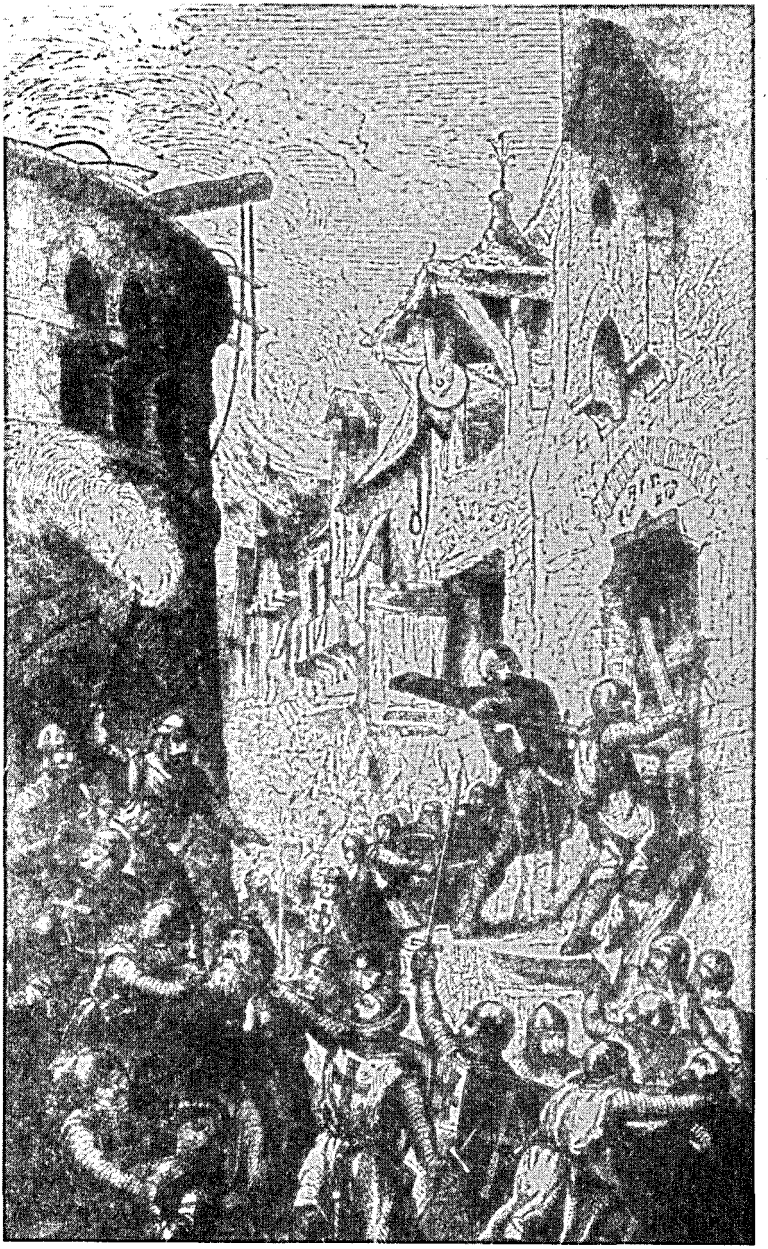
kez ziyaret etti. 1960'lar bitmeden pek çok Hindu din adamı Amerika'ya uçtu. Onları, aralarında Bhagwan Shree Rajneesh'in de bulunduğu diğerleri takip etti. Rajneesh'in Oregon'da kurduğu topluluğa çoğu üst-orta sınıftan profesyonel kadınlar olmak üzere binlerce kişi üye oldu (Goldman, 1999).

Amerika'daki Hinduizm hâlâ misyonerden-yerel halka ilişkisine dayalı misyonerlik aşamasında ve bu yayılma hareketi ancak yerel halktan-yerel halka şablonuna dayalı misyonerlik yoluyla ivme kazanabilir. Ama yine de tektanrıcılığa sıkı sıkıya bağlı toplumlar içinde misyonerlik yapmanın zorluğunu unutmamak gerekir; zaten çeşitli Hindu misyonerlerinin ancak çok küçük bir grubu Hinduizm'e çekebilmeleri ve Hinduizm'e geçenlerin dini "geçmişleri", karşılaşılan bu zorluğun göstergesidir: Amerika'daki Hare Krişnaların (ISKCON üyelerinin) sayısı hiçbir zaman dört bini geçemedi ve diğer Hindu misyonerlerin Hinduizm'e kazandırdığı inanan sayısı da binden fazla değildi. Hinduizm'i benimseyen Amerikalıların çoğu daha önce hiçbir dini benimsememiş Amerikalılardır. Hinduizm'e geçen Amerikalılar arasında "seküler" Yahudi ailelerinden gelen genç Amerikalılar ağırlıktadır. Hinduizm'den kolay etkilenen bir diğer grup da "hiçbir dine ait olmayan" ailelerden gelenlerdir (Judah, 1974; Stark ve Bainbridge, 1985). Amerika'nın dindar bir ülke olduğu düşünülürse, Hindu misyonerlerin Avrupa'da, ABD'de olduklarından daha başarılı olmaları beklenir. Zaten öyle de oldular. Nüfusla orantılı olarak Batı Avrupa ülkelerinde, ABD'de olduğundan daha fazla Hindu misyonerlik merkezi bulunuyor (Stark, 1985, 1993). Hindu misyonerler Doğu Avrupa'da da oldukça etkindir (Carden, 1998; Krindatch, 1995; Ross, 1995; Zagorska, 1998).

Sonuç

Misyonerliğin temelinde tektanrıcılık anlayışı yatmaktadır. Misyonerlikte ya ikna etme ya da zorlama yöntemi uygula-

nır. Eğer sadece bir Tanrı varsa, diğer Tanrılara inananlar yanlış yoldadır. Bu nedenle gerçek Tanrı'yı bulduklarına inananlar, diğerlerine gerçeği göstermekle yükümlüdürler. Bu aynı zamanda Tanrı'nın da emridir. Her şey buraya kadar iyi. Ama buradan, inananların diğerlerini hata yapmaktan ve gerçek olmayan peygamberlere inanmaktan korumak zorunda olduğu gibi bir sonuç çıkıyor. "İşte inananlar bu noktada canavarlaşıyor."



"İsa'nın Düşmanları." Şövalyeler Birinci Haçlı Seferi'ne katılmak üzere yola çıkmadan önce bir Yahudi mahallesini yağmalamışlardı.

3

TANRI'NIN GAZABI: DİNSEL İHTİLAFLAR

Cehennemin askerleri, gelin Tanrı'nın askerleri olun!
Papa Urban II

İnsanlık tarihinin en şiddetli çatışmaları dinsel farklılıklar yüzünden çıkmıştır. Öğretiye ilişkin en ufak bir yorum farklılığı toplu katliamlarla sonuçlanan savaş çanlarının çalmasına yetmiştir. Oysa farklı zamanlarda ve farklı yerlerde dinsel öğretinin farklı yorumları ve farklı uygulamaları birlikte var olabilmiş ve olası ihtilaflar medeniyet ilkeleri çerçevesinde çözümlenebilmiştir. Neden?

Sosyal bilimciler yüzyıllarca bu soruyu önyargı çerçevesinde ele almış ve din kaynaklı ihtilafların nedenlerini insan ruhunda aramışlardır. Sonuçta ortaya otoriteryanizm, kalıp yargılar, günah keçisi seçme, istatistiksel genellemeler gibi konular üzerine yazılmış sayısız yayın çıkmıştır (Taylor ve

Pettigrew, 1992). Kültürel farklılıklar ve tarihsel değişimlere ilişkin sorulara yanıt aranırken başvurulan psikolojik yaklaşım yetersiz kalmıştır. Psikolojik süreçlerin zamanla ve mekânla ciddi oranda değiştiği yolundaki yanlış varsayımı *benimsemedikçe*, dinsel ihtilafların nedenini insan beyninde bulmak mümkün değildir.

Adam Smith'in (1723-1790) *Milletlerin Zenginliği* adlı kitabında söylediği gibi, yüzlerce sosyal bilimci meslek hayatlarını dini önyargıların araştırılmasına adarken, dinsel ihtilaf ve medeniyet farklılıklarının açıklanmasında temel olan veriler iki yüz yıldan uzun bir zamandır zaten ekonomistlerin elinde mevcuttu. Ancak Smith'in arkasından gelen ekonomistler Smith'in "yan" konularla ilgili araştırmalarını ortaya çıkarmamışlardı. Hatta *Milletlerin Zenginliği*'nin bu konuyla ilgili bölümleri kitabın mevcut nüshalarının çoğundan çıkartılmıştı. Smith'in dinle ilgili yazıları son yıllara kadar ciddiye alınmadı (Anderson, 1988; Finke ve Stark, 1988, 1992; Iannaccone, 1991; Stark ve McCann, 1993). Ekonomistler uzun yıllar Smith'in bu konulardaki mirasını yok saymış olabilirler; ancak dinsel ihtilafı konu alan çalışmasının Smith'in ekonomist olamayan okurları tarafından biliniyor olması gerekir. Oysa ben dini önyargıları konu alan bir dizi kitap yayımladığım meslek hayatımın ilk yıllarında Smith'in çalışmasından haberdar değildim ve konuyla ilgili hiçbir kaynakta bu çalışmanın izine rastlamamıştım (Glock ve Stark, 1966; Stark ve diğerleri, 1971). Daha önceleri bir ekonomistle ortak çalışmış ve Smith'in mevcut kiliselerin etkisizliğine ilişkin düşüncelerine yer verdiğim pek çok makale yazmıştım (Stark ve Iannaccone, 1993, 1994, 1996). Ancak Smith'in başyapıtının dinsel ihtilafları konu alan bölümlerini aşağıda açıklayacağım kuram üzerine çalışmaya başladığım dönemde keşfettim.

Bu bölümde temel kavramları ayrı ele alıp, onları dinsel ihtilafları açıklamak için kullanacağım kuramın ana ilkeleriyle ilişkilendireceğim. Bunu yaparken de konuya ilişkin önermelerin bir kısmının iki yüz yıldan uzun bir zaman önce Adam Smith tarafından zaten ortaya konduğunu sizlere

göstereceğim. Kuramı oluşturduktan sonra, onu bölümün geri kalan kısmında bazı belirleyici tarihsel örnekler üzerinde sınayacağım.

Bir Tektanrıcılık ve İhtilaf Kuramı

Toplum üzerinde en etkili olan Tanrı imgesi, Tanrı imgeleri içinde en tehlikeli olanıdır. Paganizmi, heretik dinleri ve yanlış Tanrıları herkesin gözleri önüne seren tektanrılı dinlerin bilinçli, yanıt veren, her şeye kadir Tek Gerçek Tanrı'sıdır. *Tikelcilik* (particularism), yani verili bir dinin *tek gerçek din* olduğu inancı, *tektanrıcılığa özgüdür.*

Beliefs and Anti Semitism'de (Glock ve Stark, 1966), tikelcilik kavramını hem Hıristiyan hem de klasik dönemlerdeki Yahudi karşıtlığını açıklamak için kullanarak detaylıca açıklamıştım. Eğer kurtuluş İsa'ya inançtan geçiyorsa, Yahudiler toplumdan dışlanmış, yanlış dine inanan insanlardır. Aynı mantıkla devam edecek olursak, eğer Yahveh Tek Gerçek Tanrı ise, eski Yunanlar ve Romalılar pagandılar; hatta paganların kendileri bile Tanrı'larını hayal ürünü ya da batıl inanç sembolleri olarak görenlere karşı tepki gösterirlerdi. Farklı inançları küçümseme ve küçümsenenlerin tepkisi; işte tikelciliğin iki yüzü.

Tektanrıcılığa inananlar eğer sadece Tek Gerçek *Tanrı'nın* varlığına inanıyorlarsa Tek Gerçek *Dine* inanmaya devam edemezler. Başlangıçtan bu yana bütün büyük tektanrılı dinler kendi içlerinde Gerçek Dini bulma yolunda hizipleşmişlerdir. Bu nedenle iç ve dış anlaşmazlıklar tikelci dinlerin *doğasında* vardır.

Fariziler Sadukileri, Esseniler ise her ikisini de düşman ilan etmişlerdi. Talmud'a göre, o dönemde Musevilikte birbiriyle tartışma halinde olan yirmi dört teolojik hizip vardı (Cohen, 1987; Georgi, 1995). Hıristiyanlıkta da durum farklı değildi. İlk Hıristiyanlar birbirleriyle sürekli bir ihtilaf içindeydiler; ilk Hıristiyan belgeleri arasında *heretiklerin isimlerinin yer aldığı listeler* bile bulunur! Yaklaşık M.S. 180'de (o

dönemde bütün Hıristiyan nüfusunun 100,000'i geçmediğini varsayıyorum) dinsel düzeni reddedenleri konu alan Irenaeus, beş ciltlik çalışmasında kötü yola sapmış yirmi dört Hıristiyan grubun listesini vermişti. Birkaç yıl sonra da Hippolytus, yaklaşık elli heretik topluluğun adını açıkladığı bir katalog yayımladı (Williams, 1996). Sınırlı iletişim olanakları, yazılı belgelerin azlığı ve din kanunlarının fazlalığı karşısında pek çok yerde küçük Hıristiyan topluluklarının farklı dinsel öğretilere sürüklenmesini yadırgamamak gerekir. Ancak anlaşılmaz olan, böylesi bir sürüklenmenin böylesi bir düşmanlıkla sonuçlanmasıdır. Sadece birbirlerinin ismini ifşa etmekle kalsalar iyi, Hıristiyan hizipler zaman zaman gerçek din adına toplu katliamlardan ve çatışmalardan da kaçınmamışlardır. İslam da aynı şekilde şiddetli mezhep çatışmalarına tanık olmuştur. Sünni, Şii ve Sufiler arasındaki çatışmalar bunların en bilinenleridir. Ancak İslam'da küçük ama çoğu zaman daha militan mezhepler de bulunmaktadır.

Çeşitli pagan grupların arasında, Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam'da rastlanandan daha fazla öğreti ve uygulama farklılığı vardı. Ancak paganlar tek gerçeğin arayışında olmadıklarından, dinsel farklılıklar onlar için büyük bir sorun olmadı. Farklı pagan tapınaklarının rahipleri, birbirlerini rakip olarak görürlerdi; onlar için önemli olan "müdavimlerinin" çokluğuydu. Bu rekabet elbette aynı sokaktaki bir araba satıcısının diğer araba satıcısıyla arasındaki rekabet gibi değildi. Görüşlerine değer verilen pagan Aziz Augustine (*Epistle* 16), bu tapınakların "ahenkli bir uyumsuzluk içinde" olduğunu söylemişti. Her biri ayrı bir dinsel örgütlenme gerektiren pek çok Tanrı'nın olduğu paganizmde insanlar, farklı hizmetler sunan farklı kutsal varlıklara ayrım yapmaksızın aynı anda inanırlardı. Ayrıca pek çok insan Tanrılardan sadece uğrayabileceği zararı azaltmak için yardım dilerdi. Laurence Iannacone (1995), bu durumu farklı "dinsel mevkilerin" bir araya gelişi olarak tanımlamıştı. Ancak çoktanrıcı hoşgörünün de sınırları vardı. Pagan düşünceyi paganizmin Tanrılarını reddederek hiçe sayan, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Atonistler (Aton'a tapanlar) paganlar tarafından

"kafir" olmakla suçlanarak baskıya maruz kalmışlardı. Plato da, Tanrıların varlığını reddeden birinin hücre hapsiyle cezalandırılmasının ve hatta kimi zaman ölüme mahkum edilmesinin doğru olduğunu savunmuştu. (*Laws* 10).

Tikelcilikte dinsel düşmanlığı körükleyen tek bir güçlü inanç sistemi vardır. Tikelciliğin benimsendiği yerde düşmanlıkların sertleşmesi kaçınılmazdır; çünkü o koşullarda *dinsel uyumsuzluk kaçınılmaz olur*. Ancak şunu da belirtmeliyim ki; Irenaeus ve Hippolytus'un hazırladıkları listelerle herkese ifşa ettikleri öğreti farklılıkları daha çok farklı sınıfları ortaya koymak içindi, yoksa diğerini dışlamak için değil. Bu tür ihtilaflar teolojik çalışmanın normal sonuçlarıdır; mevcut dinsel öğretiyi reddedenlerin tek gerçeğe ulaşabilmek için kutsal kitapları ve vahiyleri derinlemesine anlama ve aralarında ilişki kurma çabalarının doğasında bu tür ihtilaflar vardır.

Bu nedenle çoğulculuk "doğal" ya da "normal" bir dinsel olgudur; baskının olmadığı durumlarda farklı dinsel örgütlenmelerin varolması olağandır (Stark, 1983; Stark ve Bainbridge, [1987] 1996; Stark ve Finke, 2000; Stark ve Iannaccone, 1994). Çoğulculuk ayrıca sokaktaki insanın dinsel zevkleri ve arzularındaki farklılıklardan da kaynaklanır. Kimi insan daha az veren ve karşılığında da daha az isteyen bir dinle yetinebilir. Kimisi de dinden çok şey bekler ve karşılığında da çok şey vermeye hazırdır. Max Weber'in söylediği gibi, "insanların dinsel kapasiteleri farklıdır... Bu her dinden insan için geçerli"dir. Weber din için bütün gücünü ortaya koyanları "din virtüözü" olarak tanımlamıştır ([1922] 1993:162). Bu görüşten yola çıkarak, bütün toplumlardaki dinsel farklılaşmaların aynı dinsel tercihleri paylaşan gruplardan, bir başka deyişle toplumsal *nişlerden* kaynaklandığını söyleyebilirim. Ayrıca bu nişlerin zamanla değişmediğini, farklı toplumlarda ve farklı zamanlarda temel özelliklerini koruduğunu düşünüyorum (Stark ve Bainbridge, [1987] 1996; Stark ve Finke, 2000).

Başka bir deyişle bütün toplumlarda insanlar dine bağlılık dereceleri ve dini zevklerine göre sınıflandırılırlar; insan-

ların talepleri ne kadar çoksa yerine getirmeleri gereken dinsel zorunluluklar da o kadar çok olur. Çoğu insan bağlı olduğu dinde bir miktar yoğunluk arar ve bunun karşılığında da bazı bedeller ödemeyi kabul eder; her ikisinde de aşırıya kaçmak istemez. Kimi insanın dine ilgisi daha az olur ve dinle olabildiğince az ilişkiye girmeyi tercih eder. Ancak toplumlarda, Weber'in de söylediği gibi, kimi insan da dinle yoğun ve güçlü bir bağlılık içinde olmak ister. Dinsel *taleplerdeki* çeşitlilik, diğer koşulların eşit olması durumunda, dinsel *arzda* bir çeşitlilik gerektirir. İşte buna çoğulculuk, yani dinsel örgütlenmelerin çokluğu diyoruz. Çeşitliliğin baskı altına alınmadığı toplumlarda dinsel spektrum farklı dini örgütlenmeleri de içine alır. Bu örgütlenmeler dinle olabildiğince az ilişki kurma isteğinden güçlü bir dinsel bağlılığa kadar çeşitli dinsel zevk ve arzuları yansıtır. Ilımlı inançların en yoğun katılımı çektiği bu spekturmda, farklı inanç gruplarına katılım normal dağılım eğrisine benzerlik gösterir (Stark ve Finke, 2000).

Beşinci Bölüm'de göreceğimiz gibi, çoğulculuk istikrarlı ve sivil bir nitelik taşıyabilir, tabii biri diğerlerinden çok daha güçlü olmayan çok sayıda dinsel örgütlenme var olduğu sürece. Ancak eğer bir iki tane bile çok güçlü dini grup varsa, bu gruplar diğerlerinin üzerinde baskı oluşturacaklarından gruplar arasında yoğun ihtilaflar yaşanacaktır. Çoğulculuğun doğasında bulunan dengeleyici güçler nedeniyle, hiçbir dinsel örgütlenme, *devletin zorlayıcı gücünü* arkasına almıyorsa, dinsel iktidarı tekelinde tutamaz.

Adam Smith'in vurguladığı gibi, hiçbir dinsel örgütlenmenin iktidarı tekeline alacak gücü yoktur. Bir dinsel örgütlenmenin tekelciliği ancak siyasilerin çıkarlarını kollayarak onların desteğini alması sayesinde söz konusu olabilir. Bunun örneklerine özellikle Müslüman toplumlarda sıkça rastlanmaktadır. Örneğin siyasi iktidar yarışında, bir siyasi partinin kendi çıkarları doğrultusunda bir mezhebi ya da dini cemaati ekonomik olarak desteklemesi ya da desteklemeyi planlaması sıkça görülen bir durumdur. Ancak bu, sadece o partinin söz konusu cemaatin inancını benimsemesi ya da en

azından desteklemesi durumunda mümkündür. Kazanan partiyle işbirliği yaparak ekonomik kazanç sağlayan cemaat bu zaferde önemli bir pay sahibi olur (Smith, [1776] 1981: 792).

Zafere ortak olan cemaatin bu işbirliğinden kazancı da "bütün rakiplerine karşı iktidarın gücünü" arkasına almak olur (a.g.e.). Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun son yıllarında meşrulaşması bu tür bir ilişkinin sonucudur.

Bir cemaat dini iktidarı tekeline alabilmek için siyasi iktidarın gücüne ihtiyaç duyar; bu nedenle de bu tür bir tekelciliğin mevcut olup olmaması, dinsel ihtilafların *devlette bir siyasi iktidar sorunu* yaratıp yaratmadığını ortaya koyar. Siyasal elitin inanç tekelini elinde bulunduran grubu desteklediği durumlarda, bu gruba karşı çıkmak siyasal iktidara karşı çıkmak olur, ki bu durumda da dinsel aykırılık ya da *heretiklik* kaçınılmaz olarak *vatan hainliği*yle bir tutulur. Örneğin II. Frederick döneminde (1194-1250), bir Cermen piskoposu tarafından aforoz edilen herhangi biriinin aforozdan altı hafta sonra bütün vatandaşlık hakları otomatik olarak elinden alınıyordu (Holborn, 1982:23). Siyasi elitlere yönelen her türlü doğrudan eleştiri *heretiklik* olarak görülüyordu. Tapınak Şövalyeleri'ni heretik ilan eden Kilise değil, Fransa Kralı IV. Philippe'ti (1285-1314). Tapınak Şövalyeleri olarak bilinen tarikatın her geçen gün ekonomik ve politik olarak güçlenmesinden rahatsız olan Kral, tarikata heretiklik suçlamasını getirmiş ve Papa V. Clement'in itirazını bertaraf etmeleri için Büyük Usta Jacques de Molay ile Normandiya Baş Şövalyesi Geoffroi de Charney'i harekete geçirmişti (Read, 1999). Papa tarikatı lağveden kararnameyi imzalamayı, Tapınak Şövalyeleri'nin mallarının Kilise ile Devlet arasında adilce bölüştürülmesi kaydıyla kabul etmişti. Siyasiler ve kiliseler her zaman birbirlerinin çıkarlarını kollamışlardır. Zaten ölümlerle sonuçlanan dinsel çatışmaların en büyük nedeni bu işbirliği olmuştur. Adam Smith'in kaydettiği gibi ([1776] 1981:791), "şiddetli dinsel uyuşmazlıkların yaşandığı zamanlar, eşit derecede şiddetli siyasi hizipleşmelerin yaşandığı zamanlar olagelmiştir."

Muhalif Hıristiyan hareketlerine karşı düzenlenen pek çok katliam Kilise adına seküler ordular tarafından gerçekleştirilmiştir (ancak yöneticiler Kilise'nin bu tür muhalif gruplara karşı paralı askerler görevlendirmesine de izin vermiştir) ve Luther Reformu'nun başarıya ulaşmasında da seküler güçlerin desteğinin önemli bir payı olmuştur. Luther örneği bize çok önemli bir şey göstermiştir: Dinsel ayaklanmalar başarıya ulaşabilmek için sekülerlerin koruyuculuğuna nasıl ihtiyaç duydularsa, siyasi ayaklanmalar da seslerini duyurabilmek için dinsel muhaliflerle, karşılığında onları meşrulaştırmak üzere, işbirliği yapmaya öyle ihtiyaç duymuşlardır. Örneğin Luthercilik, Kuzey Avrupa prenslerini Kilise'den aforoz edilenlere karşı korumuştur. Prensler bu hizmetin karşılığında Luther'i ölüm cezasından kurtarmışlardır. Adam Smith'in söylediği gibi ([1776] 1981:806-7):

> Yeni öğretiler her yerde büyük başarıya ulaşıyordu. O dönemde Roma Sarayı ile iyi ilişkiler içinde olmayan prensler kendi hakimiyetlerindeki yerlerde halkın arasında itibarını ve saygısını zaten yitirmiş olan Kilise'yi hezimete uğratarak Kilise'nin direncini kırmışlardı. Roma Sarayı Almanya'nın kuzey bölgelerindeki kimi prensleri uğraşmaya değer bulmayıp ciddiye bile almayınca, onlar da kendi bölgelerinde reformu gerçekleştirdiler.

Kilise'nin ve Devlet'in bir din tekeli kurmaya yönelik ortak çabaları, dinsel kaygılardan çok iktidar kaygısından kaynaklanıyordu. Görece güvenli bir din tekelinin var olduğu durumlarda, muhalifler din elitlerinin iktidarı için bir tehlike oluşturmadıkları sürece, *dinsel aykırılığa* ciddi derecede *hoşgörüyle* yaklaşılıyordu.

Firavun Ahenaton'un kendilerine tahsis ettiği ödeneği kesmesiyle, Atonistler diğer Mısır tapınakları için ciddi bir tehlike oluşturmaya başladılar. Benzer şekilde, önce Yahudiler, sonra da Hıristiyanlar Greko-Romen Tanrıları küçümseyerek onları istemediklerini açıkça ortaya koymuşlardı ve böylece onların oluşturabileceği tehdidi ortadan kal-

dırmayı başarmışlardı. Hıristiyanların kırsal bölgelerdeki paganizmin kökünü kazımadaki ya da sıradan "barbar" halkını Hıristiyanlaştırmadaki gevşekliği, sağlam tekelciliğin "tembelliği" olarak görülebilir. Kuzey Avrupa'daki Hıristiyan ruhban sınıfı, devlet kilisesine hizmet ediyordu. Elitler bu durumu onaylıyorlardı. Köylüler de vergilerini düzenli olarak ödüyorlardı. Mevcut düzeni bozan hiçbir şey yok gibi görünüyordu. Ancak önemli olan halkın ne düşündüğü ve özelinde nasıl yaşadığıydı. Yahudilerin kendi gelenekleri ve görenekleriyle yaşamalarına izin verilmesinin en önemli nedeni, Yahudilerin Hıristiyanlık için kurumsal bir tehlike arz etmemeleriydi.

Ancak Donatusçular ciddi bir sorundu. Onlar gibi tehlikeli heretikler hemen yok edilmeliydiler! Neden? Çünkü onlar, Kuzey Afrika'nın büyük bir bölümünün kontrolünü elinde tutan ve Kilise üzerindeki Roma iktidarını tehdit eden güç sahibi birinin himayesi altındaydılar. İngiliz Protestanlar da bir zamanlar devlet üzerinde muktedir olmuş olan ve bu iktidarı yeniden ele geçirmek isteyen Katoliklere karşı aynı nedenlerle militanca bir tutum izlemişlerdi.

Oysa papalar ve piskoposlar, Kilise'nin kurumsal çerçevesi içinde kaldıkları sürece, heretiklere karşı tavır almamışlardı. Heretikleri ruhban sınıfı dışında kalan dindarlar olarak tanımlayan yeni dini tarikatların kurucuları, farklı teolojik görüşler tarafından reddedilmişlerdi. Bu bağlamda, dini tarikatlar çoğunlukla mezhep hareketinin kabul edilebilir bir biçimi olarak işlev görüyorlardı. Böylece, hoşnutsuz kesimler düzenden kopup muhalif bir dinsel hareket kurmak yerine, kurumsal otoritenin kontrolünde yeni bir dini tarikat oluşturmayı tercih ediyorlardı. Bu durum, heretikliğin tanımında gücün ve otoritenin teolojik farklılaşmalardan daha önemli olduğunu ortaya koyar.

Şimdi biraz da bu bölümün geri kalan kısmının temelini oluşturan iki kuramsal ilkeden söz etmek istiyorum. Bunlardan ilki, *dinsel ihtilafların*, diğer her şeyin eşit olması koşuluyla, *birkaç güçlü tikelci dini örgütlenmenin aynı anda mevcut olduğu durumlarda şiddetlenmesi* ilkesidir.

Adam Smith bu durumu çok iyi açıklamıştır. Smith'e göre, dinsel farklılıklar, "sadece ya tek bir mezhebin hoşgörüyle karşılandığı toplumlarda ya da iki üç güçlü mezhep arasında bölünen geniş toplumlarda tehlikeli ve endişe vericidir" ([1776] 1981:792-93). Smith'in vurguladığı gibi, iki ya da üç güçlü mezhebin ağırlıkta olduğu toplumlardaki istikrarsızlık, bu mezheplerin birbirlerini yok etme çabalarının bir sonucudur. Üstelik bu tür ihtilaflar sadece ana mezheplerle sınırlı kalmaz ve dinsel hoşgörüsüzlük, dinsel farklılıkların sorun olmadığı daha küçük dini gruplar arasında da yayılır. Birincinin devamı olan ikinci temel kuramsal ilke ise, dini ihtilafların yoğun yaşandığı dönemlerde *tehlikeli olmayan* ama *mevcut dini düzene uymak istemeyen aykırı dini grupların da hoşgörüsüzleşmesi* ilkesidir.

Bu ilkeleri oluştururken Avrupa tarihinden yola çıktım. Bu ilkelerin büyük din çatışmalarına, özellikle din savaşlarına açıklık getireceğini düşünüyorum. Bu ilkeleri tarihsel veriler üzerinde denemeye başlamadan önce, bu ilkelerin yıllara yayılan sayısız kanlı olayı tutarlı dinamik bir süreç içinde nasıl bir araya getirdiğini bilmiyordum.

Topladığım tarihsel verileri eledikçe, en çok ipucu verebilecek vakanın Yahudi karşıtlığı olduğunu anladım. Çünkü (Ariusçular, Valdesçiler, Katharosçular, Hussitler gibi) diğer taraf ve hizipler gelip geçiciyken, Yahudiler her zaman vardı ve her taşın altından çıkıyorlardı. Hıristiyanlığın sınırlarının ötesine geçebilmek, sözünü ettiğim ilkelerin İslam tarihi içinde de geçerli olduğunu ve Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında zaman zaman yoğunlaşan çatışmaların hem Yahudilere hem de diğer dini gruplara kötü zamanlar yaşattığını gösterebilmek için, Yahudilere karşı düzenlenen ölümcül saldırıların neden belirli dönem ve mekânlarla sınırlı kaldığını açıklamak gerekiyordu.

Özetleyecek olursak; pek çok tikelci inancın birbirini tehdit ettiği dönemlerde dini ihtilaflar ve buna bağlı olarak dinsel hoşgörüsüzlük artmıştı. Tehdit unsuru olmayan ama mevcut dini düzeni benimsemeyenler arasında yaygın olan resmi ya da gayri resmi hoşgörü de tikelciliğin neden oldu-

ğu ihtilaflar nedeniyle zedelenmişti. Bundan sonraki sayfalarda üç temel hipotezi test edeceğim:

Birincisi, Hıristiyanların Yahudilere karşı düzenlediği kanlı saldırılara ilişkin tarihi belgelerin, bu saldırıların çoğunun, kurumsal dini güce sahip olmak isteyenlerin arasında çıkan çatışmalar için "destekleyici" nitelikte olduğunu gösterdiğini düşünüyorum.

İkincisi, Hıristiyan heretikleri hedef alan ve on birinci yüzyılda yeniden alevlenen saldırıların İslam'a yönelik saldırıları "destekler" nitelikte olduğunu göstermeye çalışacağım. Heretiklere yönelik bu ilk tartışmalar Luther Reformu'yla sona eren din savaşları döneminin de başlangıcıydı.

Üçüncüsü, Yahudilere yönelik Müslüman saldırıların Hıristiyanlık eliyle yapılan saldırlarla uyum içinde olduğunu göstereceğim. Bütün büyük dinlerin birbirinden aşağı kalır yanı yoktu.

Bu hipotezler doğrultusunda dinsel ihtilafların belirleyici özelliklerini, din elitleriyle siyasi elitler arasındaki karşılıklı etkileşimden yola çıkarak inceleyeceğim.

"Destekleyici" İhtilaf Olarak Yahudi Karşıtlığı

Her şeyden önce şunu söylemeliyim ki, burada Yahudi karşıtlığının tarihçesini anlatmayacağım. Yahudilere ilişkin bütün önyargıları ve Yahudi ayrımcılığını göz ardı edeceğim ve çalışmamı Yahudilere yönelen *ölümcül şiddet olaylarıyla* sınırlı tutacağım. Sadece dinsel nefretin alevlendiği dönemleri belirlemeye çalışacağım. Bu çalışmada dönemin kaynaklarından yararlanarak, 500-1648 yılları arasında yaşanan olayların olabildiğince geniş bir portresini tarafsızca çizmek istedim. Neden 1648? Çünkü 1648'de imzalanan Vesfalya Anlaşması Avrupa'daki büyük din savaşları döneminin sonuydu.

Hıristiyanların dinsel aykırılığa hoşgörüyle yaklaşmadıklarını biliyoruz. Benim merak ettiğim Hıristiyanların Yahudilere neden zulmettikleri değil, onlara neden hoşgörüyle

yaklaştıklarıdır. Çünkü Yahudiler, Donatusçular, Katharosçular, Valdesçiler, Pelagiusçular, Montanusçular ve paganların aksine açıkça Hıristiyanlığı benimsemediklerini söyleyen ve zulümler karşısında yılmayan tek kalabalık topluluktu. Robert Chazen'in söylediği gibi (1986:29), her türlü ayrımcılığa ve olumsuz tanımlamalara rağmen "Yahudilerin Hıristiyan toplumlarında yaşamalarına ve Museviliğin dini yükümlülüklerini yerine getirmelerine izin verilmiş"tir. Hıristiyanlar, Yahudilerin Hıristiyanlaştırılmasının İsa'nın kıyamette dirilmesini sağlayacağını savunan teolojik öğreti nedeniyle Yahudileri bağışlamıştır. Böylece Yahudiler ilahi planın bir parçası olarak görülmüş ve onların ne zaman din değiştireceğine Tanrı'nın karar vereceği inancı benimsenmiştir. Augustine'in söylediği gibi, "Yahudilerin sürekli korunması, inanan Hıristiyanlar için bir delil olacak"tır.

Papaların ve yerel piskoposların Yahudileri koruma çabalarına bakılırsa, bu görüş "sadece kelimelerden" ibaret değildir. Kilise'nin Nazi katliamı sırasında Yahudileri kurtarmak için fazla çaba harcamadığı yönündeki suçlamalar, Ortaçağ Kilise'sinin pozisyonunu öylesine yanlış yansıtmıştır ki, bu noktada en saygıdeğer Holocaust tarihçilerinden biri kabul edilen Steven T. Katz'dan bu konuya ilişkin bir alıntı yapmanın yerinde olacağını düşünüyorum (1994:318-19). "Hıristiyanlığın On Birinci Emri"ni "Yahudileri yok etmemelisin" olarak formüle eden Katz şöyle yazar:

> Hıristiyanlık yaklaşık 1500 yıl boyunca kendi hakimiyetindeki yerlerde yaşayan Yahudileri yok edecek güce sahipti; ancak bu gücünü kullanmamayı seçti... Çünkü Yahudilerin ortadan kaldırılması hiçbir kilisenin, hiçbir Hıristiyan devletin resmi politikası değildi. Aksine... Hıristiyanlık öğretisi Yahudilerin ve Yahudiliğin korunmasını şart koşar... Papa VII. Leo (936-939) dışında hiçbir Papa Yahudilerin zorbalıkla Hıristiyanlaştırılmasına izin vermemişti. Papa XVIII. John (1004-1009), Yahudileri Hıristiyan ordularına karşı açıkça korumuştu. Onun bu davranışı kendisinden önce gelen papaların Yahudilere yaklaşımından farklı değildi. Papa

> Büyük Gregory yüzyıllar önce Arles ve Marsilya Piskoposlarına şöyle yazmıştı: "Yürüttüğünüz misyonerliği takdirle karşılıyorum; ancak Yahudileri zor kullanarak vaftiz etmenizi yanlış buluyorum."

Kurallar zamana ve yere göre değiştiği için Avrupa'nın hiçbir yerinde Yahudiler Hıristiyanlarla aynı haklara ve özgürlüğe sahip olamadılar, tıpkı Müslüman toplumlarda Müslümanlarla eşit olamadıkları gibi. Genelde Yahudilerin kendi dinlerine yeni inanan çekmeleri, yanlarında Hıristiyan köle ya da hizmetçi çalıştırmaları (İslam ülkelerinde de Müslüman köle çalıştırmaları) ya da Pesah'ı Paskalya'dan önce kutlamaları yasaktı. Ayrıca Yahudiler devlet dairelerinden, askerlikten ve pek çok meslekten dışlanmışlardı. Dinler arası evlilikler, dolayısıyla cinsel ilişkiler de yasaktı. Hıristiyanların Yahudi kutlamalarına ya da bayramlarına katılmaları da yasaklananlar arasındaydı. Yahudilerin toplumdan dışlanması, pek çok kentte Yahudi mahallelerinin bir başka deyişle Yahudi gettolarının oluşmasıyla sonuçlanmıştı. Yahudilerin de gönül rızasıyla benimsediği bu tür düzenlemeler, bir yandan Yahudileri korurken, diğer yandan da Yahudilerin Hıristiyanlar üzerindeki olası etkilerini azaltıyordu. Yahudiler, Müslümanlar gibi, ya kendilerine özgü bir rozet takarak ya da farklı tür bir şapka kullanarak kendilerini belli ediyorlardı (Baer, 1961; Baron, bütün ciltler; Chazen, 1986, 1996; Flannery, 1985; Gidal, 1988; Graetz, 1895, 1894a, 1894b; Keith, 1997; Long, 1953; Oberman, 1984; Poliakov, 1965, 1973, 1975).

Bütün bunlar sıkıcı olmakla birlikte katlanılabilir kısıtlamalardı. Benim ilgimi çeken Yahudilerin maruz kaldığı katlanılabilir zorluklardan çok, katlanılması zor, hatta imkânsız olan *toplu* ve *ölümcül* saldırılardı. Adi suçlar nedeniyle yakalanan, yargılanan ve idam edilen Yahudileri, suçsuz olma ihtimalleri yüksek olsa da, bir kenara bırakıyorum. Ayrıca Hıristiyanlığa *geçişlerinin olması gerektiği gibi olmaması* nedeniyle İspanyol Engizisyon Mahkemeleri tarafından yakalanarak idam edilen Yahudileri de araştırmamın dışında tutuyorum. Çünkü Yahudilerin bu mahkemelerce idam cezasına

çarptırılması hukuki bir karardı, toplu katliam değil. Bunların dışında Yahudi bir kamu görevlisinin, nedeni ne olursa olsun öldürülmesi gibi kişisel örnekleri de araştırmaya dahil etmedim. Bunların yerine araştırmanın temel aldığı zaman dilimi içinde Yahudileri Yahudi oldukları için hedef alan Hıristiyan *grupların* –ister ordu olsun ister sokak serserileri– ölümlerle sonuçlanan saldırılarına ilişkin tarihi kayıtları inceledim. Ayrıca Müslümanların Yahudilere yönelik benzer saldırılarını da araştırma kapsamı içine aldım.

Hıristiyanların Yahudilere yönelik şiddetine ilişkin verileri toplamaya Paul E. Grosser ve Edwin G. Halpern tarafından hazırlanan önemli bir listeyle (1983) başladım. Grosser ve Halpern Yahudilere yapılan çeşitli saldırıların toplu bir dökümünü yaptıklarından, çoğu zaman bu saldırıların Yahudilere yönelik bir aşağılamayla mı sınırlı kaldığını, onların mallarını mı hedef aldığını yoksa ölümle mi sonuçlandığını anlamakta zorlandım. Sonunda onların bütün verilerini önüme koydum ve her olayı yeniden değerlendirdim (Baer, 1961; Baron, 1952, 1957, 1965, 1967, 1969; Dubnov, 1920; Flannery, 1985; Graetz, 1895, 1894a, 1894b; Marcus, 1969; Polikov, 1965, 1973; Raisin, 1949; Roth, 1965, 1963, 1959, 1930; Runciman, 1951; Runes, 1968; Wurmbrand ve Roth, 1966). Ayrıca çoğu Grosser ve Halpern'in konuya ilişkin çalışmasından sonra yayımlanan başka kaynaklardan da yararlandım (Barnavi, 1992; Chazan, 1986, 1989, 1996, 2000; Cohn, 1961; Eidelberg, 1977; Gidal, 198; Keith, 1997; Long, 1953; Oberman, 1984; Poliakov, 1975; Tuchman, 1979). Benim kendi oluşturduğum liste, Grosser ve Halpern'in listesinden oldukça farklı çıktı. Saldırılarda ölen Yahudilerin sayılarına ilişkin yaptıkları tahminleri yeniden gözden geçirip değiştirmem gerekti. Kimi zaman olayların geçtiği yer ve tarih konusunda daha açıklayıcı olunabiliyordu. Ayrıca farklı tarihlerle iki kez listeye işledikleri kimi olayları ben kendi listemden çıkardım ve onların yer vermediği kimi olayları da ekledim. Yahudilere Yahudi oldukları için değil de, bir savaş ya da bir çatışmanın kaybeden tarafında oldukları için yapılan saldırıları da liste

dışı tuttum. Örneğin, Grosser ve Halpern 1368'de Toledo'da meydana gelen katliamda sekiz bin Yahudi'nin öldüğünü yazmışlardı. Ancak bu bir iç savaştı ve Yahudiler kentin kuşatması sırasında yaşanan mahrumiyet ve kentin ele geçirilmesi sırasında yaşanan çatışmalar sonucunda ölmüşlerdi. II. Henry ve Don Pedro arasında yıllar süren iktidar kavgasında Hıristiyan İspanya'da yaşayan Yahudilerin çoğu kentin düşmesinden üç ay önce öldürülen Don Pedro'nun yanında yer almış, hatta çoğu onun için savaşmıştı. Kentin düşüşüyle birlikte Yahudiler, kentteki binlerce Hıristiyan ve Müslüman gibi krallarının kaderini paylaşmışlardı (Baer, 1961, 1:367).

Grosser ve Halpern, Yahudilere yönelik Müslüman saldırılarına da çok az değinmişlerdi. Onların verilerini yeniden gözden geçirdim ve tamamıyla ya da kısmen İslam'ın egemenliğindeki yerlerde yaşayan Yahudilere karşı düzenlenen saldırıları konu alan diğer yayınları inceledim (Alroy, 1975; Bat Ye'or, 1985; Deshen ve Zenner 1996; Fishel, 1969; Goitein, 1964; Lewis, 1984; Patai, 1986; Spuler, 1968; Stillman, 1979; Siddiqi, 1969). Ayrıca İspanya'daki Musevi-Hıristiyan-Müslüman ilişkilerini konu alan kitaplardan yararlandım (Ashtor, 1973; Assis, 1997; Bendiner, 1983; Fletcher, 1992; Lourie, 1990; Montalvo, 1993; Paris 1995).

Batı Avrupa'daki Yahudileri hedef alan ölümcül toplu Hıristiyan şiddetinin tarihsel dökümünün tamamlandığını düşünüyorum. Ancak böyle bir dökümü Bizans ve Doğu Avrupa için de hazırlamak ne yazık ki imkânsızdı. Bazı Bizans imparatorlarının Yahudilere düşmanca davrandıkları biliniyor. Bilinen bir diğer gerçek de, Doğu Avrupa'daki Yahudilerin geçtiğimiz yüzyıllarda pek çok saldırıya maruz kalmış olduğudur. Ancak iş resmi kanıt bulmaya gelince, araştırma alanıma giren döneme ilişkin kaynaklar eksik ve güvenilirlikten uzak kalıyor. Bu nedenle Tablo 3.1'deki epizotlar Batı Avrupa'da ve Batı Avupalılar tarafından Doğu'da düzenlenen saldırılarla sınırlıdır.

Yahudilere yönelik Müslüman saldırılarılarına ilişkin tablodaki bilgiler çok yetersizdir. Bilgilerin yetersizliğinde

Avrupalı tarihçilerin yakın zamana kadar konuyla ilgilenmemelerinin payı çok büyüktür. Bu yetersiz bilgi akışının bir diğer önemli nedeni de, tarihçilerin uzun yıllar Hıristiyanlık ve İslam egemenliğinde yaşayan Yahudiler yerine Hıristiyan karşıtı önyargılarla ilgilenmiş olmalarıdır.[1] Müslüman ve Hıristiyanlara yönelik saldırılarda ölenlerin sayılarına ilişkin daha fazla kaynak olduğundan, Müslümanlar tarafından düzenlenen saldırıların sadece en bilinenlerine yer verebildim ve bu nedenle atladıklarım da olmuş olabilir.

Saldırıları, Haçlı Seferleri gibi genel saldırılar esasına göre sınıflandırdım ve kimi zaman tarihler çakışsa da, tarih sırasına göre sıralamaya çalıştım. Her grup içindeki olayları da alfabetik ve kronolojik sıraya göre listeledim.

Verileri topladıkça, tarihçilerin Yahudilere yönelik saldırılarla büyük din savaşları arasındaki destekleyici ilişkinin uzun zamandır farkında olduklarını gördüm; ancak olayları parça parça ele alan tarihçilerin bu olayları ilişkilendirmede ve nedenlerini sorgulamada yetersiz kaldıklarını düşünüyorum. Haçlı Seferleri üzerine çalışan tarihçiler, seferlerin Yahudilerin toplu katliamlarıyla sonuçlandığını belirtiyor ve aslında Müslüman düşmanlığıyla başlayan seferlerin nedense daha sonraları Yahudilere de yöneldiğini anlatıyorlar. Belki de Chazan'ın söylediği gibi (1986:29), "Yahudilere hoşgörüyle yaklaşan Ortaçağ politikaları sorunsuz dönemlerde geçerliydi" ve bu hoşgörü "karmaşa zamanlarında yok olma eğilimindey"di. İspanya'nın yeniden Hıristiyanların eline geçişini araştıran tarihçiler de, o dönemde Yahudi karşıtı saldırıların yeniden başladığını kabul ediyorlar; hatta içlerinden kimileri bu saldırıların *iki taraflı* olduğunu da söylüyor.

[1] *Macmillian Encyclopedia of World Religions*'da Alan Davis, Müslüman Yahudi karşıtlığını "Hıristiyan ve Batı Yahudi karşıtlığının bir yansıması" olduğu gerekçesiyle ayrı bir kategori olarak ele almamıştır (38). Ancak Yahudi cemaatlerine saldırırken, Muhammed'in Yahudileri "İsa'nın katilleri" olarak suçlamış olduğuna dair bir kanıt yoktur; aksine onları ilahi görevini yerine getirmede kendisine engel oldukları için suçlamıştır.

Tablo 3.1
Yahudi Karşıtı Ölümcül Toplu Saldırılar

BATI AVRUPALI HIRİSTİYANLAR TARAFINDAN DÜZENLENEN SALDIRILAR

Sakin zamanlar: 500-1000

554 Clermont: "Pek çok" Yahudi öldürüldü, 500 Yahudi de Hıristiyanlığa geçmeye zorlandı.

Haçlı Seferleri

1095-1099: Birinci Haçlı Seferi

1096 Köln: Saldırılarda 2 Yahudi öldürüldü. Haftalar sonra gelen ikinci saldırı sonucunda 1000'e yakın Yahudi öldürüldü.
Mainz: 1000 Yahudi öldürüldü.
Metz: 22 Yahudi öldürüldü.
Regensburg: Kaç Yahudi'nin öldürüldüğü bilinmiyor.
Speyer: 12 Yahudi öldürüldü ve 1 Yahudi intihar etti.
Worms: 500 Yahudi öldürüldü.
Eller, Geldern, Kerpen, Neuss, Wevelighofen: Yaklaşık 3000 Yahudi öldürüldü.

1099 Kudüs: Müslümanların katliamı ve o sırada Yahudilerin ibadet için toplandığı sinagogda yangın.

1146-1149: İkinci Haçlı Seferi

1146 Köln: Pek çok Yahudi öldürüldü; sayıları bilinmiyor.
Mainz: Pek çok Yahudi öldürüldü; sayıları bilinmiyor.
Speyer: 3 Yahudi öldürüldü.
Strazburg, Worms ve Ren Bölgesi'ndeki diğer yerleşimler: Pek çok Yahudi öldürüldü.

1147 Carenton: Pek çok Yahudi öldürüldü; sayıları bilinmiyor.
Würzburg: 20'den fazla Yahudi öldürüldü.

1188-1192: Üçüncü Haçlı Seferi

1188 Londra: Bir Yahudi mahallesi yağmalandı; 30 ölü.
York: Bir Yahudi mahallesi yağmalandı; kaç kişinin öldüğü bilinmiyor.

1189 Lynn: Pek çok Yahudi öldürüldü (sayıları bilinmiyor) ve bir Yahudi mahallesi yağmalanarak yakıldı.
York: Cinayetler ve toplu intiharlar; 150-500 arasında Yahudi öldü.
Colchester, Lincoln, Ospringe ve Thetford: Her kentte pek çok Yahudi öldürüldü.

1191 Bray (Fransa'da): Kimi kaynaklara göre 80, kimilerine göre 90 Yahudi yakılarak öldürüldü.

1236: Başarısız Bir Haçlı Seferi Denemesi

1236 Angouleme, Anjou, Bordeaux ve Pitou: 3000'nin üzerinde Yahudi öldürüldü.

1320: "Çobanların Haçlı Seferi"

1320 Güney Fransa: Çoğu çoban olan bir köylü grubu, Agen'den yola çıkarak Toulouse'a ulaşır, yol boyunca geçtikleri yerleşim yerlerindeki bütün Yahudileri katleder. Toplam sayı bilinmemekle birlikte, 120 Yahudi yerleşiminin yok edildiği söylenmektedir.

Almanya'da Kargaşa

1270 Koblenz, Erfurt, Magdeburg, Weissenberg ve Almanya'daki diğer kentler: "Binlerce" Yahudi öldürüldü.

1283 Mainz: 10 Yahudi öldürüldü.
Bacharach: 26 Yahudi öldürüldü.

1285 Münih: En az 180 Yahudi öldürüldü.
1286 Oberwessel: 40 Yahudi öldürüldü.
1298 "Yahudi avcıları", Ren Vadisi'nden başlayarak kent kent dolaşıp Yahudi yerleşimlerini yağmaladılar ve binlerce Yahudi'yi öldürdüler. Özellikle adı geçen kentler: Augsburg, Heilbroun, Nümberg, Regensburg ve Würzburg.

İspanya'nın Yeniden Fethi

1066 Fransız şövalyeler, Papa II. Alexander'ın emriyle saldırılarına son verinceye kadar, önlerine çıkan her Yahudi'yi öldürdüler.
1109 Toledo: Yahudilerin yağmalanarak katledilmesi.
1328 Navarre: Bölgede çıkan isyanlarda 5000 Yahudi can verdi.
1366 Briviesca: 200 Yahudi öldürüldü.
1391 Aagilar de Compo ve Villadiego: Yahudi cemaatler kılıçtan geçirildiler.
Barselona: 400 Yahudi öldürüldü.
Kordoba: Pek çok Yahudi öldürüldü; sayıları bilinmiyor.
Cuenca: Pek çok Yahudi öldürüldü; sayıları bilinmiyor.
Madrid: Pek çok Yahudi katledildi; sayıları bilinmiyor.
Mayorka: 300 Yahudi öldürüldü.
Sevilla: 4000 Yahudi öldürüldü.
Toledo: Bir haham, öğrencileri ve pek çok tanınmış Yahudi öldürüldü.
Valencia: 230 Yahudi öldürüldü.
1392 Albarracin: Pek çok Yahudi katledildi.
Barselona: 500 Yahudi öldürüldü.
Gerona: 40 Yahudi öldürüldü.
Lerida: 78 Yahudi öldürüldü.

Kara Ölüm: 1347-1350

1348 Barselona: 20 Yahudi öldürüldü.
Cervera: 18 Yahudi öldürüldü.
Katalonya ve Aragon: Pek çok Yahudi katledildi.
Güney Fransa: Yahudi topluluk yakılarak öldürüldü.
Basel, Berne, Konstanz, Freiburg, St. Gall, Zürih: Yahudi yerleşimleri yakıldı, pek çok Yahudi öldürüldü; sayıları bilinmiyor.

1349 Erfurt: 3000 Yahudi öldürüldü.
Mainz: Bir yahudi gettosu yakıldı, 6000 Yahudi öldü.
Speyer: Pek çok Yahudi öldürüldü, kimileri Hıristiyanlığa geçti, birçoğu da intihar etti.
Strazburg: 2000 Yahudi öldürüldü.
Augsburg, Köln, Münih, Nümberg, Würzburg: Pek çok Yahudi öldürüldü; sayıları bilinmiyor. Dresden, Frankfurt, Nordhausen, Oppenheim, Stuttgart, Ulm, Viyana, Worms: Yahudi cemaatler intihar ettiler. Brüksel: 500 Yahudi öldürüldü.

Paris'de Ayaklanma

1380 Paris: Yüksek vergileri protesto etmek için çıkan halk ayaklanması Yahudileri harekete geçirdi ve çıkan çatışmalarda en az 10 kişi hayatını kaybetti.

Heretikliğin Yeniden Doğuşu

1209 Beziers: 200 Yahudi (ve yaklaşık 20,000 Albili) öldürüldü.

1384 Nördlingen: Bir Yahudi yerleşimi yakıldı; ölü sayısı bilinmiyor.

1421 Ren Vadisi: Yahudi cemaatler Husçularla savaşmaya giden Ordular tarafından katledildi.
Viyana: Husçuları hedef alan saldırıda 100 Yahudi de öldürüldü.

1431	Lindau, Ravensberg, Ueberlingen: Husçu karşıtı saldırılar Yahudileri de hedef aldı ve kentlerdeki Yahudi cemaatleri yok edildi.
1614	Frankfurt: Yaklaşık 2000 Yahudi öldürüldü.

MÜSLÜMANLAR TARAFINDAN DÜZENLENEN SALDIRILAR

Haçlı Seferleri

1291	Akka (Filistin): Uzun bir kuşatma döneminden sonra, el-Eşref Halil kumandasındaki Müslüman güçler kente girdiler ve kentteki Hıristiyan ve Yahudileri katlettiler.

İspanya'nın Yeniden Fethi

1032-1033	Fez (Fas): 6000 Yahudi öldürüldü.
1066	Granada: 4000 Yahudi öldürüldü.
1090	Granada: Binlerce Yahudi katledildi.
1447-1460	Fas ve Müslüman İspanya: Çeşitli katliamlar.
1148	Müslüman İspanya: Bütün Hıristiyanlar ve Yahudiler din değiştirmeye zorlandılar. Pek çoğu Müslüman oldu. Pek çoğu Müslüman olmuş gibi yaptı. Kimi bölgeyi terk etti. Kimi de öldü.
1465	Fez: Fez'de ve bütün Fas'da Yahudiler katledildi.

İran'ın Moğollar Tarafından Fethi

1290-1291	Bağdat: Büyük Han'ın ölümünün ardından, Müslüman kalabalıklar ülkenin dört bir yanındaki Yahudi ve Hıristiyanları öldürdü.

Tarihçiler Avrupa'daki iç din savaşlarında Yahudi karşıtlığının belirleyici olduğunu biliyorlar. Ancak Yahudi karşıtı düşüncenin yaygın olduğu dönemleri birbirleriyle ilişkilendirerek incelemek yerine, her birini ayrı ayrı kendi koşulları

içinde analiz ediyorlar ve kimi zaman keyfi (ya da çoğu zaman kişisel) açıklamalarla yetiniyorlar, hatta bazen de hiçbir açıklama yapmıyorlar. Bu durum belki de özel bir konu üzerine yoğunlaşan tarihçilerle konuya genel olarak yaklaşan sosyologlar arasındaki işbölümünü ortaya koyuyor. Olaylar her zaman bireylerin kişisel duyarlılıklarıyla ve yerel koşullarla biçimlenir; hatta Yahudilere yönelik saldırılar gibi olayları belirleyen sadece bu faktörlerdir. Ancak benzer olayların çeşitli zaman ve mekânlarda yoğunlaşması, daha kapsayıcı açıklamalara ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Biz bütün bu olayları bir bütün içinde inceleyebildiğimiz için, çoğunun aynı temellere oturduğunu görebiliyoruz.

Sakin Zamanlar: 500-1000

Grosser ve Halpern gibi ben de araştırmamın kapsadığı dönemin başlangıcı olarak, Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin Robert Chazan'ın tanımıyla "sakin" (1986:29) olduğu dönemin başlangıcı olan M.S. 500'ü seçtim. Araştırmalarım sonucunda 500-1000 yılları arasında Yahudileri hedef alan tek bir Hıristiyan saldırısı olduğunu gördüm; o da 554'te Galya'nın güneyindeki Clermont kentinde (bugün Fransa'da bulunuyor) meydana gelmiş. Bu saldırı, kuramı doğrular nitelikte, büyük bir dinsel ihtilafın destekleyicisiydi.

Hıristiyan misyonerlerin Galya'nın kuzeyinde yaşayan Frankları din değiştirmeye ikna etmeye çalıştıkları dönemde (Clovis yaklaşık 497'de Hıristiyanlığa geçmişti), İspanya ve Güney Galya'nın kontrolünü ellerinde tutan Vizigotlar çoktan Hıristiyanlığı kabul etmişlerdi. Ancak Vizigotlar Roma Katoliklerinin değil, Hıristiyan heretiklerinden sayılan Ariusçuların yanında olmayı seçmişlerdi. Ariusçular İsa'nın ilahiliğine farklı bir anlam yüklüyorlardı. Onlara göre İsa Tanrı'nın oğlu değildi; Tanrı tarafından yaratılmıştı ve Tanrı'ya olan kusursuz itaati sayesinde kutsaldı. Eğer İsa kutsal bir varlıksa, "onun kutsal olmadığı bir dönem de olmalı"ydı. Teslisçiler her ne kadar Ariusçulardan etkilenmiş olsalar da

onların bu görüşüne katılmıyorlar, İsa'yı Tanrı'nın oğlu olarak kabul ediyorlardı ve bu nedenle Ariusçular 325'te İznik Konseyi'nde heretik olmakla suçlandılar.

Bu arada Ariusçuluğu seçen Gotlu Ulfilas, İncil'in Gotça çevirisiyle halkına ulaşmaya çalışmış ve misyoner olarak, özellikle de elit sınıf içinde büyük başarı kazanmıştı. Vizigotlar 416'da İspanya'yı ve Aşağı Galya'yı ele geçirince bu bölgeler güçlü bir heretik ulusun egemenliği altına girmiş oldu. Ancak Vizigotlar bölgedeki Roma'ya sadık Teslisçi piskoposların kontrolündeki kentlere dokunmadılar; bu da yeni bir din çatışmasının başlangıcı demekti. Vizigotlar kendi kullanımları için Teslisçi kiliselere el koymaya başladılar. Hatta içlerinden bazıları Teslisçi Katolik çocukları zorla yeniden vaftiz etti. Ve sonunda çatışmalar baş göstermeye başladı. Ve bazı Teslisçi kentler yerle bir edildi ve ilişkiler iyice gerildi (Johnson, 1976; Wolfram, 1997).

Altıncı yüzyıl sona ererken Frank kralının ve saray halkının Hıristiyanlığa geçmesi, Teslisçi piskoposları Ariusçu Vizigotlara yönelik silahlı saldırılarında ve onları Katolik ortodoksluğa döndürme çabalarında cesaretlendirdi. Clermont kentinin kontrolünü elinde tutan Avernalı Avitus bu piskoposlardan biriydi. Avitus, Ariusçularla arasındaki dinsel iktidar çatışmasını yerel Yahudilere de yansıtarak, onları vaftiz olmakla sürgüne gitmek arasında bir tercih yapmaya zorladı. Sadece tek bir Yahudi'nin vaftiz olmayı kabul etmesi üzerine Hıristiyan bir grup Yahudi mahallesini basmıştı. "Pek çok" Yahudi ölürken beş yüz Yahudi de vaftiz olmayı kabul etmişti; geriye kalanlarsa Marsilya'ya kaçmıştı (Graetz, 1894b).

Bu olay dışında Yahudi-Hıristiyan ilişkileri oldukça sakindi. Hatta İsrailli tarihçi Nachum T. Gidal, onuncu ve on birinci yüzyılı Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin "Cicim Yılları" olarak tanımlamıştı (1988:30). Yahudi karşıtlığı üzerine çalışan saygın tarihçilerden biri olarak kabul edilen Léon Poliakov da, "Yahudilerin avantajlı konumu"nu şöyle anlatmıştı: "Krallar, soylular, piskoposlar Yahudilere pek çok alanda özerklik tanımışlardı. Kendi yerleşimlerini kurabili-

yor ve kendi kurallarıyla yaşayabiliyorlardı. Talmud öğretisi Babil İmparatorluğu'nda çökerken, Ren ve Sen kıyılarında yeniden canlanıyordu... Yahudiler Hıristiyanlarla birlikte rahatça yaşayabiliyorlardı... Halkın on birinci yüzyıla kadar Yahudilere karşı düşmanlık beslediğine dair elimizde hiçbir bilgi yoktur" (1965:35-36).

Haçlı Seferleri

1009 yılında Fatımi halifelerinden El-Hakim'in kumandasındaki Müslümanlar, Konstantin'in Kudüs'te, Yeniden Diriliş'ten önce İsa'nın mezarının bulunduğu yer olduğuna inanılan yerde inşa ettirdiği Kutsal Mezar Kilisesi'ni yerle bir etmişlerdi (Biddle, 1999).[2]

Bütün kutsal Hıristiyan mezarları içinde en kutsalı sayılan bu mezara yapılan saldırının haberinin Avrupa'ya ulaşmasıyla birlikte, Rouen, Orleans, Limoges, Mainz "ve hiç şüphesiz Ren bölgesindeki diğer kasabalarda" (Poliakov, 1965:36) yaşayan Yahudileri hedef alan saldırılar baş gösterdi. Zamanlama, "İsa'nın bütün düşmanları"na karşı duyulan hiddetin bu olayları tetiklediğini göstermektedir. Ancak bu olaylara ilişkin elimizde o kadar az bilgi var ki, saldırılarda Yahudilerin hayatlarını kaybedip kaybetmediklerini bilemiyoruz. Ancak yüzyılın son yıllarında yaşanan olayları detaylarıyla anlatan Hıristiyan ve Yahudi kaynaklı belgelerin ortaya koyduğu bilgiler birbirleriyle tutarlıdır (bkz., Chazan, 1986, II. Bölüm). Bu belgelere göre olaylarda kaç kişinin öldüğüne dair az bilgi olması, hiç kan dökülmediğinin ya da çok az kan döküldüğünün işaretidir. Her halükârda, kriz çabuk atlatılmıştır. El-Hakim'in siyasi muhalifleri tarafından öldürülmesinin ardından, Kudüs'te dinsel hoşgörü yeniden sağlandı ve kente gelen Hıristiyan hacıların sayısında artış oldu. Hac trafiği, yüzyıllar boyunca Müslüman-

[2] El-Hakim hiç süphesiz çılgının biriydi; yarı tanrısal bir varlık olduğuna ilişkin iddialarına kulak asmayan bütün Yahudi ve Müslümanları öldürmüştü.

ların kontrolünde kalan Kudüs'te hakim olan liberal politikalar için çok önemliydi. Uzak mesafeye ve ulaşım güçlüklerine rağmen Kudüs'e hacca gitmek çok yaygındı. Haçlı Seferleri'ni konu alan üç ciltlik çalışmasının ilk cildinde Sir Steven Runciman şöyle yazmıştı: "Sayısız yolcu Doğu'ya aktı. Kadınlı erkekli, her yaştan ve her sınıftan hacı binlerce kişilik gruplar halinde... Yolda bir ya da bir yıldan daha uzun bir süre geçirmeyi göze almışlardı" (1951, 1:49). Hacılar, hacca gitmenin onları en kötü günahlardan bile arındıracağına inandıkları için Kutsal Topraklar'a gitmek istiyorlardı. İskandinavya'dan, hatta İzlanda'dan gelenler bile vardı. Runcimen'in söylediği gibi, eski İskandinavlar "şiddete yatkın insanlardı ve cinayetler işleyerek sık sık günaha giriyorlardı; bu nedenle de sık sık günah çıkarmaya ihtiyaç duyuyorlardı" (1951, 1:47).

Ancak on birinci yüzyılın sonlarında her şey değişti. İslam'ı henüz yeni kabul etmiş olan Selçuklu Türkleri Küçük Asya'nın yeni hakimleri olduktan sonra Konstantinopolis'e iyice yaklaşmışlardı. Belki yeni Müslüman olduklarından, belki de hâlâ tam olarak şehir hayatına geçemedikleri ve yarı göçebe hayatı sürdürdüklerinden, Türkler katıksız bir tikelci din anlayışına sarılmışlardı. Onlar için Tek Gerçek Tanrı vardı; o da Allah'tı, Yahveh ya da Yehova değil. Farklılığa tahammülleri yoktu. Yalnızca Hıristiyanların hacca gitmesini yasaklamakla kalmamış, onları meşru hedef de ilan etmişlerdi. Ayrıca Kudüs yolu üzerindeki Anadolu kasabaları, Hıristiyan hacılardan zorla geçiş vergisi alıyordu. Daha da kötüsü, hacılar yolda kaçırılarak köle olarak satılma veya Müslümanların eğlence ya da gözdağı verme amaçlı işkencelerine maruz kalma tehlikesiyle karşı karşıyaydılar. Bütün bu tehlikeleri atlatabilenler "Batı'ya yıpranmış, fakirleşmiş ve anlatacak korkunç hikâyelerle dönmüşlerdi" (Runciman, 1951, 1:79).

Kutsal Topraklar için duyulan öfke ve endişe büyüdü. Ortaçağ Hıristiyanları için Kutsal Topraklar'ın ne anlama geldiğini kavramak çok önemlidir: Onlar için İsa ve havarileri orada yaşamışlardı ve hâlâ yaşıyorlardı. Robert Pay-

ne'nin ifadesiyle (1984:18-15), Hıristiyanlar Kutsal Topraklar'da "gözle görülebilir, dokunulabilir, öpülebilir, tapınılabilir ve hatta taşınabilir bir kutsallığı bulacaklarını umuyorlardı. Kutsallık İsa'nın geçtiği yollarda, gördüğü dağlar ve vadilerde, dolaştığı Kudüs sokaklarındaydı." Kudüs'e giden bir Hıristiyan, üzerinde Tanrı'nın Oğlu'nun çarmıha gerildiği tepeye bile çıkabiliyordu. Ama şimdi gelin görün ki, "İsa'nın Yaşayan düşmanları, Şeytan'ın dölleri" Hıristiyanların İsa'nın ayak izlerinden yürümelerini yasaklamaya kalkmıştı.

Bizans İmparatoru Alexius Commenus böyle bir atmosferde, savaşa hazırlanan başkentinden Flandre Kontu'na yazdığı mektupta, Kont'tan ve Batı'daki Hıristiyan yandaşlarından yardım istedi. İmparator mektubunda Hıristyanlara yönelik korkunç işkenceleri ve kiliselere, kiliselerin altarları ve vaftiz kurnalarına yapılan saygısızlıkları ayrıntılı olarak anlattı. Konstantinopolis'in Türklerin eline geçmesi sadece binlerce Hıristiyan'ın öldürülmesi, işkencelere maruz kalması ve tecavüze uğraması anlamına gelmiyordu; Türkler Kurtarıcı'nın yüzyıllardır toplanan "en kutsal emanetlerini de" yok edeceklerdi. "Bu nedenle sizden Tanrı adına İsa'nın inançlı askerlerini kente göndermenizi diliyoruz... Gelirseniz cennette ödüllendirileceksiniz ve eğer gelmezseniz Tanrı sizi cezalandıracak" (Payne'den alıntı, 1984: 28-29).

Papa II. Urban (yaklaşık 1042-1099) bu mektubu okuduğunda hemen yanıt vermesi gerektiğini düşündü ve ruhban sınıfı bu sınıfın dışında kalan herkesle birlikte 27 Kasım 1095'te Clermont'ta topladı. Papa yoksul köylülerden, soylulara, papazlara ve piskoposlara kadar herkesin katıldığı büyük bir kalabalığa seslendiği toplantıda en etkili konuşmalarından birini yaptı. Her zamankinden farklı olarak sesi güçlü ve etkiliydi; herkesin duyabileceği ve anlayabileceği bir şekilde konuşuyordu. Konuşmanın kopyaları (Fransızca sözlü ve yazılı olarak) Avrupa'nın dört bir yanına ulaştı. Papa bu konuşmasıyla binlerce kişiyi harekete geçirdi; binlece kişi giysilerinin üzerine kendilerini neye adadıklarını açıkça

göstermek istercesine haç amblemleri dikti. Günümüzde bu konuşmanın beş farklı metni mevcut; hepsi de eksik. Ayrıca İngilizce olarak sayısız farklı metne rastlıyorsunuz (Peters, 1998). Papa'nın söylemek istediklerini tam anlatabilmek için farklı metinlerden alıntılar yaptım. Türkler Bizans'ı ele geçirmeden önce İran'ı topraklarına kattıkları için, Papa Urban burada Türklerden İranlılar olarak söz ediyor. Papa konuşmasına şöyle başlar:

> Acı haberler aldık... İran Hükümdarlığı'nın halkı, Tanrı'dan tamamıyla uzaklaşmış uğursuz insanlar... Hıristiyan topraklarını istila etmiş ve kılıçla, silahla o toprakları gasp etmiş. Orada yaşayan Hıristiyanların bazıları kaçırılarak İran'a götürülmüş, bazıları da ölünceye kadar işkence görmüş. Tanrı'nın kiliselerinin çoğu yerle bir edilmiş, bazıları da onların dininin hizmetine sunulmuş. Kiliselerin altarları saygısızca harap edilmiş. Hıristiyanları zorla sünnet ediyor ve kanlarını, kiliselerin altarlarına sıvıyor ya da vaftiz kurnalarına akıtıyorlarmış. Hıristiyanları karınlarından yarıp bağırsaklarını dışarıya çıkartıyorlar, sonra da bu bağırsakları direklere sarıyorlarmış. Kurbanlarını bir direğin etrafında, dışarı çıkan bağırsakları o direği iyice sarmalayıncaya kadar yürütüyorlarmış. Kurbanlarının ölümünü seyredip eğleniyorlarmış... Hamile kadınlara tecavüz edenlere ne söyleyebilirim? Bu konuda konuşmak sessiz kalmaktan daha tehlikeli...
>
> Eğer siz almazsanız... çekilen bu acıların intikamını kim alacak? Sizler Tanrı'nın kutsadığı insanlarsınız... Ayağa kalkın ve atalarınızın kahramanlığını, Charlemagne'ın şanını ve şöhretini... ve pagan krallıkları yıkan ve pagan topraklara kutsal kiliseleri inşa eden diğer şanlı krallarınızı hatırlayın. Kutsal Mezar Kilisesi'nin şimdi kirli insanların elinde olduğunu ve kutsal yerlerinizin onlar tarafından kirletildiğini ve utanç verici şekilde yanlış kullanıldığını bilerek hareket etmelisiniz. Siz en cesur şövalyeler, yenilmeyen atalarımızın soyundan gelen insanlar, atalarınızın cesaretini hatırlayın ve onların yüzünü kara çıkarmayın!

Papa II. Urban konuşmasının tam bu noktasında ikinci bir konuya, Ortaçağ savaşlarına da değinir ve çoğu sadece savaş olsun diye savaşa girmeye eğilimli, hatta kendi dostlarıyla bile savaşmaktan kaçınmayan feodal soylular arasında bir "Tanrı ateşkesi" sağlamaya çalışır. Çocukluklarından beri iyi bir savaşçı olmaya çalışan soylular için bu bulunmaz bir fırsattır!

> Savaş için sürekli ve acemice bahane arayan Hıristiyan cengaverler, keyiflenin çünkü bugün gerçek bir bahaneniz var. Sürekli kendi yoldaşlarına saldıran sizler, gidin ve barbarlara karşı savaşın, gidin ve kutsal yerleri esaretten kurtarmak için savaşın... Eğer yenilirseniz İsa'nın öldüğü topraklarda ölmenin şerefine erişeceksiniz ve Tanrı sizin o kutsal orduda olduğunuzu hiçbir zaman unutmayacak.

Ve Papa II. Urban onları şu son cümleyle vurur:

> Eğer kan istiyorsanız, hainlerin kanıyla yıkanın... Cehennemin askerleri kudretli Tanrı'nın askeleri olsun!

Kalabalıktan "Tanrı istiyor" nidaları yükselir. Bunun üzerine Papa haçını havaya kaldırır ve kükrercesine seslenir:

> İsa mezarından kalktı; bu haç onun varlığının sembolüdür... Bu haçı omuzlarınızda ve göğsünüzde taşıyın. Bırakın bu haç kollarınızın ve bayrağınızın üzerinde parlasın. Bu sizin için zaferin güvencesi ya da şehit olmanın gururudur. Bu size, İsa'nın sizin için öldüğünü ve sizin de onun için ölmek zorunda olduğunuzu hatırlatır. (Payne'den alıntı, 1984:33-35)

Papa'nın bu konuşması üzerine kalabalık, mantolarından ve giysilerinden haç şeklinde parçalar keserek onları giysilerinin omuz ve göğüs kısımlarına diktiler. Herkes bir sonraki adımın Kudüs'e girmek olduğu konusunda hemfikirdi. Ve öyle de yaptılar.

Kudüs'e doğru yola çıkanlar sadece şövalyeler ve hükümdarlar değildi. Ordulardan önce Münzevi Peter'in liderliğinde aralarında kadınların ve çocukların da olduğu binlerce köylü Kutsal Topraklar'a yöneldi. Kimsenin nereden geldiğini bilmediği Münzevi Peter yoksul halkı galeyana getirmişti; Kutsal Topraklar kafirlerin elinde kalmamalıydı. Ancak Peter halkı yanına çekmedeki başarısını lojistik ve taktik belirlemede gösteremedi. Üstelik peşinden gelen kalabalık içinde disiplini sağlamada da başarısız oldu. Yollarının üzerindeki kasabaları ve köyleri yakıp yıkarak doğuya ilerlemişlerdi. Peter'in "yoksullardan oluşan Haçlıları" sonunda Türkler tarafından Civetot'ta durdurularak katledildi. Onlar için hiç kimse yas tutmadı. Peter yandaşları, eksikliklerine rağmen İslam'ı düşman gibi görmekten ve onu alt etme çabalarından vazgeçmediler. Onların yanı sıra şövalyeler ve hükümdarlardan oluşan diğer Haçlılar da saldırılarına devam etti.

Aşağı Lorraine Dükü Bouillonlu Godfrey 1096 yılının başında Verdun'da ordusunu topladığı sırada, Godfrey'in doğuya doğru yola çıkmadan önce İsa'nın öldürülmesinin öcünü almak için Ren Vadisi'ndeki Yahudileri öldüreceği söylentisi etrafa yayıldı. Dedikoduları duyan Mainz Başhahamı Godfrey'in bağlı olduğu Kutsal Roma İmparatoru IV. Henry'e mektup yazarak katliamı engellemesini rica etti. Henry, Godfrey'in de içinde olduğu bütün derebeylerine bölgelerinde yaşayan Yahudilerin güvenliğini temin etmekle yükümlü olduklarını bildirdi. Bu arada Köln ve Mainz Yahudileri, kendilerini koruması için Godfrey'e beş yüz gümüş para ödediler. Bu para kaşlığında Godfrey Yahudilere saldırmaktan vazgeçti. Ardından Godfrey ve ordusu, Ren Eyaleti Kontu Leisingenli Emich'i geride bırakarak diğer ordularla birleşmek üzere yola çıktı.

Emich, Yahudilere yönelik bir saldırı söylentisine inanmış ve her şeyden önce İsa'nın "gerçek düşmanları"nı yok etmenin anlamlı olabileceğini düşünmüştü. Ve 3 Mayıs 1096'da Speyer'deki Yahudilere saldırdı. Ancak piskopos araya girerek yerel Yahudileri koruma altına aldı; saldırıda

sadece on iki Yahudi öldü ve tecavüze uğrayacağını anlayan bir kadın intihar etti. Bu saldırıdan iki hafta sonra Emich ve yandaşları Worms'a ulaştı. Emich oradaki Yahudi mahallesine saldırdı ve karşısına çıkan bütün Yahudileri öldürdü. Worms'da da piskopos, kilisenin kapısını Yahudilere açtı. Ancak Emich bu kez hiçbir engel tanımadı ve ordusu bütün kapıları yerle bir ederek Yahudileri katletti; toplam beş yüz Yahudi öldü.

Daha sonra Emich'in ordusu Ren'in güneyine doğru ilerledi ve bir hafta sonra bu kez Mainz'deki Yahudilere saldırdı. Başpiskopos Yahudileri koruması altına almak istedi ancak ölümle tehdit edildiği için kenti bırakıp kaçmak zorunda kaldı. Saldırılarda yaklaşık bin Yahudi hayatını kaybetti. Şimdi sırada Köln vardı. Ancak Emich'in akıncıları, piskoposun diğer yerlerde olduğu gibi Yahudileri koruması altına alması üzerine durmak zorunda kaldılar. Bunun üzerine ordu kentteki sinagogu ateşe vermek ve sadece iki Yahudi'yi öldürmekle yetindi. Bu kez yerel Yahudiler civar kasabalara kaçabilmişlerdi. Ancak bu kez de ihanete uğradılar ve yüzlercesi katledildi. Bir sonraki durak Metz'di. Emich'in kuvvetleri burada yirmi iki Yahudi'yi daha öldürdü.

Emich'in saldırıları artık herkes tarafından biliniyordu. Emich'in adını duyanlardan biri de Volkmar'dı. Volkmar yönetimindeki Haçlılar Prag'a girdiklerinde onları durdurmaya çalışan bir piskoposla karşılaşmadılar ve sayısız Yahudi'yi katlettiler. Volkmar'ı Münzevi Peter'in yandaşlarından biri olan Gottschalk takip etti. Gottschalk ve ordusu Regensberg'e girerek oradaki yerel Yahudileri kılıçtan geçirdi. Bu arada Emich'in ordusunun bir bölümü Mainz'de ordudan ayrılarak Moselle Vadisi'ni Yahudilerden temizlemek üzere yola çıktı. Yahudilerin yaşadığı ve *bir piskoposun bulunmadığı* kentlerden geçerek binlerce Yahudi'yi hiçbir engelle karşılaşmadan öldürdüler.

Salo Baron, *A Social and Religious History of the Jews* adını taşıyan on beş ciltlik çalışmasının dördüncü cildinde, on altıncı yüzyıl tarihçisi Gedaliah, İbn Yahya'nın tahminlerine yer verir (1957:105). İbn Yahya'ya göre, 1096 yılında mey-

dana gelen saldırılarda beş bin Yahudi ölmüştür. Bu sayı tablo 3.1'de benim ulaştığım sayıyla tamamıyla uyuşmaktadır.

Volkmar ve yandaşları Macaristan'da Yahudileri hedef alan saldırılarına devam etmek isteyince, Macarlar tarafından hezimete uğratıldılar. Macarlar daha sonra Gottschalk



"Inatçı Yahudiler." İlk dönemlerde pek çok dindar Hıristiyan, Yahudilerin Hıristiyanlığı neden reddettiklerini anlayamamıştı. Ortaçağ'ın ilk yıllarından kalan bir el yazmasından alınan bu tezhip "Tanrının Sözü'nü dinlemek" istemeyen Yahudileri tasvir ediyor.

ve yandaşlarını da yok ettiler. Emich'in ordusu da Macar sınırında durduruldu. Ordu sınırları zorlamaya devam edince, Macar şövalyeler tarafından bozguna uğratıldı ve askerlerin çoğu öldürüldü.

Runciman'a göre, "iyi Hıristiyanların çoğu" bu yenilgileri, "Yahudileri öldürenlerin Tanrı katında cezalandırılması" olarak yorumlamıştı (1951, 1:141). Yerel piskoposların Yahudileri saldırılardan koruma çabaları ve İlk Haçlı Seferi için toplanan orduların Yahudilere şiddet uygulamamaları da bu görüşü doğrular niteliktedir.

Emich, Volkmar ve Gottschalk'ın Yahudi karşıtı eylemlerinin dışında, o dönemde sadece tek bir olay daha meydana gelmiştir. 1099 yılında, Yahudilerden 500 gümüş para alan ve Emich kumandasındaki askeri takviye güçlerine sahip olan Bouillonlu Godfrey, Kudüs'e gitmiş ve orada kendisine bağlı birliklerin sadece Müslümanları değil Yahudileri de katletmesine göz yummuştu. Büyük Hıristiyan tarihçisi ve Lübnan'ın Sur şehri başpiskoposu William, saldırılarda en az yirmi bin Müslüman'ın öldürüldüğünü, "kafasız vücutların" her yere dağıldığını ve "galip gelenlerin bile baştan aşağıya kan içinde olduklarını" anlatmıştı. William'a göre kentte tam bir "felaket havası" hakimdi (Baron'dan alıntı, 1957, 4:109). Yahudilere yönelik saldırıya ilişkin bildiklerimiz ise, Haçlıların çok sayıda Yahudi'nin toplandığı bir sinagogu ateşe vererek içerideki bütün Yahudileri öldürdüğünden ibarettir. Ancak kaç Yahudi'nin öldüğü bilinmemektedir.

Cermen Yahudilerine yönelik çok ciddi saldırıların söz konusu olmadığı bir dönemde, Haçlılar Yahudilerin İsa'yı reddetmelerine gösterilen hoşgörüyü büyük bir endişeyle karşılamışlardı. İkinci Haçlı Seferi'nin öncesinde Cluny'deki büyük Fransız manastırından Abbé Pierre'in söyledikleri bu endişeyi yansıtır: "İsa'ya karşı Müslümanlardan bin kat daha günahkâr olan içimizde beslediklerimize karşı bu kadar hoşgörüyle davranacaksak, sırf Araplarla savaşmak için dünyanın öbür ucuna gidip bu kadar para ve insan kaybına uğramanın ne anlamı var?" (Poliakov'dan alıntı, 1965:48)

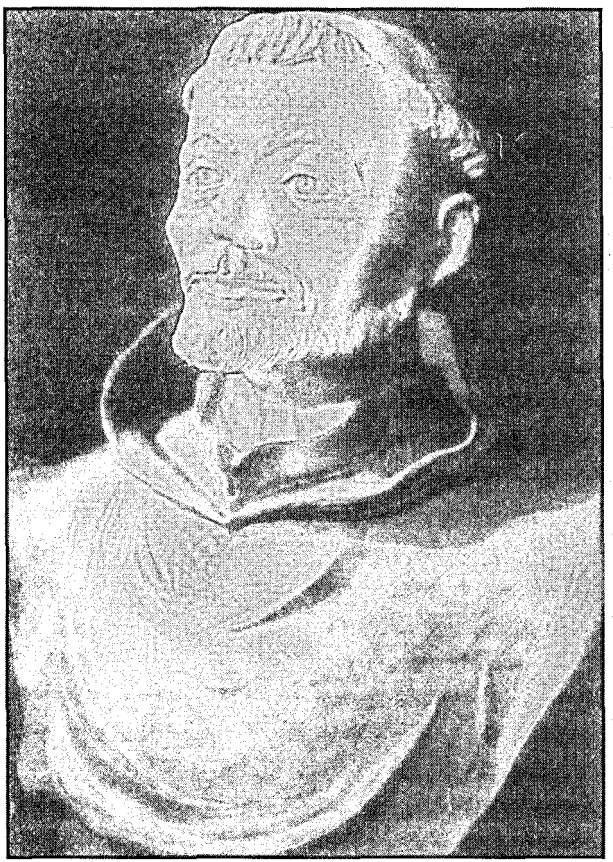
Bütün bu görüşlere rağmen İkinci Haçlı Seferi sırasında sadece Almanya ile Emich ve ordusunun etkili olduğu Ren Vadisi (Köln, Mainz, Würzburg, Worms, Speyer ve Strazburg) kanlı saldırılara sahne oldu (bkz., harita). Eğer Mainz'e kadar gelen ve katliamların durdurulmasını emreden Clairvauxlu Aziz Bernard'ın müdahalesi olmasaydı ölen Yahudi sayısı çok daha fazla olurdu. Bu olaya ilişkin elimizde iki kaynak var; biri Hıristiyan, diğeri Yahudi. Bu ikisini birbiriyle karşılaştırmanın yerinde olacağını düşünüyorum.



1096-1614 yılları arasında Yahudi katliamları ve toplu Yahudi intiharlarına sahne olan Cermen kentleri. Parantez içindeki sayılar o kentte kaç olayın yaşandığını göstermektedir.

Freisingli Otto'nun aktardığına göre:

Rahip Radulph, Galya bölgesinin Ren Nehri'ne kıyısı olan yerleşimlerine giderek Köln, Mainz, Worms, Speyer, Strazburg ve diğer komşu kent ve kasabaların halkını Haçlı Seferleri'ne katılmaya davet etti. Verdiği vaazlarda pervasızca kentlerde ve kasabalarda yaşayan Yahudileri Hıristiyan dininin düşmanı ilan etti ve onların katledilmesini emretti.



Clairvauxlu Aziz Bernard. Pek çok tarihsel kişilik gibi bu çok etkili başpapazın da günümüze kalan hiçbir fotoğrafı ya da resmi bulunmamaktadır. Bu büst Clairvauxlu Aziz Bernard'ın "varsayım üzerine kurulu" bir tasviri değildir; büst azizin kafatasının bilimsel incelemesinden yola çıkarak 1999 yılında yapılmıştır.

Rahibin bu telkinleri öylesine etkili oldu ki... şiddetli bir ayaklanmada çok sayıda Yahudi öldürüldü; pek çok Yahudi de yaşadıkları yerlerden kaçarak Roma prensine [piskoposuna] sığındı... Bu arada itibar sahibi Clairvaux Başpapazı, Ren Vadisi halkına mektuplar ve mesajlar yollayarak... Yahudileri işledikleri büyük suçlar için cezalandırmamalarını emretti... Elli yedinci ilahiye dikkati çekiyordu: "Tanrı düşmanlarımı arzularım için kulanmama izin vermiyor. Onları katletmeyin..." Başpapaz Mainz'e geldi ve [Radulph'u] çağırtarak onu uyardı... Radulph'u saldırıları durdurmaya ikna etti ve manastırına geri döndü. Halk çok hiddetlendi ve bir isyana hazırlandı; ancak Bernard'ın azizliğine duyulan saygıdan bu isyandan vazgeçildi. (Chazan, 1980:106-7)

Bonnlu Ephraim'in aktardığına göre:

İsa adına vaazlar veren Rahip [Radulph] verdiği bir vaazda onlara Kudüs'e giderek Müslümanlarla savaşmakla yükümlü olduklarını söyledi. Gittiği her yerde bölgedeki Yahudileri kötüleyen konuşmalar yapıyordu... Halka, "Çarmıha gerilen İsa'nın içinizdeki düşmanlarından intikamınızı alın. Sonra da Müslümanlara savaş açmak için yola çıkın" diye sesleniyordu. Bunu duyduk ve içimiz acıdı...Tanrı'ya, "Kanlarımız akalı daha on beş yıl bile geçmedi" diye yakardık. Tanrı da bizim haykırışımızı duydu... Bu şeytan kalpli rahibe iyi yürekli bir adam gönderdi... Adı Bernard'dı; başpapazdı ve Clairvaux kentinden geliyordu... [Başpapaz] onlara şöyle seslendi: "Müslümanlara karşı savaşmanızı doğru buluyorum. Ancak eğer bir Yahudi'ye saldırır ve onu öldürmeye kalkarsanız, bilin ki bu saldırı İsa'ya yapılmış bir saldırı olacaktır. Size Yahudileri yok etmeniz gerektiğini söyleyen öğrencim Radulph, sizi yanlış yönlendiriyor. İlahiler Kitabı'nda Yahudilerle ilgili şu cümle yer alır: "Halkımın unutmaması için onları öldürmeyin." Herkes başpapazı aziz olarak görüyor. Onun Yahudi yanlısı konuşmalar yapmak için rüşvet aldığını gösteren hiçbir delil de yok... Bu güvenilir başpapazı

gönderen Yaratıcı'mızın merhameti olmasaydı Yahudilerden geriye hiçbir iz kalmazdı. (Chazan, 1980:107-8)

Her iki anlatıda da iki önemli nokta göze çarpıyor. İlk olarak, Aziz Bernard'ın Museviliği kabul ettiğini ya da onu "alternatif" bir din olarak gördüğünü gösteren hiçbir cümleye rastlanmıyor. Aziz Bernard hoşgörüden bahsediyor, evrensel bir Hıristiyan birliğinden değil. (Tikelci inançların hangi koşullar altında hoşgörülü olabildiğine Beşinci Bölüm'de değineceğim.) İkinci olarak, Hıristiyan ve Yahudi kaynaklı iki metin arasındaki tutarlılık Ortaçağ metinlerine özgü bir özelliği bir kez daha ortaya çıkartıyor ve tablo 3.1'deki verilerin güvenirliğini güçlendiriyor.

Kutsal Topraklar'ı hedef alan Üçüncü Haçlı Seferi hazırlıklarını yürüten Aslan Yürekli Richard'ın tahta geçişiyle (1157-1199), Yahudilere yönelik saldırılar Manş Denizi'ni geçerek Londra ve York'a kayar. Runciman bu olayların nedenini şu cümleyle özetlemişti (1951, 3:7): "Haçlıların coşkusu Tanrı'nın düşmanlarını öldürmek için her zaman bir bahane bulmaya yetiyordu." Kral Richard Yahudilere saldıranları cezalandırmış, hatta çoğunu asmıştı. Ama Yahudiler onun ordusuyla birlikte ülkeden ayrılmasından sonra korumasız kalmışlardı. Kralın sefere çıkışından bir yıl sonra ona katılmak üzere toplanan Haçlı grupları arasında, "dinsiz Yahudilerin evde kalıp haksız yere sağladıkları zenginliklerinin keyfini çıkarmalarına karşılık, Haçlıların Müslüman kafirlerle savaşmak uğruna, her türlü tehlikeye göğüs gererek denizaşırı topraklara gitmesinin haksızlık olduğu" görüşü yaygınlaştı. "Kutsal Mezar Kilisesi'nin tahrip edilişiyle İsa'nın çarmıha gerilişinin öcünü almaya İngiltere'den başlamak gerekiyordu" (Roth, 1941:20). Pek çok kentte Yahudi bölgeleri yağmalandı ve zamanında kaçamayan Yahudiler öldürüldü.

Üçüncü Haçlı Seferi'yle ilişkili olarak yaşanan en son saldırı iki yıl sonra Fransa'da meydana geldi. Fransa kralı Haçlılara katılmak üzere denize açılmadan birkaç gün önce küçük bir kent olan Bray'de bir Yahudi'yi öldüren bir Hıristi-

yan'ın asılarak cezalandırıldığını duyar ve küçük bir birlikle oraya giderek on üç yaşının üzerindeki bütün Yahudileri yakar. Baron'a göre, bu olay her ne kadar hem İbranice hem Latince yazılı kaynaklarca doğrulansa da, olayın meydana geldiği tarihte Fransa kralı Kutsal Topraklar'da savaş halindeydi (1957, 4:129). Baron'un vardığı sonuç, Bray'de bir şeyler olduğu ancak "dönemin yazılarının bu olayı abartarak aktardıkları" yolundadır.

1236'da ise Papa IX. Gregory yeni bir Haçlı Seferi düzenlemek ister; bunun üzerine Haçlılar Aquitanie'de toplanırlar. Ancak yeterli sayıda Haçlı toplanamadığı için Haçlı Seferi de düzenlenemez. Hayalleri yıkılan şövalyeler zafer kazanma arzularını bir nebze tatmin edebilmek için dağılmadan önce bölgedeki kentlerde yaşayan Yahudileri vaftiz olmaya zorlarlar, kendilerine karşı gelen yaklaşık üç bin Yahudi'yi de öldürürler. Sonunda Haçlıların coşkusu 1320'de Güney Fransa'daki çiftlik çalışanlarına sıçrar. "Çobanların Haçlı Seferi"ne katılanların ne paraları ne de silahları vardır. Yahudilerin mallarını gasp etmeyi planlarlar. Ancak Agen'den batıya doğru ilerlerken pek çok Yahudi'yi öldürürler. Buna karşın hiçbir zaman Kutsal Topraklar'a sefer düzenleyecek kadar güçlenemezler.

Yahudilere yönelik katliamlarla Kutsal Topraklar'ı hedef alan Haçlı Seferleri arasında doğrudan bir ilişki vardır. Her zaman söylendiği gibi Yahudileri hedef alan olaylar ne yazık ki sürekli tekrarlanmıştır. Bazı yerlerde, özellikle de Birinci ve İkinci Haçlı Seferi sırasında katliamların ağırlıklı olduğu Ren Nehri kıyısındaki kent ve kasabalarda, Yahudileri öldürmek, yaşadıkları yerleri yağmalamak ve Yahudilere olan borçları geri ödememek popüler kültürün bir parçası olmuştur. Çoğu zaman dini ve siyasi otoriteler bu kültürün eyleme dönüşmesini engelleyebilmişlerdir. Ancak her zaman böyle olmamıştır; zira Ren Nehri boyunca siyasi ve dini otoritenin etkili olmadığı yerlerde barış nadiren sağlanabilmiştir.

Almanya'da Kargaşa

Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick, Kilise'yle arasının açık olduğu yılların ardından, 1250'de Almanya'ya karşı yürüttüğü bir iç savaş sırasında aniden ölmüştü. Onun ölümünden sonra, "savaş sever imparatorlar tarafından uzun bir siyasi kaos dönemi içine" sürüklenen "imparatorluğu" dağıldı (Duffy, 1997:116). Holborn bu dönemi "bitkin ve zaman zaman işe yaramaz bir merkezi yönetimin" başta olduğu bir dönem olarak tanımlamıştı (1982:24). O dönem aynı zamanda Kilise'nin de krizde olduğu bir dönemdi; 1252-1296 yıllarında on üç Papa değişmişti. Bu güç karmaşası içinde Ren bölgesinde yaygın olan ateşli Yahudi karşıtı düşünce yeniden güç kazandı ve yerel elebaşları "*Judenbreter*" (Yahudi-avcıları) neslinden olduklarını gururla herkese hatırlattılar (Graetz, 1894b, 3:611). 1270'de, Yahudilerin yıllar önce katledildikleri yerlerde yeniden Yahudi katliamları yaşandı ve binlerce Yahudi can verdi. 1283 yılında Yahudi karşıtları Mainz'de Paskalya sırasında başpiskopos olay yerine gelip onları dağıtıncaya kadar on Yahudi'yi öldürdüler. Aynı gün Bacharach kentinde İsa'nın çarmıha gerilişinin öcünü almak için yirmi altı Yahudi öldürüldü. İki yıl sonra Münih'te, Yahudilerin Pesah'ta kurban etmek için bir Hıristiyan bebeği kaçırdıkları yolundaki söylenti bir sinagogun ateşe verilmesiyle sonuçlandı; bu saldırıda 180 Yahudi hayatını kaybetti. 1286'da Oberwesel'deki benzer saldırılarda kırk Yahudi öldü.

Ancak saldırıların en kötüsü 1298'de yaşandı. Röttingen kentinde Rindfleish adında biri, yerel Yahudilerin hepsinin ölümüyle sonuçlanan bir saldırı düzenledi. Rindfleish bazı kaynaklara göre bir asilzade, bazılarına göreyse bir kasaptı (adı Almanca'da "sığır eti" anlamına geliyordu). Rindfleish ve yandaşları Röttingen'deki saldırıdan sonra dağılmak yerine *Judenschächter*, yani "Yahudi cellatları" adını alarak altı ay boyunca, Ren Nehri kıyısında daha önce de Yahudi karşıtı saldırılara sahne olan yerlerde ve doğuda Bavyera'ya kadar olan yerleşimlerde, Yahudileri öldürme, Yahudi ma-

hallelerini yakma ve yağmalama partileri düzenlediler. Ölü sayısı çok yüksekti. Nümberg'deki Yahudilerin "hatıra defteri"ne (*Memorbuch*) göre 1298 yılında Nisan ile Ekim ayları arasında kırk bir Yahudi yerleşimine düzenlenen saldırılarda beş binden fazla Yahudi hayatını kaybetmişti. Hatta ölü sayısının belirtilenden de fazla olma olasılığı çok yüksekti (Poliakov, 1973:316). Ne yazık ki bunlar, Hıristiyanların Almanya'nın bu kesiminde düzenledikleri Yahudi karşıtı saldırıların sonu olmayacaktı.

Bütün bu katliamlar, elbette Haçlı Seferleri'yle doğrudan ilişkili değildi. Ancak bence, eğer Kutsal Topraklar'a düzenlenen Haçlı Seferleri ve dinsel hoşgörüsüzlükteki artış olmasaydı, bu katliamlar da olmazdı. Bütün bu olanlar için başka açıklamalar da getirilebilir ya da doğru olmakla birlikte genellemeleri sevenlerin hoşlanmayacağı bir biçimde "bazı şeyler sadece olur" da denebilir.

Almanya'da bunlar olurken, İspanya'daki Müslümanlara karşı yürütülen uzun soluklu mücadele de Yahudileri hedef alan saldırıları tetiklemişti.

İspanya'nın Yeniden Fethi

İspanya'yı, sekizinci yüzyılın başlarında Vizigotların elinden alan Müslüman istilacılar, 732 yılında Frank Krallığı'na kuzeyden girmeye çalışmış, ancak Tours Savaşı'nda yenilgiye uğramışlardı. Eski tarihçilerin çoğu Tours Savaşı'nı "dünyanın en önemli savaşlarından" biri olarak görür. Edward Gibbon'a göre, Franklar Tours'da galibiyet almamış olsalardı, "Kuran bugün Oxford'daki okullarda okutuluyor olurdu" ([1788] 1994, 3:336). Frederick von Schlegel'e göreyse, Tours "Batı'nın Hıristiyan uluslarını her şeyi yok eden İslam'dan kurtarmıştı" (Creasy'den alıntı, [1852] 1987:158). Hatta bir kuşak öncesine kadar Amerika'da (büyük bir olasılıkla Avrupa'da da) öğrencilere Charles Martel'in Tours'da zafer kazanarak Batı medeniyetini kurtardığı öğretiliyordu. Çocukluğumda yazılan "Avrupa tarihi" kitapları-

nın hepsi Tours'dan sayfalarca söz ediyordu. Oysa Norman Davies, *History of Europe* adlı çalışmasında (1996) ne Tours Savaşı'na ne de Charles Martel'e yer verir. Martel'in askeri kariyerini uzun bir paragrafta özetleyen Timothy Reuter ise, Tours'dan çok az söz eder (1999:14). Bunun en önemli iki nedeni, günümüzde Tours Savaşı'na atfedilen önemin az olması ve bu savaşın, silahlı şövalyelerin ilk büyük savaşı olması nedeniyle sadece savaş teknolojisini araştıran tarihçilerin ilgisini çekmesidir. O dönemde Franklara göre Arapların kuzeye doğru ilerlemeleri işgalden çok yağmalama amaçlıydı (Becker, 1913). Ayrıca Gibbon ve diğer tarihçilerin, bir çatışmaya, o çatışmanın taraflarının yüklediğinden daha derin bir dinsel anlam yüklemeleri de modası geçmiş bir tarih anlayışının ürünüydü. Araplar ne düşünmüş olurlarsa olsunlar, Franklar kendilerini Hıristiyanlığın savunucuları olarak görmemişlerdi. Zira Frank soyluları o dönemde daha yeni yeni Hıristiyanlığa geçiyorlardı. Halk ise paganizmden henüz tam olarak vazgeçmemişti (bkz., İkinci Bölüm). Aslında Martel ve Frank yandaşlarının katıldığı savaşlar daha çok kendilerinin Avrupalı pagan muhaliflerine karşıydı; zafer kazanılan topraklarda yaşayanları din değiştirmeye zorlama geleneği o dönemde daha ortaya çıkmamıştı. Aynı dönemde, Franklarla İtalya'da yaşayan Müslümanlar arasında çıkan çatışmalarda da din faktörünün belirleyici bir rolü yoktu. Tikelci din anlayışından çıkan "Kutsal Savaşlar", dönemin Frankları için söz konusu bile değildi.

Müslümanlar, Tours'da aldıkları yenilgiden sonra Pireneler'in gerisine çekildiler ve Frank ordusunun dönem dönem düzenlediği saldırılar sonucunda İspanya'ya kadar gerilemek zorunda kaldılar. Franklar daha sonraları düzenledikleri küçük saldırılarla Müslümanların ilerleyişini tamamen durdurdular. *Bu çatışmalar bölgede dinsel hoşgörüsüzlüğü tetiklemedi*; çünkü bu çatışmaların çıkışında dinsel farklılıkların hiçbir rolü yoktu.

Ancak on birinci yüzyılda, Frank soylularının Hıristiyanlığa geçişinin hızlanması *ve* Müslümanların Kutsal Topraklar'a verdikleri zarara ilişkin kaygının büyümesiyle birlikte

her şey değişti. İspanya'nın kafirlerden temizlenmesi düşüncesi, Cluny'deki (Fransa'da) devasa manastır merkezinde büyük rağbet gördü; manastırın rahipleri, İspanya'da, İslam'dan uyarlanan bir anlayışla bir Kutsal Savaş başlatmak için yandaş toplamak üzere dört bir yana dağıldılar. Papa II. Alexander, Cluny Manastırı'nın başpapazının ısrarı üzerine "İspanya'da İsa'nın öcünü almak için savaşan herkesin [günahlarının] bağışlanacağını" duyurdu (Runciman, 1951, 1:90).

Bu çağrıya, 1066'da, Aquitaine Kontu Guy-Geoffrey kumandasındaki Fransız şövalyelerinden oluşan bir birlikten –bu birlik Kont'un o güne kadar kumanda ettiği en büyük birlikti– yanıt geldi. İspanya'nın kuzeyine ulaşan şövalyeler *bütün* kafirleri, Müslümanları ve Yahudileri kılıçtan geçirdiler. Papa II. Alexander durumu öğrenince Fransız şövalyelere "Yahudilere dokunmayın" emri verdi; şövalyeler de bu emre uydular. Ne var ki, İspanya'ya, ülkeyi Müslümanlardan kurtarmak için giden Fransız şövalyeler beklenen başarıya ulaşamadılar. On yıl sonra Papa VII. Gregory, İspanya'ya savaşmak için giden şövalyelerin, ilahi ödüllerin yanı sıra "kafirlerin elinden kurtardıkları topraklara" ve zenginliğe de sahip olacaklarını duyurdu (Runciman, 1951, 1:91). Ancak Papa'nın bu vaatleri sadece birkaç soylunun dikkatini çekti; onlar da hiçbir sonuca ulaşamadılar.

Burada biraz durup, dikkatinizi iki Papa'nın "İspanyol Haçlı Seferi" düzenlemedeki başarısızlığına çekmek istiyorum. Bu başarısızlık, Haçlıların materyalist amaçlarla hareket ettiğine ilişkin düşüncelere verilen güzel bir yanıttır. Yirminci yüzyılda, Marksist olsun ya da olmasın, pek çok sosyal bilimci, şövalyelerin Haçlı Seferleri'ne Tanrı için değil, toprak ve para sahibi olmak için katıldıklarını iddia etmiştir. Örneğin Hans Eberhard Mayer[3] (1972:22-25), on birinci yüzyılda Avrupa'da yaşanan ekonomik sorunlar, halkın

[3] Mayer, herkesin kuramlarını doğru kabul eden klasik bir ılımlı entelektüeldi; bir sayfada Haçlı Seferleri'nin dinsel kaygılardan doğduğunu savunurken, diğer sayfada da Seferler'in ana nedeninin maddi olduğunu söyleyebiliyordu.

artan baskısı ve toprak yetersizliğinin şövalye sınıfını da etkilediğinin altını çizerek "para hırsı ve açlığının" Haçlıları harekete geçirdiğini yazmıştı: "Haçlılar, sayıları sürekli artan şövalye sınıfı için bir tür emniyet supabıydı." Mayer'e göre, "Haçlıları, kendi maddi sorunlarını çözmede bir araç olarak gören bir sınıfın ekonomik ve sosyal durumunu" göz ardı etmemek gerekiyordu. Mayer'in bu yorumu her açıdan yanlıştır.

Eğer şövalyeler o dönemde Mayer'in dediği gibi ekonomik sıkıntı içinde olsalardı, Haçlı Ordusu'na katılarak Ortadoğu'ya gitmek yapacakları en son şey olurdu. Peter Edbury'nin belirttiği gibi, "Haçlı Seferleri çok masraflıydı ve savaş giderleri Haçlıların kendileri, aileleri, hükümdarları tarafından ve Batı'daki Kilise'nin on ikinci yüzyıl sonundan başlayarak topladığı yüksek vergilerle karşılanıyordu" (1999:95). İki yüzyıl boyunca Hıristiyanların Kutsal Topraklar'daki kontrolünü sağlayan kale ve garnizonların giderleri yerel kaynaklardan değil Avrupa'dan yollanan paralarla sağlanmıştı. Haçlı Seferleri'ne katılan Tapınak Şövalyeleri (Templars) ve Konuksever Şövalyeler (Hospitallers)* gelirlerini başka yerleri yağmalayarak sağlamıyorlardı. Onların zenginlikleri Avrupa'da topladıkları bağışlardan ve kendilerine bırakılan miraslardan geliyordu (Edbury, 1999; Read, 1999). "Büyük miktarlarda Batı gümüşünün Haçlı Seferleri'ne katılan ülkelere aktarıldığını" herkes biliyordu (Edbury, 1999:95). Haçlı Seferleri ekonomik sorunların değil, ekomik büyümenin bir göstergesidir. Bu büyüme sayesinde "Batı Avrupa'nın yönetici elitlerinin eline daha fazla kaynak ve para geçiyordu" (Gilligham, 1999:59).

Ayrıca seferlerde hayatını kaybetmeyenlerin yazdığı mektuplar ve tanıkların anlattıkları, Haçlıların Tanrı istediği için bu seferlere katıldığını ve başarılarının mucizeden başka bir şey olmadığına *inandıklarını* doğrulamaktadır. Jonathan Riley-Smith'in söylediği gibi, "Haçlılar ahmak değiller-

* On ikinci yüzyılda, Kudüs'te hastalara ve muhtaç hacılara bakmak için, Avrupalı Haçlılar arasında kurulan askeri dinsel bir tarikatın üyeleri. (Ç.N.)

di. Onlar... karşılaşacakları tehlikelerin farkındaydılar. Yiyecek sıkıntısı çektiler ve sürekli erzak peşinde koşmak zorunda kaldılar. Atlarını kaybettiler ve zamanlarının çoğunu yiyecek bulmak için harcadılar. Başlarında onları yönetecek hiç kimse yoktu ve zaman zaman ordularına kargaşa hakim oluyordu. Bütün bunlara rağmen başarılı oldular. Başarılarını sadece Tanrı'nın kudretini yanlarında hissetmelerine borçluydular."

Materyalistler, Haçlıların yanlış bilincin kurbanı olduklarını iddia ettiklerinden, hiç şüphesiz onların neye inandıklarının hiç önemi olmadığını söyleyeceklerdir. Benim bunu söylemem size çirkin gelebilir; ancak yanlış bilinç iddiaları belki de bu çirkinliğin en iyi örneğidir.

Ne olursa olsun, materyalist iddiaları bir kenara bıraksak bile geriye çok önemli bir nokta kalıyor. Müslüman İspanya, Kutsal Topraklar'ın aksine zengindi, verimli topraklara sahipti ve her şeyden önemlisi kapı komşusuydu. Buna rağmen çok az kişi İspanya'daki Müslümanlara karşı düzenlenecek bir Haçlı Seferi'ne sıcak bakmıştı. Sadece yirmi yıl sonra on binlerce Avrupalı Filistin'e gitmek için yollara düştü ve sonraları bunu defalarca tekrarladı. Neden? Çünkü İspanya Kutsal Topraklar'a dahil değildi. Çünkü İsa Toledo sokaklarında yürümemiş, Sevilla'da çarmıha gerilmemişti.

Haçlılar Kutsal Topraklar'a doğru yol alırken İspanya'da durum sakindi. Ancak Papa Alexander'ın İspanya'ya düzenlenecek bir Haçlı Seferi'ni desteklediği yıllardan iki yüzyıldan fazla bir zaman sonra, Hıristiyan güçleri saldırılara yeniden başlayarak Yahudi nüfusunun yoğun olduğu toprakları ele geçirdi. Siyasi kargaşanın hakim olduğu yıllarda da (Montalvo, 1993), Yahudi karşıtı şiddet doruk noktasına ulaştı. Ancak bu da sadece iki yıl sürdü. Başpiskoposların ve Papa'nın desteğini alan soyluların etkili çabaları sayesinde İspanya'da Hıristiyanların Yahudilere zulmü sona erdi. Yahudilerin İspanya'dan sürülmesini ve Hıristiyanlığa geçen ancak samimi olmamakla ve gizli gizli Museviliğin geleneklerine göre yaşamakla suçlanan halkın idam edilmesini bir

kenara bırakırsak, Yahudi karşıtı saldırılar bir daha hiç tekrarlanmadı.

"Kara Ölüm"

1347'de Sicilya'da ve ardından pek çok İtalyan liman kentinde hıyarcıklı veba[4] baş gösterdi. Hastalık bir yıl içinde bütün Avrupa'ya yayıldı ve 1349'da İngiltere'ye ulaştı. Salgın etkisini 1350 yılına dek sürdürdü ve bu süre zarfında nüfusun üçte biri hayatını kaybetti. Salgında, Papa VI. Clement'e göre 23,840,000 kişi (Tuchman, 1978), Yeniçağ tarihçilerine göreyse toplam 30,000,000 kişi ölmüştü (Cartwright, 1972; Ziegler, 1971).

Bu tür bir felaketi yaşamak hiç kolay değildir. Herkes ailesini, dostlarını kaybetmişti. Hastalığın bir sonraki kurbanının kim olacağı asla bilinmiyordu. En kötüsü hiç kimse neden böyle bir felaketle karşı karşıya kalındığının yanıtını veremiyordu. Salgının nedenine ilişkin pek çok "açıklama" getirildi. Bunlardan en çok kabul göreni Tanrı'nın, günahlarından dolayı insanlığı cezalandırmak için bu hastalığı gönderdiğiydi. Belki de "iyileşme"nin yolu günah çıkarmaktan geçiyordu. 1348 yılında kırbaçlama hareketi doğdu. On binlerce Hıristiyan bir araya gelerek kent kent dolaştılar ve günahlarından arınmak için kendilerini ve başkalarını kırbaçladılar. Bu hareket ilk olarak Kilise'den destek gördü ve Papa IV.Clement salgının yayılmasını önler umuduyla, Roma'dan sürgüne gönderildiği Avignon kentinde toplu kırbaçlama hareketi düzenledi. Bu hareket salgını durduramadı ama suçları nedeniyle böyle bir felaketi yaşayan halka ahlaki değerleri hatırlattı: Tecavüzcüler halkın önünde suçlarını itiraf ettiler, hırsızlar çaldıkları malları iade ettiler (Ziegler, 1971).

[4] Bu vaka, üzerinden birkaç yüzyıl geçtikten sonra "Kara Ölüm" olarak adlandırılmaya başlandı (Ziegler, 1971).

Kısa bir süre sonra kırbaçlama hareketine katılanlar sadece kendilerinin değil ruhban sınıfı ve Kilise'nin de günahlardan arındırılması gerektiğini savunmaya başladılar: Hareketin dinsel sıfat taşımayan liderleri itirafları dinlediler, günahları bağışladılar ve günah çıkarmanın yollarını gösterdiler. Hareketin diğer üyeleri de kiliseleri ele geçirdiler, hatta kendilerine karşı koyan rahipleri taşladılar. Barbara Tunchman'in yazdığı gibi (1978:115), "Artan bir küstahlıkla Kilise'ye düşman kesildiler... ve Kilise'yi ele geçirme planları yapmaya başladılar." 1349 yılında Papa kırbaçlama hareketini heretik bir mezhep olmakla suçladı; bunun üzerine hareketin liderlerinin çoğu yakalanarak idam edildi. Bu arada veba yayılmaya devam ediyordu.

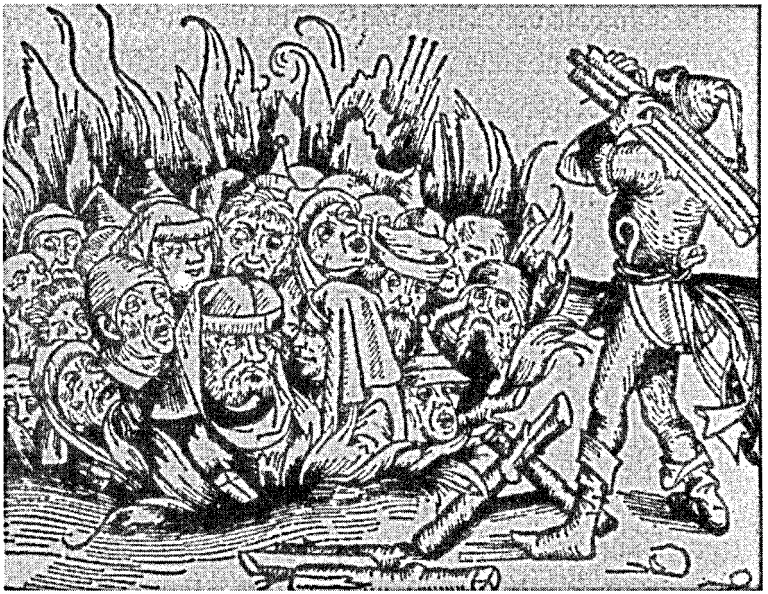
Salgının hızla devam ettiği ve Kilise içinde şiddetli çatışmaların yaşandığı bir dönemde, gözler böyle bir salgından sorumlu olabilecek topluluklara çevrildi (Ziegler, 1971). İspanya'nın Hıristiyan bölgelerinde, bu salgında Müslümanların parmağı olabileceği yolunda söylentiler yayıldı. Söylentiye göre, Müslümanlar sağlıklı Hıristiyanları veba hastalığıyla zehirliyorlardı. Güney Fransa'da ise salgının suçlusu İngilizler olarak belirlendi. Hacılara bile şüpheyle bakılıyodu. Sonunda gözler Yahudilere de çevrildi. Bir rivayete göre "Kara Ölüm"ün sorumlusu Hıristiyanlardan öç almak için hastalık mikrobunu yayan Yahudilerdi. Hikâyenin doğru bir tarafı vardı; Yahudiler gerçekten de Hıristiyanlardan nefret ediyorlardı. Bu iddia, Müslümanlara yönelik suçlamalardan etkilenerek, ilk kez İspanya'da ortaya atıldı ve buradan dört bir yana yayıldı. Yahudi karşıtı saldırıların ilkinin İspanya'da düzenlenmiş olması hiç şaşırtıcı değildir. Ancak şaşırtıcı olan, buradaki saldırıların ve bu saldırılarda hayatını kaybedenlerin sayısının az oluşudur. Bunda Papa IV. Clement'in desteğini arkalarına alan yerel piskoposların rahiplere Yahudileri korumalarını emretmelerinin ve söylentiyi yalanlayarak, bu söylentiyi yayanlarla Yahudilere zarar verenlerin aforoz edilerek cezalandırılacağını duyurmalarının payı büyüktür.

Ancak Papalığın gücü bazı Cermen bölgelerde yetersiz kalmıştı. Cenevre Gölü çevresindeki bölgede katliamlar baş-

ladı. Küçük bir kent olan Chillon'da, yine Yahudilere yönelen zehirleme suçlamaları nedeniyle Yahudi karşıtı şiddet baş gösterdi. Yahudiler tutuklandı ve tutuklananlar baskı altında bölgedeki bütün Yahudilerin salgında parmağı olduğunu itiraf ettiler. Bunun üzerine bütün Yahudiler bir araya toplanarak yakıldılar. Katliamlar buradan, her zamanki güzergahını izleyerek, Speyer, Mainz, Worms ve Köln'den geçerek Ren Nehri boyunca ilerledi. En az yedi Cermen kentinde Yahudiler topluca intihar ettiler.

"Kara Ölüm" döneminde Yahudi katliamlarının, İspanya dışında sadece Ren Nehri kıyısındaki yerleşimlerde yaşanmış olması bana her zaman ilgi çekici gelmiştir. Bu durum her şeyden önce korkunç bir geleneğe işaret eder. Avrupa'nın başka neresinde insanlar kendilerini Yahudi avcısı olarak tanımlıyorlardı ki? Katliamlar ikinci olarak da Kilise'nin ve Devlet'in bu bölgedeki güçsüzlüğünün bir göstergesidir. Shulamit S. Magnus, Köln'deki Yahudi cemaatini anlatan başarılı çalışmasında, belirli bölgeleri dönem dönem Fransız yönetimi altına giren Ren Havzası'nı, Almanya'nın "politik olarak en parçalanmış bölgesi" olarak tanımlar (1997:18). Havza, zaman zaman toplam sayıları yetmişi geçen bağımsız prensler ya da örneklerde görüldüğü gibi "prens-piskoposlar" tarafından yönetilen birçok idari bölgeye ayrılmıştı. Alman imparatoru tarafından atanan "prens-piskoposlar", ya piskopos ya da başpapazdı. "Prens-piskoposlar" Papa'ya ve İmparator'a eşit mesafede durmak istediklerinden, her iki tarafın da mutlak desteğinden mahrumdular (Holborn, 1982:21). Seküler ve dini otoritelerin Yahudileri hedef alan saldırıları önlemedeki yetersizlikleri (örneğin Mainz da Köln de prens-piskoposlar tarafından yönetiliyordu) ve Hıristiyan heretik topluluklarının Ren Vadisi'nde yoğunlaşmış olmaları –daha sonraki bölümlerde bu konuya daha çok değineceğim– bölgedeki otorite boşluğunun kanıtlarıdır.

Soyluların ve Katolik Kilisesi'nin Yahudi karşıtı şiddeti engelleme nedenlerinin incelemeye değer olduğunu düşünüyorum. Kanımca soyluların ve Kilise'nin bu tutumunun iki



Yakıcı Bağnazlık. Bir grup Yahudi'nin yakıldığı ateşi beslemek için kütük taşıyan bir adamı gösteren 1496 tarihli bu tahta baskısı "Yahudi avcısı" olarak ün salmış ailelerin yaşadığı, Ren Nehri boyunca sıralan yerleşimlerdeki Yahudi düşmanlığını yansıtmaktadır.

önemli nedeni vardı. Bunların ilki soyluların farklılıklara olan yatkınlığıydı. Soylular genellikle zengin deneyimleri nedeniyle farklılıklara karşı daha hoşgörülüydüler. İlkinden daha önemli olan ikinci nedense, yönetimdeki soyluların kargaşadan, özellikle de halkın ani ayaklanmalarından ve kendi içinde örgütlenmesinden duydukları korkudur. Halk bir kez ipleri eline geçirdi mi, onları tekrar kontrol altında almak kolay olmayabilir. Eğer halka Yahudi mahallerini yağmalama, yakma, orada yaşayanları öldürme ya da onlara tecavüz etme hakkı verilirse, bir sonraki aşamada böyle bir hakkı neye karşı kullanacaklarını kim bilebilir? Günümüz tarihçilerinin çoğu Engizisyon'un, "yasaların halk şiddetinin yerine geçmesini sağlamak" (Hamilton, 1981:57) amacıyla kurulduğu görüşünde birleşirler. Richard Southern'ın söylediği gibi (1970:19), "dini otoriteyi ellerinde tu-

tanlar şiddete, hatta inançsızlara karşı uygulanan şiddete *bile*, yönettikleri insanlardan daha az eğilimliydiler" (ayrıca bkz., Kieckhefer, 1989:112).

Paris'te Ayaklanma

Paris 1380 ve 1381'de Yahudi karşıtı saldırılara yoğun şekilde sahne oldu. Bu saldırıların nedeni herhangi dinsel bir ihtilaftan çok yoksulların yüksek vergi oranlarına gösterdikleri tepkiymiş gibi gözüküyor. 1380'deki ilk ayaklanmalar sırasında soylular yoksulluk ve yüksek vergiler için Yahudileri suçladılar. Bu kışkırtma üzerine başlayan saldırılarda en az on Yahudi öldürüldü. Bir sonraki yıl yoksullar yeniden ayaklandılar; ellerinde ağır tokmaklar vardı (zaten bu nedenle de "Tokmakçılar" olarak anılıyorlardı). Yine Yahudilere saldırdılar; ancak bu kez arkalarında hiçbir destek yoktu; saldırıda yaklaşık on beş Yahudi hayatını kaybetti (Tuchman, 1978).

Heretikliğin Yeniden Keşfi

Malcolm Lambert *Medieval Heresy* adlı kitabında (1992:25), Vizigotların Ariusçuluğu bıraktıkları altıncı yüzyılın sonlarından itibaren Hıristiyanlıkta heretikliğin ortadan kalktığını yazar. Lambert'e göre, "heretikliğin ilk yüzyıllarda ortaya çıktığı koşullar" sonraları geçerliliğini yitirmiş ve bunun sonucunda da heretiklik sona ermişti. Ancak on birinci yüzyılda heretiklik "Batı'da uzun bir aradan sonra yeniden doğdu."

Lambert o dönemde çok önemli bir şeyin meydana geldiğini söylerken haklıdır. Lambert ve diğer tarihçilere göre, heretikliğin yok oluş nedeni, kronik savaşlar ve "kurumsallaşmış bir sekülerlik" anlayışının varolmayışıdır. Ancak kanımca o dönemin en önemli olayı heretikliğin aniden *yeniden keşfedilmesiydi.* Ben bu yeniden keşfi, Haçlılara vaaz verenle-

rin yaydığı dinsel hoşgörüsüzlüğün doğrudan bir sonucu olarak görüyorum. Şimdi ne demek istediğimi kısaca özetleyeyim.

Yahudilerin dinsel farklılıkları, tıpkı Hıristiyan heretiklerininki gibi beş yüz yıl boyunca görmezlikten gelindi; çünkü onlar kurumsal bir tehdit oluşturmuyorlardı. Yahudilerin ve Hıristiyan heretiklerin aykırılığının bir sorun olarak görülmesi aynı döneme rastlar. Ayrıca resmi heretiklere tepki olarak doğan toplu heretik hareketler, Kilise'nin de muhafazakârlığı benimseyerek mevcut dini anlayışa mutlak uyumu şart koşmasıyla eşzamanlıdır. Bir başka deyişle, Kilise'nin dinsel farklılıklara karşı bu ani hoşgörüsüzlüğü, yeni heretiklik anlayışına da yansımıştır. Bunun sonucunda da heretikler kendi hoşgörüsüzlüklerinin kurbanı olmuşlardır.

Çok yaygın bir görüş olmamakla birlikte, bazı tarihsel kaynaklar da sekizinci ve dokuzuncu yüzyılda heretiklerin çok önemli bir sorun olarak görülmediği görüşündedir (Lambert, 1992; Moore, 1976; Rusell, 1965, 1971). Örneğin, sekizinci yüzyılda kendini aziz ilan eden ve Kuzey Fransa'yı dolaşarak yandaşlarına kestiği tırnaklarını ve saç tellerini dağıtan Aldebert, büyük bir kitleyi arkasına almıştı. Halk arasında o kadar çok güven uyandırmıştı ki, Soissons Piskoposu'nun onun kiliselerde vaaz vermesini yasaklamasından sonra, kırsal bölgelerde diktiği haçlar önünde verdiği vaazlarla kalabalık kitlelere seslenmeye devam etmişti. Jeffrey Burton Rusell'ın yazdığı gibi (1965:103), sonunda yandaşları onun için kiliseler inşa etmeye başlamışlardı: "Halkın üzerindeki etkisi güçlü olmalıydı ki, Aldebert'in kendisi bile bu kiliseleri kutsamıştı." Sonunda pek çok Kilise Meclisi Aldebert'ten vaazlarına son vermesini istedi, hatta onu aforozla tehdit etti. Ancak Aldebert tehditlere kulak asmamasına rağmen hiçbir yaptırımla karşı karşıya kalmadı. Eğer Aldebert on birinci yüzyılda yaşamış olsaydı, muhtemelen yakılarak cezalandırılırdı. 814-820 yılları arasında Turin piskoposluğunu yürüten ve ibadette her türlü sembolü yasaklayan ve bunların kiliselerden kaldırılmasını emreden Claudius'u hatırlayın. Claudius haça karşı duyulan say-

gıyı ve azizleri reddetmiş, hacca gitmenin şart olmadığını ilan etmiş ve Papa'nın otoritesini sorgulamıştı. Caudius'la aynı dönemde yaşamış olan Lyon Piskoposu Agobard'ın da dini sembollere ve yazılara ilişkin benzer düşünceleri vardı. Agobard'a göre "ister dökme ister oyma olsun, heykellere ya da resimlere dinsel anlamlar yükleyenler Tanrı'ya ibadet ediyor sayılmaz. Onlar bu yolla meleklere ya da azizlere de seslenemezler; onlar sadece pagan sayılırlar" (Rusell'dan alıntı, 1965:14). Her iki piskopos da yaşadıkları yüzyıldan iki yüzyıl sonra dünyaya gelmiş olsalardı, ya Kilise'den aforoz edilirler ya da daha feci şekilde cezalandırılırlardı; ama dokuzuncu yüzyılda onların "püriten" heretiklikleri hoşgörüyle karşılanmıştı. Aynı yüzyılda Theuda isimli bir kadın da Tanrı'nın kendisine vahiyler gönderdiğini iddia ederek pek çok kişiyi etrafında topladı; üstelik Theuda'ya gelen bu vahiylerden birinde İsa'nın İkinci Geliş'inin tarihi de veriliyordu. Kilise, Aldebert'e yaptığı gibi Theuda'yı da bir süre rahat bıraktı ve sonra ona vaazlarını durdurmasını emretti.

Bütün bunlar heretikliğin tamamıyla ölmediğini göstermektedir; bu dönem sadece dini ve seküler otoritenin (ve dolayısıyla vakanüvislerin) heretikliği bir sorun olarak görmediği bir dönem olmuştur. Lambert'in söylediği gibi (1992.:25), bu dönem içinde "meydana gelen öğretisel uyuşmazlıklar Kilise için ciddi bir tehlike oluşturmadığından otoriteler tarafından hoşgörüyle geçiştirilebilmişler"dir. Sonuç olarak, mevcut dinsel düzene aykırı olan gruplar, kurumsal bir tehlike oluşturmadıkları sürece hoşgörüyle kabul ediliyorlardı. Yahudiler de gezgin Hıristiyan mistikler de Kilise için bir tehlike değildi. Bu nedenle Yahudi karşıtlığını inceleyen tarihçiler, heretiklik karşıtı şiddetin yaşanmadığı yüzyılları "sakin dönem" olarak tanımlamışlardır. Ancak on birinci yüzyılda hem Yahudileri hem de heretikleri hedef alan şiddetli saldırılar yeniden baş gösterdi. Bu da ancak güçlü dini grupların birbirleriyle çatıştığı dönemlerde, dinsel hoşgörünün mevcut dini düzeni reddeden gruplardan esirgenmiş olmasının bir sonucudur.

İki "Kilise"

On birinci yüzyıl başladığında Hıristiyanlıkta iki temel dini güç ya da başka bir deyişle iki temel "Kilise"nin etkinliği söz konusuydu. Bunların varlığı daha önceki bölümlerde tartıştığımız din "piyasa"sındaki gelişimin kaçınılmaz sonucuydu. Bu iki "kilise"den ilkini, *İktidar Kilisesi* olarak isimlendirmek istiyorum. *İktidar Kilisesi,* bölge rahiplerinden papalara ve sözde Katoliklere uzanan resmi Roma Katolik hiyerarşisini simgeliyor. Konstantin döneminden başlayarak ruhban sınıfının çoğunluğu (özellikle de bu sınıfın en itibarlıları) dünya nimetlerine önem veren, hırslı ve apaçık ahlaksız insanlar olarak ün saldılar (Cheetham, 1983; Duffy, 1997; Murray, 1972). Halka gelince, onlar da en iyi ihtimalle "az buçuk" Hıristiyan'dı (Stark, 1999c). Çoğu İsa'ya inanıyordu ama onlar için İsa, her türlü ruh ve tanrıcıktan oluşan doğaüstü tanrılar topluluğunun sadece bir parçasıydı. Ortaçağ rahiplerinin On Emir'in hepsini sayabilmesini bir kenara bırakın, çok azının On Emir'de günah olarak adlandırılan davranışlardan haberdar olduğunu düşünürsek (Thomas, 1971), halkın günah kavramının ne anlama geldiğini bilmemesi doğaldır. Halkın küçük bir bölümü ayinlere katılıyordu; bu ayinler de çoğu zaman sapkın bir hayat süren rahipler tarafından yönetiliyordu. Piskopos, kardinal ve papalar da zenginlik ve ahlaksızlık içinde yaşıyorlardı (Cheetham, 1983; Duffy, 1997).

Ancak Ortaçağ'da kendini dine adamış Hıristiyanlar da vardı. Onlar da ikinci "kilise"nin ya da başka bir deyişle *Dindarlık Kilisesi'nin* üyeleriydiler. Bu kilise dindar rahipler (bazen de rahibeler) tarafından yönetiliyordu. Manastırlar bütün Avrupa'da yayılırken, manastır hayatı her yaştan çoşkulu Hıristiyanı çekiyordu. Rahiplerin çoğu münzevi hayatı sürmemekle birlikte, toplum üzerinde çok etkili bir güç oluştuyordu. Örneğin on birinci yüzyılda, hâlâ Kuzey Avrupa'daki pagan siyasi elitleri Hıristiyanlığa çekmekle meşguldüler. Dindar rahipler çeşitli seküler gruplara vaiz ya da papaz olarak da hizmet sunuyorlardı. Dini, rahiplerden öğre-

nenlerin sayısı giderek artıyordu. Rahipler dönem dönem vaaz vermek üzere yollara düşerek Dindarlık Kilisesi'ne yeni inananlar çekmeye çalışıyorlardı.

Haçlılara Verilen Vaazlar ve Heretiklik

Yüzyıllar boyunca bu iki "kilise" hep birbiriyle çatıştı. Ancak Dindarlık Kilisesi'nin eleştirileri, resmi ruhban sınıfı tarafından yeni yasalarla, reformlarla veya sadece siyasi iktidarın desteğiyle hep kontrol altında tutuldu. Bıçak sırtındaki bu denge, halkın dindarlığını güçlendirmeyi hedefleyen papaların sayısının artışıyla sarsıldı; zaten daha önce de gördüğümüz gibi halkın dindarlaşması Haçlı Seferleri'yle sonuçlanmıştı. On birinci yüzyılın ikinci yarısında papaların hepsi Dindarlık Kilisesi'nin güçlenmesini isteyen ve Kilise'nin ahlaki bir çöküntü içinde olduğunu duyurmaya çalışan rahiplerdi. Örneğin Papa II. Urban şövalyelerden Kutsal Topraklar için savaşmalarını isterken çıkar peşinde değildi; Clermont'a gelmiş ve "Cehennemin askerleri kudretli Tanrı'nın askerlerine dönüştü" diyerek meydan okumuştu.

Haçlılara her yerde vaazlar verildi. Yüzlerce, binlerce vaiz Papa'nın emriyle her köye, kasabaya ve kente giderek halkı Kutsal Topraklar'ın özgürlüğü için savaşmaya ve maddi destekte bulunmaya çağırıyordu. Papa'nın desteğini alan rahipler daha da ileri giderek, halka *inançsızlığın kötülüğünü* anlattılar. Papa, Clermont'ta halka, "günahkârların kanıyla yıkanın" diye seslenmişti. "İnançsızları öldürün" ve "İsa'nın öcünü alın" emirleri, Avrupa'nın dört bir yanında Haçlılara vaazlar veren rahipleri yüreklendirmişti.

Bu vaizler (ve sonraki bütün Haçlılara vaaz veren rahipler) İktidar Kilisesi'ne mensup ruhban sınıfından değillerdi. Onlar Dindarlık Kilisesi üyesiydiler (Lambert, 1992; Maier 1994; Moore, 1976, 1985). Rahipler günahkârlar aleyhine konuştukça, içinde yeterince İsa inancı taşımayanları da (bunlara dinden uzaklaşmış rahip ve piskoposları da dahil

ettiler!) günahkâr olarak nitelemeye başladılar. İçlerinden kimilerinin söylediği gibi, bütün Yahudi cemaatlerini geride bıraktıktan sonra dünyayı günahkârlardan kurtarmak için Kutsal Topraklar'a kadar gitmenin hiçbir anlamı yoktu. Haçlılara seslenen vaizler bir adım daha ileri giderek Kilise bünyesindeki günahkârları da suçladılar. Bu vaizler, dini kendi çıkarları için kullanan mezheplerden gelmiyorlardı; onlar Katolikliğe sıkı sıkıya bağlı olduklarından reform çağrılarında da haklı olduklarına inanıyorlardı. Bu ilk "reformcular"ın en itibarlıları Papa II. Urban tarafından Haçlılara vaaz vermek üzere özel olarak görevlendirilmişlerdi: Arbisselli Robert, Mortainli Vitalis ve Tironlu Bernard ruhban sınıfının önde gelenlerindendi; ancak sonraları üçü de Craon Ormanı'nda münzevi hayatı yaşamayı tercih etmişti. Papa'nın daveti üzerine üçü de münzevi hayatından çıkarak halkı Birinci Haçlı Seferi'ne hazırlama çalışmalarına katıldılar ama kısa zaman sonra kendilerini ruhban sınıfının işlediği günahları halka anlatmaya adadılar. Yanlarına pek çok kişiyi de alarak yıllarca kent kent dolaştılar ve Haçlılara destek olacak konuşmalardan çok yerel halkı bilgilendirmek amacıyla, günahkâr olduklarını düşündükleri yerel rahiplerin isimlerini asla açıklamadan, ruhban sınıfı aleyhine konuşmalar yaptılar. Konuşmalarından rahatsızlık duyan resmi ruhban sınıfının kızgınlığına rağmen, her biri yeni bir manastır tarikatının kurucusu oldu (Moore, 1976, 1985). Ancak hiçbiri en günahkâr ruhban sınıfı üyelerinin bile cezalandırılmasını sağlayamadı. Yine de reform isteyenlerin sayısı onlar sayesinde artış gösterdi.

Reformcular, yavaş yavaş ve kargaşadan uzak bir şekilde, eski Donatusçuların yaptığı gibi günahkâr rahiplerin tavsiyelerinin hiçbir değeri olmadığını yaymaya başladılar. Ortodoks görüşe göre bir yerel rahibin görüşleri, tavsiyeleri, o rahibin rahiplik yetkisi olduğu sürece geçerliydi; o rahibin günahkâr olup olmadığına bakılmazdı. Kendilerini İsa'nın izinden gitmeye adayanlar için bu tür bir dindarlık anlayışı tatmin edici değildi; günahkâr, rüşvet almaya yatkın biri, insanları nasıl günahlarından arındırabilirdi ki? Tam

da bu nedenle Kilise "reformu ve heretikliği arasında doğrudan bir ilişki vardı" (Lambert, 1992:390).

Reform çabalarının iki önemli sonucu oldu: İlk olarak, bu çabalar dinsel hoşgörüyü yok etti. Dindarlık Kilisesi üyesi ruhban sınıfının "günahkâr" ruhban sınıfına saldırıları, "heretik" ruhban sınıfını hedef alan karşı saldırıları tetikledi. Heretik olarak nitelendirilen ruhban sınıfı, resmi Kilise yönetimi için artık önemli bir tehditti. Aslında çoğu kişi resmi bir Kilise'nin varlığına karşıydı. Onlara göre, sadece erdemli bir hayat sürenlerle yoksullar başkalarının günahlarını affedebilirlerdi. Böyle düşünenlerin hepsinin cezalandırılmış olması hiç şaşırtıcı değildir. Sonunda Dindarlık Kilisesi, resmi Kilise için ciddi bir tehdit unsuru olan Valdesçiler, Husçular, Kathorosçular (Güney Fransa'da Albigensiyan heretikleri olarak anılıyorlardı), Lutherciler, Lollardlar ve Kalvinciler gibi muhalif grupları örgütlemeye karar verdi. Bu örgütlenme daha sonraları Protestanlık adını aldı.

Tahmin edilebileceği gibi, İktidar Kilisesi bütün bu meydan okumalara silahla ve kılıçla karşılık verdi. Gerginlik beklenmedik bir şekilde sonuçlandı: Dindarlarla çıkarcı politikacılar arasında sağlanan ateşkes sayesinde Protestanlık ayakta kalabildi. Katolikler bu duruma Karşı Reform'la yanıt verdiler. Karşı Reform'la heretikler tarafından "günah" sayılan davranışlar düzeltildi: Kilise başına buyruk ruhban sınıfı üyelerini günahlarından arındırdı ve inananlarını gerektiği gibi Hıristiyanlaştırmak için ciddi bir çabaya girdi.

Destekleyici İhtilaflar

Heretikliğin yeniden doğuşu Müslüman karşıtı saldırıları tetikledi. Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında yaşanan bu din savaşları, kimi zaman Yahudi karşıtı şiddetin de destekleyicisi oldu. 1209'da Fransız ordusu surlarla çevrili Beziers kentini ele geçirdi. Kentte yapılan katliamlarda yirmi bin kişi hayatını kaybetti, bunlardan iki yüzü Yahudi'ydi. Her ne kadar ciddi bir kanıt olmasa da genel kanı, ilk önce Yahudi-

leri hedef alan Fransız askerlerinin hızlarını alamayıp bütün kent halkını öldürdüğü yolundadır. Bu olaydan iki yüzyıl sonra Nördlingen'deki bir Yahudi yerleşimi bir Hıristiyan grup tarafından yakıldı: Heinrich Graetz'e göre, bu saldırı "bütün Hıristiyanlık alemini birbirine düşman iki parçaya bölen tutkulu bir çekişmenin" sonucuydu (1894b:162).

Husçulara açılan savaş ise, Ren Nehri boyunca yer alan ve daha önceki Yahudi karşıtı saldırılara da sahne olmuş olan yerleşimlerde Yahudi katliamlarının tekrarlanmasına neden oldu. Graetz'in yazdığı gibi (1894a:222), "Husçulara karşı savaşan Haçlılar, tıpkı Müslümanlara ve Valdesçilere karşı savaşan Haçlılar gibi, katliamlarına Yahudilerden başlamışlar"dı. Haçlılar Bohemya'daki Husçulara saldırmak üzere Ren Nehri boyunca ilerlemeye başladıkları sırada, yerel halk da Cermen ve Hollandalı paralı askerlerden oluşan orduyu Yahudilere saldırmaya teşvik etmişti. Paralı askerlerin önderlerinden biri "Hakarete uğrayan Tanrı'mızın öcünü almak için bu kadar yol katederken onun yanı başımızdaki düşmanlarını rahat mı bırakacağız?" demiş (Graetz, 1894b:225) ve askerlere yol üstündeki bütün Yahudi yerleşimlerini yakıp yıkmalarını emretmişti. Aynı yıl Husçulara saldıran bir başka ordu da, Viyana'daki Yahudi yerleşimine saldırarak yaklaşık yüz Yahudi'yi öldürmüş ve geri kalan halkın toplu intiharına neden olmuştu. Dominikenlerin "heretik ve Yahudi karşıtı propagandaları", 1431'de, Kara Ölüm'ün başladığı bölgedeki Yahudi katliamıyla sonuçlandı; bu üç kentteki bütün Yahudiler öldürüldü.

Dominikenlerin Ren Vadisi'nde yaşayan heretiklere karşı düşmanlık beslemelerinin önemli bir nedeni vardı. Daha önce de söylediğim gibi bu bölge, Yahudi katliamlarının yoğunlaştığı bir bölge olmanın yanı sıra aynı dönemde Almanya'daki heretikliğin geliştiği bölgeydi. Theuda'nın yandaş topladığı ve İsa'nın İkinci Geliş'inin tarihini verdiği yer Mainz'di. On ikinci yüzyılda Katharosçuların Cermen cemaatlerini bir araya getirdikleri yer de Ren Vadisi, özellikle de Köln ve Mainz kentleriydi. On üçüncü yüzyılda Cermen Valdesçileri de en büyük desteği Ren Vadisi'ndeki yerleşim-



"Heretik!" Jan Hus, 6 Temmuz 1415'te Kilise reformunu desteklediği için kazığa bağlanarak yakıldı. Hus, ölümünden kısa süre sonra Husçu Savaşları'yla sonuçlanan dini ve siyasi reformlara taraftar bir hareketin kahramanı ilan edildi.

lerde, özellikle de Mainz, Strazburg, Speyer, Worms ve Würzburg'da gördüler (Kieckhefer, 1989). On üçüncü ve on dördüncü yüzyılda, Özgür Ruh Hareketi'nin geliştiği yer de Ren Vadisi'ydi. 1320'de, Özgür Ruh kadın gruplarından biri olan ve Köln'de yaşayan Beguinlerin sayısı yaklaşık iki bindi (Bynum, 1882; Cohn, 1961; Johnson, 1976; Kieckhefer, 1989; McDonell, 1954). On beşinci yüzyılda Husçular yine bu bölgede Cermenlerden büyük destek gördüler ve bu nedenle Nümberg, Mainz, Worms, Speyer ve Ratisbon çatışmalara sahne oldu (Kieckhefer, 1989). "Protestan" teriminin ilk kez Marin Luther (1483-1549) yandaşları için kullanıldığı yer de Speyer'di. Luther, Worms'da, Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu'nda altı ayda bir yapılan ve itibarlı kimselerin katıldığı toplantıda şöyle seslenmişti: "Burada huzurunuzda bulunuyorum. Tanrı bana yardım etsin.

Âmin." Bir sonraki yüzyıl Kalvinciler, Luthercilerin hakimiyeti karşısında sadece Ren Vadisi'nde gelişme olanağı bulabildiler (Holborn, 1982). Heretik faaliyetlerin hepsi, Yahudi karşıtı şiddeti önlemede yetersiz kalan siyasi ve dini kontrolün eksikliklerine işaret ediyor. Ayrıca elimde, bu bölgede çetelerin çok sık cadı avına çıktığını gösteren bilgiler de var.

Ayrıca bir şeyi daha söylemekte yarar görüyorum, Luther'in dik başlılığı yeni ve büyük bir dinsel ihtilafı doğurmuştu; bu ihtilafa bağlı olarak dinsel hoşgörüsüzlük artmıştı. Luther meslek yaşamının ilk yıllarında Yahudilerin ateşli bir savunucusuydu. Ancak Katoliklerle yaşanan sorunlar büyüyünce, o da bütün dinsel farlılıklara karşı düşmanca bir tutum sergilemeye başladı: "Artık Türklerin ve Yahudilerin cehaletine, inatçılığına ve zayıflığına şaşırmıyorum. Çünkü aynı cehaleti, inatçılığı ve zayıflığı Kilise'nin en kutsal pederlerinde, kardinallerinde, piskoposlarında ve Papa'da da görüyorum" (Oberman'dan alınt, 192:226). Luther, Yahudilerin Meryem Ana'ya fahişe, İsa'ya ise piç diye hitap ettiklerini iddia ederek onları Hıristiyanlığa saygısızlık etmekle suçlamıştı: "Eğer bir gün ellerine bütün Hıristiyanları öldürme fırsatı geçerse, emin olun bunu büyük bir keyifle yaparlar" (a.g.e.:293). Luther her ne kadar Yahudi karşıtı şiddetten çekinmese de, Yahudilere ilişkin bu düşünceleri Luthercilerin Yahudi karşıtı saldırılarını tetiklemediği için şanslıydı. Ayrıca 1614'te yaklaşık iki bin Yahudi Frankfurt'ta, Yahudiler hakkında sadece ileri geri konuşmakla yetinen Luthercilerden daha dindar olduklarını göstermek isteyen ve Reformcular olarak tanınan muhalif bir Protestan tarikatı tarafından öldürüldü.

Yahudi katliamlarının yoğun yaşandığı Ren Vadisi kent ve kasabalarında, diğer yerleşim alanlarına kıyasla daha fazla Yahudi yaşadığını da eklemek gerekir. Nachum T. Gidal'a göre (1988:30), "Speyer, Worms ve Mainz kentleri" onuncu ve on birinci yüzyılda "Orta Avrupa'daki Yahudilerin ruhani merkezleri"ydi. 1096 yılının başında bu kentler Yahudi katliamlarının en fazla yaşandığı kentler oldu. Bu kentlerdeki Yahudi nüfusunun yoğunluğu, Hıristiyanların

Yahudi karşıtı saldırıları için bu kentleri seçmelerindeki en önemli etkendi. Ancak yine de Yahudi nüfusunun yoğun olduğu yerlerde Yahudi karşıtı şiddete daha çok rastlandığı varsayımı doğru değildir. Gidal, hazırladığı haritada o dönemde Almanya'daki yüz yirmi Yahudi yerleşiminin yer aldığı kent ve kasabaların yerini tek tek işaretlemiştir. Bu yerleşimlerin yer aldığı kent ve kasabaların sadece bir kısmı Ren Nehri boyunca sıralanıyor. Öyleyse neden diğer Cermen kentlerinde yaşayan Yahudiler Hıristiyanların Yahudi karşıtı şiddetine maruz kalmamıştı? Neden Avrupa'nın diğer kent ve kasabalarındaki yüzlerce Yahudi yerleşimi bu tür saldırıların hedefi olmamıştı? Büyük bir ihtimalle bu kentlerde yerel soylular Yahudi katliamlarını daha başlamadan durduracak güce sahiptiler. Çünkü eğer bir kentte bir kez dinsel ve etnik şiddet baş gösterdi mi, onun arkası kesilmiyordu. Örneğin Nazilerin en bilinen toplama kampı olan Dachau'dan yaklaşık yirmi mil uzaklıktaki Münih, hem 1285'te hem de 1349'da iki büyük Yahudi katliamına sahne olmuştu.

Tartışılması gereken bir diğer önemli nokta da, Frankfurt'ta 1614 yılında yaşanan olay dışında, Yahudi katliamlarının neden on beşinci yüzyılın başlarında sona erdiğidir. Bunun iki önemli nedeni vardır. İlki, o dönemde Yahudilerin Batı'dan Doğu'ya göç etmesidir. On beşinci yüzyılın ortalarında göçler nedeniyle Yahudi katliamlarının yoğun yaşandığı Batı Avrupa'nın bu bölgelerinde geriye çok az Yahudi kalmıştı. 1424 yılında Köln bütün Yahudileri göç etmeye zorlamıştı ve kısa süre sonra Ren Nehri kıyısındaki diğer kentler de Köln'ün izinden gittiler; Yahudiler bu kentlere geri dönüş hakkına ancak on dokuzuncu yüzyılın ortalarında sahip olabildiler! İkinci nedense, dinsel farklılıkları çıkış noktası alan heretik avının ana hedefinin Yahudiler olmasıdır. Heretikliğin Kilise'nin siyasi ve askeri en önemli meselesi haline dönüşmesiyle birlite yeni bir kurban kitlesi ortaya çıkmıştır: Cadılar. Bu konuya ayrıntılarıyla başka bir çalışmamda yer vereceğim.

Heretiklik ve "Sınıf Çatışmaları"

Sosyolojik eğilimli, Marksist olsun ya da olmasın, pek çok tarihçiye göre, büyük heretik hareketlerin temelinde öğretiler ve ahlak kuralları yatmıyordu; aslında bu hareketlerin hiçbir dini dayanağı da yoktu. Bu hareketlerin görünürdeki dinsel yüzü ortaya çıkışlarının gerçek nedenlerini maskeliyordu. Farklı heretik hareketler, aslında sınıf farklılıklarını yansıtıyorlardı. Friedrich Engels'e göre (Marx ve Engels'den alıntı, 1964:97-123), örneğin Albigensiyanlar gibi kent kökenli heretik hareketler, Kilise ve Devlet'in feodal soyluları karşısında kent burjuvazisinin çıkarlarını korumayı hedeflemişlerdi. Yine Engels'e göre, geri kalan diğer heretik hareketlerin çoğunda da ilk Hıristiyanlığın eşitlikçi ve komünal yaşam koşullarının yeniden sağlanmasını isteyen işçi sınıfının imzası vardı (Engels ve diğer pek çok Marksist, ilk Hıristiyanların gerçek komünizmi yakaladıkları görüşünde birleşiyorlar). Engels bu sınıf çatışmalarının dini ve mistik bir retorikle ifade edildiğini, ancak yanlış anlaşıldığını savunuyordu. Engels'i takip eden diğer Marksist tarihçiler de, dinsel farklılıkların arkasındaki maddi nedenleri "açığa çıkarmışlardır." Örneğin 1936'da İtalyan tarihçi Antonio de Stefano, "heretikliğin öğretisel ya da dinsel tartışmalardan çok ekonomik koşulları yansıttığını" (Russell'dan alıntı, 1965:23) söylemişti. Ortodoks Marksist indirgemecilikten yana olmayan pek çok tarihçi bile, Ortaçağ dinsel uyuşmazlıklarının gerisinde maddi nedenlerin yattığını düşünüyorlardı. Örneğin Marksist olmayan tarihçi Norman Cohn, Ortaçağ heretikliğini "yoksulların kendi hayat koşullarını ekonomik olarak iyileştirme arzusu"na (1961:xiii) indirgemişti. Cohn'a göre bu arzu, "yeni bir Cennet fantazisinin dışa vurumu"ydu. Açıkçası ben de birkaç yıl önce benzer görüşleri dile getirmiştim (Stark ve Bainbridge, 1985, Bölüm 22).

Ortaçağ'da sınıf çatışmalarının olmadığını iddia etmek ya da heretik hareketlere katılan insanların bundan hiçbir maddi çıkar sağlamayı düşünmediklerini varsaymak ve bu

çatışmaların kökeninde yalnızca dinsel kaygıların yattığını söylemek mümkün değildir. Ama eğer heretiklerin temel kaygıları maddi olsaydı, pek çoğu çıkar yolu kalmadığında boyun eğerdi. Onlardan istenen sadece dini inaçlarını değiştirmeleriydi; kimse onlardan maddi birikimlerinden vazgeçmelerini istememişti. Oysa çoğu ölümü tercih etti. Ayrıca bu hareketler her sınıftan insanı içine almıştı. Örneğin, Engels'in söylediklerinin aksine, Güney Fransa'daki Albigensiyan heretiklerinin arasında soyluların yanı sıra ruhban sınıfı üyeleri ve halk da vardı. (Costen, 1997; Lambert, 1992; Mundy, 1985). Heretik hareketlere katılanların çoğunun yoksullar olduğu yolundaki iddia da, doğruluk payı olsa da, güçlü bir iddia değildir. Ortaçağ Avrupa'sında hemen hemen *herkes* yoksuldu. Ve tahmin edilenin aksine bu hareketlere katılanların çoğu işçi sınıfından değildi (Lambert, 1992). Son olarak da bu grupların çoğunlukla hareket noktasının yoksulluğun erdemleri olduğu görüşü, Russell'ın da belirttiği gibi (1965:234) "bir sendika programı"nın değil, Kilise'nin çöküşüne karşılık "kutsal yoksulluk"u yaratma çabalarının bir parçasıydı. Russell'ın şu sözleri üzerine benim söyleyebileceğim başka bir şey yok:

> Materyalist yorumları daha da zorlayarak, fikir uyuşmazlıklarının kaynağı apaçık din olduğu halde onların aslında toplumsal temellere dayandığını söylemekte ısrar etmek elbette olası. Materyalistler "gerçek" nedenlerin toplumsal olduğunu düşünüyorlar; ama o dönemde bu uyuşmazlıkları yaşayanlar, nahiflikleri içinde farklılıklarını dinsel kavramlarla ifade etmenin ötesine geçememişlerdi. Bu tarihçiler neyin "gerçek" olduğuna dair a priori bir felsefi varsayımda bulunuyorlar; doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir bir varsayım. Ve Ortaçağ'daki fikir ayrılıkları konusunda, iddialarını ispatlaması gerekenler, basit açıklamalar yerine neredeyse gnostik bir anlayışla ezoterik açıklamaları tercih eden materyalistlerdir.

Yahudilere Karşı Müslümanların Saldırıları

Tarihçiler uzun yıllar Yahudilerin Müslüman İspanya'da "Altın Çağ" yaşadıklarını savundular (Cohen, 1996; Goiten, 1964). Stanley Lane-Poole'un şu sözlerine 1897'de hiç kimse itiraz etmemişti: "İspanya tarihi bize melankolik bir tezat sunuyor. Yaklaşık sekiz yüzyıl Müslümanların hükümdarlığında kalan İspanya, Avrupa'ya medeni ve aydın bir devlet nasıl olunur dersi verdi... Bir hükümdarlığın yüce, başarılı, medeni ve kültürlü olması için ne gerekiyorsa Müslüman İspanya hepsine sahipti" (Fletcher'dan alıntı, 1992: 172). Ancak 1492'de Ferdinand ve İsabella'nın Müslümanları yenilgiye uğratmasının ardından Yahudileri sınır dışı eden vahşi ve fanatik İspanya, Lane-Poole'un görkemli İspanya örneğiyle çelişiyordu.

Tanınmış Yahudi tarihçi Heinrich Hirsh Gratez'in "Manastır Hıristiyanlığı karanlıktayken, Musevilik ışığa doğru ilerliyordu. Onuncu yüzyılda Museviliğin gelişmesine olanak tanıyan tek yer Müslüman İspanya'ydı" sözlerine de hiç karşı çıkan olmamıştı (1894b, 3:214). Yirminci yüzyılın ortalarında Rudolf Kayser, Müslüman İspanya'daki Yahudilerin koşullarını şöyle anlatmıştı: "Aynı zaman dilimi içinde Hıristiyan Avrupa'da Yahudiler katledilirken, Müslüman İspanya'da yaşayan Yahudilerin, İncil günlerinden sonra yaşadıkları en güzel günleri, adeta bir altın çağı yaşamaları tarihsel bir mucize gibidir" (1949:50). 1991'de Anthony Burgess de, Granada'nın düşüşüyle birlikte "güzelliğin, hoşgörünün, düzenin ve bilimin hakim olduğu Kordoba Emirliği'nin mazide kaldını" yazmıştı (Fletcher'dan alıntı, 1992:171).

Yahudilerin Hıristiyan İspanya'dan sürülmesinin beş yüzüncü yılını anma amacıyla hazırlanan kitaptaki yazısında Vivian B. Mann, "İspanya Yahudilerinin Altın Çağı deyince akla herkesten çok Endülüslü Yahudi filozof, hukuk bilgini ve hekim İbn Meymun gelmektedir" demişti (1992:xi). Ancak İbn Meymun'un (1135-1204) entelektüel alandaki başarılarına rağmen, biyografisi Müslüman İspanya'daki Museviliğin "Altın Çağı" söylemini yalanlayan birçok unsur içe-

rir. Gil Carl Alroy'un da yazdığı gibi, "İbn Meymun Mısır'a, Hıristiyan zulmünden değil, İspanya'daki Müslüman şiddetinden kurtulmak için kaçmıştı. Sonraki yıllarda da hayatını tehlikeye atmamak için Yahudi olduğunu Arabistan ve diğer bölge Müslümanlarından saklamak zorunda kalmıştı" (1975:185). Kordoba Yahudilerinin ölüm ya da sürgün tehdidiyle din değiştirmeye zorlandığı 1148 yılında, İbn Meymun'un ailesi İslam'a geçmiş gibi davranmıştı. On bir yıl sonra ikili hayatlarının artık çok tehlikeli olmasından tedirgin olan aile, yine Müslüman'mış gibi davranmaya devam ederek Fas'ın Fez kentine göç etmişti. Onların hikâyesi, Richard Fletcher'ın da söylediği gibi (1992:173), "Müslüman İspanya'nın, en medeni döneminde bile hoşgörülü ve aydın bir toplum olmadığını" açıkça göstermektedir. İbn Meymun'un ailesinin ve diğer Yahudilerin din değiştirmek, aksi takdirde de ülkeyi terk etmek zorunda bırakıldıkları dönemde, pek çok Yahudi'nin Güney İspanya'daki Hıristiyan bölgelere göç ettiğini belirtmekte yarar var; zira bu gerçek yeterince bilinmemektedir.

"Altın Çağ" efsanesi, Hıristiyan karşıtı kaygıların yanı sıra, aslında Marc Cohen'in de söylediği gibi (1996), İspanya Yahudilerinin, Müslümanların İspanya'yı ilk fethettikleri 711 yılından on birinci yüzyılın ikinci yarısına kadar hiç Müslüman şiddetine maruz kalmadığı gerçeğine dayanır. Hatta o dönemde Yahudiler, vergi tahsildarlığı gibi yüksek devlet görevlerinde bile bulunabiliyorlardı. Bu barış günleri Yahudi karşıtı Hıristiyan şiddetiyle çelişiyordu. Ama böylesi bir karşılaştırma ancak tarihler göz ardı edildiğinde doğru sonuç verir. İspanya'daki barış dönemi Hıristiyan-Yahudi ilişkilerinde "sakin" dönem olarak bilinen dönemle eşzamanlıdır. Yahudiler bu dönemde Pireneler'in *her iki* tarafında da güvendeydiler. Müslüman İspanya'daki Yahudilerin "Altın Çağı" 1066'da yaşanan katliamla sona erdi. Aynı yıl Yahudi karşıtı şiddet Hıristiyan İspanya'da da baş gösterdi!

Granada'daki dört bin kişilik Yahudi cemaati 1066'da Müslümanlar tarafından katledildi. Aynı yıl Papa Alexander, Fransız şövalyelerin Kuzey İspanya'da giriştikleri Müs-

lüman ve Yahudi katliamlarını durdurmak için araya girdi. Bu iki eşzamanlı olay yalnızca bir rastlantının eseri olamaz. Toledo'nun düşüşüyle sonuçlanan Hıristiyan saldırısının hemen ardından 1090'da Yahudilerin ikinci kez Müslüman İspanya'da katledilmesi de yalnızca bir rastlantı olarak geçiştirilemez. Bütün bu olaylar, Müslüman-Hıristiyan anlaşmazlığının dinsel hoşgörüsüzlüğü her iki tarafta da artırdığının bir göstergesidir. Ortadoğu'daki Müslümanların Yahudi karşıtı şiddetinin, 1291'de, Haçlıların elinde olan Akka Kalesi'nin Müslümanların eline geçmesiyle eşzamanlı olması da bu savı doğrular.

Moğolların 1260 yılında İranı istila etmesi yeni dinsel ihtilaf koşullarını da beraberinde getirmişti. Moğollar pagandı ve bu nedenle dini değerlere uygun yaşamak gibi kaygıları yoktu. Ancak yine de Büyük Han Argun, Müslümanları resmi görevlerden uzaklaştırarak yerel Hıristiyan ve Yahudilerden yönetimde kendisine yardımcı olmalarını istemiş ve Saad-Addaula isimli bir Yahudi'yi yönetici olarak atamıştı. Graetz o dönemki durumu şöyle anlatmıştı: "Müslümanlar bulundukları bütün görevlerden azledilmişlerdi. Günahkâr köpekler olarak niteledikleri Yahudi ve Hıristiyanların hükümette görev almalarını büyük bir kızgınlıkla seyrediyorlardı. İmamları ve alimleri, onları, aşağılanmalarının sorumlusu tuttukları Yahudi devlet adamından [Saad-Addaula] nefret etmeye çağırmışlardı" (1894b, 3:648). Kısa süre içinde Saad-Addaula'nın, Han'ı din yasaları ilan etme yetkisine sahip yeni bir dinin lideri ilan etmeyi planladığı ve bütün Müslümanların girmeye zorlanacağı yeni bir paganizm merkezi kurmak üzere Mekke'ye bir keşif heyeti gönderme hazırlıkları içinde olduğu yolunda bir söylenti yayıldı. 1290'da Argun aniden ölünce, içlerinde güç sahibi Moğolların da bulunduğu Saad-Addaula düşmanları onu yakalayarak idam ettiler. Bu sırada, Müslüman nüfus "imparatorluğun her kentinde Yahudilere karşı saldırıya geçmişti" (Graetz, 1894b, 3:649). Çok uzakta değil, Filistin'in Akka kentinde Müslüman güçler hem Yahudileri hem de Hıristiyanları kılıçtan geçirmişlerdi.

Sonuç

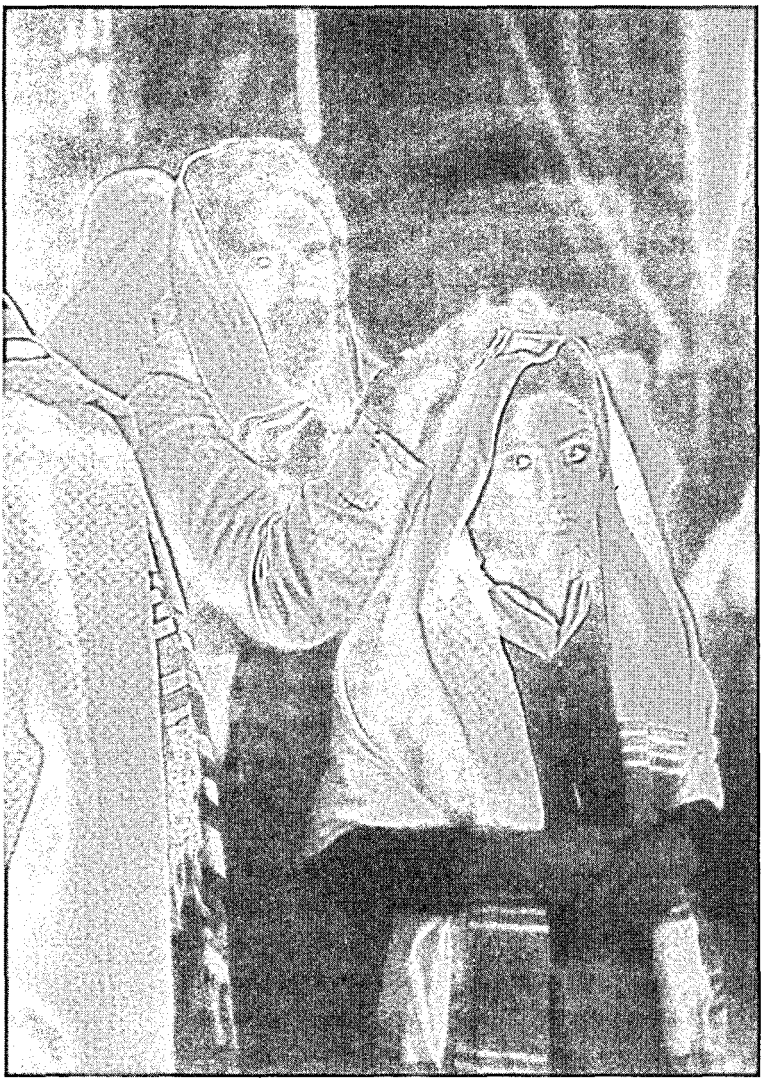
Tarihi belgeler bu bölümün ilk sayfalarında altı çizilen üç varsayımı doğrular niteliktedir. Hıristiyan ve Müslümanların Yahudileri hedef alan saldırılarıyla Hıristiyanlıkta heretikliğin yeniden keşfedilişi aynı toplumsal sürecin parçalarıdır. Hıristiyanlık ve İslam gibi tikelci dinler bile kurumsal bir tehlike oluşturmadıkları sürece dinsel farklılıklara hoşgörüyle yaklaşabilmişlerdi. Ancak Müslüman ve Hıristiyanların birbirlerine olan hoşgörüsü, birbirleri için tehlikeli olmaya başladıklarında yok olmuştu; bunun bedelini de Yahudiler ve heretikler ödemişlerdi.

Bu dönemde Gerçek İnanç uğruna şiddetten kaçınmayan ateşli tektanrıcılar Müslümanlar ve Hıristiyanlardan ibaret değildi. Yahudiler de, her ne kadar zayıf ve dağınık azınlıklar halinde yaşıyor olsalar da, zaman zaman inançsızlara karşı şiddet uygulamışlardı. Yahudilerin boyun eğmezliği, tikelci dinlerine olan güçlü bağlılıklarının da bir göstergesiydi. Diyaspora döneminde pek çok Yahudi Hıristiyanlığa geçmişti, hatta kimilerinin torunları arasında Hıristiyan krallar ve papalar bile vardı.[5] Ancak iki bin yıldan daha uzun bir süre dağınık bir azınlık olarak yaşayan Yahudiler her şeye rağmen kendi gelenek ve göreneklerini tikelciliğin gücü sayesinde koruyabilmişlerdi. Yahudi cemaatlerinin her türlü şiddet karşısında boyun eğmeyerek ayakta kalabilmeleri göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Tablo 3.1'de yer alan bütün kanlı olaylara ve din değiştiren Yahudilere ilişkin bilgilerde eksiklikler olabilir. Ancak Yahudi cemaatlerine ilişkin bilinmesi gereken en önemli gerçek, binlerce Yahudi'nin her defasında soğukkanlılıklarını koruyarak din değiştirmek yerine ölmeyi seçmiş olmasıdır. Yahudi cemaat-

[5] Kraliçe İsabella'nın kocası Kral II. Ferdinand (1452-1516) anne tarafından Yahudi'ydi ve "[o dönemde] İspanyol soylularının çoğu Yahudi kanı taşıyordu" (Thomas, 1979:493). Çok güçlü bir aile olan Romalı Pierleoniler de Yahudi kökenliydi ve aile üyelerinin bazıları papalığa kadar yükselmişti (Cheetham, 1983:84).

leri çoğu zaman İslam'a geçmemek ya da vaftiz olmamak için topluca intihar etmiştir.

İkinci Bölüm'ün başındaki tartışmaya geri dönecek olursak; tektanrıcılığın iki toplumsal yönü vardır: Tektanrıcı inançlar, hem gruplar arasındaki çatışmaların hem de bir gruba üye insanlar arasındaki güçlü dayanışmanın kaynağıdır. Bir sonraki bölüm işte bu konuya, dinin istikrarlı bir sadakat yaratmadaki gücüne eğilecek.



İnancı Korumak. Tunus kıyısında, Djerba Adası'ndaki sinagogda Simchat Torah törenine katılan baba ve oğul. Djerba'daki Yahudi cemaatlerinin kökeni adanın Hıristiyan ve Müslüman egemenliğinde olduğu yıllara dayanmaktadır.

4

TANRI'NIN KRALLIĞI: DİNSEL DEVAMLILIK

Siz benim için bir kahinler krallığı,
kutsal bir ulus olacaksınız.
Çıkış 19:6

Bir zamanlar Druid ayinlerinin yapıldığı korular bugün artık bomboş; bugün Parthenon sadece turistlerin ziyaret ettiği bir yer ve Mithra'nın kutsal mağaraları bugün sadece arkeologların ilgisini çekiyor. Buralarda bir zamanlar hüküm süren doğaüstü varlıklar çoktan Tanrılar mezarlığındaki yerlerini aldılar. Ancak orada Yahveh, Yehova ve Allah için bir mezar taşı yok; çünkü onlar milyonların gönlünde yaşamaya devam ediyorlar. Neden bazı dinler binlerce yıl ayakta kalabilirken diğerleri silinip yok oluyor? Ya da soruyu daraltırsak, azınlık dinleri nasıl bu kadar *direngen* olabiliyorlar? Azınlıktaki dini gruplar baskı ve *asimilasyon* politi-

kaları karşısında nasıl boyun eğmeden ayakta kalabiliyorlar?

Azınlık gruplarının çoğu *mezheplerdir*. Ben bu mezhepleri, *aynı dinsel geleneğe bağlı* bir çoğunluk tarafından çevrelenmiş, aykırı dini gruplar olarak tanımlıyorum. Örneğin Hıristiyanlıkta Amishler, Müslümalıkta Sufiler ve Musevilikte Karailer böyle mezheplerdir. Mezhepler inananlarının ortak din kültürünü yansıtırlar; ancak onları her zaman işkenceden hatta toplu katliamlardan koruyamayabilirler.

Bu bölümü tamamıyla mezheplerin kuramsal açıklamasına ayırdım; ancak daha çok, alışılmış din geleneğinin *dışında kalan* ve bugüne kadar ayakta kalabilmiş aykırı topluluklar üzerine eğildim. Örneğin, Yahudiler gibi bulundukları dinsel çevrenin azimle dışında kalarak *kökten muhalefet* oluşturan toplulukları ele aldım. Diyaspora dinsel devamlılığın en çarpıcı örneği olduğu ve onun incelemesinden çıkacak sonuçların aynı koşullar altında bütün tektanrıcı inançlara uygulanabileceğini düşündüğüm için bu bölümün tarihsel yapısını diyaspora üzerine kurdum.

Dinsel Devamlılık Kuramı

Aslında dinsel devamlılık kuramının yapısını oluşturan kavramlardan bundan önceki bölümlerde söz ettim. Bu kuram, her şeyden önce Tanrı kavramını temel alır. İnsanlar, sınırlı alanlarda gücünü gösterebilen, güven uyandırmayan ve sayıları sürekli artan Tanrılara bel bağlamak istemezler. Bu bölümde ele alacağım aşırı devamlılık yeteneği Yahveh, Yehova ve Allah gibi *her şeye kadir bir Tanrı* inancını gerektirir: *Tek Gerçek Tanrı inancı insanların din adına eyleme geçirilmesini kolaylaştırır.*

Daha önce gördüğümüz gibi misyonerlik bu tür eylemlerin başında gelir. Ama misyonerliğin istenilen sonucu vermediği ya da imkânsız olduğu kimi durumlarda, bir grubun eylemliliğinin odağına inancın devamını sağlamak, onu korumak geçer. İnsanların inançlarını korumak için her türlü

şiddete ve baskıya dayanabilmeleri, Tanrı'yla aralarındaki *sürekli karşılıklı ilişkinin* niteliğine bağlıdır; ancak Tanrı'yla kurulacak güçlü ve tatminkâr bir ilişki inananların istikrarlı sadakatini sağlayabilir. Bu nedenle dinsel devamlılık, Tanrıların gücü ve Tanrılarla kurulacak karşılıklı ilişkinin *sürekliliğiyle* doğru orantılıdır.

Max I. Dimont ([1962] 1994), Yahudilerin oradan oraya savrulmalar ve büyük zorluklar içinde geçen üç bin yıl boyunca, geleneği bir kenara bıraktıkları ve Yahveh'i "taşınabilir bir Tanrı" olarak gördükleri için ayakta kalabildiklerini öne sürer. Yahveh, hükümdarlığı belirli bir yerle sınırlı olan pagan Tanrılarının aksine Yahudilerle birlikte her yere gitmiş, onları desteklemiş ve cemaatlerinin temeli olmuştu. Bunun sonucunda da Musevilik *her yerde* sadakatle tatbik edilebilir bir din olmuştu. Zaman geçtikçe de, Yahveh'in onlarla birlikte seyahat ettiğine inanmanın gereği kalmadı; çünkü Yahudiler O'nu sınırsız, *her yerde ve her zaman* etkin bir varlık olarak görmeye başladılar.

Daha önce de söylediğim gibi, öteki dünyada vaat edilen ödüllerin kimlere verileceğini her şeye kadir Tanrılar belirler. Bu ödüllere ulaşabilmenin yolu, Tek Gerçek Tanrı'yla kurulacak *özel* ve *sürekli* bir karşılıklı ilişkiden geçmektedir. Paha biçilmez değerdeki ödüllere ulaşmayı ve bitmez tükenmez bir yarar sağlamayı umut etmek için bireylerin (ve toplulukların), kurbanlar, ayinler ve emirlere itaat gibi dini görevleri ömür boyu yerine getirmeleri gerekir. Dinsel devamlılığın kaynağı, Tanrılarla kurulacak uzun ve sürekli ilişkilerde, başka bir deyişle din hanesinde tutturulacak ömür boyu dengede yatar.

Öteki dünyada vaat edilen en değerli ödül sonsuz hayattır. Hıristiyanlık ve İslam, inananlarına ölüm sonrasında bir cennet vaat eder. Musevilikteyse inananlar ödüllendirilmek için daha uzun süre beklemek zorundadırlar: Musevilikte Mesih'in gelişiyle birlikte inananların yeniden dirileceği inancı vardır (Gillman, 1997). Bu inanç Museviliğin kurtarıcı hareketlere neden daha eğilimli olduğunu açıklar; insanlar o kadar uzun süre taahhüt altında kalacak kadar sabırlı

değildir (Sharot, 1982). Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*'da diyaspora döneminde Yahudilerin şiddet ve baskı karşısında nasıl ayakta kalabildiklerini şöyle açıklamıştır (1961:61):

> Bu sosyolojik bilmecenin yanıtını, inananlarına, Hıristiyanlık ve İslam'ın yaptığı gibi sadece her şeye kadir tek bir Tanrı'nın Seçilmiş Halk'ı olduklarını değil, aynı zamanda yenilgiler, aşağılanmalar, dağılmalar gibi en şiddetli toplumsal talihsizlikleri, ilahi gücün işaretlerini ve gelecek toplumsal mutluluğun yollarını da öğreten Musevilik dininde aramak gerekir. Yahudiler, Yahudi kalabilmelerini mutlak yenilgiye, yani Diyaspora'ya borçluydular. Diyaspora onlar için toplumsal günahlarının kefareti ödeme, Mesih'in gelişine hazırlık ve Kutsal Topraklar'a geri dönüş anlamına geliyordu.

Cohn, Yahudilerin bireysel inançlarının değil, bir Yahudi *cemaati* içinde paylaşılan inancın önemi üzerinde duruyordu. İnsanlar belirli bir dine öğretilerinin çekiciliği nedeniyle sadık kalmazlar. İnsanlar için önemli olan, o dini diğer inananlarla yakın bir bağ içinde paylaşabilmektir. Dinsel devamlılığı güçlendiren, bir grup içindeki yakın ilişkilerdir; çünkü dinin kendisi, özellikle de tektanrıcılık bir grup olgusudur.

Öteki dünyada vaat edilen ödüllerin gerçekten var olmadıklarını gösteren hiçbir kanıt yoktur ama var olduklarını gösteren bir kanıt da yoktur. Bu nedenle, öteki dünyada ödüllendirilme umuduyla girilen ve yürütülen karşılıklı ilişkiler, hem burada hem de orada uzun süreli ciddi bir bedel ödemeyi gerektirir ve büyük *risk* taşır. Dolayısıyla dinin evrensel sorunu *güvendir*. İnsanlar ödedikleri bedellerin karşılığını alabileceklerine inanmadıkça, Tanrı'yla karşılıklı bir ilişkiye girmeye yanaşmazlar. Çoktanrılı toplumlardaki çeşitlilik riski bir miktar azaltır; çünkü insanlar aynı anda farklı Tanrılardan yardım dileyebilirler (Iannaccone, 1995). İnsan, tek bir Tanrı seçmek zorunda kaldığında ya da her-

hangi bir Tanrı'yla ilişkiye girmek istemediğinde bile bir yatırımcı gibi davranır, yani güvence arar. İnsanların bu güvenceyi sağlayabilmek için hem seküler hem de kutsal yollara başvurmaları hiç şaşırtıcı değildir.

Bir insanın öteki dünyadaki ödüllere ilişkin dini açıklamalara *güveni*, başkalarının da o açıklamalara güvendiğini görmesiyle daha da güçlenir. Darren Sherkat'ın yazdığı gibi (1987:68), "Dinsel faydalar, değerlendirilmesi için tüketilmesi gereken 'deneyimsel' faydalar değildir; aksine bu faydalar bize onları nasıl değerlendireceğimizi öğreten topluluklar içinde deneyimlenmelidir." Hayatımız boyunca doğru seçimler yapabilmek için başkalarının bilgisine ve deneyimlerine başvururuz. İnsanlar, öteki dünyada vaat edilen ödüllerden kuşku duymadıklarına dair söylemlerinin yanı sıra, bu dünyada yaşadıkları mucizeleri de –kanseri nasıl yendiklerini, alkol ya da uyuşturucudan nasıl kurtulduklarını, nasıl güvenilir ve sadık bir eş olduklarını, ölümcül bir kazadan nasıl sağ çıktıklarını, ölmek üzere olan bir çocuğu dualarıyla ölümden nasıl döndürdüklerini ya da yenilmek üzereyken nasıl zafere ulaştıklarını– anlatırlar. İnsanlar tanık oldukları mucizeleri anlatarak dinin "işe yaradığını" göstermek isterler; dinin gerçekliği, vaatlerini gerçekleştireceği anlamına da gelir. İnsanlar kimi zaman kendi mistik deneyimlerini de dinsel açıklamaların doğruluğunun bir kanıtı olarak gösterirler. Topluca "esrik" deneyimler yaşayan bir topluluk, bir başkasına Tanrı'nın ya da Tanrıların var olduğunu doğrudan *gösterebileceğine* inanır (Poloma, 1987). İnsanlar güvenilir bir kaynağın sunduğu belgelere daha çok inanırlar. Bu nedenle arkadaşlar tanıdıklardan daha ikna edicidir ve tanıdıkların bile sunduğu belgeler yabancılarınkinden daha inandırıcıdır.

Dini bir ritüele katılım ya da ayinler de insanda dine karşı bir güven uyandırır. İnsanların dinsel faaliyetlere sadece bu nedenle katıldıklarını söylemeye çalışmıyorum –insanların bu tür şeyleri ilahi olanla ilişki kurmanın en dolaysız yolu olarak gördükleri için yaptıklarını düşünüyorum. Ancak bu tür faaliyetlere katılımın sağladığı güveni bireyin gözün-

den kaçabilecek bilinçaltı bir "fonksiyon" olarak da görmüyorum. İnsanların inançlarını güçlendirmek için dua etmeleri –"Tanrım inançsızlığıma derman olacağına inanıyorum" (Markos 9:30)– ve dinsel faaliyetlerin insana "iç huzuru" sağladığına olan inanç çok yaygındır. Özetleyecek olursak, insanların öteki dünyada vaat edilen ödüllerle ilgili dinsel açıklamalara duydukları güven dini *ritüellere katıldıkça* güçlenir.

"Ritüel" kavramı din konusunda yapılan sosyal bilim çalışmalarında en çok kullanılan kavramlardan biri olmakla beraber, anlamı tam olarak açıklanamamaktadır. Örneğin Durkheim, dini ritüeli din hayatının temel taşı olarak tanımlayarak onun ne anlama geldiğini bildiğini iddia etmiş, ancak hiçbir zaman tam olarak ne anlama geldiğini söylememiştir. Malinowski de, Durkheim'dan farklı değildir. *Gods and Rituals* başlığı altında bir antropolojik çalışmalar derlemesi yayımlanmıştır (Middleton, 1967); ancak "ritüel" sözcüğü kitabın dizin bölümünde yer almamıştır bile (üstelik "tavukların kurban edilmesi" başlığı altında on bir giriş sıralanmış olmasına rağmen). Bense ritüel kavramının tanımını yaparken Randall Collins'in "etkileşimsel ritüeller" (1998) düşüncesinden esinlendim.

Dini ritüeller *ortak bir amacı ve ruh hali olan insanların bir araya geldiği törenlerdir. Törenleri,* genellikle *âdetler* üzerine kurulu, *belirli bir şablonu* veya yazılı metni olan *biçimsel* eylemler olarak tanımlıyorum. Nihayet *dini* ritüeller de belirli bir dinsel kültürün parçalarıdır.

Dini ritüelleri *kolektif,* törenlerle sınırlı tutarak, özel ya da kişisel "dini ritüelleri" bu çalışmanın kapsamı dışında bıraktım. Benim ilgimi çeken, örneğin tespih çekerek dua okuyan bir Katolik'ten çok, bir araya gelip aynı ritüeli birlikte icra eden eden Katoliklerdir. Örneğin Nazilerin toplantıları gibi dinsel amaçlı olmayan ya da büyüyle ilişkili olan ritüelleri de araştırmamın dışında bıraktım. Ayrıca dini ritüellerin ilahi olandan yardım isteme seansları olduğu yolundaki iddialara hiç yer vermedim; çünkü bu tür iddiaların doğruluğu tartışmalıdır. Dini ritüeller, ilahi olana dileklerin iletil-

diği anlar değil, kutlamaların ya da bayramların bir parçasıdır. Örneğin Güney Sudan'da yaşayan Dinkalar arasında, "kurban etme ritüeli üzücü bir olay üzerine yapılıyor olsa bile... Dinkalar bu anları bir eğlenceye dönüştürürler. Her kurban ritüeli bir festival atmosferi içinde yaşanır" (Lienhardt, 1961:281). Hıristiyan kiliselerinde düzenlenen Noel törenlerindeyse İsa'nın doğuşu kutlanır; bu kutlamalarda da Tanrı'dan yardım dilenmez. Benzer şekilde, Müslümanlar için Ramazan ayı boyunca oruç bozma bir şenlenme ve Allah'a şükretme vesilesidir, tıpkı Yahudiler için Pesah kutlamalarında olduğu gibi.

Ritüel kavramı nasıl tanımlanırsa tanımlansın, sosyal bilimciler bu tür törenlere katılımın bir inanç oluşturduğu görüşünde hemfikirdirler. George Homans'ın işlevselciliği benimsediği gençlik yıllarında söylediği gibi, "Ritüel eylemleri... bir toplumun üyelerinde güven uyandırır" (1941:172). Ya da Kingsley Davis'in yazdığı gibi, "Ritüeller bireye dinin varlığını hatırlatmaya, dini inancı canlandırmaya ve güçlendirmeye yarar" (1949:534). Durkheim bile, "ritüellerin *görünürde* inananla Tanrı'sı arasındaki bağı güçlendirdiği" (1915:226) görüşünde olduğunu söylemiştir. Ancak hemen ardından da, ritüellerin "*gerçekte* bireyin toplumla ilişkisini güçlendirdiğini" düşündüğünü eklemiştir (İtalikler bana ait). Zira Durkheim'e göre "tanrı toplumun simgesel ifadesinden başka bir şey değil"dir.

Durkheim ve işlevselciler toplumsal ritüellerin grup dayanışmasını ve toplumsal bütünleşmeyi sağladığı görüşündeler; ben de bu görüşü destekliyorum. Ancak başka bir kitapta da söylediğim gibi (Stark), eğer ritüellere katılan kişinin Tanrı anlayışı o topluluğun Tanrı anlayışıyla uyum içinde değilse, ritüellere katılmak bir topluluğun değerlerine uymak anlamına gelmez. Toplumsal dayanışma bir topluluğun temel düşüncelerine ve hedeflerine bağlılık anlamına gelir. Dini toplumsal ritüeller, belirli dinsel düşünceler ve hedefler etrafında bir birliktelik oluşturur. Örneğin Noel'de düzenlenen törenlerde İsa'nın "Tanrı'nın oğlu" olduğu bir kez daha duyurularak, Hıristiyan öğretisinin temel taşlarından biri

anlatılır. Böylece bir düşüncenin ortaklaşa onaylanışı, bir tür bütünleşmeye dönüşür.

İşlevselciler, dini ritüellerin, dini inançları güçlendirmekle kalmayıp, dini inancın *oluşmasını* da sağladığını savunurlar. Ancak ben bu kez onlarla aynı fikirde değilim. Radcliffe-Brown, dinin "bir inanç meselesi olduğu" görüşünü fazla Avrupalı bulduğu ve bir gerileme işareti olarak gördüğü için reddetmiştir[1] (1952:155). Radcliffe-Brown'a göre, ritüeller inançları doğurur: "Cenaze ve anma törenlerinin, ruhun ölüm sonrasında da yaşamaya devam ettiğine olan inancın bir sonucu olduğu savunulur. Oysa bence bu inanç, törenlerin nedeni değil, sonucudur." Radcliffe-Brown, kitabında bu düşüncesini desteklemek için Robertson Smith'in çalışmasından (1907) yaptığı alıntılara yer vermiştir. Smith, "dine pratik bağlamdan değil inanç bağlamından bakma alışkanlığı"nı reddetmiştir; çünkü belirli bir ritüele katılanlar bunu "farklı şekillerde" açıklayacaklardır.

Hiç şüphesiz, bütün toplumlarda birçok kişinin kendi dinlerinin öğretilerine dair ancak bulanık bir bilgisi vardır. Ve yine birçok kişi, *dinsel sistem bir kez oturduktan* sonra dinlerini ritüellere katılarak öğrenir. Ama bir topluluğun önce ritüelleri düzenlediğini, sonra da bu törenlere anlam veren inançları oluşturduğunu öne sürmek de oldukça abestir. Şüphesiz pek çok Hıristiyan, Havarilerin Amentüsü'nü ibadetleri sırasında öğrenmiştir. Ancak bu, Amentü'de yer alan dini açıklamaların ibadetlerle birlikte geliştiği anlamına gelmez. Siz gerçekten Hopilerin, Yağmur Tanrısı'nın varlığını yağmur dansı *yaparak* fark etmiş olabileceklerine inanıyor musunuz?

Ancak yine hiç şüphe yok ki, yağmur dansı, Hopilerin Yağmur Tanrısı'na olan güvenlerinin güçlenmesinde önemli bir araç işlevi görmüştür. Randall Collins dünyadaki felsefi

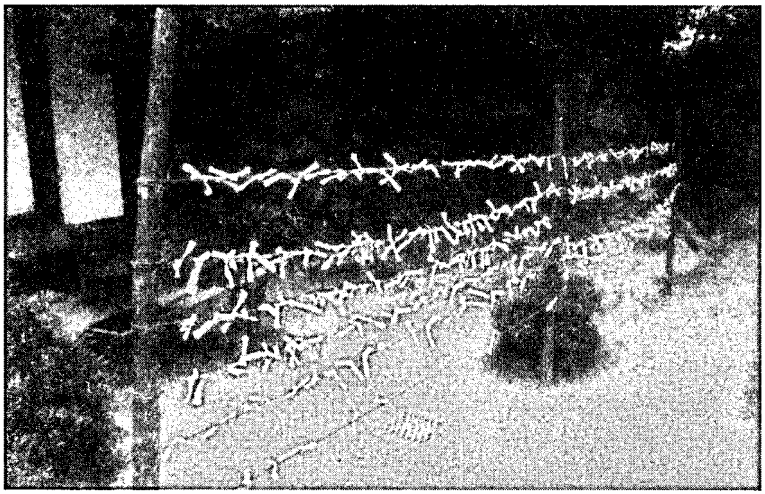
[1] "Avrupa ülkelerinde, özellikle Reform sonrasında, din bir inanç meselesine dönüştü. Bu değişim kendi başına toplumsal gelişim çerçevesinde açıklanması gereken bir olgudur. Biz burada antropologların bu konudaki düşünceleriyle ilgileniyoruz. Antropologların çoğu inanca öncelik veriyor, törenleri inançların sonucu olarak görüyor" (Radcliffe-Brown, 1952:155).

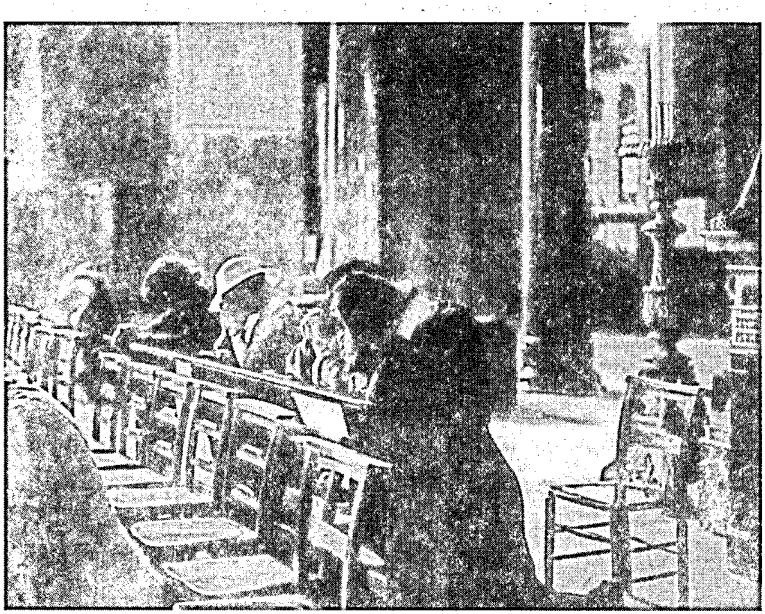
ekollerin sosyolojisini konu alan çalışmasında (1998), kutsal metin ve düşünceleri kutsal kılan şeyin ne olduğunu sorar. Collins yanıtını içerikler ya da anlamlar bağlamında değil, bu metin ve fikirlerin somutlaştığı ritüeller bağlamında verir. Belirli bir birey, bir metnin kutsallığını, o metni bir ritüel çerçevesinde başkalarıyla birlikte toplu olarak okuduğunda daha iyi hisseder; aynı metni tek başına okumak kişide aynı hissi uyandırmaz.

Dua etmek Tanrı'ya ya da Tanrılara seslenmenin bir yoludur. Dua etmek ibadet eden kişiyle Tanrılar arasında bir güven ve sevgi *bağı oluşturur.*

Dualar sessiz ya da sesli, doğaçlama ya da düzenli, kurallara bağlı ya da kendiliğinden, zorunlu ya da gönüllü olabilirler. İhtiyacın, şükrün, umudun, neşenin ve hatta umutsuzluğun ifadesi olabilirler. İnsanlar özel, küçük topluluklar içinde (resmi topluluklara Musevilikteki minyanı, gayri resmi topluluklara da aileyi örnek verebiliriz) ya da kolektif bir törenin parçası olarak dua edebilirler. Dua edenlerin amacı, nerede ve nasıl dua ederlerse etsinler, seslerini *duyurabilmektir.* Firth'in de söylediği gibi, "dua etmek ilahi olanla kurulan kişisel bağı görünür kılmanın bir yoludur... [Dua etmek] sesimizin duyulacağına dair içimizde bir inanç ya da umut uyandırır" (1996:169). Birçok ritüelde de tanık olunduğu gibi, insanlar her zaman bir şey dilemek *için* dua etmezler; dua etmek çoğu zaman paylaşmak ve duygusal bir alışveriş içinde olmak demektir. İnsanların dua yoluyla birbirleriyle kurdukları ilişkiyi, birbirlerini çok seven insanlar arasındaki uzun süreli yakın ilişkiye benzetebiliriz; çünkü pek çok insan dua ilişkisinin uzun ve sevgiyle süreceğine inanır (Poloma ve Gallup, 1991). Zaten beklenen de böyle bir ilişkidir. Homans'a göre insanlar birbirleriyle ne kadar çok ilişki içinde olurlarsa, birbirlerini o kadar çok severler (1974). Dua etmek pek çok amaca hizmet eder ve en önemlisi insanların dinin gerçek olduğuna inanmalarını sağlamasıdır.

Duanın gerçek bir etkileşim ilişkisi olduğunu, dua edenin karşısında gerçek bir ilişki ortağı bulunduğunu düşünmememiz gerekir. Ama ilahi olan sesimizi duyar ve bizi dinler gi-





İbadet Biçimleri. Bu fotoğraflar bir "Tanrı"ya yakarmakla bir "öz"e yakarmak arasındaki farkı açıkça ortaya koymaktadır. Yukarıdaki fotoğraf Japonya'nın Kyoto kentindeki bir Şinto tapınağının yakınında, bir çitin tellerine sarılı kağıtlara yazılmış duaları gösteriyor; bu yakarışların adresi belli değildir. Oysa alttaki fotoğrafta Westminster Katedrali'nde diz çökmüş, barış için dua eden kadınlar görülüyor (1939). Bu kadınlar yakarışlarının duyulacağına inanıyorlar.

bi göründüğü sürece, dua etmenin iki taraflı bir ilişki olduğunu düşünmemizin de hiçbir sakıncası yoktur. Nuerler Tanrılarına sanki yakın dostlarına sesleniyorlarmış gibi, "*madh*" sözcüğüyle seslenirlerdi; böylesi bir sesleniş, dua yoluyla kurulan ve sürdürülen özel bir ilişkiyi yansıtır. Hıristiyanlar da "İsa sevgisini bilmek"ten bahsederken, bunu bir ifade şekli olarak değil, kendi dinsel bağlılıklarının tasviri olarak düşünürler.

Dua edenin içinde yükselen güven duygusu, eğer *cemaatle* birlikte dua ederse daha da artar; böylece dua ritüele dönüşür. Örneğin Müslüman erkekler dua etmek için bir araya gelirler. Yüzleri Mekke'ye dönük olacak şekilde sıralanır ve alınlarını yere koyarlar. Dua sırasında her biri diğerlerinin hareketlerinden güç alır.

Dini ritüellere katılım *grup dayanışması* sağlar. Güçlü bir askeri birlik için aylar süren askeri eğitim ve tatbikat şarttır. Eğitim sadece askeri birliklere acil bir durum karşısında nasıl birlikte hareket edeceklerini öğretmekle kalmaz, ayrıca askerlerin birbirlerine güven ve dostlukla bağlanmaları için gerekli koşulları da yaratır. Ölümle yüz yüze gelen askerlere güç veren birbirlerine duydukları bağlılıktır, idealizm değil. S. L. A. Marshall askeri kumanda üzerine yazdığı başyapıtında ([1954], 1978:153), savaşta herkes korku içinde olduğundan, eğitimin ordudaki askerler arasında dostluğu sağlamaya yönelik olması gerektiğini söylemiştir: "Eğer bir asker etrafındaki diğer askerler tarafından tanınmıyorsa, diğer askerlerin gözünde o askerin... başka birinin hayatını kendi hayatından daha değerli bulması, o kişiyi kaybetmekten korkması için çok az nedeni vardır." Marshall'a göre "gruptakiler tarafından tanınan biri"ne daha çok güvenilir.

Dini ritüellere katılım da bir tür eğitimdir ve katılanlar arasında güçlü bağların kurulmasını sağlar. Ayrıca ritüellere katılanlar arasında kurulan bu bağlar, ritüellerin adandığı ilahi varlıkla kurulan bağları da güçlendirir. Askeri eğitim savaşa hiç gitmeyecek olan askerler için bir anlam ifade etmez; dini "eğitimler"e katılım da rakipsiz inançları ayakta tutmak için gerekli değildir. Dini "eğitimler"e katılım sürek-

li saldırılara maruz kalan azınlıkların ayakta kalabilmesi için şarttır.

Dua ve dini ritüel üzerine yürüttüğüm bu tartışmayı şöyle özetleyebilirim. Dinsel devamlılık dini ritüellere katılımın *sıklığı* ve bu ritüellere atfedilen *anlamla* doğru orantılıdır.

Çoktanrılı kültürlerde dini ritüellere katılım özel günlerle sınırlı olduğu için genellikle seyrektir. Ayrıca bu ritüeller çeşitli Tanrılar ve ayinler arasında paylaşılmışlardır. Oysa bir Müslüman erkek, günde beş kez, çoğu zaman da bir grup içinde, Allah'a dua eder. Bir Yahudi erkekse, her sabah minyana katılarak ibadet eder. Sadece belirli günlerde düzenlenen ve farklı Tanrılara seslenen ritüellere katılım da bir ortaklık duygusu yaratabilir ama aynı dini inancı taşıyanlar arasında kurulan türden bir bağ oluşturamaz. Bu nedenle aynı Tanrı'ya ibadet etmek için bir araya gelen inananlar arasında görülen güçlü dayanışma, çoktanrılı dinlerin ritüellerine katılanlar arasında görülmez.

Ben, dinsel devamlılık kavramını daha çok asimilasyona zorlanan ve baskıya maruz kalan dini azınlık *grupları* için kullanıyorum. Her iki etken de grubun kontrolü dışındadır. Dini azınlık kışkırtıcı olabilir; çoğunluk, azınlıkların asimilasyonu kabul etmeleri için ya onlara baskı uygular ya da onları ödüllendirir. Oysa çoğunluğun uyguladığı şiddet, azınlık içindeki dayanışmayı daha da artırır. Bir başka deyişle, azınlık grubun sosyal içe kapanışı dinsel devamlılığı güçlendirir.

Sosyal içe kapanış, topluluk üyelerinin yerleşim biriminin belirli mahallelerinde *yoğunlaşması* ve dışarıdakilerle sosyal ilişki kurmalarının *engellenmesi* anlamına gelmektedir. İçe kapanış, hem topluluk üyelerinin birbirlerine kenetlenmelerini sağlar hem de asimilasyonu neredeyse imkânsız kılarak topluluğun yok olmasını engeller. Ortaçağ Avrupa'sında Yahudilerle Hıristiyanların bir araya gelmemelerinin nedenleriyle Müslüman çoğunlukla Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki ilişkisizliğin nedenlerini İkinci ve Üçüncü Bölüm'de anlatmıştım. İlişkisizliğin en önemli nedeni, çoğunluğun azınlığı din değiştirmeye zorlamak için koyduğu kısıtlamalardı. Ama azınlığı çoğunluktan dışlamak, azınlığın kendi

içine kapanmasına neden olur ve bu içe kapanış da asimilasyonu engeller. Azınlık üyeleri çoğu zaman olup bitenin farkında olduklarından, bu içe kapanış iki yönlü gerçekleşir. Örneğin, çoğunluk azınlıkların dinlerine geçişi ve farklı dinlerden kişilerin evlenmesini yasaklarken, azınlıklar da çoğunluk karşısında kendilerini korumak için kendi içlerinde benzer yasaklamalar getirirler. Sonuç, dinin yayılmasını engelleyen karşılıklı dışlayıcı ilişki ağlarıdır.

Sosyal içe kapanışın etkisi, azınlık grubun *görünürlüğü* ve grup üyelerinin o gruba üye olduklarını açıkça gösteren *fiziksel ve kültürel özelliklerle* birlikte artış gösterir. Hıristiyan ve Yahudileri, Müslüman toplumlarda ve yine Yahudileri Hıristiyan toplumlarda görünür kılan davranış ve giyiniş farklılıklarından daha önce söz etmiştim. Bu farklılıklara bir de dilsel farklılıkları eklemek istiyorum. Kültürel özellikler, en azından prensipte, değiştirilebilir olgulardır. Ancak fiziksel özellikler için durum farklıdır. Örneğin, Yahudilerin ve Avrupalı Hıristiyanların Asya'da dışlanmalarının ve buna bağlı olarak kendi içlerine kapanmalarının en önemli nedeni, ırksal farklılıklardı.

Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın "Kitabî" dinler olmaları tesadüf değildir. Dini devamlılık, net ve eksiksiz bir kültürel aktarım gerektirir. Kültürün sözlü aktarımında başrolü insanlar oynar; dinsel kültürün yazılı metinler yoluyla aktarıldığı durumlarda ise akış daha yavaş, yeni eklemeler daha az olur (Miller, 1994). Bilindiği gibi, Yahudiler sadece tektanrıcılığa olan yaklaşımlarıyla değil, ritüellere katılım için gerekli olduğunu düşündükleri erkek okuryazarlığına verdikleri önemle de diğerlerinden ayrılıyorlardı. *Okuryazarlığın* dinsel devamlılık için şart olduğunu düşünmüyorum ama dinsel devamlılıkla yakından ilişkili olduğunu da söylemek zorundayım. Okuryazarlık, konumuz özelinde, bir grubun yazılı kutsal metinlerinde ve dini ritüellerinde kullanılan dili okuyup yazabilmek anlamına gelir. Örneğin, Çinli Yahudiler, İbranice'yi kullanmamaya başladıklarında, Çince okuyup yazabilseler de okuryazar olma özelliklerini kaybetmişlerdi; çünkü kullandıkları metinlerin çevirisi yoktu.

Bu bölümün geri kalan kısmında Yahudilerin dinlerinde gösterdikleri devamlılık ve direnci açıklayabilmek için bu kuramı kullanacağım.

Yahudilerin Devamlılığı ve Asimilasyonu

Bu bölümün bundan sonraki kısmında, Yahudi diyasporasının yayıldığı alanı ve süresini, Yahudi tarihinin konumuzla ilgili kısmının yukarıda açıkladığım kuramla nasıl örtüştüğünü göstererek anlatmaya çalışacağım. Ayrıca kuramın işleyişini her açıdan sınayabilmek için Yahudilerin asimilasyonuna da önemli bir yer ayırdım. Eğer Yahudilerin dinsel devamlılığını destekleyen faktörleri doğru belirleyebilirsem, bu faktörlerin ne zaman ve nerede değiştiğini araştırarak Yahudilerin asimilasyona karşı gösterdikleri direncin nasıl kırıldığını açıklayabilirim diye düşündüm. Özet olarak, Yahudiler ancak Tanrı kavramları bilinçli ve her şeye kadir bir varlıktan bir öze dönüştüğünde, dini ritüellere düzenli olarak katılmayı bıraktıklarında ve kendi içlerine hapsolmalarına neden olan kültürel özelliklerinden vazgeçtiklerinde, içinde bulundukları toplumlar tarafından kabul görmüşler ve ardından kitleler halinde asimile olmaya başlamışlardır.

Eski çağlarda pek çok topluluk yaşadığı yerden göç etmek zorunda kalmıştı. Ancak hiçbiri bazı küçük izler dışında atalarının kültürel özelliklerini devam ettirememişti. Oysa Yahudiler, Avrupa ve Asya'nın dört bir yanına dağıldıkları halde, çoğu bugün hâlâ mevcut olan özgün yerleşim birimleri kurmayı başarmışlardır. Eğer Yahudiler, eski çağlardaki pek çok topluluk gibi çoktanrıcı olsalardı, Babilliler, Hititler ve Partlılar gibi az bilinir ve nesli tükenmiş topluluklardan biri olarak tarihe geçerlerdi. Yahudiler bugüne kadar gelebildilerse, bunun en önemli nedeni Tek Gerçek Tanrı'ya inanmış ve bu inanca özgü ibadet biçimlerine ve kültürel değerlere sahip çıkmış olmalarıdır. Zaten aynı nedenle de içinde yaşadıkları toplumlara karışmamışlardır.

Yahudi Devamlılığının Öğeleri

Diyaspora döneminde Yahudiler içe dönük bir hayat sürdürdüler. Batı'da içe kapanmalarının en önemli nedeni komşularının kendilerine karşı besledikleri düşmanlık ve içinde yaşadıkları toplumların Yahudi karşıtı yasalarıydı. Öte yandan Doğu'da Yahudi karşıtlığı Batı'ya oranla çok daha azdı. Yahudilerin buralarda kendi içlerine kapanmalarıysa, ırksal ve kültürel farklılıklara verdikleri bir tepkiydi. Ancak gittikleri her yerde içekapanık bir topluluk olarak tanınmalarında Yahudilerin kendi payları da olmuştur; dinsel ve toplumsal özelliklerini korumak için kendilerini içinde yaşadıkları toplumlardan bilinçli olarak soyutlamışlardır.

Birçok araştırmacının da desteklediği Yahudi karşıtlığını Hıristiyanların icat ediği iddiasını abes buluyorum (örneğin Gager, 1983; Isaac, 1964, 1971; Ruether, 1974). Dinsel uyuşmazlıklar, taraflardan sadece birinin tikelci bir din anlayışına sahip (ve diğer taraflardan daha az güçlü) olması durumunda görece daha az şiddet doğurur ama Yahudi karşıtlığının[2] başlangıcı yine de İsa'nın doğumundan önceki Greko-Romen döneme dayanır (Schafer, 1997; Smalwood, 1981). O dönemdeki Yahudi karşıtlığı da Yahudilerin dışlanmasıyla sonuçlanmıştı. Yahudileri "lanetli ırk" olarak tanımlayan Romalı filozof Seneca'ydı, ilk Hıristiyan yazarlardan biri değil. Romalı büyük tarihçi Tacitus da Yahudileri "tanrıları küçümsemek"le suçlamıştı. Roma yasaları Yahudi olmayan esir ve hizmetkârların din değiştirmelerini yasaklamıştı. Hatta Roma'nın Hıristiyanlaşmasından önceki dönemde Museviliğe geçenler, ki bunların arasında elit kesimin ileri gelenleri de vardı, sürgüne gönderilme, ölümle cezalandırılma ya da mallarına el konulması tehlikesini göze almışlardı. Yahudiler, daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, Müslüman topraklarda da düşmanlıkla karşılanmışlar-

[2] Yahudi karşıtlığının Hıristiyanlara özgü olduğunu gösterebilmek için, Yahudilere yönelik Hıristiyanlık öncesi önyargıları "sadece" Musevilik düşmanlığı olarak tanımlayan yaklaşımların hiçbir bilimsel değeri yoktur.

dı. Müslümanlar, bizzat Muhammed'in kendisiyle başlayarak Yahudilere kısıtlamalar getirmişler ve "etnik temizlik" adına kendi paylarına düşeni yapmışlardı.

Toplulukların içe kapanışlarının tek taraflı bir olgu olduğunu –Yahudilerin dinsel farklılıklara saygı gösterdiklerini ve dışlanmalarından kaynaklanan acı ve üzüntü nedeniyle verdikleri tepkiler dışında Yahudi olmayanları hoşgörüyle kabullendiklerini– düşünmek de aynı derecede abestir. Yahudilerin tek taraflı tanıtımı sert tartışmalara neden olur. Yahudiler kendilerini küçümseyenlere veya reddedenlere benzer şekilde yanıt vermişlerdir. Yahudiler de insandır, sabır taşı değil. Her gerçek tektanrıcı gibi, Yahudiler de pagan Tanrılarını küçük görmüşler, o Tanrılara inananları küçümsemişler ve bu düşüncelerini açıkça dile getirmişlerdir. İlk yüzyıllarda Yahudilerin İsa'ya yönelik hakaretleri, mevcut Jesus Seminar akımının aşırılıkçı üyelerine atfedilenler kadar dehşet vericiydi. Yahudiler İsa'yı, büyücü, alçak, o... çocuğu, cani, isyankâr ve Şeytan'ın suçortağı olmakla suçlamışlardı (Stow, 1992). Sinagoglardaki günlük dualara, inananları Hıristiyanlığı yıkmaya çağıran ifadeler eklenmişti (Horbury, 1982; Katz, 1984; Stow, 1992). Neden eklenmesindi ki? Yahudi bakış açısına göre, İsa'nın Mesih olduğunu reddeden biri Hıristiyanlığa karşı kasten küfür etmiş sayılırdı. Ancak öte yandan da, Yahudiler, Hıristiyan topraklarda, kötülenen, aşağılanan bir altkültür olarak görüldükleri için Hıristiyanlığa hiç de hoşgörüyle yaklaşmıyorlardı. Yahudi vakanüvis Solomon bar Samson, 1140 yılını anlatan yazısında Haçlıların seferlerini "utanç duydukları birinin mezarını" bulmak için düzenlediklerini yazmış, haçı "iğrenç bir işaret" olarak tanımlamış ve Hıristiyan kiliselerinden "tiksinti"yle söz etmişti (Strow, 1992:102-3, 108). Yine aynı dönemlerde İbn Meymun da, İsa'yı "kendini Mesih zannedenlerden sadece biri" olarak tanımlamıştı. İbn Meymun'a göre Daniel'in, "halkınız arasında şiddet yanlısı olanlar ayağa kalkarak kendilerini göstersinler; ancak bilmelidirler ki başarıya ulaşamayacaklardır" şeklindeki beyanı İsa'nın durumunu yansıtıyordu. İbn Meymun için zaten "bundan da-

ha büyük bir başarısızlık yoktu" (Vital'dan alıntı, 1999: 104). David Vital, kitabında İbn Meymun'un düşüncelerine ek olarak "Hıristiyan Avrupa'da hiçbir Yahudi'nin bu konuda farklı düşünmediğini" yazmıştı (a.g.e.). Yahudilerin kendi aralarında bu tür düşünceleri dile getirmediklerini düşünmek safdillik olur. Aynı şey Yahudilerin İslam'a bakışları için de geçerlidir. İbn Meymun İsa hakkında bu yorumları yaparken koyu bir Müslüman'ın bakış açısına sahipti (bkz., Üçüncü Bölüm).

Dışarıdakilerin başkalarını küçümseyen tavırları hor görülen bir topluluğun ayakta kalabilmesi için şarttır. Amishler gibi topluluklar grup dayanışmasını çocuklarına dışarıdakilere tepeden bakmayı öğreterek sağlayabilmişler ve bu sayede kendilerini küçük görenlere meydan okuyabilmişlerdi. Düşmanlarla işbirliği yapan Amishler topluluktan dışlanmışlar, aileleri ve arkadaşları bir daha onlarla hiç konuşmamıştır. İlkçağ'da ve Ortaçağ'daki Yahudiler için de durum farklı değildi. Hatta bugün bile ortodoks Yahudiler grup dayanışmasını kıranları böyle cezalandırırlar. Azınlık grupların dışarıdakiler hakkında neler düşündüğü hiçbir zaman gizli kalamamıştır. *Her* grubun dışarıya bilgi sızdıran hainleri vardır. Üstelik azınlıklar, dışarıdakilerle ilgili düşüncelerini, çoğunluğa katılan grup üyelerine gösterdikleri tepkilerle açıkça ortaya koyarlar. Topluluk asimilasyona direnmeyen biri için cenaze töreni düzenler; bu da dışarıdakileri nasıl gördüklerinin bir kanıtıdır. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Bir topluluğun kendi içine kapanışında her iki tarafın da etkisi vardır.

Aynı şeyi görünürlük için de söyleyebiliriz. Aslında Müslüman toplumlar da Hıristiyan toplumlar da Yahudilerin, Yahudi kimliklerinin görünür olması için, bir şapka ya da rozet gibi kendilerini diğerlerinden ayıran bir işaret kullanmalarını şart koşmuşlardır. Öte yandan dışlanmış toplulukların kendileri de görünür olmayı *seçmişlerdir* –Amishleri ya da Hare Krişnaları düşünün. Yahudilerin Avrupa'da siyasi olarak özgürleşmelerinin ardından pek çok Yahudi cemaati üyesi, asimilasyona karşı direnememekten korkup, günü-

müzde ultra– ortodoks Yahudilerle özdeşleşen, çoğunluğun giydiklerinden farklı giysiler giymeye özen göstermeye başladı. Yahudilerin saçlarını iki yandan ince bukleler halinde bırakmaya, siyah şapka takmaya ya da siyah elbise giymeye yakın zamanda başladığını çok az kişi bilir. Bu tür farklılıklar geleneksel değildi. İlkçağ'da ve Ortaçağ'da Yahudiler, yasaların şart koştuğu şapka ya da rozet gibi şeylerin dışında, herkes gibi giyiniyor, saçlarını herkes gibi kestiriyorlardı. Yahudilerin gönüllü olarak yeni bir görünüşe bürünmelerinden sorumlu olanlar, grup bilincini artırmayı istemek konusunda son derece samimiydiler.

Ayrıca pek çok Yahudi geleneği de Yahudilerin içe kapanmasına katkıda bulunuyordu. Örneğin Yahudilerin Sabbath âdetine uygun olarak hazırlanan gıda maddelerine rağbet etmesi sadece Yahudilerin alışveriş yaptıkları dükkânları sınırlamakla kalmıyor, aynı zamanda onların Yahudi olmayanlarla sosyal ilişkiler kurmalarını da engelliyordu; dini kurallara uygun gıda maddelerini satan dükkânların azlığı nedeniyle Yahudi mahallelerinde oturmak zorunda kalıyorlardı. Ayrıca Musevilikte dini tatil günü olan Cumartesi'ye ilişkin katı kurallar da Yahudileri görünür kılmaktaydı; örneğin o gün Yahudilerin sinagoga arabayla gitmeleri yasaktı.

Görüldüğü gibi Yahudilerin dinsel devamlılıklarının gücü, süresi ve inatçılığı çok etkileyicidir. Masada gibi teslim olmaktansa ölmeyi tercih etme durumu pek nadir görülen bir şey değildir. 1189'da İngiltere'de, York'da saldırıya uğrayan 150-200 kişilik bir Yahudi cemaati Hıristiyanlığa geçmek yerine topluca intihar etmişti. Kara Ölüm'ün kol gezdiği 1349'da en az dokuz Cermen kentindeki Yahudi cemaatleri din değiştirmeyi kabul ederek kendilerine yönelik saldırıları durdurabilecekken, topluca intihar etmeyi seçmişlerdi (bkz., Tablo 3.1).

Yahudiler, defalarca din değiştirmekle Hıristiyan veya Müslüman topraklardaki yaşantılarını terk etmek arasında seçim yapmak zorunda bırakılmışlardı. Yaşadıkları yerleri terk etmeleri durumunda çoğunluk, onların mal ve mülklerine el koyuyordu. Üstelik Yahudilere her koşulda kucak

açan ülkeler de yoktu. Tanınmış haham Leo Baeck 1930'da Yahudilerin sadece "inançlarını korumak uğruna göç ettiklerinin" altını çizmişti: "Yahudiler dinlerinden vazgeçmeyi kabul etseler göç etmek zorunda kalmazlardı; oysa onlar Yahudi kalabilmek için göç etmeyi göze aldılar." (Morganthau'dan alıntı, 1967:47) Göç etmek istemeyenlerse, utanç içinde emirlere boyun eğip görünürde din değiştirmekle birlikte gizlice kendi inançlarını sürdürmüşlerdi. Bir önceki bölümde de belirttiğim üzere, İspanya'da İslam'a ya da Hıristiyanlığa geçmiş gibi yapan İbn-i Meymun'un ailesinin de içinde olduğu pek çok Yahudi, gizlice Yahudi gelenek ve göreneklerine sadık kalarak hayatlarını tehlikeye atmışlardı. Bu "gizli Yahudiler"den oluşan cemaatler varlıklarını yüzyıllarca sürdürdüler (Alroy, 1975; Gitlitz, 1996; Netanyahu, 1999). Bu Yahudiler gizlice kendi inançlarını korumaktan ya da görünürde geçtikleri İslam'ı ya da Hıristiyanlığı sessizce reddetmekten hiç de hoşnut değillerdi. Dini törenlerde bir araya gelerek ve Tevrat'a gizlice itaat ederek inançlarını koruyorlardı. Gerçek sadece domuz eti yemeyi reddettiklerinde ya da Cumartesi gününü dini tatil kabul etmekte ısrar ettiklerinde ortaya çıkıyordu. Yahudiler aktif dini hayatlarına devam ederek ayakta kalabilmişlerdi.

Yahudilerin dinsel devamlılığının ayrıntılarına daha fazla girmeye gerek yok. Bunun yerine, Yahudi cemaatlerinin hangi koşullar altında baskılara ve asimilasyon politikalarına karşı koyamadıklarını araştırarak bu dinsel devamlılığın dinamiklerini ortaya koyabiliriz.

Yahudilere Yönelik Başarılı Hıristiyan Misyonerliği

Hıristiyanlıktan önce Helenistik diyaspora döneminde Yahudiler, yaşadıkları yörelerdeki gündelik hayata uyum gösterdiklerinden Kudüs'teki Musevilikten uzaklaşmışlardı. Yahudiler o dönemde İskenderiye, Antakya, Sart ve Korint gibi kentlerde yaşamış, rahat bir hayat sürmüş ve yerel hayata aktif olarak katılmışlardı. M.Ö. üçüncü yüzyıldan iti-

baren İbranice'yi çok az kullanır olduklarından Tevrat'ı okuyup anlayabilen çok az kişi kalmıştı. O dönemin Yahudileri o denli Yunanlaşmışlardı ki, çoğu Yunan ismi almıştı; hatta iyi eğitim almış olanları Yunan felsefesi konusunda uzmanlaşmışlardı. Dil sorununu ortadan kaldırmak için Tevrat "Septuagint" adı altında Yunanca'ya çevrildi. Çeviri sırasında Helenistik düşünceler de metne eklendi. Örneğin Çıkış 22:28 şöyle çevrilmişti: "*Tanrılara* küfretmeyin." Calvin Roetzel bu çeviriyi paganlara yaklaşma jesti olarak yorumlar (1985). Dönemin en saygın Yahudi lider ve yazarı, zamanının çoğunu Yunan felsefesini Museviliğe uyarlamak için sarf etmişti. İskenderiyeli Philon'un (yaklaşık M.Ö. 20–50) Tanrı tasviri Platon'unkiyle benzerlikler taşıyordu: "Evrenin saf ve kusursuz Aklı, aşkın erdem, aşkın bilgi, aşkın iyi ve aşkın güzel" (Corrigan ve diğerlerinden alıntı, 198:88). Philon ayrıca Tevrat şeriatına akılcı açıklamalar getirmişti. Örneğin Philon için Tanrı'nın, Yahudilerin kuş, av hayvanı ve etobur memelilerin etini yemelerini yasaklamış olması yeterli değildi. Ona göre bu emrin *nedeni*, Tanrı'nın barış yanlısı olmanın bir erdem olduğunu vurgulamak istemesiydi. Philon, nedenini akılcı yolla açıklayamadığı kuralları da gerçek hayatta uygulanması olanaklı olmayan alegoriler olarak tanımlamıştı. John Collins'in yazdığı gibi, "Philon ve diğerleri, Musevilikle ilgili kutsal yazılarla felsefi din arasındaki uyumsuzlukları aza indirgemek için kutsal yazıları mecazi olarak yorumlama yoluna gitmişlerdir" (1983:35). W.H.C. Frend de aynı görüşteydi. Frend'e göre, Philon Tevrat'ı "Yunan felsefesi ışığında" yorumlamaya çalışmıştı (1984:35). "Philon'un evrenin ahengi ve akılcılığını gösterme çabaları" sonucunda Tevrat, "manevi ve ahlaki duygular nezdinde dinsel ve tarihsel anlamını yitirmişti" (a.g.e.). Philon tek başına değildi; pek çok Yahudi'nin görüşlerinin belki de en bilinen temsilcisiydi. Helenistik dönemin Yahudilerinin Tanrı'sı her şeye muktedir Yahveh'den çok, uzak ve soyut bir Mutlak Varlık'tı.

Özetleyecek olursak, Tanrı imgeleri muğlaklaştıkça geleneksel tikelcilik de aşınmaya başladı ve Helenistik dönemin

Yahudileri paganizme artan bir hoşgörüyle yaklaştılar. Bu da din temelli Yahudi karşıtlığını önemli ölçüde azalttı; zira bu karşıtlık aslında paganların Yahudilerin tikelciliğine verdiği bir tepkiydi. Bu yeni dini gelişmelerin uzantısı olarak diyaspora Yahudileri, özellikle imparatorluğun doğusunda, yerel halkla daha güçlü bir sosyal ilişki kurabildiler ve bunun sonucunda kendi içlerine sıkışıp kalmaktan kurturdular. Yunanca konuşup Yunanca düşünüyorlardı. Yunanlarla dostluk kuruyorlardı ve Musevi Şeriatı'nın en bilinen ve sınırlandırıcı kurallarından hoşnut değillerdi; bu nedenle çoğu yalnızca görünürde dindardı. Ama öte yandan Helenistik Yahudilerin çoğu (belki de hepsi) Yunanlarla birlikte yaşamayı ve Yunan kültürünü benimsemeyi küçük düşürücü bulduğundan "kendilerini manevi bir Getto'ya kapatmışlardı; bu nedenle 'barbarlar' arasında sayılıyorlardı" (Tcherikover, 1958:81). Başka bir şekilde ifade edecek olursak, Yahudi dayanışmasının "çekim gücü"nün azalmasıyla birlikte pagan hoşnutsuzluğunun "itiş gücü" de zayıflamıştı.

Ne var ki, Yunan felsefesi ve kültürüne duydukları saygıya ve tikelcilikten görece uzak olmalarına karşın, diyaspora Yahudileri paganizmi tam anlamıyla kabul etmediler. Çoğu Museviliğe özgü etnik özelliklerden rahatsızlık duysa da, kendi inançlarıyla paganizm arasında benzerlikler olduğuna inanıyordu; zaten "Tanrı'dan korkanlar" olarak tanımlanan paganlar da sık sık sinagoga gidiyorlardı (bkz., İkinci Bölüm). Küçük Tanrılar topluluğu her şeye kadir bir Tanrı'nın yerini tutamazdı. Bu nedenle Yahudiler, Greko-Romen dünya tarafından kabul görmeyi çok istemiş olsalar da, bunun için dinlerinden vazgeçmeye hiçbir zaman yanaşmamışlardı. Museviliği, etnik özelliklerinden arınmış güçlü bir tektanrıcı düşünce olarak görmek istemişlerdi; bu da yeni bir Hıristiyan hareketinin doğuşu demekti.

Mevcut çok sayıda kanıt Yahudileri hedef alan misyonerliğin başarıya ulaştığını ve birinci yüzyılın sonlarına ya da ikinci yüzyılın ortalarına doğru sona ermediğini gösteriyor; Yahudilerin Hıristyanlığa geçişi büyük bir olasılıkla beşinci yüzyıla kadar sürmüştü. Bu konuyu ele aldığım *The Rise of*

Christianity'de diyaspora döneminde Yahudi nüfusunun yıllarca süren din değiştirmelere yetecek yoğunlukta olduğunu yazmıştım –tarihçiler, Hıristiyanlığın ilk yıllarında imparatorluktaki Yahudi nüfusunun toplam nüfusa oranının yüzde 10 olduğunu tahmin ediyorlar (Georgi, 1986; Meeks, 1983). Kitabı yazdığım dönemde tarihçilerin, Ortaçağ'da Yahudilerin Avrupa nüfusunun en fazla yüzde 1'ini oluşturduklarına ilişkin tahminlerinden haberim yoktu (Baron, 1952; Stow, 1992). Roma döneminde İslam'ın egemenliğinde olan bölgelerdeki Yahudi nüfusu görece daha fazlaydı. Bu nedenle Yahudi nüfusunun toplam nüfusa oranının yüzyıllar içinde yüzde 10'dan aşağıya düştüğünü söylemek ve bu düşüşü din değiştirmelerle ilişkilendirmek doğru değildir. Ancak yine de bu veriler, Hıristiyan-Yahudi ilişkilerinin "sakin dönem"i daha henüz sona ermeden Yahudi nüfusunun azalmaya başladığını gösterir ve bu düşüş din değiştirmelerle doğrudan ilişkilidir. Hıristiyanlığın doğuşu sırasında Helenistik dönemin Yahudilerinin dinsel ve sosyal hayatları göz önüne alındığında, bu düşüş hiç şaşırtıcı değildir. Etnik engelleri ortadan kaldıran ve Tanrı'nın Yahudiler için hazırladığı planın bir sonraki adımı olarak sunulan bir inancın sonucuydu bu.

Hıristiyanlık pek çok Yahudi'yi kendisine çekmiş olmasına rağmen, çekemediklerini de Museviliği yeniden canlandırmaya ve dönüştürmeye itmiştir. Israel Yuval'a göre, en eski din olarak Museviliğin Hıristiyanlığı etkilediği görüşü tarihin çarpıtılmasından başka bir şey değildir (Boyarin'den alıntı, 1999:2): "Erken Hıristiyanlık ve Mişna Museviliği aynı tarihlerde ortaya çıkan kardeş dinlerdir." Haham düşünce ve otoritesi üzerine kurulu Mişna Museviliğine sıcak bakılmıyordu. Bu nedenle, Hıristiyan misyonerliğine direnebilen sinagoglar, Tanrı'nın Mutlak Varlık olarak değil de, yeniden, her düşünce ve eylemi tek tek kayda geçiren ve kurallarında alegorik hiçbir unsur barındırmayan İbrahim'in Tanrı'sı olarak tanımlandığı muhalefetin içine kapalı ve korunaklı kalelerine dönüşmüşlerdi. Batı Museviliği o dönemde kendisini büyük bir asimilasyondan işte bu yolla kurtarabilmişti.

Çinli Yahudilerin Asimilasyonu

Tarihçiler, Yahudilerin Çin'e ilk olarak ne zaman gittikleri ve orada ne zaman yerleşik hayata geçtiklerini kesin olarak bilmemektedirler (Abraham, 1999; Baron, 1952; Eber, 1999; Goldstein, 1999; Kublin, 1971; Leslie, 1972; Perlmann, 1909; Plaks, 1999; Pollak, 1998; Rhee, 1973; Ross, 1982). Büyük bir olasılıkla Yahudiler Çin'e ilk kez birinci yüzyılda Romalıların Kudüs'ü yerle bir etmesinden hemen sonra gitmişlerdi. Dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Arap gezgin ve coğrafyacılar Çin'deki Yahudi yerleşimlerinden



Matteo Ricci (1552-1610). Bu resim Çin'de misyonerlik yapmış bir Cizvit âlimini Çin kıyafetleri içinde gösteriyor. Ricci, Çin'de pek çok Yahudi'nin yaşadığını bildirmişti.

artık açıkça söz ediyorlardı. Bu tarihten önceki yerleşimlere ilişkin, kesin bir bilgi bulunmuyor. 1286'da Marco Polo Hanbalik'e (Pekin) geldiğinde, orada yaşayan Yahudilere rastlamıştı. On dördüncü yüzyıl Çin belgeleri de Yahudi yerleşimlerinin varlığını doğrular. Bu yerleşimlerden sadece biri, Kaifeng'de olanı, uzun yıllar ayakta kalabilmiş ve 1605 yılında Cizvit misyoneri Matteo Ricci tarafından ortaya çıkarılmıştı. Kayıtlara göre dönemin imparatorluk başkenti olan Kaifeng'deki ilk sinagog 1163'te inşa edilmiştir; bu sinangog daha sonraları defalarca yıkılmış ve yeniden yapılmıştır.

Kaifeng'deki yerleşimin en kalabalık olduğu yaklaşık 1500 yılında, nüfus on binin üzerindeydi. Bir yüzyıl sonra, Peder Ricci orayı ziyarete gittiğinde nüfus yaklaşık bine düşmüştü (Leslie, 1972). On dokuzuncu yüzyılın başlarında Kaifeng'deki sinagogun bir hahamı bile yoktu ve kendilerini hâlâ Yahudi olarak kabul eden az sayıdaki yerleşimcinin din bilgisi de oldukça zayıftı (Eber, 1999). Anglikan piskoposu Samuel Schereschewsky, 1867'de Kaifeng'deki Yahudi yerleşimine yaptığı ziyaret sonrası izlenimlerini şöyle aktarmıştı: "Hepsi tamamıyla dinlerini kaybetmişler ve tıpkı Çinliler gibi yaşıyorlar. Evlerinde putlar ve eski yazıtlar var... Farklı kültür ve dinlerden insanlarla evleniyorlar ve artık sünnet olmuyorlar. Giysileri, davranışları, alışkanlıkları, dinleri Çinlilerinki gibi... Evlerinde Tevrat bulunsa bile, onu okuyamıyorlar" (Muller'den alıntı 1937:69-73). Yirminci yüzyıla gelindiğindeyse sadece ataları Yahudi olduğu için bir arada olan Kaifeng "Yahudileri", Batılı bilim adamları için sadece bir merak konusuydu; onları konu alan pek çok araştıma yapıldı (Abraham, 1999).

Çin'deki Yahudi yerleşimleri dinsel devamlılığın dinamiklerini gösteren önemli örneklerdir. Özelliklerini koruyan ve Museviliğe bağlı Yahudi yerleşimleri yüzyıllarca ayakta kalabilmişlerdir. Ancak asimilasyona karşı dirençleri düştüğü zaman, Yahudi kimliklerini ve geçmişlerini unutmaya başlamışlardır. Sonrasında ne oldu? İlk önce, Tanrı kavramları bulanıklaştı ve ibadet biçimleri, İbrani ve Çin din anla-

yışı ve âdetlerinin bir karışımını yansıtır oldu. İkinci olarak içekapanık bir toplum halinde yaşamalarını gerektiren koşullar ortadan kalktı. Üçüncü olarak da, Konfüçyüs felsefesini sindirmeyi gerektiren seküler mesleklerde başarıya ulaştılar.

Çin'deki Yahudilerin teolojik fikirleri ve ibadet biçimlerine ilişkin bilgimiz, Kaifeng'deki sinagogun avlusunda bulunan 1489, 1512, 1663 ve 1679 tarihli, ayrıntılı yazıtlara ve on yedinci yüzyılda bölgeyi ziyarete gelen Cizvitlerin yazılı anlatılarına dayanmıyor. Sinagogdaki yazıtlar İbranice değil, Çince'ydi. Kaifeng Yahudileri konusunda uzman olan Donald Daniel'e göre, yazıtlar Çin düşünce biçiminin "Yahudilerin inanç ve davranışlarını açıkça etkilediğini" gösterir: "Konfüçyüsçü klasik eserlerden alıntılara sıkça yer verilen yazıtlardaki anlatılarda, Konfüçyüsçü ve Taocu etkiler görülmektedir. Tanrı ve Şeriat için kullanılan terimler eğitimli Çinlilerin kendi inançları için kullandıkları terimlerle aynıdır ve mistisizm anlayışı da Taocu terminolojiyle ifade edilmiştir" (1972:7). 1489 tarihli yazıtta şu cümleler yer almaktaydı:

> Cennete saygıda kusur etmemek konusunda, atalarına saygı duymayan bir insan onlara kurbanlar da ikram edemez. O nedenle ilkbahar ve sonbaharda atalarına öküz ve koyun kurban etti, mevsimlik yemekler ikram etti ve atalarına saygıda kusur etmedi. (a.g.e.:87)

1704'te Cizvit misyoneri Jean-Paul Gozani, Kaifeng Yahudilerinin ölüye saygılarını "Atalar Salonu'nda, Çin'de düzenlenenlere benzer törenler düzenleyerek" gösterdiklerini ve ölülerine, yapılmış "imgeler" oldukları için yasaklandığından mezar taşı dikmediklerini yazmıştı (a.g.e.:88). Öte yandan hâlâ erkek çocuklarını sünnet ediyorlar, Cumartesi gününü dini tatil günü olarak kabul ediyorlar, domuz eti yemiyorlar, Pesah'ı kutluyorlar ve dindar Yahudiler gibi dua etmek için bir araya geliyorlardı. Musevi Şeriatı'nı Tao ya da Yol'la eş tutuyorlar ve ataları için güzel kokulu tütsüler

yakıyorlardı ve 1663 tarihli yazıtta belirtildiği gibi "ergenliğe geçiş törenlerinde, evliliklerde, ölümlerde ve cenazelerde Çin gelenek ve göreneklerine riayet ediliyor"du (a.g.e.:102). Yazıtlarda "cezalandıran ve söz veren bir Tanrı"dan bahsedilmiyordu. Yazıtlara göre, Yahudilerin Tanrı'sıyla Çinlilerin Cennetin Yolu Öğretisi [Tao] aynıydı" (Eber, 1999:32). 1663 tarihli yazıtta şöyle yazıyordu:

> Konfüçyüs öğretisiyle bizimki arasında farklılıklar olsa da, her ikisinin de düşünce yapısı ve ibadet anlayışı, Cennetin Yolu'na ve atalara saygılı olmaya, hükümdarla tebası arasındaki ilişkilere değer vermeye, evebeynlere itaat etmeye, ailelerle uyum içinde olmaya, sosyal hiyerarşileri doğru düzenlemeye ve arkadaşlar arasında iyi ilişkiler kurmaya dayanır; kısacası istenilen, insanlığın "beş temel kaygısını" gidermekten fazlası değildir. (Plaks'dan alıntı, 1999:38)

Burada Yahveh'in en ufak bir izine rastlamak mümkün değildir.

Yazıtlara göre, on beşinci yüzyılın sonlarında Kaifeng Yahudileri hâlâ İbranice okuyabiliyorlardı. Ancak on sekizinci yüzyılda Cizvit ziyaretçiler Kaifeng Yahudileri arasında İbranice'nin çok az kullanıldığını gözlemlemişlerdi; cemaat kutsal metinlerini okuyamadığından artık okuryazar değildi.

Çin'de de yabancı düşmanlığının yoğun olduğu dönemler yaşanmıştı. Örneğin 879 yılında patlak veren bir ayaklanma, Kanton'un uzun bir kuşatmanın ardından ele geçirilmesi ve sakinlerinin katliamıyla sonuçlanmıştı. Çin vergi kayıtlarından elde edilen bilgiler ışığında, katliamda binlerce Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan tüccarın öldürüldüğü anlaşılmıştır (Leslie, 1972). Fakat Kaifeng'deki sinagogun ayakta kalabilmesi, Yahudilerle Çinli yerel halk arasındaki ilişkilerin dostça olduğunu gösterir. Ancak Ming Hanedanlığı döneminde (1368-1644) yabancıların sosyal ve kültürel hayata etkilerini azaltmak amacıyla yeni politikalar yürürlüğe kondu. Yabancılara Çinlilerle evlenme zorunluluğu geti-

rildi. Yahudiler ve Müslümanlar gibi farklı dinlerden gelen topluluklar, nesiller boyu Çin'de yaşıyor olmalarına rağmen, yabancılar arasında sayıldılar. Bu yeni politikaların, en baştan beri Çinlilerle evliliğe sıcak bakan Kaifeng Yahudileri üzerindeki etkileri tam bilinmiyor. On altıncı yüzyılda yabancıların Çinlilerle evliliği artık bir kural olmuştu.

Çinlilerle evlenme, Yahudilerin Çinli eşlerinin aileleriyle ilişkiye girmeleri yoluyla içekapanıklıktan kurtulmalarını sağlamakla kalmamış, görüntülerini de değiştirmişti! Artık Çinli gibi göründüklerinden Çinli isimleri kullanmakta da hiçbir sakınca görmüyorlardı (a.g.e.). Yahudilerin içekapanık bir toplum olmaktan çıktıklarının en önemli kanıtı Kaifeng Yahudilerinin devlet yönetim kademelerinde mesleki olarak yükselmeleriydi.

Song Nai Rhee, Çinli Yahudilerin asimilasyonunu, onların imparatorluğun kamu görevlerinde çalışma hakkı kazanmış olmalarına bağlıyordu (1973). Yüzyıllar boyunca Çin devlet yönetiminde görev almak isteyen adaylarda tek bir şey aranmıştı: Konfüçyüs felsefesini bilmek ve anlamak. Adaylar yıllarca yoğun bir eğitimden geçerek Konfüçyüs felsefesi konusunda uzmanlaşıyorlardı. Aralarından en başarılı olanlar, Çin'deki en yüksek sivil memur kademesine getiriliyor ve tüm devlet hizmetlerini yürütme yetkisi kazanıyordu.

Çinli Yahudiler Konfüçyüsçülüğü öğrenmede çok başarılı olmuşlardı. "On dördüncü yüzyılın başlarında Kaifeng'deki Yahudiler her yıl daha da artan sayılarla alim-memur sınıfına katılıyorlardı." (Rhee, 1973:120). Cemaatin "en parlak ve en hırslı" genç erkekleri uzun yıllarını dindarlıklarını tehlikeye atarcasına "Konfüçyüsçülüğü öğretmeye" adamışlardı (Pollak, 1998:341). Bu genç adamlar hahamların geldiği sınıftandı. Kendilerini Konfüçyüsçülüğe adadıklarından İbranice'yi unutmuşlar ve Museviliği Konfüçyüsçü kavramlarla yeniden yorumlama çabasına girmişlerdi. Devlet hizmetlerini yürütme görevinde bulunan Yahudiler, Yahudiliklerini kaybetmiş olsalar da Kaifeng'deki cemaatle ilişkilerini koparmamışlardı. Aksine mesleki konumlarını,

kendi cemaatleri içindeki eşit derecede saygın konumlarıyla ilişkilendiriyorlardı. Sinagogun büyütülmesi ya da yeniden inşası için gerekli maddi desteği sağlayan onlardı. Yazıtların hazırlanmasını sağlayan onlardı. Arkadaşlarını bu yeni Musevilik anlayışına çekmeye ve bu anlayışı, dine karşı gelme olarak yorumlayan yerel muhalefeti bastırmaya çalışan yine onlardı (Plaks, 1999; Pollak, 1998; Rhee, 1973).

Helenistik dönemin Yahudileriyle Çinli Yahudiler arasındaki benzerlikler çok belirgindi. Dinsel kavramlardaki değişimler her iki Yahudi cemaatinin tikelcilik anlayışını yumuşatmış ve her ikisinin de içekapanık hayatlar sürmekten kurtulmasını sağlamıştı. Her iki cemaatin üyeleri yerel dili İbranice'ye tercih etmiş ve Yahudi isimlerini yerel isimlerle değiştirmişlerdi. Her ikisi de sosyal ve ekonomik kazançlar uğruna dinsel kimliklerini bir kenara bırakmakta sakınca görmemişti. Helenistik dönemin Yahudileri fiziksel olarak zaten Greko-Romen komşularına benziyorlardı; oysa Çinli Yahudilerin Çinlilerle benzer fiziksel özellikleri taşımaları yüzyıllar almıştı. Ama bu iki Yahudi cemaati arasındaki en temel benzerlik, her ikisinin de, Yahudilerin içekapanık toplumlar olmaları nedeniyle genelde karşılaştıkları dış baskılarla karşılaşmamış olmasıdır. Dış baskıların ortadan kalkışı, Yahudilerin temel dinsel kavramlarını değiştirmelerinin bir sonucuydu. Bu değişime bağlı olarak öteki dinlerle Musevilik arasındaki farklar azalmış ve öteki toplumlara karşı Yahudilerin kendilerini koruma gereksinimi ortadan kalkmıştı. Sonuç, artan huzur ve maddi zenginlikti. Azınlıkların dinsel ve kültürel devamlılığının dışarıdakilerle kendileri arasındaki düşmanlıkla doğru orantılı olduğunu söylemek üzücüdür; sınırlar içinde, dayanışma, baskı ve zulümle beslenmektedir.

Ancak bu çok özgün bir düşünce değildir. Yirminci yüzyılın sonlarında bilim adamı-tüccar S. M. Perlmann, pek çok Kaifeng Yahudi'siyle görüştü. Perlmann'a göre Yahudi cemaatlerinin en büyük düşmanı, onlara nefretle yaklaşan dışarıdakilerdi. Perlmann, Yahudilerin "çoğunluk nüfus gibi dokunulmaz" olduğu durumlarda neler olduğunu görmek

için Çinli Yahudilere bakmanın yeterli olduğu görüşündedir (Kublin'den alıntı, 1971:200-211). Perlmann, Yahudilerin "Yahudi karşıtlığının yoğun olduğu ülkelerde, kendilerini korumak ve savaşabilmek için" Museviliğe sıkı sıkıya tutunduklarına ve bu nedenle de Museviliğin gücünü kaybetmeden ayakta kalabildiğine dikkat çekiyor. Böyle düşünen sadece Perlmann değil elbette. Avrupa'da on dokuzuncu yüzyılın başlarında patlak veren ve Yahudilerin değişen koşullara nasıl ayak uydurmaları gerektiğini konu alan büyük tartışmaya katılanların bir kanadını Perlmann gibi düşünenler oluşturmuştu.

Avrupa: Özgürleşme ve Asimilasyon

Fransız Ulusal Meclisi, 28 Ocak 1790 tarihinde, Güneybatı Fransa'da yaşayan İspanyol kökenli yaklaşık dört bin Yahudi'nin "çalışan vatandaşların sahip olduğu haklardan" yararlanmasını sağlayan bir karar çıkardı. Daha sonra 27 Eylül 1791 tarihinde bu kararın kapsamına Fransa'da yaşayan bütün Yahudiler dahil edildi. O dönem çoğu Alman sınırındaki yerleşimlerde yaşayan Fransa Yahudilerinin toplam nüfusu yaklaşık otuz bindi (Baron, 1969; Magnus, 1997; Mendes-Flohr ve Reinharz, 1995; Vital, 1999; Winock, 1998).

Bu ikinci kararın ardından Yahudi banker Berr Isaac Berr, Fransa'daki bütün Yahudilere şunları yazmıştı:

> Bizi karanlıkta bırakan peçe sonunda yırtıldı, neredeyse bin sekiz yüz yıl önce elimizden alınan haklarımıza sonunda yeniden kavuştuk... Üstün Varlık'a ve devletin bağımsızlığına şükürler olsun ki artık sadece İnsan ve Vatandaş değil aynı zamanda Fransız'ız da! (metnin tamamı, Mendes-Flohr ve Reinkarz, 1995:118-21).

Ancak Berr'in milliyetçiliğe övgüleri biraz vakitsizdi; çünkü Napolyon kısa bir süre sonra Yahudilerin özgürlüğünü kısıtlayan kuralları yeniden uygulamaya koydu. 1806'da

çıkardığı karar, Yahudilerin, tefecilikle uğraştıkları için daha önceki gibi cezalandırmalarını emrediyordu. Yahudiler arasındaki "kentli ahlak değerleri"ni ıslah etmek gerekiyordu. Napolyon bu değerlerin "Yahudileri uzun süredir sindiren devlet tarafından... bastırıldığının" farkındaydı; ancak Napolyon'a göre bu değerleri korumak ya da yenilemek Fransızların işi değildi (a.g.e.:123-24). Napolyon, Yahudi ileri gelenlerinden kendisini Musevi öğretisi ve kültürü hakkında bilgilendirmelerini istedi ve 17 Mart 1808 tarihinde Yahudilerin hayatında "reform" yapmak amacıyla bir yasa çıkardı.

Bu yasaya göre Yahudilere olan borçlar sadece Fransız mahkemelerinin denetiminde katı kurallar altında tahsil edilebilecekti. Ayrıca "hiçbir Yahudi, oturduğu bölgenin idari birimlerinden özel izin almadan ticaret yapamayacak ya da ticari girişimde bulunamayacaktı" ve bu iznin her yıl yenilenmesi gerekecekti. "İzinsiz yapılan her türlü ticari faaliyet", ticari kontratlar ve ipotekler de dahil olmak üzere geçersiz sayılacaktı. Ayrıca Yahudilerin, yıllarca Yahudi karşıtlığının yuvası olan Ren Nehri kıyısından içeri bölgelere göç etmeleri de yasaklanmıştı. Yahudilerin, eğer çiftçi değillerse, diğer bölgelere geçişi yasaktı; bu bölgelere geçme hakkına sahip Yahudilerin de ticari faaliyetlerden mutlaka uzak durmaları gerekiyordu. Yahudilerin askerlik görevlerini yerine getirmek üzere başka birini tutmaları da getirilen yasaklar arasındaydı; her Yahudi askerlik görevini kendisi yerine getirmek zorundaydı. Bu yasaklar on yıl boyunca yürürlükte kaldı ve bu yasaklar sayesinde "onlarla (Yahudilerle) diğer vatandaşlar arasındaki farklılıkların ortadan kalkacağına" inanıldı. (a.g.e.: 139-40).

Fransa'da, Napolyon'un yenilgisinin ardından, Yahudilerle ilgili kurallar yeniden gözden geçirildi. Ancak Ren Nehri kıyısında kalan bölge Prusyalıların egemenliği altına girdiğinden Prusyalılar yerel yöneticilerle anlaşmaya varıncaya kadar eski kurallar bir süre daha yürürlükte kaldı. 1775 yılında Prusyalılar Yahudilere "Hıristiyanlarla aynı vatandaşlık hak ve özgürlüklerini" verdiler. Ancak bu hak

ve özgürlüklerden sadece maddi gücü olan Yahudiler yararlanabiliyordu; Prusya'nın geri kalan otuz iki bin Yahudi'si "istenmeyen" ve "gereksiz" vatandaş olarak kalmaya devam etti ve bir dizi kısıtlayıcı düzenlemeler altında ezildi (Vital, 1999). 1815'te düzenlenen, sınırların yeniden çizildiği ve Napolyon'un son kez bozguna uğradığı Waterloo Savaşı'ndaki Fransa'nın müttefiklerinin uygulamakla yükümlü olacakları barış koşullarının belirlendiği Viyana Kongresi'nde, Alman Konfederasyonu (o dönemde birleşik Alman devleti henüz kurulmamıştı) "Almanya'daki Yahudiler"in koşullarının "iyileştirilmesi"ni resmi bir karara bağladı (metnin tamamı, Mendes-Flohr ve Reinharz, 1995:143). Ancak bu kararın uygulamaya geçirilmesi hiç de kolay değildi: Ren Vadisi'nde Napolyon'un uygulamaya koyduğu yasakları yürürlükten kaldırmak isteyen Prusyalılar yerel halkın sert muhalefetiyle karşılaştılar.

Shulamit S. Magnus, Köln'deki Yahudilerin özgürleşmesini (1798-1871) incelediği başarılı çalışmasında (1997), kentin Yahudiler üzerindeki yerel yetkiyi Prusyalılara bırakmamak için nasıl mücadele ettiğini ayrıntılarıyla anlatır. Köln, bir önceki bölümde de gördüğümüz gibi, Birinci ve İkinci Haçlı Seferi sırasında ve 1349'daki "Kara Ölüm" döneminde Yahudi katliamlarının yoğun olarak yaşandığı bir kentti. Ren Vadisi'ndeki diğer büyük kentlerin yaptığı gibi, 1424 yılında Köln de kentte yaşayan Yahudileri sınır dışı etmişti. Sınır dışı edilen Yahudiler de çok uzağa değil, bölgedeki diğer küçük kent ve kasabalara göç etmişlerdi. Yaklaşık dört yüzyıl boyunca sadece oradan tesadüfen geçmekte olan bir Yahudi'ye kısa süreli oturma izni verilmişti; Yahudilerin kentten geçişine bile ancak polis eşliğinde izin veriliyordu. 1784'te Yahudiler kentten geçişlerinin serbest bırakılması için kent meclisine başvurdular; ancak başvuruları geri çevrildi. On yıl sonra, kentin Devrimci Fransız Cumhuriyeti Ordusu'nun eline geçmesiyle birlikte, içinde Yahudilerin özgürleşmesine ilişkin kararların da yer aldığı Fransız yasaları uygulamaya kondu ve Yahudiler kente geri dönmeye başladı. Ancak yerel halk bu geri dönüşten hoşnut değildi.

Napolyon, Yahudilerin Ren bölgesine dağılmalarını yasaklarken yerel halkın Yahudileri aralarında görmek istemediklerinin farkındaydı. Yerel yöneticiler tam da bu nedenle, Prusyalıların 1812'de çıkardıkları yeni Özgürleşme Fermanı'ndan çok Napolyon'un koyduğu yasakların yürürlükte kalmasından yana oldular.

Ren kentlerinin Prusya egemenliği altına girmesi, Yahudi sorununun yanı sıra diğer pek çok sorunu da beraberinde getirdi. Bunun üzerine Kraliyet Bakanlar Kurulu *Immediat Justiz Kommission*'ı kurdu ve sorunlara çözüm arayışını bu kurumun sorumluluğuna bıraktı. *Kommission* bölgede Fransız yasasının yürürlükte kalmasına karar verdi. Ancak Napolyon'un Yahudi karşıtı kararlarının yürürlük süresi 1818'de sona erdiğinden, bölgede bu kararların yenilenmesi taraftarları ve karşıtları arasında gerginlik yaşandı. Ve Yahudi karşıtı tarafın istediği oldu; kararlar aynen, değişikliğe uğradığı 1845 tarihine kadar yürürlükte kaldı, 1847 yılında da tamamen yürürlükten kaldırıldı (Magnus, 1997; Vital, 1999).

Bu arada Yahudiler Batı Avrupa'da hızla özgürleşiyorlardı. "On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Alman, Avusturyalı, Macar, Fransız, Hollandalı, İtalyan ve İngiliz Yahudiler yasal birtakım hak ve özgürlükler elde ettiler" (Vital, 1999:310). Sadece Ren Vadisi'nde yerel halkın örgütlenmiş direnci ve itirazı söz konusuydu. Ama bu, Yahudi karşıtlığının herhangi bir dönemde Ren Vadisi'yle sınırlı kaldığı anlamına gelmemelidir. Ne var ki, Yahudi karşıtlığı, "Yahudi avcılarının" yaşadığı Ren Vadisi dışındaki hiçbir yerde yerel kültüre damgasını vurmamıştı. David Vital'in söylediği gibi, "Ren Yahudilerinin hikâyesi uzun süren mutsuzluğun hikâyesiydi; işkenceler, katliamlar, şiddet, sınır dışı edilmeler, gasplar, hepsi bu hikâyenin içinde vardı" (a.g.e.:125). Fransız Ulusal Meclisi'nde Yahudilerin özgürleşmesi üzerine yürütülen tartışmalarda, Ren kıyısındaki Fransız bölgesinin resmi temsilcileri Yahudilerin özgürleştirilmesinin baş muhalifleriydi (Kahler, 1967; Winock, 1998).

Asimilasyon Krizi

Berr Isaac Berr Fransız olmaktan nasıl gurur duyduysa, diğer Avrupalı Yahudiler de sonunda İngiliz, Hollandalı, Avusturyalı ya da Prusyalı olmaktan öyle gurur duydular. Ancak sorun kısa süre içinde patlak verdi: Bir vatandaşın toplumsal rolüyle bir Yahudi'ninki bir araya gelebilir miydi?

Dinsel bağnazlık, tıpkı özgürlük öncesi yasaklar gibi Yahudilerin dışa açılmasını engelliyordu. Hem Şeriat'a harfiyen bağlı kalmak hem de dış dünyaya tamamen açılmak aynı anda mümkün olmuyordu. Örneğin Cumartesi gününü dini tatil olarak kabul etmeyi sürdürmek Yahudilerin meslek hayatı için önemli bir engeldi. Sabbath kurallarına uygun beslenme alışkanlığı Yahudi olmayanlarla kurulacak kimi önemli sosyal ilişkileri olanaksız kılıyordu. Moses Mendelssohn gibi pek çok "Aydın Yahudi" (*maskilim*), geleneksel Museviliğin ve ibadet biçimlerinin Yahudileri entelektüel olarak sınırladığı görüşündeydi. Mendelssohn ve onun gibi düşünenler, Hıristiyan din kültürü ve "aydınlanmış" modernlikle uyum sağlayabilmesi için Museviliğin yenilenmesi gerektiğini savunuyorlardı (Katz, 1961; Vital, 1999). Mendelssohn, "Sadece insan aklıyla anlaşılabilen değil, insan gücüyle de gösterilebilen ve doğrulanabilen hakikatler dışında bir sonsuz hakikat tanımıyorum" diyordu (metnin tamamı, Mendes-Flohr ve Reinharz, 1995:97). Mendelssohn hiçbir dine bağlı olmadan Tanrı'nın varlığına inananlardandı. Ancak her ne kadar geleneksel din taraftarları tarafından sevilmese de, Berlin Museviliğine bağlı kalmıştı. Her şeye rağmen Museviliğin kısıtlamalarını gündelik hayata taşımayan ve din karşıtı görüşlerini açıklamaktan çekinmeyen Yahudilerin çoğu sert tepkilerle karşılaştı; aforoz edildiler, aileleri ve arkadaşları tarafından tamamen dışlandılar. Aslında istenen, bir yandan "Yahudi" dini cemaatini korurken, diğer yandan da Yahudilerin seküler hayata özgürce katılmalarını sağlamaktı.

Reform Hareketi

İlk dini reform 1814'yılında Berlin'de açılan bir sinagogda yapıldı (o dönemde "Reform" terimi henüz kullanılmıyordu). Sinagogda kadınlar ve erkekler birlikte oturuyor ve ilahiler Almanca söyleniyordu. Bu değişikliklere karşı çıkanlar Berlin'de yaşayan daha dindar Yahudilerle sınırlı değildi; Kral III. Frederick William, büyük bir olasılıkla "bu tür bir sinagogun Hıristiyanları da baştan çıkartabileceğinden" korktuğu için (Vital, 1999:114), sinagogun hemen kapatılmasını emretmişti. Bu olaydan üç yıl sonra, üyeleri tarafından "tapınak" olarak anılan benzer bir sinagog bu kez Hamburg'da açıldı. Sinagogun yazılı tüzüğünde vaaz ve ilahi dilinin Almanca olduğu belirtiliyordu. Tapınak, çok geçmeden Yahudi olmayan bir orgcuyu da işe almıştı.

Reformcular, Alman Hıristiyan kiliselerindekine benzer bir sinagog yapılanmasına gitmekle kalmadılar, öğretide de belirgin değişiklikler yaptılar (Katz, 1961). Dua ve diğer ibadetlerden Kutsal Topraklar'a geri dönüşe işaret eden göndermeleri çıkardılar. Eliezer Liebermann (sonunda Katolik olmuştu) 1818'de yazdığı ve Hamburg'daki tapınağı destekleyen çalışmasında, "İsrail'in Kurtarıcısı"na yapılan göndermeleri şöyle yorumlamıştı: "Burada gerçek anlamda bir kurtuluştan değil, Sürgün'de olmanın getirdiği zorlukların ortadan kalkışından söz ediliyor." (Mendes-Flohr ve Reinharz, 1995:165) Bu değişiklikler, Yahudiler arasında giderek güçlenen *maskilimlerin* Şeriat'ın otoritesi ve temel Tanrı kavramında yaptıkları değişikliklerin yanında önemsiz kalıyordu. *Maskilimler*, her dine, özellikle de Museviliğe karşı düşmanca bir tutum içinde olan sekülerist aydınlar gibi (örneğin Voltaire, Museviliği "cahil ve vahşi" olarak tanımlamıştı), "efsaneler ve batıl inançlar" yerine "akılcı" ve felsefi açıdan "saygın" inanç ve ibadetler koymak istemişlerdi. Tıpkı kendilerinden iki bin yıl önce yaşayan Philon gibi, uzak ve soyut bir Tanrı kavramını benimsemiş ve "ilahi kurallar"ın değişken olması gerektiğini savunmuşlardı. Sonraları Berlin'de ikinci kez açılan Reform tapınağının hahamlığına getirilen

Samuel Holdheim, Şeriat'ın koşullara göre değiştiğini anlatmaya çalışmıştı: "Bir kural, ilahi olsa bile, çevre ve gündelik hayat koşulları izin verdiği sürece inandırıcıdır; bu koşullar değiştiğinde kural, Tanrı'nın emri bile olsa, feshedilmelidir" (Blau'dan alıntı, 1964:137). Haham Holdheim'ın "Tanrı"sı tarihin akışını değiştirebilecek ya da gerektiği zaman değişiklikleri önceden fark edebilecek güçte değildi. Bu tür bir yetersizlikse ancak bir ilahi özden beklenebilir, her şeye kadir, bilinçli bir varlıktan değil. Holdheim'ın dinin insan düşüncesinin ürünü olduğuna inandığı açıktır.

Reform hareketi kısa zaman içinde Birleşik Devletler'e de sıçradı; bu konuya daha sonra değineceğim. On dokuzuncu yüzyılda Avrupa'da kimi Yahudiler, dinsel hayatla seküler hayatı bir arada uyum içinde sürdürebiliyorlardı; çünkü dinle veya Yahudi cemaatiyle ilişkileri ya çok zayıftı ya da böyle bir ilişki söz konusu bile değildi. Musevilikte yapılan reformlar, daha "dindar" olan ama aynı zamanda Museviliğin farklı dinlerden olanlarla ilişkileri engelleyen bazı dini ve etnik özelliklerinden kurtulmak isteyen Yahudilerin ilgisini çekmişti. Ancak devamlılık kuramı çerçevesinde bakıldığında da bu çözümün sakıncalı yanları da vardı.

Asimilasyon ve Din Değiştirme

Almanya'daki Yahudilerin ve Batı Avrupa'daki diğer ulusların asimilasyonu on dokuzuncu yüzyılda iyice hızlanmıştı. Helenistik dönem Yahudilerinin Yunan isimleri almaları gibi, Kaifeng Yahudileri Çinli isimleri almış, Batı Avrupalı Yahudiler de çocuklarına Yahudilere özgü olmayan isimler vermişlerdi. Örneğin 1846 yılında Köln'de, altmış iki Yahudi çocuğundan elli biri, Moritz, Juliana, Sibilla ve Adolf gibi Yahudilere özgü olmayan isimler taşıyordu. Bu değişim, kültür alışverişi ve asimilasyonun bir göstergesiydi (Magnus, 1997:172).

Daha da önemlisi Yahudiler kendilerine farklı din ve kültürlerden eş seçerek değişen koşullara iyice uyum sağlamış-

lardı (Ruppin, 1934). 1870'lerde Berlin'de, evlenen Yahudilerin yüzde 13.1'i karma evlilik yapmıştı (bu oran erkeklerde yüzde 15.7, kadınlarda yüzde 12.0'dı). 1929'da karma evlilik yapan Yahudilerin oranı yaklaşık üçte bire çıkmıştı (yüzde 29.1). Aynı yıl Almanya'nın bütününde bu oran yüzde 22.8'di. Karma evlilik oranı Doğu Avrupa'da, Batı Avrupa'ya oranla çok düşüktü. Örneğin 1929'da Galiçya'da sadece yüzde 0.8'di. 1924-1926 yılları arasında karma evlilik yapan Yahudilerin oranı Avrupa Rusya'sında yüzde 6.8, Ukrayna'da yüzde 4.6'ydı. Bu bölgesel farklılıklara daha sonra yeniden değineceğim.

Çin ve Greko-Romen topraklardaki Yahudiler gibi, Batı Avrupa Yahudileri de İbranice'yi hızla unutmuşlardı. Reform hareketi bu nedenle kilise hizmetlerinin, örneğin Almanca, Fransızca ve özellikle de İngilizce gibi yerel dillerde yürütülmesini şart koşmuştu.

İnanç ve asimilasyon arasındaki çekişmenin Reform yanlısı Yahudiler için bile geçerli olmaya devam ettiği bir yerde, Sabbath'ı hâlâ "yanlış" günde kutlayan, bayram kutlamaları demode bulunan ve kimlikleri hâlâ Yahudi karşıtlarının kafasındaki Yahudi modelinin altında ezilen sıradan Yahudiler için yapacak başka bir şey yoktu. Bilindiği gibi çok sayıda Avrupalı Yahudi din karşıtı sola kaymıştı; hatta çoğu solun Yahudi karşıtı politikalarına bile karşı çıkmamıştı. Karl Marx'ın 1843'te yayımlanan "*A World without Jews*" adlı sert Yahudi karşıtı düşünceler içeren, ancak çoğu zaman aklanan ya da "gözden kaçan"[3] çalışmasının sol üzerindeki etkisi açıktı.

[3] Dagobert D. Runes, *A World without Jews*'in (1960) ilk "sansürsüz İngilizce" bakısının önsözünde, "Marx'ın, yazışmalarında, gazete yazılarında ve kitaplarında kullandığı Yahudi karşıtı göndermelerin daha önce birçok editör tarafından ayıklandığını" yazmıştı. Bu metinlerin tamamı, Moskova'daki, Sovyet rejiminin Yahudi karşıtı politikalarını onaylayan ve bu nedenle de Marx'ın düşüncelerine sansür uygulama gereği duymayan State Publishing House tarafından yayımlandı. Ancak Batılı solcular aynı görüşte değildi. Bu nedenle İngiliz Marksist akademisyen David MCLellan bir kitabını, Yahudi kelimesini kullanmadan ve Marx'ın Yahudi karşıtlığına değinmeden, onun din "eleştirisi"nin analizine ayırdı (McLellan, 1987).

Asimilasyona sıcak bakan Yahudilerin hepsi solu seçmemişti. Çoğu Helenistik dönem Yahudilerinin izinden gitmiş ve Hıristiyanlığa geçmişti. Din değiştiren Yahudilerin çoğu, tahmin edilebileceği gibi, topluma en çok ayak uyduran aydın Yahudilerdi. Moses Mendelssohn Musevilikten ayrılmazken, altı çocuğundan dördü din değiştirmişti ve dokuz torununun sekizi Hıristiyan'dı (bunların arasında Besteci Felix Mendelssohn da vardı) (Barnavi, 1992:173).

Son yıllarda çok sayıda bilim adamı Hıristiyanlığa geçen Yahudiler hakkında araştırmalar yaptı (Endelman, 1987; Hetz, 1987, 1992; Honigmann, 1989; Riff, 1981; Rozenblit, 1983). Bu çalışmalar sağlam bilgiler üzerine oturuyor; çünkü o dönemde pek çok yerde, halk hangi dinden olduğunu yerel yetkililere bildirmek zorundaydı; Hıristiyanlığa geçenlerinse konuyla ilgili bir din kurumuna, ardından da yerel kiliseye kayıt olmaları gerekiyordu. Pek çok yerde Hıristiyanlığa geçişin çok yoğun olduğunu bu bilgilerden yola çıkarak söyleyebiliyoruz. Bu tür bir çalışma, elde edilen sonuçlardan hoşnut kalmayan ve verilerin yetersiz olduğunu iddia eden bazı Yahudi tarihçileri kızdırmıştı. Ancak dönemin dini ve sosyal koşulları altında ve din değiştirmek için gerekli koşulların bu denli sağlanmış olduğu bir ortamda, asıl şaşırtıcı olan din değiştirmelerin yoğun *yaşanmamış* olması olurdu. Din değiştirmeler, sürekli zayıflayan Yahudilerin "gerileyen gücüyle" güçlenen dış toplumların "çekici gücünün" bir sonucuydu.

Kuramı tartışmak bağlamında, din değiştirmelerin farklı *coğrafi alanlara* yayılmış olduğu bilgisi, Yahudilerin din değiştirme oranlarını gösteren istatistiksel verilerden daha önemlidir. Karma evliliklerin yaygın olduğu Berlin, din değiştirme vakalarında da Alman kentlerindeki en yüksek orana sahipti: 1820-1840 yılları arasında, *her yıl* Berlinli Yahudilerin yüzde 1.3'ü din değiştirmişti. Berlin'in her yaştan hırslı ve "özgür" Alman Yahudilerini çekmiş olduğu düşünülürse, bu oranın yüksekliği şaşırtıcı değildir (Honigmann, 1989). Aynı nedenlerle, 1898-1907 yılları arasında her yıl, Viyana Yahudilerinin yaklaşık yüzde 0.5'i, Prag Yahudilerinin de yüzde 0.3'ü Hıristiyanlığa geçmişti (Riff, 1981). Pek

çok araştırmacıya göre bu din değiştirmelerin ve karma evliliklerin çoğu, dinsel nedenlerle değil, fırsatçı niyetlerle yapılıyordu (Endelman, 1987; Hertz, 1987, 1992). Oysa dinsel devamlılık gücünü fırsatçılıktan değil inatçılıktan alır.

Öte yandan din değiştirme oranları, karma evlilik oranları gibi her yerde yüksek değildi. Ren Vadisi'nde din değiştirme oranı çok düşüktü. Örneğin Köln'de 1830-1850 yılları arasında sadece yirmi Yahudi din değiştirmişti ve yıllık din değiştirme oranı yüzde 0.1'den azdı (Magnus, 1997).[4] Doğu Avrupa'da din değiştirme oranları daha da düşüktü; yıllık oran yüzde 0.01 civarındaydı (Vital, 1999:124). "Yaklaşık altı milyon insanın zulüm gördüğü ve zavallı inananların azimle dinlerini korumaya çalıştığı" Doğu Avrupa'da din değiştirmelerin bu kadar az olması, bir İngiliz gözlemciye göre bir "mucize"ydi (a.g.e.).

Ren Vadisi'ndeki din değiştirme oranının düşüklüğü, bölgedeki Yahudilerin, asimilasyona hayır dememelerine rağmen (daha önce de gördüğümüz gibi pek çoğu Hıristiyan ismi almıştı) komşuları tarafından dışlanmasıyla açıklanabilir. Batı Avrupa'da başka hiçbir yerde Yahudi karşıtlığı bu denli yoğun değildi.

Doğu Avrupa'da karma evliliklerin ve din değiştirmelerin azlığı, oradaki Yahudiler için dinin hâlâ tartışma götürmez bir konu olması ve Yahudi cemaatinin önceki dönemlerden bile daha kapalı bir toplum olmasıyla ilişkiliydi. Bunun tek nedeni devam eden yoğun ayrımcılık değildi, Yahudiler dışarıdan kolaylıkla görünür olan, kapalı bir altkültürü tercih etmişlerdi.

Doğu'daki İçekapanık Toplum Yapısının Yeniden Gündeme Gelmesi

Ortodoks Yahudiler, Reform hareketinin teolojik ve sosyal boyutunun ve kültür alışverişinin her türlüsünün, Yahudile-

[4] Hesaplarım, Magnus'daki 1977 nüfus verilerine dayanmaktadır.

rin dinsel devamlılıkları için büyük tehlike oluşturduğunda başından beri ısrar etmişlerdi. Bu, liberallerle muhafazakârlar arasındaki savaştan çok, Batı ile Doğu Avrupa arasındaki bir savaştı.

Batı Avrupa ülkelerinde yaşayan Yahudi nüfusu çok azdı. On dokuzuncu yüzyılın sonunda, Fransa'da yaklaşık 80,000, İtalya'da 35,000, İngiltere'deyse (çoğunluğu Londra'da olmak üzere) yaklaşık 200,000 Yahudi yaşıyordu. Almanya'daki Yahudi nüfus bile 500,000'den biraz fazlaydı. Aynı dönemde New York'ta yaşayan Yahudi nüfus, Batı Avrupa'daki toplam Yahudi nüfusundan daha fazlaydı. Avrupalı Yahudilerin büyük bir bölümü Doğu'da yaşıyordu. Rusya İmparatorluğu'ndaki Yahudi nüfus (daha sonra Polonya olan bölgedekiler de dahil olmak üzere) 5.2 milyon, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda (çoğu, sonraları Polonya sınırları içinde kalan Galiçya'da olmak üzere) 2 milyondu. Bu verilerden yola çıktığımızda, Avrupalı Yahudilerin çok küçük bir bölümünün asimilasyonu kabul ettiği görülmektedir. Doğu'da yaşayan Yahudilerin çoğu hahamların "dayanın" çağrısına cevap vermiş, geri kalanlarsa Batı'ya, çoğu da Amerika'ya yönelmişti.

Reform Museviliğiyle ilişkili olan herkese yöneltilen nefret dolu suçlamalar ve asimilasyon karşıtı gösteriler, Doğu Avrupa'daki tanınmış Yahudi din bilginlerinin neler olup bittiğini öğrenmeleriyle başladı. Gelişmelere ilk tepki gösterenlerden biri de saygın bir din bilgini olan Moses Sofer'di* ("Hatam Sofer" olarak da bilinirdi). Macaristan'daki Talmud okulunun da müdürü olan Sofer, halkı şu cümlelerle uyarmıştı: "[Moses] Mendelssohn'un kitaplarından uzak durun... Yahudi isimlerinizi, dilinizi, giyim tarzınızı değiştirmeyin. Tanrı yasaklıyor... Hiçbir zaman 'zaman değişti demeyin. Çok şükür, bizim hiçbir zaman değişmeyen ve hiçbir zaman da değişmeyecek olan yaşlı bir Babamız var." Sofer, Hamburg'daki Yahudilerin yalnızca sinangogdaki sabah ibadetlerini aksatmalarını ve dua metinlerini değiştirmeleri-

* "Sofer" İbranice'de "katip" anlamına gelmektedir. (Ç.N.)

ni değil, Almanca ibadet etmelerini de şiddetle kınamıştı. İbranice "Kutsal Olan'ın diliydi. Tanrı'ya şükürler olsun, bize Tevrat'ını gönderdi ve O'nun önünde gündelik dilimizde konuşmak düşünülemez" (metnin tamamı, Mendes-Flohr ve Reinharz, 1995:169-73).

Sofer'in en tanınmış öğrencisi, Akita Joseph Schlesinger de Yahudilerden dillerini ve isimlerini değiştirmemelerini istedi. Eğer bir insanın "ismi Aaron ise, ona Adolf denemezdi"; okurlarına Sofer'in önemli bir savını hatırlattı: "Atalarımız Mısır'ın esaretinden, isimlerini değiştirmek istememeleri sayesinde kurtulmuşlardı." Schlesinger'e göre Yahudiler, "İbranice, Yunanca, Aramice ve Arapça" dışındaki dilleri "(Tevrat İsraillilere bu dört dilde gönderilmişti)", eğer dışarıdakilerle ticari ilişki içinde olmayacaklarsa, öğrenmemeli ya da kullanmamalıydılar. Ayrıca "Eşkenazca, Tevrat'a göre, İbranice gibiy"di. Schlesinger bu nedenle, Tevrat'ın diğer dillere çevrilmesi yasaklanmış olsa da, Eşkenazca'yı, başka uluslar tarafından kullanılmadığı ve sadece Yahudilere özgü bir dil olduğu için[5] bu yasağın dışında tutmak gerektiğini söylemişti. Reform yanlısı Yahudilere gelince, onlar "Cehennemde nesiller boyu cezalandırılacaklardı" (metnin tamamı, Mendes-Flohr ve Reinharz, 1995:202-5).

Ortodoks sözcüler Yahudileri, sadece yasak olan dilleri kullandıkları için değil kendilerine özgü olmayan bir giyim tarzını benimsedikleri için de eleştirmişler ve hatta "Yahudi giyim tarzı"ndan uzaklaşanları kınadıklarını söylemişlerdi. Oysa, daha önceki sayfalarda da belirttiğimiz gibi, tarih boyunca Yahudilere özgü belirgin bir giyim tarzı olmamıştı aslında, sadece Yahudilerin Yahudi olduğunu görünür kılan semboller vardı. Hahamların uyulmasını şart koştuğu ve bugün bizim Yahudilere özgü giyim tarzı olarak tanımladığımız

[5] Eşkenazca, Orta Avrupa'daki Yahudi gettolarında gelişen Ortaçağ Cermen lehçelerinin bir karışımıdır; İbranice ve Slav dillerinden kelimeler alarak gelişmiştir. Eşkenazca Amerikan İngilizce'sinde kullanılan pek çok kelimenin kaynağı da olmuştur. Leo Rostern, *The Joys of Yiddish* (1968) adlı kitabını bu kelimelere ayırmıştır.

tarz, modern tarzları reddeden yapay bir tavırdır. Yahudilerin modern giyim tarzlarını benimsemelerine getirilen yasaklar sonrasında, bu tarz değişmeden aynen kaldı ve bugün ultra-ortodokslarla özdeşleştirilen, "geleneksel" tarza dönüştü. Bugün Yahudilere atfedilen tarz, iki yüzyıl önce Doğu Avrupa'da geleneksel olan bu giyim tarzından başka bir şey değildir. Bu giyim tarzı Yahudi kimliğini görünür kılmıştır.

Özetleyecek olursak, Doğu'daki Yahudiler direnebilmişti; çünkü dışa açılmayı reddetmiş ve daha çok içe kapanmışlardı. Ve Doğulu Yahudiler, Tanrı emrettiği için, diğer topluluklardan kendini uzak tutan farklı bir topluluk olmaya devam etmişlerdi.

Batı'da ise Doğu'dakinin aksine Musevilik gerilemeye başlamıştı. Her ne kadar Reform tapınaklarına üye olanların sayısı hızla artsa da, bu tapınaklar üyelerinden çok az şey talep ediyor ve karşılığında daha da azını alıyorlardı. Katılım çok azdı ve üyeler yeterince dindar değildi. Tapınaklar sabah ibadetleri için açık olmadığından, artık minyan üyeleri de bir araya gelemiyordu. Yahudilerin geleneksel yemeği olan seder çoktan demode olmuştu. Cumartesi arifesinde mum yakmak neredeyse batıl inanç gibi algılanıyor, Şeriat'ın öngördüğü beslenme kuralları gereksiz görülüyordu. Batı Avrupa'daki Yahudilerin Tanrı tanımı da değişmişti; onlar için Tanrı kişisel olmayan bir Yüce Güç'tü.

Bu hikâyenin sonu hiçbir zaman bilinemedi; çünkü Naziler bütün dünyayı altüst ettiler. Doğu'da ve Batı'da, en ortodoks Yahudi'den, içinde yaşadığı topluma en çok ayak uyduran Yahudi'ye, hepsi dağıldı. Hıristiyan komşularıyla yaşadıkları yaklaşık iki bin yıllık sorunlu dönemden sonra, Holocaust'la birlikte sorun dinden çok ırkçılık ve paganizm boyutu kazandı.

Amerikan Yahudilerinin Koşulları

1820 yılında Birleşik Devletler'de yaşayan Yahudi sayısı yaklaşık 4,000'di. Yahudi göçü 1840'da hızlandı ve 1880'de

Yahudi nüfus 280,000'e ulaştı. Göç eden Yahudilerin çoğu Avrupa'nın Alman bölgesinden gelmişti. Göçmenler beraberlerinde Reform hareketini de Amerika'ya taşıdılar. 1870'lerde "Reform Museviliği, Amerikan Museviliğiyle aynı anlama geliyordu. Yaklaşık iki yüz Yahudi cemaat içinde ortodoks olanlarının sayısı bir düzineyi geçmiyordu" (Danzger, 1989:21).

Reform hareketi Amerika'da, Avrupa'da getirdiğinden daha çok ses getirdi. 1885 yılında Pittsburg'da Reform yanlısı hahamların katıldığı bir konferans düzenlendi. Konferans sonunda William Ernest Hocking'in düşüncelerinden (bkz., İkinci Bölüm) yola çıkarak hazırlandığı izlenimi veren sekiz maddelik bir rapor sunuldu.

Rapor, "Bizce, her din Sonsuz Tek'e ulaşmaya çalışır" ifadesiyle başlıyor ve Museviliğin "Tanrı düşüncesinin... Yahudi alimler tarafından, yaşadıkları dönemin ahlaki ve felsefi değerleri doğrultusunda geliştirilmesinin ve manevileştirilmesinin gerekliliği" üzerinde duruyordu. Bu sekiz madde sadece Tanrı'yla ilgili değildi, her deisti memnun edecek bir "Tanrı düşüncesi"ne ışık tutmayı da hedefliyordu.

Konferansa katılan Reform yanlısı hahamlar, İncil'in, "döneminin ilkel anlayışlarını yansıttığını" iddia etmişlerdi. Museviliğin ibadet biçimlerine ilişkin düşünceleriyse şöyleydi: "Günümüz uygarlık anlayışı ve gelenekleriyle uyuşmayan bütün [dini törenleri] reddediyoruz."

Rapor, Musevi Şeriat'ını da şu cümlelerle eleştiriyordu: "Gönderilişinden bu yana hiç değişmedi ve mevcut entelektüel birikimlerimize hitap etmiyor... Günümüzde itaat etmek modern manevi yükselişi kısıtlamaktan çok artırmalıdır." Raporda ayrıca, "Biz artık bir ulus değiliz; kendimizi dini bir topluluk olarak tanımlıyoruz. Bu nedenle Filistin'e geri dönüş artık söz konusu olamaz" cümlesine de yer veriliyordu. Rapora göre Musevilik aslında "aklın temel ilkeleriyle her zaman uyumlu olmanın yollarını arayan, gelişen bir din"di. "Cehennem ve Cennet", Museviliğin bir parçası olmadıkları gerekçesiyle reddediliyordu (metnin tamamı, Mendes-Flohr ve Reinharz, 1995:468-69).

On dokuzuncu yüzyılın sonlarıyla yirminci yüzyılın başlarında Doğu Avrupa'dan Birleşik Devletler'e göç eden milyonlarca Yahudi'nin benimsediği Musevilik böyle bir Musevilikti ve bu tarz bir din anlayışı Protestan entelektüeller tarafından takdirle karşılanmış ve onaylanmıştı. Her ne kadar geleneksel Musevilik anlayışını arkada bırakmaya karar vermek cesaret işi olarak yorumlansa da, aslında Polonya ve Rusya'da kalmayı seçmek daha cesurca bir karardı. Terk etmek asimilasyonu kabul etmenin gösterişsiz bir yoluydu.

Asimilasyon

Doğulu göçmenlerin çoğu için seküler Musevilik, hiçbir dini faaliyete katılmadan, diğer Yahudilerle ilişki içinde olmak, bazı Yahudi geleneklerini sürdürmek, Eşkenazca gazeteleri okumak anlamına geliyordu. Diğerleriyse dinin her türlüsünü reddeden solculardı. Yahudilerin çoğunlukta olduğu "Sosyalist ve işçi gruplar, zaman zaman dini günleri protesto etmek için, kutsal Yom Kippur'da (Kefaret Günü) yürüyüşler ve eğlenceler düzenliyorlardı" (Danzger, 1989:21). Daha dindar eğilimler taşıyanlarsa Reform hareketinin etkisindeki Amerikan Museviliğinin etrafında toplanmışlardı. Yahudiler Amerika'ya sadece yoksulluktan ve Yahudi karşıtlığından kaçmak için göç etmemişlerdi; aynı zamanda "modernite"yi yakalamak da istemişlerdi. Ortodoks Yahudiliğin Amerika'da hiçbir geleceğinin olamayacağı kısa süre içinde anlaşıldı; eskiyerek bir ya da iki nesil sonra yok olacaktı (Danzger, 1989; Glazer, 1957; Sklare, 1971).

Bu yargının doğruluğu kısa süre içinde ortaya çıktı. Amerikan Yahudileri hızla yaşadıkları toplumun kabul gören bir parçası oldular. İsimler değişti. Solomon ve Moses, yerini Seymour ve Morton'a bıraktı (Lieberson, 2000). Karma evlilikler arttı. 1960'ların ortasında yaklaşık beş Yahudi'den biri kendine Yahudi olmayan bir eş seçiyordu. Elihu Bergman'ın, Amerikan Yahudilerinin düşük doğurganlık oranını

göz önünde tutarak yaptığı hesaplar, Amerika'da 2076 yılında, 1976'daki Yahudi nüfusun sadece yüzde 20'si kadar Yahudi kalacağını göstermektedir (1977). Sekülerist gazeteciler bile "Amerikalı Yahudilerin yok oluşu" üzerine yazılar yazmaya başladılar (Wertheimer, 1993). O günden beri karma evliliklerin oranı hızla artıyor, doğurganlık oranı da hızla düşmeye devam ediyor.

Reform hareketine ılımlı bir alternatif olan Muhafazakâr Museviliğin yükselişi ve yandaşlarının sayısının 1940'lardaki ve 1950'lerin başlarındaki artışı bile (Wertheimer, 1993) düşüşü durdurmaya yetmedi. Bugün tek bir gerçek vardır; o da, Holocaust'un bile tam farkında olmayan Amerikan Yahudilerinin pek de "Yahudi" olmadıklarıdır.

Tablo 4.1, Amerikan Yahudileri üzerine yapılan geniş çaplı ulusal bir araştırmanın sonuçlarını göstermektedir. Araştırma, sinagog ya da Yahudi organizasyonlarından toplanan önyargılı verileri değil, Yahudi kökenlilerle yaşadıkları yerlerde yapılan söyleşilerden elde edilen bilgileri temel almıştır (Stark ve Roberts, 2001). Tabloyu oluştururken, o *anki* dinini Musevilik olarak belirtmeyenleri ortalamalara katmadım. Veriler Yahudilerin sadece yüzde 33.2'sinin (hayatlarının herhangi bir döneminde) bir sinagoga üye olduğunu ve on Yahudi'den sadece birinin haftada bir kez sinagoga gittiğini göstermektedir. Yahudilerin yüzde 14.2'si, Reform öğretisinin de savunduğu gibi, İncil'in Tanrı tarafından gönderildiğini kabul etmiyor. Amerikan Yahudilerinin sadece yüzde 11.6'sı Musevi Şeriatı'na uygun beslenmeye özen gösteriyor;[6] yüzde 18.9'u ise Cuma akşamları mum yakma âdetini sürdürüyor; yüzde 68.8'i Hanuka şamdanlarına önem veriyor ancak bunun dini önemi Yahudilerin yüzde 30.6'sının evlerinde Noel ağacı bulundurmasıyla gölgeleniyor.

[6] Musevi Şeriatı'na uygunluk (koşer), kesilmiş et, hazırlanmış yemekler ve mutfak eşyasını kapsar.

Tablo 4.1
Amerikan Yahudileri Ne Kadar Yahudi'dir?

	%
Hayatınının herhangi bir döneminde sinagoga üye olanlar	33.2
Genellikle haftada bir sinagoga gidenler	10.0
İncil'in Tanrı tarafından gönderildiğine inananlar	14.2
Musevi Şeriatı'na uygun beslenenler	11.6
Cuma akşamı mum yakanlar	18.9
Hanuka şamdanı yakmaya önem verenlen	68.8
Zaman zaman evinde Noel ağacı bulunduranlar	30.6
Zaman zaman diğer dinlerin törenlerine katılanlar	39.4

Kaynak: 1990 Yılı Ulusal Yahudi Nüfusu Araştırması
Not: Sadece o anki dinini Musevilik olarak belirtenler dikkate alınmıştır. N=1,713.

Bu sonuçların yalnızca seküler Amerikan kültürünü yansıttığını düşünmemek gerekir. Araştırma sadece Birleşik Devletler'deki Yahudileri konu almıştır. Amerikan Hıristiyanlarının dinlerine bağlılık seviyesi oldukça yüksektir.

Din Değiştirmeler

Tablo 4.1 ayrıca beş Amerikan Yahudi'sinden ikisinin zaman zaman Musevilik dışında kalan diğer dinlerin törenlerine katıldığını da göstermektedir. Yeni dini hareketlerin öğrencileri, dini bağları güçlü olmayan Yahudilerin verimli bir hedef kitle olduğunun farkındaydılar. Örneğin ISKCON (Hare Krişnalar), Scientology, Wicca (modern cadılık), The Unification Church (Birlik Kilisesi) gibi tarikatlara ve Ananda ve Satchidananda Ashram gibi çeşitli Doğulu gruplara üye olan "seküler" Yahudilerin çocuklarının sayıları oldukça yüksekti (Stark ve Bainbridge, 1985). Marion S. Gold-

man, 1980'lerde çok sayıda Amerikalıyı Oregon'un merkezinde kurulan komünal bir kasabaya çekmeyi başaran Rajneesh hareketini konu alan dikkat çekici çalışmasında (1999:231), bu harekete katılan "Yahudilerin sayısının şaşırtıcı derece yüksek olduğunu" belirtiyordu.

Ancak bu hareketler çok büyük kitlelere seslenmedikleri için, bunların Yahudi yandaşlarının sayısının toplam Yahudi göçmen nüfusuna oranı çok yüksek değildi. Amerikan Yahudileri arasında Hıristiyanlığa geçenlerin sayısı da oldukça düşüktü ve bu din değiştirenler arasında seküler ailelerin çocukları kesinlikle yoktu. Museviliği bırakıp herhangi bir dini inanca yönelenler *sadece* seküler ailelerin çocukları ve çağın koşullarına uyan bir Musevilik anlayışına göre yetişmiş olanlardı. Din değiştirmeleri araştıran çalışmalar, ortodoks Yahudilerin din değiştirme hikâyelerini ortaya çıkaramamıştır.

Hıristiyanlığı seçen Yahudilerin sayıca az olduğuna dair iddialar, 1990 tarihli Ulusal Yahudi Nüfusu Araştırması'nın sonuçlarıyla çelişmektedir. Araştırmaya göre Hıristiyanlığa geçen Amerikan Yahudilerinin oranı oldukça yüksektir. Yahudi soyundan gelen 6,840,000 Amerikalının sadece yüzde 61.5'i (4,210,000) dinini Musevilik olarak göstermiştir (ayrıca 185,000 kadar Amerikan Yahudi'si de başka dinlerden Museviliğe geçmiştir). Oranlardan anlaşılacağı gibi, doğuştan Yahudi olanların üçte biri ileriki yaşlarda Museviliği bırakmıştır; bunların yüzde 16.4'ü dinsizliği tercih etmiş, yüzde 19.4'ü de (1,325,000) başka bir inancı, çok büyük oranda da Hıristiyanlığı benimsemiştir (Kosmin ve diğerleri; 1991).

"Hıristiyan Sağı"nın Amerikan Yahudilerini tedirgin etmeye yönelik asılsız ve kimi zaman sahtekârca iftiralarına rağmen, Yahudi karşıtlığı Amerikan kültürüne hiçbir zaman damgasını vurmamıştır; hatta Evanjelik Hıristiyanlar Yahudilere *en az* önyargıyla yaklaşan topluluk olmuşlar ve Amerikalılar İsrail'e hep tam destek vermeye gayret etmişlerdir (bkz., Beşinci Bölüm). Amerikan Yahudileri yobazların kendilerini desteklemelerini bekleyemezlerdi.

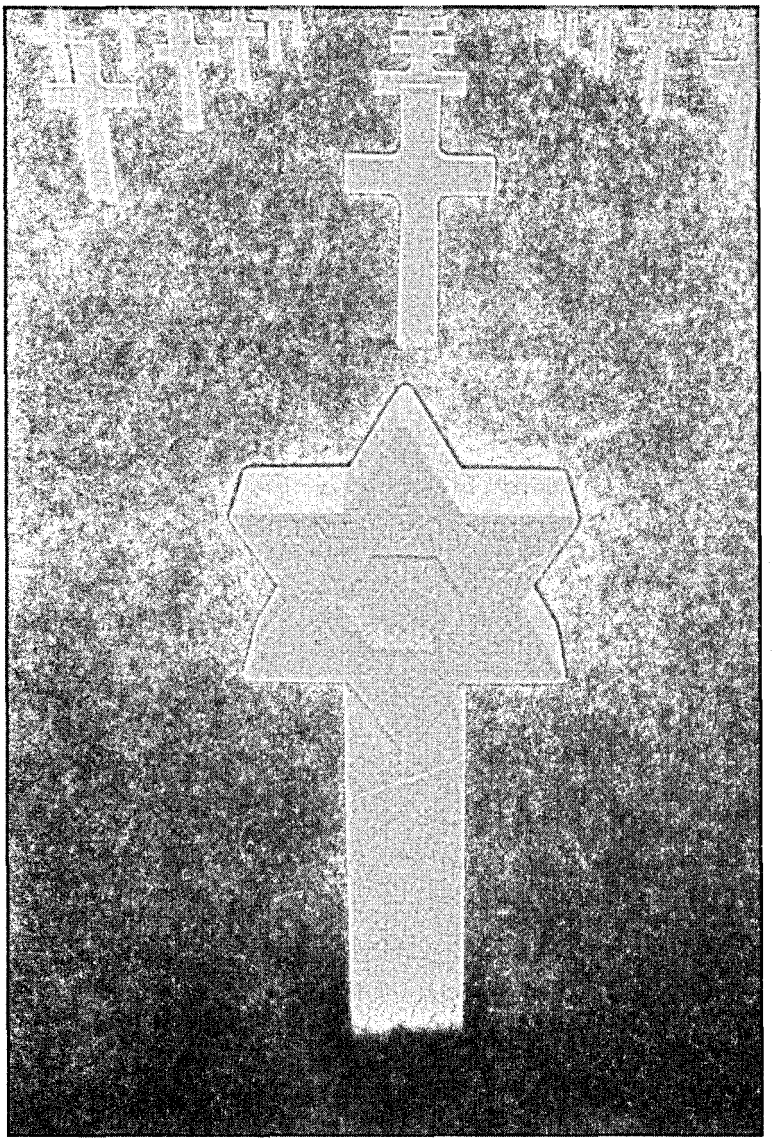
Amerikan Yahudilerinin çoğu, kimliklerini farklı kılan dini öğeleri kaybetmişlerdi ve Yahudiliklerinin sağladığı korunaklı içekapanık hayatları yok olmuştu. Bu nedenle Yahudilerin direncine ilişkin kaygılarda haklılık payı var gibi görünür. Ancak asimilasyonu kabul eden Yahudilerin ötesinde ortodoksluğun uzlaşmaz dünyasına bakıldığında bu endişelerin yersiz olduğu görülmektedir. Bu dünyada, bütün içtenlik ve bağlılıklarıyla İsrailoğulları'nın Tanrı'sını kucaklayan, Şeriat'a güçlü bir sadakatle itaat eden, "Yahudi" giysileri giyen, İbranice bilen, karma evlilikleri reddeden, doğurgan, diğer dinlerin törenlerine katılmayan, evlerinde Noel ağaçları bulundurmayan ve Asya kökenli kutsal metinleri önemsemeyen Yahudi cemaatlerinin sayısı her geçen gün artıyor.

Ortodoks Yahudiler, sadece doğurganlık oranlarının yüksekliği ve göç etme oranlarının düşüklüğü nedeniyle değil, sekülerlik anlayışıyla yetişenleri kendilerine çekebildikleri için de yakın gelecekte Yahudi denince ilk akla gelen topluluk olmaya adaydır (Danzger, 1989; Davidman, 1991). Otantik Musevilik direnmekle kalmıyor, gelişiyor da. Ayrıca ortodoks olmayan Amerikan Yahudileri arasında otantik Museviliğin yayılmaya başladığını gösteren belirtiler de var (Wertheimer, 1993). Reform yanlısı hahamlar İbranice dua etmeye başladılar, yandaşlarının çoğu sinagogdayken *yarmuka* takıyorlar, *mikvahda* yıkanıyorlar. Pek çok genç üye artık Şeriat'a uygun yiyecekleri tercih ediyor ve Tanrı'nın emirleri artık saygın bir tartışma konusu haline geliyor. Bunları başka bir kitabımda ele aldığım için (Stark ve Finke, 2000), burada değinmeyeceğim. Sadece şunu söyleyebilirim: Artık öyle görünüyor ki, Yahudi olmak için gerçekten Musevi olmak gerekiyor.

Sonuç

Dinsel devamlılık, yalnızca direnmeyi ve dayanmayı emreden bir Tanrı kavramına sahip olanlar için olanaklıdır. Ama

bu yeterli midir? Dirençli dini gruplar içlerinde dayanışmayı sağlayabilmek için mutlaka ihtilaflara mı ihtiyaç duyarlar? Uyumlu ve tektanrıcı bir çoğulculuk olanaklı mıdır? Bu soruların yanıtlarını hep birlikte arayacağız.



"Ahbaplar" (Buddies). Normandiya çıkarması sırasında ölen askerler adına dikilen mezar taşlarının yer aldığı Omaha Beach'teki Amerikan Ordusu mezarlığında Yahudilerin mezarlarını Davud'un Yıldızı, Hıristiyanlarınkini ise Haç temsil ediyor.

5

TANRI'NIN LÜTFU: ÇOĞULCULUK VE HOŞGÖRÜ

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla
Kuran-ı Kerim

Amerika'da yaşananlar, çoğulculuğun dini canlandırdığını ve tikelci inançların günün koşullarına ve uygarlık tanımlarına göre değişebileceklerini göstermekteydi. Bu son bölümde bunun nasıl mümkün olduğunu açıklayacağım.

Toplumsal boyutu olan bir soruyla başlamak istiyorum: Özünde bencil olan varlıklar birlikte uyum içinde yaşamaya nasıl ikna edilebilirler? Yakın zamana kadar bunun yanıtı kolektif *baskı* araçlarında, yani devlette bulunuyordu. Thomas Hobbes'a göre (1588-1679) güçlü bir devletin yokluğunda, insan bencilliği, "yalnız, yoksul, keyifsiz, gaddar ve kısa" bir hayata neden oluyordu ([1651] 1968:186). Hob-

bes, bu kasvetli görüntüyü ortadan kaldırmak için, insanoğluna "kendisini durduracak, doğal Arzularını kontrol altına alabilecek bir Güç... bir Siyasal Toplum oluşturması gerektiğini" öne sürmüştü (a.g.e.:223). Hobbes konumuzla ilgili olarak da, dini uyuşmazlığın ortadan kaldırılabilmesi için, en azından insanlar "saflık"tan ve "cehalet"ten kurtuluncaya kadar, dinsel muhalefetin şiddetini engelleyecek bir devlete ihtiyaç olduğunun altını çizmiş, bütün Tanrıları "kendi hayal dünyalarında yaşayan yaratıklar" olarak tanımlamış ve onları reddettiğini söylemişti (a.g.e.:167, 168). Ayrıca Hobbes'a göre içinde "Sivil Hükümdar'ın, bütün tebanın Kutsal Çobanı olduğu" tek bir yetkili kilise olmalıydı. Hükümdar "diğer Çobanları belirlemeli, eğitmen olmalı ve diğer Çobanlık görevlerini yerine getirmeliydi" (a.g.e.:569).[1]

David Hume da (1711-1776) dinsel çeşitliliğin toplumsal kaos ve şiddete neden olduğunu düşünmüş ve dinsel uyuşmazlığın sadece dinsel tekelciliğin olduğu yerlerde ortadan kalkacağını savunmuştu. Hume'a göre bir toplumda pek çok mezhep olduğunda, mezhepler birbirlerine nefret besliyorlardı, bu da yönetimdekiler için ciddi bir sorundu. Akıllı politikacılar da, bu sorunu çözmek için tek bir mezhebi destekleyip diğerlerini bastırma yoluna gitmeliydiler (1754, 3:30).

Hume'un önerdiği model, Evrensel İnanç'a yönelik saldırıların Kilise ve Devlet işbirliğiyle engellenerek dinsel sükûnetin sağlandığı "Katolik yüzyıllar"ı anımsatmaktadır. Ancak Katolik Kilisesi'nin, din tekelini elinde tutan bir kilisiden beklenenlerin çoğuna yanıt verebildiğini unutmamak gerekir. Katolik Kilisesi, geleneksel çoktanrıcılığın az talepkâr Hıristiyanlık biçiminden koyu dindar manastır Hıristiyanlığına uzanan bir dinsel yelpazede farklı talepleri olan çok sayıda insana seslenebilmişti. Kilise ayrıca coğrafi sınırlara göre bölge kiliseleri kurarak ve civar kiliselerin farklı ibadet biçimleri ve katılım yoğunluklarına izin vererek fark-

[1] Modern okunuş biçimini tercih ettim.

lı dinsel tercihlere, özellikle de farklı sınıf ve etnik gruptan gelen inananların farklı dinsel taleplerine yanıt verebilmişti. Hatta günümüzde bile aynı kent içindeki Katolik kilise bölgeleri arasında ibadet biçimi ve yoğunluk farklılıklarına rastlanır (Finke ve Stark, 1992).

Ancak Katolik tekel dinsel uyuşmazlıkları kontrol altında tutabiliyormuş gibi görünse de, şiddet her an kendini göstermeye hazır bekliyordu, hatta çoğu zaman kendini gösteriyordu da. Üstelik mevcut dinsel düzene aykırılık hoşgörüyle karşılandığında bile, ortada bir hoşgörüsüzlük söz konusuydu. Örneğin ilk bin yıllık dönemin ikinci yarısındaki Hıristiyan-Yahudi ilişkilerinin sakin olduğu yıllarda bile tehlikeli Yahudi karşıtı düşüncelerin etkisi görülüyordu. Aynı hoşgörüsüzlük, din tekeli İslam'ın eline geçtiğinde de yaşanmıştı.

Dinsel taleplerdeki çeşitlilik, doğası gereği çoğulculuğu gerektirir. Sadece uzmanlaşmış "firma"lar, dinsel "piyasa"nın farklı alanlarının her birine tatminkâr bir şekilde hizmet götürebilirler; çünkü düşük gerilimli alanlar için harcanan çaba yüksek gerilimli alanlar için bir güvensizlik işaretidir. Örneğin, Üçüncü Bölüm'de gördüğümüz gibi, İktidar Kilisesi'nin kitlelere seslenmedeki yetersizliği, Dindarlık Kilisesi tarafından günahkâr bir heretiklik olarak yorumlanmıştı. Çoğulculuğun yokluğunda, hizmet götürülmemiş alanlar uyuşmazlığın ana kaynağıdır. Çoğulculuğu benimsemenin farklı taleplere yanıt vermeyi olanaklı kıldığını söyledik; peki sonra ne olacak? Pek çok tikelci dinin mevcut olduğu bir ortamda, ihtilaflar nasıl çözümlenecek, nasıl hoşgörülü olunacak? Bu soruların yanıtı yine Adam Smith'ten geliyor.

Bir Çoğulculuk ve Dinsel Hoşgörü Kuramı

Adam Smith'in toplumsal yaşamla ilgili en önemli tespiti, toplumun ortak çıkarlarının, her bireyin kendi bireysel çıkarlarını gözeten eylemlerine bağlı olduğunu söylemesidir: "[Bir birey] sadece kendi çıkarlarını düşünse de... görünme-

yen bir el tarafından niyetinin içinde bulunmayan bir amaca doğru yönlendirilir... Kendi çıkarlarının peşinden koşarken, toplumun çıkarlarını daha çok gözetir, üstelik kendi çıkarlarını hiçe sayarak, sadece toplumun çıkarlarını gözetmeyi hedeflediği durumlardan daha iyi bir sonuç alır" (Smith, [1776] 1981, 1:456). Örneğin, özel bir mal satan her satıcı azami bir kâr sağlamanın yollarını arar; sonuçta en düşük fiyattan mal alan alıcının kârı, diğer satıcıların da o malı üretmeye ve satmaya cesaretlenmesi için yeterli bir güçtür. Satıcılar arasındaki rekabet nedeniyle, her satıcı satış yapabilmek için malının satış fiyatını, diğer satıcıların aynı mal için belirledikleri satış fiyatı karşısında düşürür ve bu süreç o malın en düşük satış fiyatına ulaşıncaya kadar devam eder. Smith'in kullandığı metaforu kullanarak bu süreci şöyle de anlatabiliriz: Her birey kendi çıkarlarını düşündüğünden, piyasanın ortak "görünmez eli" fiyatları aşağıya çeker. Ancak bunun gerçekleşmesi için her satıcının kendi malının satış fiyatını belirlemede özgür olduğu serbest piyasaya ihtiyaç vardır. Serbest piyasa koşullarının oluşması için hiçbir satıcının, piyasa fiyatlarını kontrol altına almasını sağlayacak miktarda mal stokuna sahip olmaması gerekir. Piyasanın serbest olmadığı durumlarda alıcılar fiyatların sabitlenmesini talep ederler; en uç örneklerde, piyasaya malı sağlayan sadece bir tek kaynak vardır, o da alıcıların ödeyebileceği en yüksek fiyatı ister. Malı piyasaya sunan tek bir kaynağın olduğu ender durumlarda tekelcilik söz konusudur. Tekeller genellikle rekabeti önlemek için kısıtlamalar uygularlar. Burada Smith'in ekonomi kuramlarını tartışmayacağım. Ben bu bölümde sadece, Smith'in "görünmez el" kavramını din yönetimine uyarlayarak çoğulculuğun hoşgörüyü nasıl sağladığını anlatmaya çalışacağım.

Diğer pek çok firma gibi, din tekelini elinde tutan kiliseler de ancak devletin desteğini arkalarına alırlarsa ayakta kalabilir ve devletin bu desteğiyle bir din kültürü oluşturup sunabilirler. Din yönetiminin "doğal yapısı" farklı talepleri karşılayacak farklı kaynakların varlığına ihtiyaç duyar. Hobbes ve Hume, her ikisi de bu görüşü doğru kabul etmiş-

lerdir. Onlara göre de sayıları hızla artan dini örgütler farklılıklardan doğan ihtilafları çözmede yetersizdi ve sükûnet sağlanabilmesi için din tekelini elinde tutan devlet destekli bir kilisenin varlığına ihtiyaç vardır. Oysa Smith'in "görünmez el" kavramını serbest din piyasasına uyarladığımızda ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: Dinsel hoşgörünün yayılması, her örgütün önce kendi çıkarlarını gözetmesine bağlıdır.

Dinsel sükûnetin sağlanabilmesinin din tekeline bağlı olduğunu savunan Hume'a karşılık Smith, böylesi bir yaklaşımın "çok tehlikeli ve sorunlu" olduğunu iddia etmiştir. Smith'e göre ihtilaflar ancak şöyle önlenebilir:

> İki ya da üç yüz ya da hatta binlerce küçük mezhebe ayrılmış bir toplumda, bu küçük mezheplerin tek başına toplumun huzurunu bozmaya gücü yetmez. Böyle bir toplumda küçük mezheplerin öğreticileri dostlarından çok düşmanları olduğunu düşünür ve kendilerini dürüst olmak ve huzuru sağlamanın yollarını aramak zorunda hissederler; oysa büyük mezheplerin öğreticileri böyle bir zorunluluğu nadiren hissederler... Küçük mezhepler kendilerini yalnız hisseder ve diğer mezheplere hoşgörüyle yaklaşmak isterler. Karşılıklı hoşgörü, beraberinde önce birbirlerinin çıkarlarını gözetmeyi... sonuç olarak da halkın huzurunu getirir.

Her zayıf firma kendini saldırılardan korumanın yollarını arar; firmanın kendi çıkarlarını gözetmesi, diğer zayıf firmalarla arasında karşılıklı bir hoşgörünün oluşmasını sağlar. Tikelci dinlerin bir arada olduğu toplumlarda *dinsel hoşgörü normları*, dinsel ekonomi bir tür *çoğulcu dengeyi* sağladığı sürece uygulanabilir. Hoşgörü normları derken, farklı inançlar arasındaki *karşılıklı saygının* belirlediği insan davranışlarını kastediyorum. Çoğulcu eşitlik ancak *gücün* rakipler arasında yeterince eşit dağıtıldığı toplumlarda sağlanabilir; böylece ihtilaf, rakiplerin ihtiyaç duyduğu bir şey olmaktan çıkar.

Çoğulculuğun Aritmetiği

Hoşgörü normlarının yerine getirilebilmesi için ne kadar çoğulculuğa ihtiyaç vardır? Smith'in açıklamasından yola çıkarsak, yüzlerce zayıf örgütün varlığına dayalı bir çoğulculuk yeterlidir. Öte yandan, serbest dinsel ekonomiler sonunda Smith'in söylediği gibi "yüzlercesini" üretecek olsa da, daha az sayıda zayıf örgütün varlığı da yeterli gibi görünür. Son yıllarda yapılan matematiksel analizlere rağmen, bir çoğulcu eşitlik için kaç tane bağımsız dinsel örgüt gerektiğini açıkça söylebilmek mümkün değildir. Ancak yine de bazı matematiksel sonuçları deneysel örneklerle ilişkilendirerek ve eldeki sonuçları sağduyuyla yorumlayarak sorunun yanıtına ilişkin aritmetik kurallar oluşturabiliriz.

Taraf sayısının az olduğu bir örnekle başlayalım. *İki* tikelci grup düşünün. Bir noktaya kadar birbirleriyle uyuştuklarını düşünecekler ve şiddetli geçimsizlikten kaçınacaklardır; ancak ilişkilerde yine de gizli bir nefret ve hor görme olacaktır. Kısıtlamaların olmadığı bir ortamda, iki taraftan biri gücünü diğer tarafı alt etmeye yetecek ölçüde artırdığı an, yıllar süren "dostça" ilişkilerden sonra bile hiç gecikmeksizin karşı tarafa saldıracaktır. Hindistan'daki Müslümanlar ve Hindular ile Balkanlar'daki Müslümanlar ve ortodoks Katolikler bu duruma bir örnektir. Kimi zaman, taraflar arasındaki güç eşitsizliğinin büyük olduğu durumlarda, güçlü olan taraf zayıf olanı çeşitli nedenlerle hoşgörüyle kabullenebilir; Hıristiyanlarla Yahudiler arasındaki ilişkide gördüğümüz gibi. Ancak bu durumda da gerçek bir hoşgörüden söz etmek mümkün değildir. Bu örneklerden yola çıktığımızda, iki grubun varlığının hoşgörü normlarının uygulanmasında yetersiz kaldığını görüyoruz.

Matematiksel çalışmalar ve deneysel örnekler, grup sayısının *üçe* çıktığı durumlarda hoşgörünün hakim olduğu bir dengenin oluşabileceğini göstermektedir (Axelrod, 1984; Caplow, 1968; De Swann, 1973). Ancak bu durumda bile dengeden söz edebilmek için, iki grubun diğer üçüncü gruptan daha güçlü olması ve bu iki grup arasında da bir ittifak

olması gerekir. Aksi takdirde en güçlü olan grup diğerlerini ezer. İttifak halindeki iki grup üçüncüyü yok etmeyi düşünmez; çünkü üçüncünün korku içinde ayakta kalmasına izin vermek her ikisinin de işine gelir. Sonuç "beraberlik", yani dengedir. Eğer bu durum yeterli bir süre devam ederse, karşılıklı bağımlılık halkın hoşgörüsünün yükselmesiyle sonuçlanacaktır.

Grup sayısının üç olduğu durumlarda yaşanan bir diğer senaryo da şu olabilir: Hiçbir gücü olmayan iki grup üçüncü grup için bir tehlike teşkil etmez ve üçüncü grup tarafından kabul edilirler. Müslüman toplumlardaki Yahudi ve Hıristiyanların durumu bu senaryoyu yansıtıyordu. Ancak unutmamak gerekir ki, böyle bir durumda farklılıklara karşı hoşgörünün oluşması söz konusu değildir.

Grup sayısının *dört* olduğu durumlarda dengenin sağlanıp sağlanamayacağını anlamak için Hollanda'da yaşananlara bakmamız gerekir (Bakvis, 1981; Barrett, 1982; Martin, 1978; Monasma ve Sper, 1997; Tash, 1991). 1839'daki Londra Konferansı sonrasında Hollanda, kuzeyde güçlü Katolikler, güneyde huysuz Katolikler olmak üzere ikiye bölünmüştü. Her iki grup da savaşın acı izlerini hâlâ taşıyordu. Çoğu Kalvinci olan Hollanda Protestanları yönetim güçlerini kullanarak kendilerine bir devlet kilisesi kurdular: *Nedarlandse Hervormde Kerk* (Hollanda Reform Kilisesi, HRK). Politik olarak çok güçlü olan üçüncü dini grubun üyeleriyse, HRK'nin en liberal görüşlü olanları ve çoğu sol eğilimli olan dinsiz entelektüellerdi. Yine HRK'nin ilk günlerinden beri Kilise'ye muhalif olan ve günümüzde *Gereformeede Kerken* (Reform Kilisesi, RK) olarak tanınan dördüncü grup daha ortodoks Kalvincilerden oluşuyordu. Hollanda'nın din yönetiminde söz sahibi olan dört grup vardı: HRK, Roma Katolikleri, liberaller ve ortodoks Kalvinciler.

HRK, hem kendisini kısıtlayan anlaşma maddeleri hem de güçlü Katolik komşuları nedeniyle Katoliklerle ve muhalif Kalvincilerle iyi geçinmek zorunda kaldı; ancak öte yandan da liberallerle işbirliği içinde eğitim kurumları aracılığıyla muhalefetin kökünü kazımanın yollarını aradı. 1878

yılında Hollanda Parlamentosu yeni bir eğitim yasası çıkardı. Yasa uyarınca dini gruplara ait okullar kapatılacak ve buralarda okuyan öğrenciler seküler okullara nakledileceklerdi. Yasanın amacı dinsel bağnazlığı ve genç nesli "demode Hıristiyan inançlarından kurtarmaya" karşı olanları etkisiz hale getirmekti (Monsma ve Sper, 1997:56). HRK'nin tanınmış bir liberal olan lideri, bu yasayla "inatçı ve bağnaz ahmaklar"ı eğitim sisteminden uzaklaştırmayı ve "köy kökenli gençleri halk arasındaki fikir ayrılıklarıyla ilgili önyargılardan" kurtarmayı amaçladıklarını söylemişti (Glenn'den alıntı, 1987:47).

Yasanın çıkışından beş gün sonra olanaksız olan gerçekleşti. Birbirlerine karşı yoğun muhalefetle geçen yılların ardından, ortodoks Kalvinciler ve Roma Katolikleri okullarını kurtarabilmek için, bir liberal gözlemcinin ifadesiyle, "beklenmedik bir ittifak" oluşturdular (Monsma ve Soper, 1997:57). Bu ittifak kısa süre içinde parlamentoyu kontrol altına aldı ve söz konusu saldırgan yasayı yürürlükten kaldırdı. Bugün Hıristiyan Demokrat Çağrı olarak bilinen Katolik-Kalvinci koalisyon Hollanda politikasında önemli bir güçtür.

Hollanda'daki en tikelci iki dini grup liberal baskıya karşı koyabilmek için işbirliği yapmaya karar verdiklerinde, birbirlerine karşı yıllardır sürdürdükleri düşmanlığa, en azından halkın önünde, son vermek zorunda olduklarını da biliyorlardı. Bu işbirliğinin, Hollanda'daki dini gruplar arasında bir dinsel hoşgörü ortamı yaratılmasında payı büyüktü. Ancak ne yazık ki liberaller ve sekülerler zaman zaman bu hoşgörü ortamına sadık kalmadılar, tıpkı Amerikalı liberal ve sekülerlerin kendi ülkelerinde yaptıkları gibi.

Sahte-çoğulculuk

Farklı dinleri içinde barındıran her toplum, çoğulcu olarak tanımlanamaz. Bir toplum içinde pek çok din, hatta pek çok tikelci din bir arada olabilir. Ancak eğer bu dini grupların

birbirleriyle ilişkisi çok az ise ya da hiç yoksa, bu gruplar ayrı birer toplum olarak tanımlanır ve çoğulcu bir toplumun parçası sayılmazlar. Gerçek bir çoğulculuk için rekabet şarttır. Dini gruplar misyonerlik yapma, bireyler de din değiştirme özgürlüğüne sahip olmalıdır.

Bir toplum içinde tikelci dinler ancak hakimiyet alanları bir sosyal sınıf ya da bir bölgeyle sınırlıysa ve aralarında bir rekabet yoksa, bir arada yaşayabilirler: Üyeleri yüksek bir kasttan gelen ve diğer sınıflardan üye kabul etmeyen bir A inancıyla üyeleri alt-sınıflardan gelen ve aynı üyelik koşullarının işlediği B inancı aynı anda var olabilir. Örneğin, Hindistan'da Müslüman hükümdarlar, yüzyıllarca kendilerini etnik ve dinsel açıdan Hindu halktan ayrı tutmuşlardı. Ya da bir bölgenin halkı A inancını benimserken, diğer bölge halkları B, C ya da D inancından olabilirler. Bu bir çoğulculuk değildir, sadece analitik olarak her biri farklı inançlara sahip komşu toplumların bir arada yaşaması olarak değerlendirilebilir. Örneğin Endonezya'da, Müslümanlar, Hindular, Hıristiyanlar ve bunlara bağlı mezhepler ve etnik-dinsel gruplar, farklı bölgelerde (çoğunlukla farklı adalarda) yaşarlar. Bu tür örnekler, hoşgörü nedeniyle değil, sadece ilişkisizlik nedeniyle uyuşmazlıkların yaşanmadığı sahte-çoğulculuk örnekleridir.

İnanç ve Hoşgörü

Dışlayıcı olmayan inançların bir arada barış içinde yaşayabilmeleri daha kolaydır. Çoğulcu toplumlarda da benzer nedenlerle, daha az dindar ya da deist bir Tanrı imgesine sahip gruplar farklılıklara karşı hoşgörülü olmaya daha fazla eğilimlidir. İkinci Bölüm'de söz ettiğim gibi, William Hocking, Tanrı'yı bir varlık olarak değil de bir öz olarak tanımladığı için, Hıristiyan olmayanlara yönelik misyonerliği bir hoşgörüsüzlük belirtisi olarak görmüş ve Hıristiyanların farklı inançtan insanlarla dinsel rekabet içinde olmalarına bir anlam verememiştir. Dini grupların birbirlerine saygı duyma-

ları gerektiği düşüncesi, bir dinin diğeri kadar asılsız olduğunu düşünenler için kolayca uygulamaya geçirilebilir bir düşüncedir. Hatırlayın, Amerika'daki dinsel yapılanmaya karşı gelen ve din özgürlüğünü savunanlar, Massachusetts'deki Püriten rahipler, New York'taki Anglikanlar ve Kuzey Carolina'daki Baptistler değil, Thomas Jefferson gibi deistlerdi.

Çoğulcu toplumlarda, hoşgörü normları *en hızlı*, *en az* dindar olanlar ve doğaüstü olanı bir *öz* olarak tanımlayanlar arasında gelişir. Bunun sonucunda da, en *sert uyuşmazlıklar* en az dindar olanlarla bağnazlar arasında yaşanır.

Yine Hollanda'daki olayları hatırlayın; Katoliklerin okullarını kapatmak isteyenler ortodoks Kalvinciler değil, hem Kalvincileri hem de Katolikleri "eğitimle ıslah etmek isteyen" dindar liberaller ve sekülerleristlerdi. O zamandan beri, Hollanda'da en ciddi dinsel ihtilaflar, dindarlarla dinsizler ya da az dindarlar arasında yaşanmaktadır, tıpkı günümüz Amerika'sında olduğu gibi.

Bölünmeler ve Hoşgörü

Daha önce de söylediğim gibi, gerçek çoğulculuk, farklı dinlerin birbirleriyle ilişki kuramadığı bir toplumda söz konusu olamaz. Gerçek çoğulcu toplumlarda tikelci dinler arasındaki ihtilaflar ve dinsel bölünmeler, toplum içindeki sınıfsal, ırksal ve bölgesel ayrışmalar gibi diğer önemli *sosyal bölünmelerle eşzamanlı* olduğunda şiddetlenir. Hoşgörüyse aksine, dinsel bölünmelerin diğer önemli sosyal bölünmeleri kestiği zaman ortaya çıkar. Sosyal bölünmelerden bahsederken anlatmak istediğim, bir toplumdaki sınıf, kültür ve/veya din kökenli bölünmelerin tümüdür.

Konuya ilişkin en önemli kuramsal nokta, tektanrıcılığın doğasında olan uyuşmazlığın ancak dinsel hoşgörüyle çözülebileceğidir. Dinsel hoşgörünün oluşması içinse dini grupların çoğalmasını kolaylaştıracak bir dinsel özgürlük ortamına ihtiyaç vardır. Bu ortam içinde dini gruplar kendi çıkar-

larını ancak birbirlerine saygı duyarak gözetebilirler. Eğer Konstantin Hıristiyanlığa devlet desteği vermeseydi ve evrensel Ortodoksluğa bağlı kalmak isteyenleri desteklemeseydi neler olurdu? Yukarıda açıkladığım sav ışığında bu soru şöyle yanıtlanabilir: Paganların pek çok tapınağı yine yok olurdu; ancak bu yok oluş daha uzun zamana yayılırdı ve birkaçı tektanrıcılığa kayarak ya da büyüde uzmanlaşarak ayakta kalmayı başarabilirdi. Paganizmin akıbeti değişmese de, dinsel çoğulculuk hiç şüphesiz yaygınlaşırdı. O dönemde, Hıristiyanlığın zaten birbirleriyle rekabet içinde olan iyi örgütlenmiş pek çok "kolu" vardı ve bu kollar daha da artardı. Musevilik yine önemli bir faktör olurdu ve çok sayıda yeni Musevi mezhebi oluşurdu. Yedinci yüzyıla gelindiğinde, İtalya'daki dinsel tablo bugünün ABD'sindeki dinsel tabloya benzerdi; dinsel iklim de tapınakların Tek Tanrı'ya ibadeti dayatmadığı dönemlerdeki gibi hoşgörülü olurdu. Bu konuyu biraz daha açmak için Amerika'daki durumu detaylarıyla inceleyelim.

Amerika'da Dinsel Hoşgörünün Yaygınlaşması

Robin M. Williams, belli ki Adam Smith'in analizinden habersiz, Amerika'daki "dinsel özgürlük ve hoşgörünün yaygınlaşmasını ... iki ya da daha fazla sayıda muhalif dini grubun arasında bir bölünmenin olmamasına ve küçük mezheplerin çeşitliliğine" bağlıyordu (1951:320); bu koşullar altında "uyuşmazlık sert ya da bütünlüklü olamaz"dı. Williams'a göre hiçbir dini grubun "siyasi olarak üstünlük kurma olanağı olmadığından," kurumlaşmadan da söz edilemezdi (bkz., Tablo 5.1). Williams, "kimsenin niyeti bu olmasa da" (a.g.e.:321) tikelci mezheplerin çoğalmasının sonuçta dinsel özgürlük ve hoşgörüyü de beraberinde getirdiğini söylüyordu.

Güçlü tikelci dini grupların hoşgörüyü baskıya maruz kalarak öğrenmediklerini unutmamak gerekir. Örneğin İngiltere'nin zulümden kaçan, Hollanda'da da aradıkları mi-

safirperverliği bulamayan Püritenlerin yaşadıkları şiddetten çıkardıkları ders, hoşgörünün erdemi değil güç sahibi olmanın önemiydi. Massachusetts Körfez Kolonisi başından itibaren mevcut dinsel düzene tehdit oluşturan grupları zulümle durdurmayı denemişti. Örneğin Boston Limanı'nda gemiden inmeden yola çıkmayı bekleyen transit yolcu Quakerlar, sınır dışı edilmeden önce halkın önünde kırbaçlanarak cezlandırılmışlardı. 1659-1661 tarihleri arasında da, daha önce kırbaçlanarak sınır dışı edilen dört Quaker, sonradan bölgeye tekrar geri dönünce bu kez idamla cezalandırıldı.

Sonraları Massachusetts'de oluşan dinsel hoşgörü ortamı, halkın aydınlanmasından çok deizmin yaygınlaşmasının bir sonucuydu. On sekizinci yüzyılın ortalarında, Massachusettsli ruhban sınıfı Üniteryanizme kaymaya başlamıştı; yüzyılın sonlarına gelirken Üniteryanlar dikkat çekici Cemaatçi ruhban sınıfını ve Harvard'ı etkileri altına almıştı. Üniteryanizmin bu kolu, aksi iddialara rağmen, yalnızca İsa'yı insana indirgemekle ya da Kutsal Ruh kavramını parçalamakla kalmıyor, daha da ileri giderek Tanrı kavramını aktif bir varlıktan, uzak ama iyi kalpli bir öze –"Kainatın Mimarı"– dönüştürüyordu.

Tablo 5.1
Amerikan Çoğulculuğu, 1776

Mezhepler	Cemaat sayısı
Cemaatçi	668
Presbiteryen (a)	588
Baptist (b)	497
Episkopal	495
Quaker	310
Cermen Reformcular	159
Lutherciler (c)	150
Hollandalı Reformcular	120
Metodist	65

Roma Katolikleri	56
Moravyalılar	31
Ayrılıkçı ve Bağımsızlar	27
Dunkerler	24
Mennoniteler	16
Huguenotlar	7
Sandemanyan	6
Yahudiler	5
Toplam	3228

Kaynak: Finke ve Stark, 1992.

(a) Yeni Işık, Eski Işık ve Birleşik Reformcular gibi bütün bölünmeler dahil.

(b) Bağımsızlar, Altı İlke, Yedinci Gün gibi bütün bölünmeler dahil.

(c) Bütün kilise meclisleri dahil.

Ancak kurulan Üniteryan Birliği beklenilen etkiyi yaratamadı (özler zaten böyle bir şeye muktedir değillerdir) ve pek çok Üniteryan, özellikle de ruhban sınıfı, başta Cemaatçiler, Presbiteryenler ve Episkopalyanlar olmak üzere diğer mezheplere katıldı. Harvard'a gelince, "1811-1819 tarihleri arasında yavaş yavaş yükselen din okulu kendini sadece Hıristiyan olmaya adamıştı; ancak hocaları ve öğrencileri Üniteryan'dı ve birkaç istisna dışında on dokuzuncu yüzyıl boyunca öyle de kaldılar... Ayrıca bütün üniversite bu hareketin etkisindeydi. Yöneticilerinin ve öğretim kadrosunun çoğu Üniteryan'dı" (Ahlstrom, 1972, 1:483). Harvard'daki ilk Darwinci, biyoloji ya da jeoloji bölümünden değil din okulundandı ve daha sonra, 1880'deki tayini sırasında Hıristiyan olarak tanımlanamayacağını söylemişti (Finke ve Stark, 1992).

Yaygın olan teolojik görüşler böyle olunca, geleneksel Hıristiyanlığa sıkı sıkıya bağlı ve insanları gereksiz yere harekete geçiren "merhametli ruhlar"la yaşananlar dışında,

New England'ın mezhep kavgalarına sahne olmaması hiç şaşırtıcı değildi. Massachusetts ve Connecticut ruhban sınıfı, halkın harekete geçirilmesini sağladığı ve sömürgedeki yasama kurulunun "Seyyar Vaiz" (Finke ve Stark, 1992) uygulamasını durdurmasına yol açtığı için George Whitefield'in kampanyasına destek verdi. Presbiteryenler ve Cemaatçiler de aynı kaygıları taşıdıkları için, 1801 Birleşme Planı'na dahil olarak batı sınır bölgelerinde yürütülen ve rekabet gücü olmayan misyonerliğe destek vermek istemişlerdi. Ayrıca Presbiteryenler Conneticut'ın kuzeyindeki kiliseleri ellerinde tutmak istemediklerini söylemiş, Cemaatçiler de onlara güneydekileri teslim etmişlerdi. Ancak bu kartel her ikisinin de gücünün tükenmesine neden olmuş ve her ikisi de Evanjelik Metodist ve Baptistlerin baskıları karşısında tutunamayıp hızla gerilemişlerdi (Finke ve Stark, 1992). Evanjelikler bu davranışlarıyla, yeni, rekabete girmeyen ve "taraf-sız" liberalizm yanlılarını küstürmüşlerdi. 1846 yılında Arkansas'a gönderilen Cemaatçi din adamı üstlerine şöyle yazmıştı: "Bir dakikalık bir gözlem ve olgun ve iyi niyetli bir mütalaadan sonra bütün [Metodist ve Baptist] papaz ve vaizlerin Eyalet dışına çıkarılmasının dini olarak Arkansas'ın yararına olacağı kanısına vardım" (Sweet'ten alıntı, 1964:698).

Onlar hoşgörüsüzlükten yakınıp ekümenizmi savunurken, dindar olsun ya da olmasın çoğu Amerikan entelektüelinin derdi de Protestanlıkla sınırlıydı. En liberal Cemaatçilerden en geleneksel Baptistlere, birçok kişi, özellikle de ruhban sınıfından gelenler, Katoliklik karşıtıydı. 10 Ağustos Pazar günü dönemin en saygın Cemaatçi liberallerinden Lyman Beecher (Beecher'in kızı *Tom Amca'nın Kulübesi*'nin yazarıdır) Boston kiliselerinde verdiği üç etkileyici vaazda, Papa'yı Mississippi Vadisi'ni ele geçirme planından dolayı uyarmıştı. Beecher konuşmalarında işlediği temaya kendi din dergisi *A Plea for the West*'te de yer verdi. Her vaazdan sonra toplanan gönüllü bağışların toplam tutarı dört bin dolardı ve bu miktar varlıklı bir cemaat olduklarının göstergesiydi (Finke ve Stark, 1992).

Ancak Beecher'in Katoliklik karşıtı vaazları gerçeklikten yoksun "Eski Ülke'nin masalları" gibiydi; Reform, Protestan vaazlarda kendini yeniden göstermiş ve "Roma'nın Ahlaksızlığı"ndan duyulan hoşnutsuzluk yeniden alevlenmişti. Çoğu Amerikalı Katolikliğe getirilen eleştirileri kabul etmekle birlikte, bu tür konuların daha çok Avrupalıları ilgilendirmesi gerektiğini düşünüyordu. Amerikan Katoliklerinin sayısı zaten çok azdı; bu nedenle de ABD'yi hedef alan Vatikanlı komploculara verilen cezaların hiçbir etkisi yoktu. Ancak on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru İrlanda, İtalya ve Doğu Avrupa'dan göç eden Katoliklerle birlikte dengeler bozuldu ve Katolikler pek çok büyük kentte siyasi kontolü ele geçirdiler. Bu yeni gelişme ve tehdit edici gerçek karşısında Amerika'nın Protestan kalmasını sağlamayı amaçlayan "yerlici" hareketler baş gösterdi. O günden sonra ülkenin dört bir yanında (elbette Katolikliğin etkisi altında olmayan kentlerde), mağaza vitrinlerine "Papalığa hayır" sloganı yazıldı.

Ülkedeki Yahudilere gelince; zaten sayıca az oldukları ve Amerikan toplumuna uyum sağladıkları için Yahudi karşıtlığı gözle görülür boyutlarda değildi ve on dokuzuncu yüzyılın büyük bir bölümünde "[Yahudilere karşı] hoşgörü hakimdi" (Handlin, 1951:541). Yahudiler, Hıristiyan egemenliği için bir tehlike değildi ve Yahudileri hedef alacak bir hoşgörüsüzlüğe neden olabilecek bir Katolik tehlikesi de yoktu. Yahudi karşıtlığı, yüzyılın sonlarında milyonlarca Katolik'in ülkeye göç edişi karşısında Protestanların duyduğu endişeyle birlikte Amerikan hayatına damgasını vurdu. Yerlici gruplar kısa süre içinde, hem Katoliklerin hem de Yahudilerin ülkeye gelişine karşı çıkmaya başladılar. 1922'de Harvardlı Üniteryanlar bile, ABD'deki diğer belli başlı okullar gibi, okula kabul edilecek Yahudilerin sayısının sınırlandırılmasını doğru buldular. Bu uygulamanın 1960'lara kadar sürmesi Yahudi ve Katolik düşmanlığının uzun yıllar hakim olduğunu göstermektedir.

1950'lerde, Paul Blanshard'ın Roma Katolikliğiyle siyasi diktatörlük arasındaki çapraşık ilişkiye karşı halkı harekete



"Kardeşçe Sevginin Şehri." 1844'te Philadelphia'da Katolik karşıtı bir grup ayaklandı. Askerler kalabalığa ateş açınca, asiler önce tabancayla, sonra da topla karşılık verdi. Şehirde üç gün boyunca korku salan asiler iki büyük Hıristiyan kilisesini de yaktılar.

geçirmeyi amaçlayan *American Freedom and Catholic Power*'ı en çok okunan kitaplar arasındaydı. 1960'da John F. Kennedy başkanlık seçimi kampanyası sırasında, eğer seçilirse Papa'nın emirlerine itaat edeceği sözünü vermişti. Meslek hayatına atıldığım ilk yıllarda bizleri araştırma yapmaya kışkırtan dini önyargılar hâlâ çok yaygındı ve hocalarım ve benim yaşımdaki meslektaşlarımın hiçbiri, öğrencilerimizin birkaç yıl içinde bu sorunlarla ilgilenebileceğini tahmin edememişti. Sadece Yahudi, Katolik ve Protestan karşıtı tavırlar azalmakla kalmadı, bu türden düşüncelerin saygın kimseler tarafından kamuoyu önünde açıkça dile getirilmesi de düşünülemez oldu (ancak "muhafazakâr" ve "inanç sahibi" gibi kelimeleri kullanmak moda olmaya devam etti). Her ne kadar dinsel hoşgörünün zaferi benim neslimi şaşırtsa da, daha katedilecek çok mesafe vardı.

Amerika'daki yaygın çoğulculuk ve buna mukabil uzlaşmazlıkların ağır bedeli, tikelci inançları farklılıklara karşı

hoşgörülü olmaya zorlamıştı. Yüzlerce Protestan cemaat vardı, en kalabalık Protestan cemaatler kendi içlerinde bile teolojik uyuşmazlıklar ve farklı dinsel sadakat dereceleri nedeniyle bölünmüşlerdi. Bunlara ek olarak, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Roma Katolikleri Amerika'daki dinsel çeşitliliğin en önemli parçası olmuşlardı. Sayıları az olsa da, birkaç büyük kentte yoğunlaşan Yahudilerin de bu çeşitlilik içinde azımsanmayacak bir önemi vardı; yirminci yüzyılın başlarında New York'taki Yahudi nüfus, Protestan ve Katolik nüfusun çok üstündeydi. O günlerin Amerika'sında rasyonalistler, özgür düşünenler ve taşra ateistleri gibi pek çok seküler grup da vardı ve onlar da dinsel ilişkiler üzerine yapılan tartışmalarda söz sahibi olmak istiyorlardı. Bu dini gruplar içinde dinsel hoşgörüyü yakalamada en ciddi teolojik sorunları olan grup Katoliklerdi. Ancak bugün olduğu gibi o gün de hoşgörüyü en az yakalayabilenler seküler entelektüellerdi.

Katolik Tikelciliğin Yumuşaması

Amerikan Katolikliği, hoşgörülü olma yolundaki en büyük sorunu Kilise'yle Devlet'in birbirinden ayrılmasını kabul etmekte yaşadı. Hükümetler yüzyıllar boyunca Kilise'yi, Tek Gerçek Kilise olduğu için, el üstünde tutmak ve düşmanlarından korumakla yükümlü olmuşlardı. Avrupa'da yirminci yüzyılın başlarında bile hâlâ bu görüş hakimdi. Ancak bu görüş, sadece Amerikan Kilisesi'nin siyasi koşullarıyla değil, çoğulcu anlayışla yetiştirilen Katoliklerin felsefi düşünceleriyle çelişiyordu. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru aralarında Kardinal James Gibbons ve Başpiskopos John Ireland'ın da bulunduğu pek çok saygın Katolik, devletin dine karışmasının Amerika'nın konumuna uygun olmadığını savunarak "First Amendment" olarak bilinen anayasa maddesini onaylamışlardı. Görüşleri Avrupa'da hem yanlış anlatıldı hem de yanlış anlaşıldı ve Papa XIII. Leo, 1899 yılının Ocak ayında Kardinal Gibbons'a gönderdiği bir mektupla

"Amerikancılık"ın cezalandırılacağını duyurdu (Ahlstrom, 1972; Hennesey, 1981; Maynard, 1941).

Papa mektubunda, Kilise'yle Devlet'in birbirinden ayrılmasına ilişkin pek fazla bir şey söylememekle birlikte, dini kararları Kilise yerine Kutsal Ruh'un peşinden giden bireylerin ellerine bırakan ulusları kınamıştı. Ancak hiçbir saygın Amerikan Katolik'i kurum karşıtı bir düşünce içinde olduğunu dile getirmemiş olduğu için Papa'nın bu kınamasının bir önemi yoktu. Aslında bazı Avrupa ülkelerinde bu kınamanın arkasında devletle olan imtiyazlı ilişkilerin bozulmasına ya da bozulma olasılığına karşı duyulan öfke vardı ve pek çok Katolik lider yıllarca bu sıkıntıyı taşımıştı. Öte yandan hem Kardinal Gibbons hem de Başpiskopos Ireland, Kilise-Devlet sorununun, temel Katoliklik ilkesinin yarattığı sorunla karşılaştırıldığında önemsiz kaldığını çok iyi biliyordu: Kilisenin dışında kurtuluş yoktur (*extra ecclesiam nulla salus*). Bu ilkeye göre, Yahudileri bir kenara bırakacak olursak, en itaatkâr Protestanlar bile Cehennem'e gideceklerdi.

Katolikliğin meşruiyeti bu ilke üzerine oturmuştu ve bir ara çözüm söz konusu olamazdı; yüzyıllar boyunca heretikleri ve hizipçileri bastırma girişimleri bunun en iyi kanıtıydı. Bu ilkenin geçerliliğini koruması durumunda Amerika'da dinsel hoşgörüye ulaşma yolunda sarf edilen bütün çabalar boşa çıkacaktı. Bu nedenle bütün Katoliklerin (ruhban sınıfından olsun ya da olmasın) Katolik olmayan dinsel alanlara girmesi yasaklanmıştı. Bu uygulamanın kökleri, Hıristiyanların, Tek Gerçek Tanrı'nın hizmetinde Tek Gerçek Kilise olduğuna inandıkları için pagan tapınaklarına girmekten ya da pagan törenlerine katılmaktansa, şehit olmayı tercih ettikleri günlere dayanmaktadır. Ancak Amerika'da bu kuralın şiddetli bir bölücü etkisi vardı. Örneğin bir Protestan öldüğünde, onun Katolik arkadaşları ve hatta akrabaları vicdanen hiçbir rahatsızlık duymaksızın cenazesine katılmazlardı; oysa bir Protestan bir Katolik arkadaşının ya da akrabasının cenazesinde rahatlıkla bulunabilirdi. Bu, Avrupa'da önemli bir sorun olmayabilirdi; ancak Amerika'da çok sayıda Katolik'in Protestan arkadaş ve akrabası vardı ve

özellikle düğün ve cenaze törenlerine katılımın önemli olduğu küçük kentlerde hassas bir konuydu.

Katoliklerin dinsel hoşgörü yolunda attığı adımlar nesiller boyu Peter'in kayasına çarptı ve kayanın etrafından dolaşarak düzlüğe çıkmaya çalıştı. İlk başarılı adım 1942'de saygın bir Cizvit olan John Courtney Murray'dan geldi. Murray *Theological Studies*'de "Kilise'nin dışında kurtuluş yoktur" ilkesinin olumsuz etkisini azaltmak için onu yeniden şöyle yorumlamıştı: "Kurtuluş, yalnızca Kilise sayesinde insanlığa ve yine yalnızca Kilise sayesinde bireylere ulaşır." Murray, bu yorumun "iyi niyet" oluşturarak beraberinde "doğal bir hoşgörü" getireceğine inanıyordu. Ve birçok söz sahibi liberal Protestan teolog bu yorumun sunduğu iyi niyete olumlu yaklaşmıştı.

Ancak böylesine küçük bir değişiklik bile, bunu Katolikliği ele geçirme planının ilk adımı olarak gören pek çok Katolik'i öfkelendirmişti. Bu Katoliklerin arasında tanınmış Cizvit şair Leonard Feeney de vardı. 1941'den beri Harvard'da Katolik öğrenci merkezinin başında bulunan Feeney, bu sorunun hoşgörüyü yaymayı amaçlayan bir yorum sorunu olmaktan çok, bir dürüstlük sorunu olduğunu düşünüyordu. Ya nezaket elden bırakılarak kurtuluşa sadece Kilise'de ulaşılabileceği gerçeği anlatılacak ya da dinin en temel ilkelerinden biri uyum adına reddedilecekti. Feeney, tercihini doğrudan yana kullanarak, vaazlarında ve 1946'da liberal Katolik muhaliflerini eleştirmek için kurduğu dergide geleneksel kuralları öğretmeye çalıştı. Feeney'in çabaları kısa sürede Katolik akademik ve dini kuruluşları eleştiren seküler basının, Boston Başpiskoposu'nun ve kendisini susmaya davet eden pek çok kişinin dikkatini çekti. Peder Feeney ise "Katolik olmayanların söylediklerine önem verecek kadar nazik değilim" diyerek düşüncelerini dile getirmişti (Clarke'den alıntı, 1950:177).

Peder Feeney'in kampanyası, kendisinin ve Amerikalı muhaliflerinin bilmediği bir nedenden dolayı beklenmedik bir zamanda yarıda kaldı. Nazi ölüm kampları hakkında anlatılanlar karşısında acı duyan Papa XII. Pius, farklılıkla-

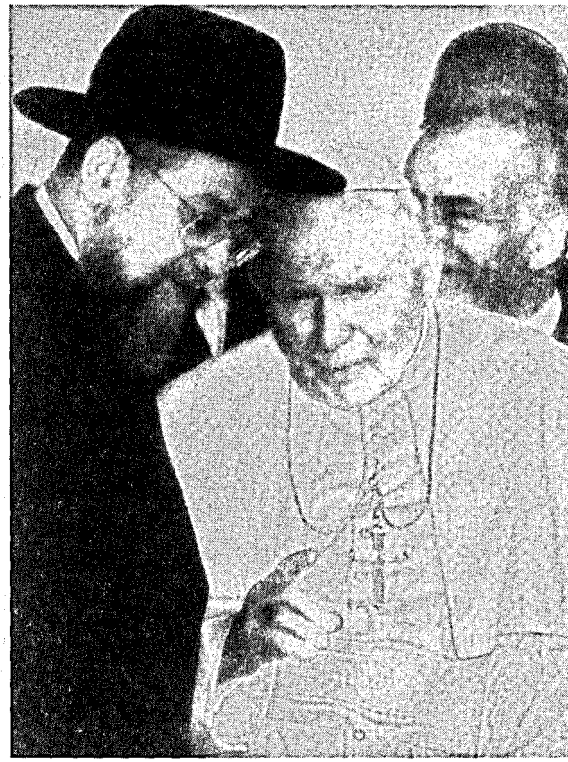
ra karşı duyulan düşmanlığı yatıştırmak amacıyla, 1943 yılında çoğulculuğa yeşil ışık yakan Papa genelgesini yayımladı. Pius, *Mystici Corpus Christi*'de (İsa'nın Mistik Bedeni Hakkında) "İsa'nın gerçek Kilise'sinin... Tek, Kutsal, Katolik, Havarilerin kurduğu Roma Kilsesi" olduğu yolundaki Katolik anlayışını yeniden ön plana çıkarmakla birlikte, Trent Konseyi'nin (1545-1563) aldığı bir karara gönderme yaparak Tanrı'nın merhametinin İncil'i henüz bilmeyen insanlara da ulaştığını söylemişti. Papa bir adım daha ileri giderek, İncil'in ulaştığı ancak ellerinde olmayan nedenlerle Hıristiyanlığa geçememiş olanların da günahlarından kurtulmaya hakları olduğunu duyurmuştu. Kimileri Kilise'nin dışında kalmakla birlikte bu hakiki inancı "bilinçsizce özledikleri ve arzuladıkları için", Katolik olduklarının farkında olmasalar da Katolik'tiler ve bu nedenle de günahlarından kurtulmaya hakları vardı.

Bu beyanat "bilinçsiz Katolik" tanımlamasıyla Katolik olmayanları kızdırmış ve Kilise'yi samimi dindarlara saygı duymaya zorlamıştı. Beyanat aynı zamanda Peder Feeney'in kaderine de damga vurmuştu. 1949 yılının Ağustos ayında Engizisyon, Boston Başpiskoposu'na yazdığı mektupta kurtuluşun kurallarını şöyle açıklıyordu:

> Bir insanın sonsuz kurtuluşu yaşaması için Kilise'ye üye olması gerekmez ama Kilise'ye arzuyla ve özlemle bağlı olması şarttır. Ancak bu arzu, din öğrencilerinin duyduğu arzu gibi tutkulu ve gözle görülür olmak zorunda değildir; eğer bir insan aşılamaz bir cehalet içindeyse Tanrı açıkça dile getirilemeyen arzuyu da kabul eder; çünkü insanlar dileklerinin gerçekleşmesi için Tanrı'ya içten gelen iyi niyetli bir arzuyla itaat ederler.

Mektupta, piskoposunun uyarılarına rağmen Kilise'ye bilinçli olarak karşı geldiği için Peder Feeney'in aforoz edildiği de yazılıydı.

Yirmi yıl sonra, II. Vatikan, ekümenizmi daha da ileriye taşıdı. Artık Protestanlar heretik, Ortodokslar da hizipçi



Ekümenizm. Papa II. John Paul ve Haham Meir Lau, Papa'nın 2000 yılında Kudüs'e yaptığı ziyaret sırasında bir araya gelerek fikir alışverişinde bulundular.

olarak görülmüyor, "yollarını ayırmış kardeşler" olarak tanımlanıyordu. 1964 yılının Kasım ayında yürürlüğe giren "Ekümenizm Kararnamesi"nde, konsey, Kilise'nin önceliğini vurgularken, "Katolik Kilisesi'nin sınırları dışında da" farklı gerçeklerin "olabileceğinin" altını çizmişti (Baum, 1966:184). "Bizden ayrılan kardeşler Hıristiyan dinine özgü törenlerin çoğunu devam ettiriyor... [ve] erdemli bir hayat sürdürüyorlar ve [bu nedenle de] kurtuluş cemaatine katılmaya hak kazanıyorlar." (a.g.e.) Bu kararnameyle Katolik olmayan kiliselere girişi ve Katolik olmayanlarla birlikte dini törenlere katılmayı sınırlayan yasaklar kaldırıldı. Ancak

bu izin keyfi şekilde kullanılamayacaktı; iznin uygulamaya geçirilişi yerel yöneticilerin iradesine bırakılmıştı (a.g.e., 192-93). Bu iznin çıkmasından hemen sonra Katolikler ve Protestanlar beraber ibadet etmeye başladılar ve kısa bir süre sonra da Amerika'nın dört bir yanındaki Katolikler, Katolik olmayan dost ve akrabalarının cenaze ve düğün törenlerinde yerlerini aldılar.

Protestan Yaklaşımlar

Protestanların Katoliklerle uzlaşması, teolojik olarak daha kolaydı. Çeşitli mezhepler, birbirlerinin din anlayışlarını eksik ya da yanlış bulsalar da, uzlaşmaya çoktan başlamışlardı; Katolikler de, dini yaklaşımları köhne bulunsa da, kabul edilebilirlerdi. Harvard'ın başkanı, 1813 yılında yaptığı halka açık konuşmasında, kendi neslinin "[pederlerinin] kendilerini itaat etmek zorunda hissettikleri Katoliklerin nefret dolu din anlayışını" aştığından bahsetmiş ve "kurtuluşu hak eden Roma inanışının uygunluğunu, dindar ve erdemli bir Roma Katolikliğinin sunduğu Hıristiyanlığı kabul [etmelerinin] meşru olduğunu" vurgulamıştı (Hennesey'den alıntı, 1981:117).

On dokuzuncu yüzyılda Amerikan Katolik karşıtlığı, bu gelişmelerin bir uzantısı olarak, dinsel farklılıklardan çok demokrasi ve Kilise'yle Devlet'in birbirinden ayrılması gibi siyasi sorunları temel almaya başladı. Halkı Katolikliğe karşı uyaran Lyman Beecher sonunda 1834'te patladı: "Katolik Kilisesi, uygar dünyanın neredeyse yarısının ilerlemesine, karanlıktan çıkmasına hâlâ engel oluyor... Bu düzen, kendisinin saltanatını sürenlere güç ve mevki sağlayıp toplumu sömürme fırsatı tanırken, kendisine [körü körüne] inananları da köleleştirip değersizleştiriyor" (1835:36).

Bütün bunlar, Amerikan heretikliğini önlemeye yönelik çabalardı. Ancak zamanla, büyük Doğu kentlerini kontrolü altında tutan Katolik siyasi düzenin bireylerin özgürlüklerini kısıtlamadığı görüldüğünde, Katolikliğe yönelik siyasi

şüpheler, ülkenin Katoliklerin icraatlarına tanık olmayan bölgelerinde daha yavaş olmakla birlikte, azaldı. Al Smith'in Katolik oluşu, belki ona 1928 başkanlık seçimlerini kaybettirdi ama Demokratların onu aday göstermesini, milyonlarca Protestan'dan oy almasını ve güneydeki dindar bölgeden (Bible Belt – İncil Kuşağı) altı eyaleti peşinden sürüklemesini engelleyemedi.

Yahudiler ve Hoşgörü

Protestanların, Katolik Hıristiyanlığına ilişkin ciddi teolojik endişeleri yoktu ancak her iki kesim de Yahudilerin kurtuluşuna şüpheyle yaklaşıyordu. Papa XII. Pius bilinçsiz Katolik kavramını ortaya atarken aslında Avrupa'daki Yahudilere ilişkin endişelerini yansıtıyordu. II. Vatikan Konseyi de Yahudi düşmanlığının yayılmasından çekindiği için, Yahudilerin "İsa'nın çarmıha gerilmesinden" sorumlu oldukları düşüncesini yasaklamıştı (*Nostra Aetate*, Ekim 1965). Vatikan ayrıca Museviliğin meşruiyetini onaylayan açıklamalar da yapıyordu. 1986 yılının Haziran ayında Papa II. John Paul, Roma'daki büyük sinagoga resmi bir ziyarette bulundu ve orada seksen dakika süren bir ayine katıldı. Papa sinagogda yaptığı konuşmasında ziyaretinin amacının "Yahudilerle Hıristiyanlar arasındaki 'bağı' ve 'ortak manevi geçmişi' ülke genelinde tanıtmaya ve önyargıları silmeye çalışmış ve hâlâ çalışmakta olan her iki cemaatin üyelerine katkıda bulunmak" olduğunu söylemişti (Foy ve Avato, 1987:37)

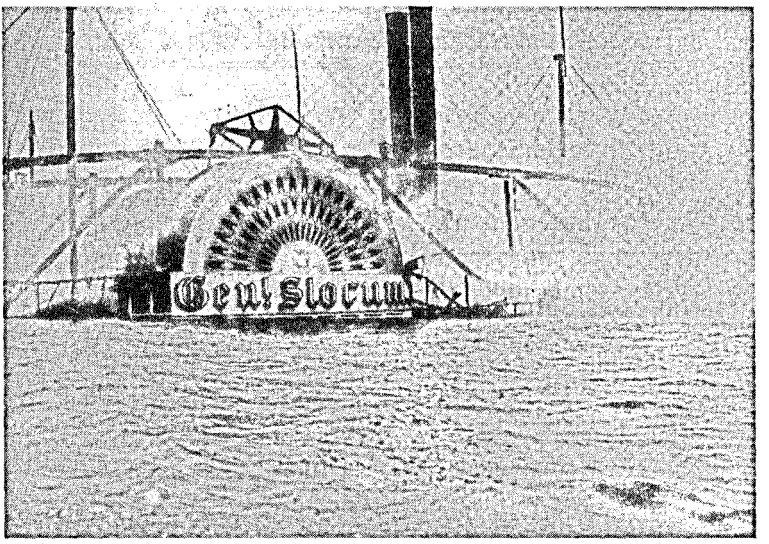
Ancak Roma Katolik Kilisesi'nin Ekümenizm Kararnamesi'nden taviz vermediğini de unutmamak gerekir. Kararname Katolikliğin temelinde "yalnızca ve yalnızca Tanrı'nın Kilisesi" anlayışının yattığını ve "kurtuluşa giden bütün yolların sadece İsa'nın Katolik Kilisesi'nden geçtiğini" iddia ediyordu (a.g.e.:185). Papa sinagogda yaptığı konuşmada, Hıristiyanlıkla Museviliği birbirine bağlayan ortak çıkış noktasına değinse de, iki inancın eşit derecede geçerli olduğunu belirten bir açıklama yapmamıştı; "bilinçsiz Katolik-

lik" bilinçli olanıyla eşdeğer değildi. Katolikler ortak bağların varlığını ve diğer dinlerin de gerçeklik taşıdığını kabul ederlerken aslında hoşgörülü olmaktan bahsediyorlardı, uzlaşmaktan değil. Gerçek inanç konusunda daha fazlası da beklenemezdi.

"Bilinçsiz Hıristiyan" kavramından yoksun olan Protestanlar, uzun süre Yahudilerin kurtuluşu sorununa çözüm bulamadılar. Ayrıca yüzyıllar süren Yahudi karşıtlığı, Yahudilerin de Hıristiyanlığın meşruiyetiyle ilgili pek çok teolojik sorunları olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Bu sorunlardan ilki İsa'yla ilgilidir. Martin Buber'in özetlediği gibi "Yahudiler, Hıristiyanların gözünde, hâlâ Mesih'i bekleyen inatçı insanlardır; Hıristiyanlar ise Yahudiler için, kurtulmamış bir dünyada günahlarının bir şekilde affedileceğine inanan düşüncesiz insanlardır" (Niebuhr, 1958:98). İkinci sorunsa *kimin* Tanrı'nın seçilmiş halkı olduğuyla ilgilidir. Bu sorunlar daha çok New York'ta su yüzüne çıkmıştı ve yine orada çözüme kavuşmuştu.

New York Çoğulculuğu

Halkın gerçek dinsel hoşgörüsünü ortaya çıkaran ilk olaylardan biri, 1904'te Manhattan'daki St. Mark's German Evangelical Lutheran Church'te, kilisenin Pazar okulu öğrencileri, öğretmenleri ve korosunu taşıyan gezi gemisinin sahilin birkaç mil uzağında alev alarak suya gömülmesinin ardından düzenlenen törende yaşandı. Kazada hayatını kaybeden binden fazla kişi için düzenlenen anma töreninde, New York Katolik Başpiskoposu'nun mesajı da okunmuştu: "Bu acılı gününüzde dayanma gücünün Yaratıcısı sizi ve yakınlarınızı teselli edecektir." Törenin sonunda da yüzlerce Lutherci, Methodist, Episkopalyan ve Presbiteryen rahip Yahudi hahamlarla birlikte (Almanca) ilahi söylemişti: "Sonumun ne kadar yakın olduğunu kim bilebilir?" (Bainbridge, 1997).



Unutulan Bir Trajedi. 15 Haziran 1904'te New York St. Mark's German Evangelical Lutheran Church'ün Pazar okulu öğrenci ve öğretmenlerini taşıyan yandan çarklı gezi gemisi *General Slocum* alev alarak sulara gömüldü. Kazada 1021 kişi öldü; kilise mensubu pek çok aile çocuklarını kaybetti. Kaza sonrasında kentin tarihinde ilk kez farklı inançlardan gelen insanların katıldığı bir tören düzenlendi.

Katolik rahipler St. Mark's'taki törene katılmadılar. Tören, spor tesisi gibi dinle ilgisi olmayan bir binada yapılsaydı, büyük bir ihtimalle katılırlardı. Daha önce de söylediğimiz gibi, o günlerde Katoliklerin Katolik olmayanlara ait dini yapılara girmeleri yasaktı. New York başpiskoposunun konuşmasında İsa ya da her şeye kadir Tanrı yerine "dayanma gücünün Yaratıcısı" demesi, kimi Katolikleri, özellikle de Avrupa'daki piskoposları kızdırmıştı; başpiskoposun, böylesine muğlak bir tanım kullanarak Yahudileri ve liberalleri yatıştırmak istediğini düşünmüşlerdi. Oysa böylesi bir muğlaklık *hoşgörünün temelini oluşturmaktadır; [hoşgörü], bir insanın gerçek inancını söylemek yerine karşısındakinin inançlarını göz önünde bulundurarak söyleyeceklerinde değişiklik yapabilmesidir.*

New York'ta yaşananlar hiç şaşırtıcı değildi; halk dinsel hoşgörüsünü ilk olarak çoğulculuğun en yoğun yaşandığı yerde göstermeliydi.

Tablo 5.2
New York Kenti Nüfusunun Dinlere Göre Ayrımı, 1926

Kiliseye üye olmayanlar (a)	%34.2
Yahudiler	%28.5
Roma Katolikleri	%28.0
Protestanlar	%8.7
Liberaller	%7.9
Muhafazakârlar	%0.8
Doğu Ortodoksları	%0.4
Yeni Dinler (b)	%0.2

a- Herhangi bir yerel cemaatin kayıtlı üyesi olmayanlar.
b- Hıristiyan Bilimi, Spiritüalistler, Teozofi, Etik Kültür, Mormonlar, vs.

New York'un dini yapısı kendine özgüydü ve hep de öyle kaldı. On dokuzuncu yüzyılın son yıllarında New York'un Katolik nüfusunun oranı, diğer büyük Amerikan kentlerinde olduğu gibi çok yüksekti. Ancak diğer Amerikan kentlerinin aksine, New York'un Yahudi nüfusu Katolik nüfusuna neredeyse denkti. Kentin Protestan nüfusuysa çok düşüktü; Evanjelik Protestanlar yok denecek kadar azdı. Tablo 5.2, 1926 yılı ABD Dinlere Göre Nüfus Sayımı verileri ışığında New York kentinin dini yapısını göstermektedir (1926 yılı, yerel dini liderlerin kamusal konularda bir birleşik cephe oluşturma girişimlerini başlattıkları yıldı).

Nüfus sayımındaki veriler, bölge kiliselerinden gelen bilgilere dayanmaktaydı; her kilise, toplam üye sayısını ve örneğin, törenlerin hangi dilde yapıldığı gibi belirleyici bilgile-

ri kendilerine verilen formlara yazmıştı. Bu nedenle bir kişinin bir kilise üyesi olarak istatistiklere geçebilmesi için, bir cemaatin ya da bölge kilisesinin üye kayıtlarında isminin yer almış olması gerekiyordu.

Amerika'nın her yerinde olduğu gibi, New York'ta da yüzde 34.2'lik bir oranla en geniş kitleyi hiçbir yerel kiliseye kayıtlı olmadığı için "kiliseye üye olmayanlar" kategorisinde yer alanlar oluşturuyordu; oysa bu kitleye sorulmuş olsaydı, çoğu dinsel tercihlerini açıkça belirtirdi. Tabloda da görüldüğü gibi Yahudiler yüzde 28.5'lik bir oranla ikinci, Roma Katolikleri de yüzde 28.0'lık bir oranla üçüncü sıradaydı. New York'un Protestan nüfusunun toplam nüfusa oranıysa sadece yüzde 8.7'ydi ve daha muhafazakâr Evanjelik cemaatlere üye olan Protestanların sayısı da son derecede düşüktü. Baptistler (yüzde 0.4) ve Metodistleri (yüzde 0.9) muhafazakâr gruplardan kabul etmiyorum; çünkü beyaz Baptistlerin çoğu Kuzey Baptistler Kurultayı'na üyeydiler ve Metodist Kilisesi gibi oldukça liberaldiler (Finke ve Stark, 1992). Dönemin Üniteryan nüfusunun, Missouri Luthercileri hariç bütün muhafazakârlardan yüksek olması, New York'taki Protestanların liberal olduğunun en önemli göstergesiydi. Mevcut dinleri reddedenlerin sayısıysa Üniteryanlar ve Spiritüalisterin iki katıydı. 1929 yılında bütün ülkede Roma Katoliklerinin toplam nüfusa oranı sadece yüzde 16, Yahudilerinkiyse yüzde 3.6'ydı. Protestanlara gelince, onların toplam nüfusa oranı yüzde 36'ydı (Protestanların yüzde 40'ı muhafazakâr cemaatlere üyeydi). Amerika genelinde hiçbir kiliseye üye olmayanlarsa yüzde 44'lük bir orana sahipti (çoğu kendini Protestan olarak tanımlıyordu) (Finke ve Stark, 1992).

New York'taki dini bölünmelere baktığımızda hem sayı hem de güç üstünlüğünün Protestanlarda olduğunu görüyoruz. Protestanların sosyal ve ekonomik alandaki yerel gücü, ülke içindeki nüfus avantajını ellerinde tutmalarıyla daha da artıyordu. New York'ta hakim olan dinsel hoşgörüde dört ana grubun payı vardı: Liberal Protestanlar, Roma Katolikleri, Yahudiler ve aralarında hiçbir kiliseye üye olmamayı savunanların da bulunduğu seküler entelektüeller. Hoşgörü-

nün yaygınlaşmasında payı olan ilk Protestanların en tanınmışları deist anlayıştan geliyorlardı.

1920'lerdeki misyonerliği reddeden liberal Hıristiyanlarla başlayan İkinci Bölüm'ü hatırlayın. Harvardlı William Ernest Hocking ve New York's Union Seminary'den Daniel Johnson Fleming (1925), Hıristiyanlığın diğer inançlardan farklı bir gerçeklik taşımadığını iddia etmişlerdi. Bu iddiaya bağlı olarak diğer inançlardan olanları Hıritiyanlığa çekme çabalarının "aşağılayıcı bir hata" olduğunu söylediklerinde, on dokuzuncu yüzyılın sonlarıyla yirminci yüzyılın başlarında Hıristiyan misyonerliğinin önemli bir bölümünü oluşturan Yahudileri hedef alan misyonerliği de eleştiriyorlardı. 1900'de, dünya genelinde Yahudileri Hıristiyanlaştırmaya kendini adamış, tam zamanlı çalışan 850'den fazla Amerikalı ve Britanyalı Protestan misyoner vardı. Bu misyonerlerden 78'inin hedef kitlesi New York'ta yaşayan Yahudilerdi (Beach, 1903). 1920'de de yaklaşık olarak aynı sayıda misyoner çalışmaktaydı (Robinson, 1923).

Hocking ve arkadaşları yalnız değillerdi; Yahudileri hedef alan misyonerlik, pek çok liberal Protestan'a göre de, Yahudilere karşı gösterilen tahammülsüzlüğün bir göstergesiydi. Pek çok Yahudi liderin bu görüşü desteklemiş olmasıysa hiç şaşırtıcı değildi. Bu görüş birliğinin bir sonucu olarak 1923 yılında merkezi New York olan Commission on God Will Between Jews and Christians (Yahudiler ve Hıristiyanlar Arası İyi Niyet Komisyonu) kuruldu. 1928 yılındaysa bu grubun yerine, "Protestan, Katolik ve Yahudiler arasında adaleti, dostluğu, anlayışı ve işbirliğini oluşturmak" amacıyla National Conference of Christians and Jews (Ulusal Hıristiyan ve Yahudi Konferansı) kuruldu. Bu organizasyon 1934 yılında, Şubat ayında kutlanmak üzere Kardeşlik Haftası ilan etti ve 1950'lerde New York, Protestan, Katolik ve Yahudi ruhban sınıfı temsilcilerinin katıldığı halka açık törenlerin düzenlendiği İnançlararası Gün'üne kavuştu. Kısa zaman sonra da Şükran Günü, New York'ta, farklı dinden inananların katıldığı törenlerin düzenlendiği bir güne dönüştü (Herberg, [1955] 1960).

İsa'nın kutsallığı ve Yahudilerin kurtuluşu, her ne kadar önde gelen Protestan liberaller için belirleyici sorunlar arasında olmadılarsa da, geleneksel Hıristiyanlar ve Yahudiler için hâlâ önemli sorunların başında geliyorlardı. Protestanlar için önemli olan kendi inançlarının özünü reddetmeden bir saygı ve hoşgörü zemini oluşturabilmekti. Çabaları sonuç verdi ve New Yorklular Amerikan *hoşgörü dinini* geliştirdiler.

Hoşgörü Dini ve Dinsel Hoşgörü

1930'larda Harvardlı sosyal bilimciler arasında yeni bir sosyal kuram okulu oluşmaya başladı. Talcott Parsons başkanlığında toplanan ve kendilerini *yapısal-işlevselciler* olarak tanımlayan sosyal bilimciler, 1960'lı yıllar boyunca sosyoloji ve anropolojiye damgalarını vurdular.

Yapısal-işlevselciler, toplumları iyi organize edilmiş sosyal sistemler olarak tanımlıyorlar ve ana sosyal yapının ya da bir kültür öğesinin varlığını, sosyal sistemin (yapının) en etkin şekilde işleyişine nasıl katkıda bulunduklarını göstererek açıklamaya çalışıyorlardı. Onlara göre, her sosyal sistem manevi birlikteliğe ihtiyaç duyuyordu; bir toplumun ayakta kalabilmesi için üyelerinin ortak değerlere, ortak bir ahlak anlayışına ve ortak manevi hedeflere sahip olması gerekiyordu. Yapısal-işlevselciliğin bu yönü, dini inançların toplumun bir yansıması olduğunu savunan Emile Durkheim'dan etkilenmişti. Daha önce de gördüğümüz gibi, Durkheim dini ritüellerin grup dayanışmasını güçlendirmede önemli bir araç olduğunu ve inancın ahlak kuralları içinde yeniden onaylandığını düşünüyordu. Parsons, Durkheim'ın bu görüşünden esinlenerek, "dinin toplumsal bir fenomen" olmasına ek olarak "toplumun da dini bir fenomen" olduğunu vurguluyordu ([1937] 1949:427). Yapısalcı-işlevselciliğin temelinde *dinin, sosyal sistemleri birleştirmek için var olduğu* önermesi yatar. Buradan şu sonuca ulaşabiliriz: *Toplumlar ayakta kalabilmek için "dine" ihtiyaç duyarlar.* Parsons'ın en başarılı öğ-

rencilerinden biri olan Robin M. Williams Jr.'ın söylediği gibi (1951:312), "işleyen her toplumun güçlü bir *ortak* dini vardır. Ortak fikirler, dini ritüeller, semboller, toplum kendi içinde ihtilaflar yaşasa da, birlik duygusunu güçlendirir."

Peter Berger, dinin bu görevini *The Sacred Canopy* (1969) adlı kitabında ayrıntılarıyla incelemişti. Berger'e göre "kutsal olan" (din), kaosun ve sosyal düzenin çöküşünün önündeki en büyük engeldir: "Kutsal kozmos kaostan uzak durur ve onun sanki en azılı düşmanıymış gibi savaşmaya devam eder" (a.g.e.:26). Dinsel bir kurum aracılığıyla varlığını sürdüren kutsal kozmos, toplumun özündeki değerlere ve sosyal düzenlemelere anlam veren, onları inandırıcı ve meşru kılan "kutsal bir tente" görevi görür. "Dinin geleneksel görevi, sosyal hayatın herkesin benimsediği temel anlamları içerdiği ortak bir dünya" kurmaktır (a.g.e.:133-34)

Ancak toplumların birbirleriyle kaynaşmak için ortak bir dine ihtiyaç duydukları savı artık geçerli değildir; çünkü pek çok toplumda din ve ahlak arasında belirgin bir ilişki olmadığı açıkça ortaya çıkmıştır (Stark). İşlevselciler (yapısalcı olsunlar ya da olmasınlar) yıllarca bu gerçeğin farkına varamadıklarından, dinin, eğer ayaklanmalara neden olmuyorsa, din tekeli oluşturarak tektanrıcı dinleri birleştirdiği savının doğruluğundan çok emindiler. Ne söylenirse söylensin, ABD en başından beri çetrefilli bir sorunla boğuşuyordu: *Çoğulculuk*. Nüfusunu, farklı din ve ahlak anlayışlarından gelen ve tarih boyunca birbirlerine düşmanlık besleyen grupların oluşturduğu bir toplum nasıl manevi olarak bütünleşebilir? Berger'in, dinsel uyumu "istikrarsız" ve "pamuk ipliğine bağlı" olan bir toplumun uzun süre ayakta kalabileceği konusunda şüpheleri vardı (a.g.e.:17). Bu nedenle Berger'e göre, dinler birbirleriyle rekabet etmek zorunda kaldıklarında güvenilirliklerini kaybederlerdi (a.g.e.:17). Berger, çoğulculuğun dinin baş düşmanı olduğu ve modern toplumların ayakta kalabilmeleri için yeni ve seküler tentelere ihtiyaç duyduğu görüşündeydi.

Ortodoks yapısalcı-işlevselciler Berger'in bu karamsarlığını onaylamıyorlardı. Onlara göre, bir toplumun, Ameri-

kan toplumunda görüldüğü gibi, iç dinsel uyuşmazlıklara rağmen bir arada kalabilmesi için, "kutsal tente"nin sadece *tek bir* dini grubu değil toplumun dinsel yapısını oluşturan bütün dini grupları korumaya alması gerekirdi; ancak o koşulda karşılıklı ihtilaflar engellenebilirdi. Örneğin Will Herberg ABD'deki manevi birliği "Amerikan Tarzı Yaşam"la açıklıyordu. *Protestant-Catholic-Jew* adını taşıyan başarılı çalışmasında ([1955] 1960:75) şöyle yazıyordu: Amerikan toplumunda, bütün iç uyuşmazlıklara rağmen "birlik duygusu uyandıran" şey, Amerikan Tarzı Yaşam'dır... Amerikan Tarzı Yaşam temelde manevi bir bütündür; bir düşünce, idealler, arzular, değerler, inançlar ve standartlar sistemidir. Bu yaşam tarzı Amerikalıya neyin doğru, neyin iyi ve gündelik hayatta neyin gerçek olduğunu gösterir."

Ortak kutsal değerlerin varlığını hoşa gitmeyen terimlerle tanımlayanlar da var; Martin E. Marty'nin Amerikan "Şinto devleti" (1958:78) tanımlaması gibi. Son olarak Parsons'ın öğrencilerinden Robert Bellah'ın görüşlerine yer vermek istiyorum. Bellah, *hoşgörü dinini* çoğulcu Amerika'nın manevi birliğinden yola çıkarak açıkladı.

Bellah, "Amerikan nüfusunun çoğunluğunun paylaştığı ortak dinsel öğelerin" çok net olduğu görüşündeydi (1967:3-4). Bunlar "Amerikan hayatının dinsel boyutunu oluşturuyor" ve "halkın dini algılayışını" belirliyordu. Bellah, bu ortak dine "Amerikan hoşgörü dini" adını verdi. Çalışmasında, Amerikan başkanlarının konuşmalarından alıntılar yaparak, açılış konuşmaları gibi törensel konuşmalarda ya da toplumun bir araya geldiği zamanlarda dile getirilen hoşgörü dininin temel ilkelerini göstermeye çalıştı: "Amerikan başkanları genellikle konuşmalarının en önemli yerlerinde Tanrı'nın adını ağızlarına alıyorlardı" (a.g.e.:2). Örneğin John F. Kennedy halka hitaben yaptığı konuşmasını şu cümlelerle bitirmişti: "Tek mükafatımız olan bilincimiz ve eylemlerimizin son yargıcı olan tarihle, Tanrı'nın koruması ve yardımına sığınarak bu sevdiğimiz ülke için ilerleyelim; unutmayalım ki bu dünyada Tanrı'nın eseri bizim eserimiz olmalıdır." Bellah, Kennedy'nin konuşmasında "İsa'ya,

Musa'ya ya da Hıristiyan Kilisesi'ne değinmediğine... sadece, bütün Amerikalıların, farklı anlamlar yükleseler de, müştereken kabul ettikleri Tanrı kavramını kullandığına" dikkat çekiyordu (a.g.e.:3). Bellah'ın işlevselci din kurallarının yerine getirildiği hoşgörü dini işte böyle bir dindi.

Hoşgörü dini anlayışı olgunlaştıkça çoğu Amerikalının sahip olduğu ortak dini inanç ve duyguların bir adım önüne geçmiştir. Pek çok yazar, Anayasa, Bağımsızlık Bildirgesi, bayrak ve çeşitli tarihi olaylar gibi Amerikan kültürünün seküler yüzünü yansıtan öğelerin kutsallıktan etkilendikleri ve bu nedenle de aynı zamanda hoşgörü dininin olmazsa olmazları arasında oldukları konusunda hemfikirdir. Phillip Hammond gibi (1989) ben de böyle bir tanımın çok geniş olduğunu düşünüyorum; seküler kültürü oluşturan bu öğeleri *kutsallaştıran*, kutsal olanla, başka bir deyişle dini şeylerle olan ilişkileridir. Bu nedenle ben, tartışma konusunu hoşgörü *diniyle* sınırlı tutmak istiyorum.

Hoşgörü dini, ulusal birliği sağlamada hiç şüphesiz çok önemli bir rol oynar. Çoğu Amerikalı için liderlerinin ve kanaat önderlerinin, yüce gücü ya da sembolik önemi nedeniyle Tanrı'dan yardım dilemeleri ve herkesi Tanrı'ya dua etmeye çağırmaları çok anlaşılır bir davranıştır ve bu davranış, seküler değerlerin kullanılmasından daha güçlü bir etki yaratır. John Murray Cuddihy'nin söylediği gibi, Bellah'ın hoşgörü dininin bir dinsel hoşgörü ürünü olduğunu kabul etmek gerekir. Dinin bu tür kullanımı, dinin azami hoşgörü standartlarına uymasını, başka bir deyişle herkesin (yaklaşık herkesin) onayladığı şeylerden başka bir şey söylememesini gerektirir. Örneğin böyle bir anlayışla İsa'ya değil herkesin inandığı Tanrı'ya yakarılır; New York Başpiskoposu'nun "bütün güçlerin Yaratıcısı" dediği gibi.

Hoşgörü kavramının oturduğu ilkelerle sınırlandırılan hoşgörü dini *sadece* deist düşünceyi benimseyen az sayıda insana seslenebiliyor. Hoşgörü dini insanları harekete geçirme gücüne sahiptir; çünkü bireylerin farklı inançlarından kaynaklanan farklı yorumlarına olanak tanır; başka bir deyişle farklı insanlar hoşgörü dinine başvurduklarında farklı şey-

ler duyarlar; bu da onu evrensel kılar. Ancak hoşgörü dininin *kendisi* kutsal bir tente değildir; Christian Smith'in harika metaforuyla ifade etmek gerekirse, bireylerin kendi "kutsal şemsiyelerini" açmalarını söyleyen retorik bir hava durumu bültenidir (Smith, 1998:196). Smith şöyle devam eder:

> Tenteler çok kapsayıcı şeylerdir, her yere götürülemezler ve korumaları altına aldıklarının erişemeyeceği yükseklikteki desteklerle ayakta dururlar. Oysa şemsiyeler küçüktür, elle tutulabilir ve taşınabilirdir, tıpkı günümüz insanlarının kendileri için inşa ettikleri inanç destekli dinsel dünyalar gibi... Günümüz çoğulcu dünyasında, insanlar dini inançlarını sürdürmek için, içinde olacakları büyük kutsal sistemlere ihtiyaç duymuyorlar. İhtiyaçları olan tek şey "kutsal şemsiyeler"dir... inançlarının anlam kazanacağı dinsel referans gruplarıdır. (Smith, a.g.e.)

İnsanların, *hem* dinsel hoşgörü ilkeleri çerçevesinde bir birliktelik oluşturmayı *hem de* tikelci şemsiyelerine sahip çıkmayı aynı anda gerçekleştirmelerinin önemini daha fazla vurgulamak istemiyorum. Pek çok insan kendi şemsiyesinin diğerlerinden daha üstün olduğuna inandığı halde diğer şemsiyelerin varlığından rahatsız olmamayı becerebilirken, tanınmış Protestan teolog Reinhold Niehbuhr gibi pek çok entelektüel hâlâ bunun olanaksız olduğunu savunur. Niehbuhr yıllarca Musevilik ve Siyonizm hayranlığıyla eşit derecedeki Hıristiyanlık hayranlığının bir arada barınabilmesinin yollarını aramış ve sonunda Yahudilerin İsa'yı kabul etmek zorunluluğundan muhaf tutulması gerektiği sonucuna ulaşmıştı (Niebuhr, 1958). Irving Kristol'a göre Niebuhr'un "bir inançta karar verememesinin" nedeni, resmi dinsel açıklamalara getirilen yasaklara duyulan ihtiyaçla bireyin kendi düşüncelerini açıklamaya duyduğu ihtiyacı birbirinden ayıramamasıydı (1949). Niebuhr diğer inançları meşru olarak kabul etmenin ahlaksızca olduğunu düşünüyordu. Ona göre dürüstlük ilk olarak bütün inançların eşit derecede kutsal olduğunu kabul etmekten geçiyordu. Ni-

ebuhr'un bu düşüncelerinde, yirminci yüzyılın ilk yarısının en tanınmış bilginlerinden Amerikalı liberal Walter Lipmann'ın önyargı üzerine yazdığı denemesinin etkisi görülür. Walter, *A Preface to Morals*'da şöyle yazıyordu ([1929] 1964:70-71):

> Dinsel özgürlüğün bir sonucu olarak kiliseler kendilerini garip bir konumda buldular. İnananlarına içten içe tek gerçeği kendilerinin sunduğunu anlatırlarken, diğer kiliselerle olan resmi ilişkilerinde toplumsal bir baskıyla birbirlerine nezaketle ve hoşgörüyle yaklaşıyorlardı... [Bu], cemaat üyelerinde ciddi bir psikolojik sorun yaratıyordu. İnanan olarak hiçbir şüphe duymadan, kurtuluşa giden yolun sadece kiliselerinden geçtiğine inanmaları isteniyordu... Ancak bir vatandaş olarak da, diğer bütün mezheplerin düşüncelerine tarafsız bir ilgisizlikle yaklaşmaları bekleniyordu. Bu, bugüne kadar insan bilgeliğinin akıl ettiği en etkili uzlaşmadır; ancak bu uzlaşmanın, hoşgörünün yüzeysel savunucularının gözden kaçırdığı önlenemez bir sonucu vardır... Bir insandan beklenen, maneviyatının bir bölümüne karşı kayıtsız kalırken, diğer bölümüne karşı inancını kaybetmemesidir; oysa insan maneviyatı bölümlere ayrılamaz... Bir toplumda pek çok kilisenin varlığı, bütün kiliselerin temelinin zayıf kalmasına neden olur.

John Murray Cuddihy, elli yıl sonra Lipmann'ın konuyla ilgili görüşlerine benim verdiğimden daha fazla yer vererek (1978), Niebuhr ve diğer pek çok hoşgörü savunucusunun psikolojik durumlarını dengelemek için neden inançlarında bazı değişiklikler yapma yolunu seçtiklerini açıklamak ve böyle yaptıkları için onları yargılamak için kamusal ve özel inançlar arasındaki gerilimi inceledi (1978). Cuddihy çalışmasında ayrıca temel farklılıklara rağmen birbirlerine hoşgörüyle yaklaşan inançlı insanları da küçümseyen bir tavır sergiliyordu. Cuddihy'ye göre bu, "sadece bir biçimcilik" ve bir "hoşgörü düşü"ydü (a.g.e.:210-11). Cuddihy, insanlardan "saygı duymak"tan daha fazlasını yapmalarını bek-

liyordu. İnsanlar inançlarına ihanet etmeden koşulsuz bir dayanışma içinde olabilmeliydiler. Cuddihy çalışmasını son bir eleştiriye yer verdiği kısa bir paragrafla şöyle bitiriyordu: "Protestan etiği tüketimi erteledi. Protestan estetiği gösterişi erteliyor. Protestan görgüsüyse –ya da burjuva hoşgörüsü– cemaati erteliyor." Burada sadece hoşgörüden bahsedilmiyor.

Lipmann'ın bu incelemesi, entelektüellerin, bu durumda özellikle de teologların iç dünyasını yakalar. Onlar sürekli "bilişsel denge" arayışındadırlar. Ancak çoğu insan inançlarını entelektüelleştiremez ve kendi deneyimlerimden yola çıkarak şunu söyleyebilirim ki; dindar Amerikalılar kendi inançlarının Bütün Şemsiyelerin En İyisi olduğuna ilişkin güvenlerini yitirmeden, farklı inançlar taşıyan insanlara saygı duyabilir ve hatta onları sevebilirler de. Cuddihy'nin söylediklerinin aksine (a.g.e.:210) bu tür bir hoşgörü, "yüzeysel bir dayanışma"dan daha fazlası demektir; bu tür bir hoşgörü, karmaşık bir dayanışma, birbiriyle çatışan inançları koruyarak saygılı bir uyum içinde yaşamak anlamına gelmektedir.

Güney'in Hoşgörüsüzlüğü

Dindar liberallerin seslerini duyurmaya başlayışı ve seküler basının ortaya çıkışıyla birlikte Amerika'nın güneyinde yaygın olan dinsel hoşgörüsüzlüğe yönelik eleştiriler su yüzüne çıktı. Güney'deki "Bible Belt"e getirilen en önemli eleştiri, bölgede halka açık toplantılarda, konuşmalarda ya da törenlerde bile hoşgörü dininin kendini göstermesine izin verilmemesidir. Aksine bu bölgelerde basında, yerel radyo ve televizyonda İsa'nın ve Hıristiyanlığın kurtuluşa giden yolun anahtarı olduğu çekincesiz bir açıklıkla dile getiriliyor. Buna yönelik tepki de iki biçimde gerçekleşiyor. Güneyliler hem Hıristiyan tikelciliğine *inanacak* kadar eğitimsiz ve muhafazakâr hem de yeniliklere *kapalı*, hoşgörüden uzak, bağnaz bir kitle olarak nitelendiriliyor.

"Bible Belt'i bireysel davranışlardan yola çıkarak tanıma çabaları hiçbir zaman sonuç vermedi! Yapılan araştırmalar değişmez bir şekilde Güney halkının ülkenin diğer kesimlerinde yaşayan insanlardan daha fazla dua etmediklerini, daha sık kiliseye gitmediklerini, temel dini inançlara daha sadık olmadıklarını göstermektedir (Stark ve Bainbridge, 1985). Ancak öte yandan Güney'de gezildiğinde bölgenin diğer bölgelere göre daha dindar olduğu hemen göze çarpar; çünkü bölgede dinden, hoşgörü ilkelerinin getirdiği kısıtlamalara dikkat etmeksizin açıkça ve sık sık söz edilir. Güneyliler, çoğulculuğa sıcak bakmadıkları için, Katolikleri ya da Yahudileri hatta liberal Protestanları bile kızdırmaktan çekinmezler. Katolik ve Yahudilerin göç etmek için Güney'i seçmemeleri ise göç dinamikleriyle açıklanabilir. İlk Yahudi ve Katolik göçmen grupları Güney'e ulaştıklarında orada onları çeken hiçbir şey yoktu. Avrupa'da zaten ekonomik zorluklar içinde bir hayat sürüyorlardı, İç Savaş nedeniyle altüst olmuş ve yoksulluk sınırında yaşayan Güney'e göç etmek için hiçbir nedenleri yoktu. Bir zamanlar ülkenin diğer kesimlerine kucak açan Güney, büyük ölçüde bu nedenle "Protestan" kalmıştı. Güney'in "inançlararası" dini törenlerine genellikle Baptistlerin yedi, Methodistlerin beş, Presbiteryenlerin dört, Pentekostların dokuz farklı kolundan inananlarla zaman zaman Episkopalyanlar katılır. Bu tür törenlerde, yerel hoşgörü ilkeleri doğrultusunda, yetişkin vaftizine karşı bebek vaftizi ya da suya batırarak vaftiz etmenin doğruluğu gibi tartışmalı konulara ilişkin yorum yapılmaz ve "ruhun armağanları"nı konu alan tartışmalara yer verilmez. Ama herkesin "Tanrı ve Kurtarıcı İsa" hakkında konuşmasına izin vardır. Bu bölgenin "Bible Belt" olarak isimlendirilmesinin en önemli nedeni, Amerika'nın diğer bölgelerindeki kilise törenlerinde bu tür konuşmaların yasaklanmış olmasıdır. Cahil muhafazakârlar olarak tanınan Güneyliler aklıma hemen günümüzün en tehlikeli hoşgörü muhaliflerini, kilise mensubu olan ya da olmayan sekülerleri getiriyor.

Seküler Hoşgörüsüzlük

Yerel medya, kısa bir süre önce Seattle polis şefinin "İsa Yürüyüşü"ne katılacak olan polislerin üniforma giymelerini yasaklamasını takdirle karşılamıştı. Aynı medya, polis şefinin *ertesi gün* "Lezbiyen, Gay, Biseksüel ve Transeksüellerin Geçiti"ne üniformasıyla katılmasını da alkışlamıştı. Aynı nedenlerle, bir idam cezası kararının ardından idam cezasını protesto etmek için cezaevlerinin önünde düzenlenen ibadetler her yerde saygıyla karşılanırken, kürtaj yapılan kliniklerin önünde düzenlenen ibadetlere hiçbir yerde sıcak bakılmaz. Medya, hayvan hakları savunucularının kürk giyen kadınları herkesin içinde aşağılamasını onaylarken, çırılçıplak kadınların çalıştığı kulüplere karşı düzenlenen gösterilere aynı ilgiyi ve hoşgörüyü göstermez. 1960'larda basın, bombalı saldırılardan ve polislerin ölümüyle sonuçlanan olaylardan aranan solcuların yıllardır saklandıkları yeraltı hücrelerinde yakalanmalarının ardından, onları destekleyen ve böylesi bir "gençlik idealizmi"nin cezalandırılmaması gerektiğini savunan yazılara yer vermişti. Oysa kürtaj yapılan bir kliniği bombalayanlara ya da kürtaj yaptıran bir kadını vuranlara böylesi bir sempatiyle yaklaşılması söz konusu bile değildi. Medya bir yandan her Noel'de konser programına "mensubu oldukları mezheplere özel" ilahileri ekleyen devlet okullarının "zevksiz" koro şeflerinin teşhir edilmesini sağlarken, diğer yandan da Serrano'nun, bir haçı idrar tüpünün içinde gösteren *Piss Christ* gibi din karşıtı sanat yapıtlarına verilen devlet desteğini protesto eden "fanatikler"i eleştirmiştir. Örneklerden de anlaşılacağı gibi medya, ahlaki değerleri seküler oldukları sürece desteklemektedir; dini doğruluk ya da dini anlatımlara gelince, medya gözüyle onlardan daha yanıltıcı ya da daha tehlikeli başka bir şey yoktur. Basın, Rahibe Teresa'nın ölüm haberini bile, onun samimiyetine yönelik saldırılarla ateistlerden aldığı övgüler arasında bir denge kurmadan yayımlayamadı.[2]

[2] Germain Greer'in 8 Eylül 1997 tarihli *Newsweek*'de yayımlanan dikkat çekici yazısına bakınız.

Kiliselerdeki çoğu ruhban sınıfından olan deistlerin, "fundamentalist" oldukları gerekçesiyle geleneksel Musevi-Hıristiyan değerlerinin kamuoyunda açıkça dile getirilmesinin en ateşli muhalifleri oluşu şaşırtıcıdır. Üstelik bu yaklaşım yeni de değildir. On sekizinci yüzyılda New England'da George Whitefield'in çabalarını yasadışı ilan eden liberal din adamlarını, on dokuzuncu yüzyılda Baptist ve Methodistlerin heyecanını söndüren Cemaatçi ve Presbiteryen ruhban sınıfını –dönemin etkili Cemaatçi din bilgini Asahal Nettleton onları, "Tanrı'ya tanıdık olmayan bir dilde ibadet etmek nasıl bir cürettir?" diyerek eleştirmişti – hatırlayın (Beecher ve Nettleton, 1828:91).

İşin ilginç yanı, yirminci yüzyılın başlarında bu kez Methodistler, liberaller gibi hareket ederek pek çok papaz ve rahibi (ve cemaati) Kutsallık Hareketi'ni desteklediklerı için reddettiler. Ancak 1920'lerde liberal ruhban sınıfının, özellikle New York ve ABD'nin tanınmış üniversitelerinin ilahiyat fakültelerindeki bağnaz "mezhepçiler"e karşı saldırıları artarak devam etti. Örneğin Rockefeller'in maddi desteğiyle New York'ta kurulan Toplumsal ve Dini Araştırmalar Enstitüsü'nde görev alan eski rahip ve papazlar, Evanjelik Protestanları aşağıladıkları yayınlarında onları çekincesizce "kanları karışık kuş beyinliler", "yobazlığın ta kendisi... ulusun en geri kalmış kesimi" ve "geri kafalılar" olarak tanımlamışlar ve ülkedeki kilise yönetiminin "güçsüz rahiplerle aptal rahibelerin ellerinden" kurtarılması gerektiğini savunmuşlardı (Finke ve Stark, 1992:234).

1959'da merkezi New York Riverside Drive'da bulunan Ulusal Kiliseler Konseyi'nin Başkanı Saygıdeğer Eugene Carson Blake, görev dönemini tamamlarken, büyük bir üzüntü içinde Evanjelik Protestan inancın "kültürel kabalıklar"ının kilise birliğini zedelediğini söylemiş (1959:76) ve meslektaşlarını, uzlaştırıcı bir yaklaşımla "bu dürüst insanları teolojik yanlızlıktan ve bireysel taşralılıktan kurtarmaya" yardım etmeye çağırmıştı.

St. Louis Üniversitesi'nden Peder Patrick M. Arnold ilk Cizvit dergisi *America*'da yayımlanan makalesinde "funda-

mentalizm"i (Katolik biçimi de dahil olmak üzere) "aşırı fanatiklik" ve "modern değer ve düşüncelere karşı duyulan korku ve düşmanlık" (1990:181) belirtileri taşıyan bir tür "dinsel hastalık" olarak tanımlamıştı (a.g.e.:174). Liberal Notre Dame Teoloğu Peder Richard P. O'Brien, Arnold'un bu makalesinden çok etkilenmiş ve haftalık bir gazetede hazırladığı sütunda makaleden alıntılara yer vermişti.

Konumuz dinsel hoşgörüsüzlük olunca Episkopalyan Newark Piskoposu John Shelby Spong'a değinmeden geçemeyeceğim. Medya bir günümüz piskoposuna ambargo koyamadığı için, Spong yakın zamana kadar sık sık televizyona çıkıp, Tanrı'nın bilinçli bir varlık olmadığını, İsa'nın yeniden dirilmeyeceğini ve bu "hurafeler"e inananların "akıldışı dinsel öfke"nin ve sadece "güvensiz ve korkak insanlar"a güç vermek amacıyla kullanılan inançların kölesi olduklarını açıkça söyleyebilmişti (1992:4-5). Harvard İlahiyat Fakültesi'nde "Hıristiyan ahlakı" dersi veren Peder Peter J. Gomes'e gelince; o da *Harvard Magazine* okurlarına Evanjelik Protestanlığın gücünü "ilkelerinden çok paranoyadan" aldığını anlatmaya çalışmıştı (1996:36). Psikanalist ve Amerika Yahudi İlahiyat Okulu Öğretim Üyesi Mortimer Ostow meslektaşlarından aşağı kalmayarak, "fundamentalizmi anneden ayrılmaya karşı koyan çocuk aklına dönüş" olarak tanımlamış, "Mesih ve cemaatin geri dönen anneyi simgelediğini" söylemişti (1990:113).

Basındaki seküler yazarların da benzer kötüleyici yazılar yazmış olması pek şaşırtıcı değildir. Örneğin *Washington Post*'da yazan Michael Weisskopf bir yazısında, Evanjelik Protestanları "yoksul, eğitimsiz ve kolay ikna edilebilir" insanlar olarak tanımlamıştı.[3] Bu yazarların arasında "moda olan" görüş, geleneksel inananların ve özellikle de Tanrı'yı aktif, bütün yakarışları duyan ve her şeyi gören bir varlık olarak tanımlayanların aptal oldukları yolundadır. Ancak yetkin sosyal bilimciler, bütün bunların en az Yahudilerin

[3] *Post*'un yazı işleri müdürleri, söylenenlerin aksini gösteren çok sayıda belge sunarak yoksulluk ve eğitim hakkında bir düzeltme yazısı yayımladılar.

gizli planları olduğu fantazileri ve Katolik dindarların zevk alemleri kadar yalan olduğunun farkındadırlar. Evanjelikler hakkındaki bu düşüncelerin "bilgisizlik"ten kaynaklandığını söyleyemeyiz. Gerçekleri bilen habercilerle çok yerde tanıştım; ancak bu insanların izlerine ne bir makalede ne de bir fim karesinde rastladım. Dindar insanları lekelemeyi amaçlayan bu çabaları yalanlayan çok sayıda araştırma yapıldığını söylemeliyim. Hatta dindarların ruh ve beden sağlığı açısından üstün insanlar olduğunu söyleyen çalışmalar bile mevcut. Bu konuya ve konuyla ilgili kaynaklara, bir diğer kitabımda yer verdiğim için, burada bir kez daha değinmeyeceğim (Stark ve Finke, 2000).

Uzun sözün kısası, sekülerler hoşgörü dinine bile tahammül edemiyorlar. Söyledikleri, aslında tam anlamıyla inanan olmayanlara bile hakaret niteliği taşıyor: Halka açık her türlü dini konuşma engellenmeli, dinlerarası olsun ya da olmasın Tanrı'ya yakarışın her biçimi halka açık toplantılarda yasaklanmalı ve "dini" tatiller sekülerlik çerçevesinde gözden geçirilmeliydi; "Jingle Bells" kabul edilebilirdi, ancak "Silent Night" asla. Bu tutum, bu tür şeyleri önemsemeyen çoğunluk için bir hakarettir. Bu, dinlerarası bir çekişmeden çok sekülerlikle din arasında yaşanan bir ihtilaftır. Çünkü, örneğin dindar Yahudiler, Noal tatiline karşı yürütülen protestolara destek vermezler, sadece kendi Hanukaları için eşit hak talep ederler.

Başarı ve Hoşgörü

Dinle cehalet ve yoksulluğu ilişkindirme çabalarının en önemli nedeni, halka kendilerini "bu insanlar"dan ayıran faktörlerin sadece dinsel olmadığını, sosyal farklılaşmanın da bu ayrışmada önemli rol oynadığını anlatma isteğidir. Günümüz medyasının yarattığı Dindar Sağ için yürüyen cahil "çiftçi" imajı, 1840'larda Katoliklerin de yaşadığı gibi, ideolojik kusurlara sınıfsal farklılıkları eklemiştir. "İrlanda'nın bataklıklarından kopup gelen İrlandalılar aptal in-

sanlar gibi tercihler yapmaya ve zeki, dürüst yerli Amerikalıların çıkarlarına aykırı oy kullanmaya şartlandırılıyorlar" (Hennesey'den alıntı, 1981:119). Katolik düşmanlığının düşüşünde Katoliklerin yükselişinin payı çok büyüktü; Katolikler Protestanlarla aynı eğitim ve gelir seviyesine ulaştıklarında dışlanmaktan da kurtuldular.

Günümüzde televizyon haberlerinin gücü tartışılmaz, bunun bir sonucu olarak da dindarları (ya da karşıt fikirde olanları) kötülemenin en iyi yolu medyanın gücünü kullanmaktan geçiyor; medya kimi nasıl göstereceğine kendisi karar veriyor. Fotoğraf makinesinin icadından beri haberciler, muhaliflerinin olumsuzluklarını yansıtan kareleri yakalarken, dostlarını yücelten sahnelerin fotoğraflarını çekerek tarafgir davranmışlardır. Toplumsal hareketleri yansıtırken, kimleri haber yapacaklarını belli bir grubun temsilcisileri olarak seçmişler ve haberleri etkilemişlerdir. Eski haber fotoğrafçıları, hiçbir zaman etkileyici bir içki yasağı taraftarının ya da gülünç ya da uğursuz görünüşlü bir "içkici"nin fotoğrafını çekmedikleriyle övünürlerdi. Bu kural günümüz foto muhabirleri ve televizyon habercileri için de geçerlidir. Herhangi bir dönemde çekilen kürtaj taraftarı ve karşıtı göstericilerin haber görüntülerini gözünüzün önüne getirin, kürtaj karşıtlarını temsilen ekrana getirilen kadınların muhaliflerinden ortalama elli kilo fazlası olan kadınlar olduğunu göreceksiniz.

Son dönemlerde yaşanan bir başka ironik olay da, medyanın Evanjelik Hıristiyanları, son derece yanlış bir şekilde, yoksul, eğitimsiz ve Güneyli olarak tanıtması ve hatta ırkçılıkla suçlamasıydı. Irkçı suçlamasına en çok maruz kalan grupsa Promise Keepers'dı (Sözünü Tutanlar). Gerçekte Sözünü Tutanlar ve pek çok benzer Hıristiyan tarikatı, Pentekostal gruplar ve Yehova Şahitleri, söylenenin aksine farklı ırklardan insanlara kapılarını açmışlardı (Everton, 1999, Stark ve Iannaccone, 1997). Ancak çoğu haberci, bu grupların ırkçı olduğunu "düşündüğü için", gerçekler televizyon haberlerine ya da gazete yazılarına çok ender yansımıştır. Örneğin *Village Voice,* Sözünü Tutanlar'ı "ırkçı politikaları

yüzünden o kadar aleni suçlamıştır ki, bu suçlamanın samimiyetine şüpheyle yaklaşmak gerekir" (Leo'dan alıntı, 1997).

Hıristiyan inananlar da zaman zaman benzer şekilde tepki vermişlerdir. Ancak dikkate değer bir şekilde Hıristiyan Sağ hareketi, Evanjelik yayınlardan çok sekülerlerin ve seküler yayınların ilgisini çekmiştir. Hıristiyan Sağ hareketinin üyeleri Evanjelik yayınlarda çıkan yazılarda bilinçli olarak konu odaklı yanıtlar vermiş ve suçlamaların yanlışlığından duydukları kaygıları dile getirmişlerdir. Bu tür yazılar nadiren yayımlansa da dinsel hoşgörü normlarını ihlal etmiştir. Dinlerarası ilişkilerle igili yazılar ve Hıristiyan kiliseleriyle ilgili söyleşiler, *Charisma*, *Christianity Today* ya da *First Things* gibi yayınlarda *Christian Century* ya da *America* gibi liberal dergilere kıyasla daha fazla yer bulmaktadır. *New York Times* bile İsrail hükümeti tarafından onurlandırılan kişinin, Piskopos John Shelby Spong ya da Saygıdeğer Martin E. Marty değil de Saygıdeğer Jerry Falwell olduğunu yazmıştı. Bu, kendilerini Dindar Sağ taraftarı olarak tanımlayanları da içine alan Hıristiyan Evanjeliklerin, Yahudileri Hıristiyanlığa çekmek için yürütülen misyonerliği desteklemelerine karşın, liberal Hıristiyanlara ya da dinsizlere kıyasla daha fazla İsrail ve Yahudi yanlısı olduğunu gösteren ulusal araştırmaların sonuçlarıyla tamamen uyumluydu (bkz., örneğin Smith, 1999). Ayrıca görece yeni bir çalışma da, Amerika'daki en belirgin dinsel önyargının "Fundamentalizm Karşıtlığı" olduğunu ve bu önyargının daha çok herhangi bir dini topluluğa üye olmayan eğitimli halk arasında hızla yaygınlaştığını göstermektedir (Bolce ve De Maio, 1999).

Hoşgörünün Küreselleşmesi?

Amerikan dinsel hoşgörüsüzlüğü en kötü durumda bile, diğer ülkelerde yaşanan hoşgörüsüzlük örnekleriyle kıyaslandığında hafif kalır. Son yıllarda Müslümanlar Sudan'da bir

milyondan fazla Hıristiyan'ı öldürdüler ve Endonezya'da artan ölü sayısı hiçbir yumuşamanın olmadığına işarettir. Hindistan dinsel şiddete her gün tanık oluyor. Meksika'nın uzak yerleşimlerinde Protestanlığa geçen halk hâlâ öldürülme tehlikesiyle karşı karşıya. Yakın geçmişte Rus Ortodoks Kilisesi "yabancı inançlar"ı engelleyen bir yasanın çıkartılmasında etkin rol oynadı; bugün bu yasa Ortodoksluğun en geleneksel kolları için bile uygulanıyor. Litvanya'da Roma Katolik Kilisesi, hükümeti Protestanlara sınırlamalar getirmeye zorladı. Balkanlar'da, yüzyıllardır olduğu gibi, ortodoks Katolikler, Roma Katolikleri ve Müslümanlar birbirlerini öldürmeye devam ediyor. Pek çok İslam ülkesinde İslam'ı terk edenler hâlâ ölümle cezalandırılıyor. Çin Hükümeti yukarıdaki örneklerin aksine, *herhangi bir dine* bağlılık gösteren herkesi ölüm, işkence ya da hapis cezasına çarptırıyor.

Batı Avrupa'da bile mevcut dinsel düzeni reddeden dini grupları cezalandırma çok yaygındır; bu tür gruplar resmi aşağılanmalara ve devlet tarafından tanınan ve desteklenen kiliselere rakip görüldükleri için resmi kısıtlamalara maruz kalmaktalar. Pek çok Batı Avrupa ülkesinde prensipte inanç özgürlüğü vardır ama gerçekte bürokratlara ve parlamentolara azınlık dinlerine yönelik kısıtlamalara ilişkin yasa çıkarma ve karar almada neredeyse sınırsız yetkiler verilmiştir. Yeni yayımlanan bir çalışmamda pek çok Avrupa hükümetinin dinsel çoğulculuğu bastırmak için gücünü nasıl kullandığını, ki bu güç çoğu zaman en sert kararlara imza atıyordu, anlattım (Stark ve Finke, 2000). Bu ülkelerin insan haklarını gözeten demokratik ülkeler olduğuna dikkatinizi çekmek isterim. Bu ülkeler hoşgörüsüzlüklerini ve mevcut dinsel düzene aykırılığa karşı baskıcı politikalarını sürdürseler de, bu sert dinsel kısıtlamaların ülkeleri bir gün insan hakları ihlali konusunu düşünmeye iteceğini umabilir miyiz?

Dünyanın dört bir yanına dağılmış bunca din varken, dinsel hoşgörünün de bir gün dünyanın dört bir yanında yaygınlaşması olası değil midir? Pek çok "küreselleşme ku-

ramı" savunucusuna göre seyahat, ticaret ve medya, insanları farklı kültürlerden insanlarla karşılaştırıyor ve bu karşılaşmanın beklenen sonucuysa sosyo-kültürel bir karışım (Beyer, 1994; Meyer, 1980; Robertson, 1985, 1992; Robertson ve Garrett, 1991; Simpson, 1996; Wallerstein, 1974, 1984). Kimileri küreselleşmenin geleneksel dinleri yok ederek ya da yok sayarak dinsel çekişmelere son vereceği (Lechner, 1991a, 1991b; Wallerstein, 1974, 1984) ve geriye bütün dinlerin aynı kabul edildiği "evrensel" bir tortu bırakacağı (Turner, 1991) görüşünde. Bu, gördüğünüz gibi asılsız eski sekülerleşme iddialarının yenilenmiş halinden başka bir şey değildir (Stark, 1999c). Daha ılımlı bir diğer görüşse, şimdiden uluslararası niteliğe kavuşan dini kurumların, modernlik ve hoşgörü normlarına uygun dinsel değerlerin küreselleşmesini sağlayacağını savunmaktadır. Örneğin, papalar son dönemlerde dinsel hoşgörüye geçişte önemli adımlar atmışlardır; pek çok ülkede söz sahibi olan Roma Katolik Kilisesi, papaların attığı adımı devam ettirerek yasal hoşgörünün ve hoşgörü normlarının yaygınlaşmasında önemli bir araç olabilir (Roberts, 1995).

Küreselleşmeye ilişkin kuşkularımın tamamını burada anlatamam. Ancak şunu söyleyebilirim ki, liberal aydınlanmanın yaygınlaşmasının ya küreselleşmesinin dinsel hoşgörüsüzlüğü yok edeceği savının doğruluğuna ilişkin soru işaretlerim var. İrlanda kökenli saygın bir Amerikalı politikacı "bütün politikalar yereldir" derdi. Ben bu görüşün dinsel hoşgörü "politikaları" için de doğru olduğunu düşünüyorum: ABD'de bir dinsel hoşgörü modeli oluşturulurken, Avrupa'nın çeşitli yerlerinde Roma Katolik Kilisesi "muhalif" dini gruplara kısıtlamalar getirilmesine ve bu gruplara zulmedilmesine önayak oluyordu. Papa II. Jean Paul çoğu zaman Yahudileri destekler bir tavır içinde olsa da, ziyaret ettiği her Latin Amerika ülkesinde "kötülük tohumları eken [Protestan] tarikatları ve yeni dini grupları" sürekli eleştirmişti (Sywulka, 1996:94).

Bütün bu örnekler, hoşgörü normlarının yerel koşullara göre değiştiğini göstermektedir. Toplumların, kendi şartları-

na uygun çoğulcu bir din anlayışı geliştirmedikçe dinsel hoşgörü içinde olmaları olanaksızdır; toplumlar tıpkı kendilerinden önce Amerikalıların yaptığı gibi, ona ihtiyaç duyuncaya kadar dinsel hoşgörüye sıcak bakmayacaklardır. Bu nedenle Avrupa'da dinsel hoşgörünün yaygınlaşması için çoğulculuğun benimsenmesi gerekir. Avrupa son zamanlarda çoğulculuğun benimsenmesini şart koşan iki önemli olayla karşı karşıya kalmıştır. Bunlardan ilki sürekli artan göçmen akımıdır; çok sayıda Roma ve ortodoks Katolik'i ve Müslüman, Protestan ülkelere göç etmektedir. (Hamberg, 1995, 1999). İkincisiyse, Avrupa'yı "Hıristiyanlaştırmayı" amaçlayan Amerika desteğindeki misyonerliğin çeşitli Evanjelik Protestan grupların sayıca artacağının habercisi olmasıdır (bu konuya İkinci Bölüm'de değinmiştim). *Eğer* bu olaylar çoğulculuğun benimsenmesini sağlayabilirse, Avrupa ülkelerinde dinsel hoşgörü de *yaygınlaşacaktır*.[4]

Diğer dünya ülkelerinin sırf dışarıda yaşanmış olayları gözlemleyerek hoşgörülü olmayı öğrenmesi olanaksız gibi gözükmektedir.

Sonuç

Dinsel çoğulculuğa ilişkin hakim sosyal bilim savları yıllardır birbirleriyle çelişmektedir. Bir yanda, kabul görmemiş bir muhalif olan Adam Smith gibi, çoğulculuğun inançların birbirlerinin inandırıcılığını zedelemesine zemin hazırlayarak bütün inançların gücünü zayıflattığına inanan *herkes*; diğer yanda da en az ilk görüş kadar geçerli olduğuna inanılan, bu inandırıcılıktan uzak ve tükenmiş inançların her şeye rağmen geniş bir yandaş kitlesi çekebilecek ve ölümcül çekişmelere neden olabilecek güçte olduğu savı. Bu iki sav hem birbirleriyle çelişmekte hem de doğruyu yansıtmamak-

[4] Kuramı doğrularcasına, Latin Amerika'nın, geniş bir Protestan kitlesinin bulunduğu Şili gibi pek çok ülkesinde dinsel hoşgörü hakimdi.

tadır. Dinsel umursamazlık ve yabancılaşma hiçbir yerde söylendiği kadar yaygın değildir ve hiçbir yerde, din tekelinin tek bir inanca ait olduğu toplumlarda görüldüğünden daha şiddetli dinsel çekişmeler yaşanmamaktadır. Yerel dinsel bağlılık ve hoşgörünün artmasının yolu farklı inançların sayısını azaltmaktan değil çoğaltmaktan geçmektedir.

KAYNAKÇA

Abraham, Wendy R. 1999. "Memories of Kaifeng's Jewish Descendents Today: Historical Significance in Light of Observations by Westerners Since 1605." *The Jews of China,* 1. cilt, *Historical and Comparative Perspectives,* Jonathan Goldstein (der.), 71-86. Armonk, NY: M. E. Sharpe.

Ahlstrom, Sidney E. 1972. *A Religious History of the American People.* 2 cilt. New Haven: Yale University Press.

Albright, William Foxwell. 1957. *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process.* 2. baskı. Garden City, NY: Doubleday.

Aldred, Cyril. 1988. *Akhenaten: King of Egypt.* Londra: Thames and Hudson.

Allen, Charlotte. 1998. *The Human Christ: The Search for the Historical Jesus.* New York: The Free Press.

_____. 1996. "Is Nothing Sacred?: Casting Out the Gods from Religious Studies." *Lingua Franca,* Kasım, 31-40.

Allen, Wayne. 1999. "Case Study on Dependency: When the Mission Pays the Pastor." *Mission Frontiers* 21 (Ocak-Şubat): 38-41.

Alroy, Gil Carl. 1975. *Behind the Middle East Conflict: The Real Impasse between Arab and Jew.* New York: G. P. Putnam's Sons.

Anderson, Gary M. 1988. "Mr. Smith and the Preachers: The Economics of Religion in the Wealth of Nations." *Journal of Political Economy* 96:1066-88.

Anderson, John. 1994. *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States.* Cambridge: Cambridge University Press.

Armstrong, Karen. 1993. *Muhammad: A Biography of the Prophet.* San Francisco: Harper.

Arnold, Patrick M., S.J. 1990. "The Reemergence of Fundamentalism in the Catholic Church." *The Fundamentalist Phenomenon,* Norman J. Cohen (der.), 172-91. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Arnold, T. W. 1896. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith.* Lahore (Hindistan): Sh. Muhammad Ashraf.

Arrington, Leonard J. 1985. *Brigham Young: American Moses.* New York: Alfred A. Knopf.

Arrington, Leonard J., ve Davis Bitton. 1979. *The Mormon Experience: A History of the Latter-day Saints.* New York: Alfred A. Knopf.

Ashtor, Eliyahu. 1973. *The Jews of Moslem Spain.* Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

Assis, Yom Tov. 1997. *The Golden Age of Aragonesc Jewry.* Londra: The Littman Library of Jewish Civilization.

Assis, Yom Tov, Adam Gruzman ile birlikte. 1978. *History of the Jews in Aragon.* Kudüs: The Magnes Press, Hebrew University.

Athyal, Saphir. 1998. "Agencies Work Together in Romania." *Marc Newsletter* 98, no. 3:1, 6.

Atiya, Aziz S. [1938] 1965. *The Crusade in the Later Middle Ages.* New York: Kraus Reprint Corportation.

Axelrod, Robert. 1984. *The Evolution of Cooperation.* New York: Basic Books.

Ayerst, David ve A.S.T. Fisher. 1971. *Records of Christianity.* 1. cilt. Oxford: Basil Blackwell.

Backman, Milton V., Jr. 1988. "Lo, Here! Lo, There! Early in the Spring of 1820." *The Prophet Joseph: Essays on the Life and Mission of Joseph Smith,* Larry C. Porter ve Susan Easton Black (der.), 19-35. Salt Lake City: Deseret Book Company.

_____. 1982. *The Heavens Resound: A History of the Latter-day Saints in Ohio, 1830-1838.* Salt Lake City: Deseret Books.

Baer, Yitzhak. 1961. *A History of the Jews in Christian Spain.* 2 cilt. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

Bagnall, Roger S. 1993. *Egypt in Late Antiquity.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bainbridge, William F. 1882. *Around the World Tour of Christian Missions: A Universal Survey.* New York: C. R. Blackall and Company.

Bainbridge, William Sims. 1997. *The Sociology of Religious Movements.* New York: Routledge.

Bainbridge, William Sims ve Rodney Stark. 1979. "Cult Formation: Three Compatible Models." *Sociological Analysis* 40:283-95.

Bakvis, Herman. 1981. *Catholic Power in the Netherlands.* Kingston, Ontario: McGill-Queen's University Press.

Bamberger, Bernard J. 1939. *Proselytism in the Talmudic Period.* New York: Hebrew Union College Press.

Barker, Eileen. 1984. *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice!* Oxford: Basil Blackwell.

Barkun, Michael. 1986. *Crucible of the Millennium.* Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Barnavi, Eli (der.), 1992. *A Historical Atlas of the Jewish People.* New York: Schocken Books.

Baron, Salo Wittmayer. 1969. *A Social and Religious History of the Jews.* 13. ve 14. cilt. New York: Columbia University' Press..

_____. 1967. *A Social and Religious History of the Jews.* 11. cilt, New York: Columbia University Press.

_____. 1965. *A Social and Religious History of the Jews.* 9. ve 10. cilt. New York: Columbia University Press.

_____. 1957. *A Social and Religious History of the Jews.* 3., 4. ve 5. cilt. New York: Columbia University Press.

_____. 1952. *A Social and Religious History of the Jews.* 1. ve 2. cilt. New York: Columbia University Press.

Barrett, David B. 1998. Personal communication.

_____. 1982. *World Christian Encyclopedia.* Oxford: Oxford University Press.

_____. 1968. *Schism and Renewal in Africa.* Nairobi, Kenya: Oxford University Press.

Barrow, John D. ve Frank J. Tipler. 1988. *The Anthropic Cosmological Principle.* Oxford: Oxford University Press.

Barton, Ralph. 1946. "The Religion of the Ifugaos." *American Anthropologist* 40:4.

Bastide, Roger. 1978. *African Religions in Brazil.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Bat Ye'or. 1985. *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam.* Rutherford, NJ: Fairleigh Dickinson University Press.

Bauckham, Richard. 1990. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church.* Edinburg: T & T Clark.

Baum, Gregory (der.) 1966. *The Teachings of the Second Vatican Council: Complete Texts of the Constitutions, Decrees, and Declarations.* Westminster, MD: The Newman Press.

Baumer, Franklin L. 1960. *Religion and the Rise of Scepticism.* New York: Harcourt Brace.

Baumgarten, Albert I. 1997. *The Flourishing of Jewish Sects in the Macca-bean Era: An Interpretation.* Leiden: Brill.

Beach, Harlan P. 1903. *A Geography and Atlas of Protestant Missions.* 2. cilt. *Statistics and Atlas.* New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions.

Beach, Harlan P. ve Charles H. Fahs. 1925. *World Missionary Atlas.* New York: Institute of Social and Religious Research.

Beard, Mary, John North ve Simon Price. 1998. *Religions of Rome.* 1. cilt. *A History.* Cambridge: Cambridge University Press.

Becker, C. H. 1913. "The Expansion of the Saracens, Africa and Europe." 12. Bölüm. *The Cambridge Medieval History.* Cambridge: Cambridge University Press.

Becker, Gary S. 1964. *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis.* New York: Columbia University Press.

Beecher, Lyman. 1835. *A Plea for the West.* 2. baskı. New York: Leavitt, Lord & Co.

Beecher, Lyman ve Asahel Nettleton. 1828. *Letters of the Rev. Dr. Beecher and Rev. Mr. Nettleton of the "New Measures" Conducting Revivals of Religion.* New York: G. & C. Carvill.

Bellah, Robert N. 1967. "Civil Religion in America." *Daedalus* 96:1-21.

_____. 1964. "Religious Evolution." *American Sociological Review* 29:358-74.

Bendiner, Elmer. 1983. *The Rise and Fall of Paradise.* New York: G. P. Putnam's Sons.

Benedict, Ruth. 1938. "Religion." *General Anthropology,* Franz Boas (der.), 627-65. New York: C. D. Heath.

Berger, Peter. 1969. *The Sacred Canopy.* New York: Doubleday.

_____. (der.) 1981. *The Other Side of God.* Garden City, NY: Doubleday.

Bergman, Elihu. 1977. "The American Jewish Population Erosion." *Midstream,* Ekim, 9-19.

Betts, George Herbert. 1929. *The Beliefs of 700 Ministers.* New York: Abingdon Press.

Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization.* Londra: Sage.

Biddle, Martin. 1999. *The Tomb of Christ.* Phoenix Mill, Gloucestershire: Sutton.

Bienert, Wolfgang A. 1991. "The Relatives of Jesus." *New Testament Apocrypha,* Wilhelm Schneemelcher (der.), R. McL. Wilson (Almanca'dan çeviri), 470-88. Louisville: Westminster/John Knox Press.

Blake, Eugene Carson. 1959. "The American Churches and Ecumenical Mission." *The Ecumenical Era in Church and Society,* Edward J. Juri (der.), 75-91. New York: Macmillan Co.

Blanshard, Paul. 1958. *American Freedom and Catholic Power.* 2. baskı. Boston: Beacon Press.

Blau, Joseph L. 1964. *Modern Varieties of Judaism.* New York: Columbia University Press.

Bloch, Marc. [1940] 1961. *Feudal Society.* 1. cilt. Chicago: University of Chicago Press.

Boak, Arthur E. R. 1955a. "The Populations of Roman and Byzantine Karanis." *Historia* 4:157-62.

_____. 1955b. *Manpower Shortage and the Fall of the Roman Empire in the West.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

_____. 1947. *A History of Rome to 565 <ft6>A.<ft6>D.* 3. baskı. New York: Macmillan.

Bobrovnikov, Vladimir. 1996. "The Islamic Revival and the National Question in Post-Soviet Dagestan." *Religion, State and Society* 24:233-38.

Bolce, Louis ve Gerald DeMaio. 1999. "Religious Outlook, Culture War Politics, and Antipathy toward Christian Fundamentalists." *Public Opinion Quarterly*. 63:29-61.

Bossy, John. 1985. *Christianity in the West 1400-1700*. New York: Oxford University Press.

Bowker, John (der.). 1997. *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press.

Boyarin, Daniel. 1999. *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Brier, Bob. 1998. *The Murder of Tutankhamen: A True Story*. New York: G. P. Putnam's Sons.

Brodie, Fawn W. 1945. *No Man Knows My History: The Life of Joseph Smith*. New York: Alfred A. Knopf.

Brondsted, Johannes. 1965. *The Vikings*. Baltimore: Penguin Books.

Brown, Peter. 1988. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia Unversity Press.

Brown, R. E. 1966. *The Gospel According to John*. 2. cilt. Garden City, NY: Anchor Books.

Buckley, Michael J. 1987. *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven: Yale University Press.

Bulliet, Richard W. 1979. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge: Harvard University Press.

Burckardt, Jacob. [1860] 1949. *The Age of Constantine the Great*. New York: Pantheon Books.

Burn, A. R. 1953. "Hic breve vivitur." *Past and Present* 4:2-31.

Burns, Robert I. 1984. *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bushman, Richard L. 1988. "Joseph Smith's Family Background." *The Prophet Joseph: Essays on the Life and Mission of Joseph Smith*, Larry C. Porter ve Susan Easton Black (der.), 1-18. Salt Lake City: Deseret Book Company.

Bushman, Richard L. 1984. *Joseph Smith and the Beginnings of Mormonism*. Urbana: University of Illinois Press.

Butler, Jon. 1982. "Enthusiasm Described and Decried: The Great Awakenings as Interpretative Fiction." *Journal of American History* 69:305-25.

Bynum, Caroline Walker. 1982. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Caird, Edward. 1899. *The Evolution of Religion.* 3.baskı. 2 cilt. Glasgow: James Maclehose and Sons.

Calvin, John. [1559] 1989. *Institutes of the Christian Religion.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.

_____. [1555] 1980. *John Calvin's Sermons on the Ten Commandments.* Grand Rapids, MI: Baker Book House.

Caplow, Theodore. 1968. *Two Against One: Coalitions in Triads.* Engle-wood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Capps, Donald ve Michael Carroll. 1988. "Interview." *Journal for the Scientific Study of Religion* 27:429-41.

Carden, Paul. 1998. "Cults and New Religious Movements in the Former Soviet Union." *East-West Church and Ministryl Report.* 6 (Yaz): 1-5.

Carroll, Michael P. 1987. "Praying the Rosary: The Anal-Erotic Origins of a Popular Catholic Devotion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 26:486-98.

Cartwright, Frederick F. 1972. *Disease and History.* New York: Dorset Press.

Chatterjee, Sunil Kumar. 1984. *William Carey and Serampore.* Kalküta: Gosh Publishing Concern.

Chazan, Robert. 2000. *God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

_____. 1996. *In the Year 1096: The First Crusade and the Jews.* Philadelphia: The Jewish Publication Society.

_____. 1989. *Daggers of Faith: Thirteenth Century Christian Missionizing and Jewish Response.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

_____. 1986. *European Jewry and the First Crusade.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

_____. 1980. *Church, State, and Jew in the Middle Ages* (özgün kaynakların toplamı). West Orange, NJ: Behrman House.

Chee-Beng, Tan. 1994. "Chinese Religion: Continuity, Transformation, and Identity with Special Reference to Malaysia." In *Religions Sans Frontieres?*, Roberto Cipriani (der.), 257-89. Roma: Dipartimento per L'Informazione e Editoria.

Cheetham, Nicolas. 1983. *Keepers of the Keys: A History of Popes from St. Peter to John Paul II.* New York: Scribner's.

Chen, Hsinchih. 1995. "The Development of Taiwanese Folk Religion, 1683-1945." Doktora tezi. Department of Sociology, University of Washington.

Ch'en, Kenneth K. S. 1964. *Buddhism in China: A Historical Survey.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Christiansen, Eric. 1980. *The Northern Crusades: The Baltic and the Catholic Frontier, 1100-1525.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Clarke, Catherine Goddard. 1950. *The Loyolas and the Cabots: The Story of the Boston Heresy.* Boston: Ravengate Press.

Clarke, Peter B. 1999. "'Pop Star' Priests and the Catholic Response to the 'Explosion' of Evangelical Protestantism in Brazil: The Beginning of the End of the 'Walkout'?" *Journal of Contemporary Religion* 14:203-16.

Clendenin, Daniel B. (der.) 1995. *Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader.* Grand Rapids, MI: Baker Books.

Clough, Bradley S. 1997. "Buddhism." *God,* Jacob Neusner (der.), 56-84. Cleveland: The Pilgrim Press.

Cohen, Gershon D. 1967. "Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim (Pior to Sabbatai Zevi)." *Studies of the Leo Baeck Institute,* Max Kreutzberger (der.), 117-56. New York.

Cohen, Mark. 1996. "Islam and the Jews: Myth, Counter-Myth, History. "*Jews among Muslims: Communities in the Precolonial Middle East,* Shlomo Deshen ve Walter P. Zenner (der.), 50-63. Londra: Macmillan.

_____. *1994. Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Cohen, Shaye J. D. 1992. "Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?" *Studies in Jewish Civilization*-2, Menachem Mor (der.), 14-23. New York: University Press of America.

_____. 1990. "Religion, Ethnicity, and 'Hellenism' in the Emergence of Jewish Identity in Maccabean Palestine." *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdon,* Per Bilde, Troeis Engberg-Pedersen, Lise Hannestad

ve Jan Zahle (der.), 205-23. Aarhus (Danimarka): Aarhus University Press.

_____. 1987. *From the Maccabees to the Mishnah.* Philadelphia: The Westminster Press.

Cohn, Norman. 1961. *The Pursuit of the Millennium.* 2.baskı. New York: Harper Torchbooks.

Coleman, James S. 1990. *Foundations of Social Theory.* Cambridge: Harvard University Press, Belknap Press.

_____. 1956."Social Cleavage and Religious Conflict." *Journal of Social Issues* 12:44-56.

Collins, John J. 1983. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora.* New York: Crossroad.

Collins, Randall. 1998. *A Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change.* Cambridge: Harvard University Press.

Comte, Auguste. [1830] 1896. *The Positive Philosophy.* Harriet Martineau (çeviri ve derleme). Londra: George Bell and Sons.

Cooley, John K. 1965. *Baal, Christ, and Mohammed: Religion and Revolution in North Africa.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

Corrigan, John A., Carlos M. N. Eire, Frederick M. Denny ve Martin S. Jaffee. 1998. *Readings in Judaism, Christianity, and Islam.* Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.

Costen, Michael. 1997. *The Cathars and the Albigensian Crusade.* Manchester: Manchester University Press.

Cowling, T. G. 1977. *Isaac Newton and Astrology: The Eighteenth Selig Brodestsky Memorial Lecture.* Leeds: Leeds University Press.

Cox, Harvey. 1983. "Interview." *Hare Krishna, Hare Krishna,* Steven J. Gelberg (der.), 21-60. New York: Grove Press.

Coxill, H. Wakelin ve Sir Kenneth Grubb. 1967. *World Christian Handbook.* Londra: Lutterworth Press.

Cragg, Gerald R. 1964. *Reason and Authority in the Eighteenth Century.* Cambridge: Cambridge University Press.

Creasy, Edward Shepherd. [1852] 1987. *Fifteen Decisive Battles of the World.* New York: Dorset Press.

Cuddihy, John Murray. 1978. No *Offense: Civil Religion and Protestant Taste.* New York: Seabury Press.

Cumont, Franz. [1912] 1960. *Astrology and Religion among the Greeks and Romans.* New York: Dover Publications.

_____. [1911] 1956. *Oriental Religions in Roman Paganism.* New York: Dover Publications.

Daiber, Karl-Fritz. 1996. "Religion and Modernity in Germany." *Social Compass* 43:411-23.

Danzger, M. Herbert. 1989. *Returning to Tradition: The Contemporary Revival of Orthodox Judaism.* New Haven: Yale University Press.

Davidman, Lynn. 1991. *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Davie, Grace. 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging.* Oxford: Blackwell.

Davies, Norman. 1996. *Europe: A History.* Oxford: Oxford University Press.

Davis, Kingsley. 1949. *Human Society.* New York: Macmillan.

Delumeau, Jean. 1977a. *Christianisme va-t-il mourir?* Paris: Hachette.

_____. 1977b. *Catholicism between Luther and Voltaire.* Philadelphia: Westminster Press.

Denny, Frederick M. 1993. "Islam and the Muslim Community." *Religious Traditions of the World,* H. Byron Earhart (der.), 605-712. San Francisco: HarperSanFrancisco.

De Rue, Martine. 1998. "The Missionaries: The First Contact between Paganism and Christianity." *The Pagan Middle Ages,* Ludo J. R. Milis (der.), 13-37. Rochester, NY: The Boydell Press.

Derwacter, Frederick Milton. 1930. *Preparing the Way for Paul: The Proselyte Movement in Later Judaism.* New York: Macmillan.

Deshen, Shlomo ve Walter P. Zenner (der.) 1996. *Jews among Muslims: Communities in the Precolonial Middle East.* Londra: Macmillan.

De Swann, Abram. 1973. *Coalition Theories and Cabinet Formations.* Amsterdam: Elsevier Scientific Publishing Co.

Dimont, Max I. [1962] 1994. *Jews, God and History.* New York: Mentor.

Dixon, Tomas. 1997. "Are Minority Churches Targets for Discrimination?" *Christianity Today* 41, no. 8:74.

Dodd, C. H. 1963. *Historical Tradition in the Fourth Gospel.* Cambridge: Cambridge University Press.

Dorn, Harold. 1991. *The Geography of Science.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Douglas, Mary. 1975. *Implicit Meanings: Essays in Anthropology.* Londra: Routledge & Kegan Paul.

Drake, H. A. 2000. *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Drummond, Richard Henry. 1971. *A History of Christianity in Japan.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Dubnov, S. M. 1920. *History of the Jews in Russia and Poland: From Earliest Times until the Present Day.* 2 cilt. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

Duffy, Eamon. 1997. *Saints and Sinners: A History of Popes.* New Haven: Yale University Press.

Dulles, Avery, S.J. 1992. *Models of Revelation.* Maryknoll, NY: Orbis Books.

Durant, Will ve Ariel. 1967. *Rousseau and Revolution.* New York: Simon and Schuster.

Durkheim, Emile. 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life.* Londra: George Allen and Unwin.

_____. [1915] 1995. *The Elementary Forms of the Religious Life.* Karen E. Fields (çev.). New York: The Free Press.

_____. [1886] 1994. "Review of Part VI of the *Principles of Sociology* by Herbert Spencer." *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 21:61-69. W.S.E Pickering (çeviri ve yayın), *Durkheim on Religion.* Atlanta: Scholars Press, 13-23.

Dutt, Sukumar. 1962. *Buddhist Monks and Monasteries of India.* Londra: Allen and Unwin.

Earhart, H. Byron. 1993. "Religions of Japan: Many Traditions, One Sacred Way." *Religious Traditions of the World,* H. Byron Earhart (der.), 1077-1187. San Francisco: HarperSanFrancisco.

_____. 1984. *Religions of Japan.* San Francisco: HarperSanFrancisco.

Eber, Irene. 1999. "Kaifeng Jews: The Sinification of Identity." *The Jews of China,* 1. cilt. *Historical and Comparative Perspectives,* Jonathan Goldstein (der.), 22-35. Armonk, NY: M. E. Sharpe.

Edbury, Peter. 1999. "Warfare in the Latin East." *Medieval Warfare: A History,* Maurice Keen (der.), 89-112. Oxford: Oxford University Press.

Eddy, Sherwood. 1945. *Pathfinders of the World Missionary Crusade.* New York: Abingdon-Cokesbury Press.

Edelman, Diana Vikander (der.) 1996. *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Eichhorn, Werner. 1959. "Taoism." *The Concise Encyclopaedia of Living Faiths,* R. C. Zaehner (der.), 385-401. Boston: Beacon.

Eidelberg, Shlomo. 1977. *The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades.* Madison: University of Wisconsin Press.

Eisenman, Robert. 1997. *James the Brother of Jesus.* New York: Viking.

Ellwood, Robert S. 1993. "A Japanese Mythic Trickster Figure: Susa-no-o." *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticisms,* William J. Hynes ve William G. Dotty (der.), 141-58. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Endelman, Todd M. 1987. *Jewish Apostasy in the Modern World.* New York: Holmes &: Meier.

Eusebius. 1965. *The Histon' of the Church.* G. A. Williamson (çev.). Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

Evans-Pritchard, Sir Edward. 1967. *The Zande Trickster.* Oxford: Clarendon Press.

_____. 1956. *Nuer Religion.* Oxford: Oxford University Press.

Everton, Sean. 1999. "The Promise Keepers: Religious Revival or Third Wave of the Religious Right." M.A. tezi, Department of Sociology, San Jose State University.

Farah, Caesar E. 1994. *Islam: Beliefs and Observances.* 5.baskı. Haup-pauge, NY: Barron's.

Feldman, Louis. 1993. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interaction from Alexander to Justinian.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ferrell, Arthur. 1986. *The Fall of the Roman Empire: The Military Explanation.* Londra: Thames and Hudson.

Feuerbach, Ludwig von. [1841] 1957. *The Essence of Christianity.* New-York: Harper Torchbooks.

Filatov, Sergei. 1994. "On Paradoxes of the Post-Communist Russian Orthodox Church." *Religions Sans Frontieres?* Roberto Cipriani (der.), 117-25. Roma: Dipartimento per L'Informazione e Edttoria.

Finegan, Jack. 1992. *The Archeology of the New Testament.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Finke, Roger, Avery M. Guest ve Rodney Stark. 1996. "Pluralism and Religious Participation: New York, 1855-1865." *American Sociological Review* 61:203-18.

Finke, Roger ve Rodney Stark. 1992. *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

_____. 1988. "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906." *American Sociological Review* 53:41-49.

Firth, Raymond. 1996. *Religion: A Humanist Interpretation.* Londra: Routledge.

Fischel, W. J. 1969. *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam.* New York: Ktav Publishing House.

Flannery, Edward H. 1985. *The Anguish of the Jews: Twenty-Three Centuries of Antisemistism.* Mahwah, NJ (der.): Paulist Press.

Fleming, Daniel Johnson. 1925. *Whither Bound in Missions?* New York: Association Press.

Fletcher, Richard. 1997. *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity.* New York: Henry Holt.

_____. 1992. *Moorish Spain.* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Fortune, Reo F. 1935. "Manus Religion." *Memoirs of the American Philosophical Society* 3.

Fowler, Jeaneane. 1997. *Hinduism: Beliefs and Practices.* Brighton: Sussex Academica Press.

Fox, Robin Lane. 1987. *Pagans and Christians.* New York: Knopf.

Foy, Felician A. ve Rose M. Avato (der.) 1987. *1987 Catholic Almanac.* Huntington, IN: Our Sunday Visitor Publishing Co.

Frazer, Sir James George. 1927. *Man, God and Immortality: Thoughts on Human Progress.* New York: Macmillan.

_____. 1922. *The Golden Bough.* New York: Macmillan.

Freedom House. 1995. *Freedom in the World.* New York: Freedom House.

Frend, W.H.C. 1984. *The Rise of Christianity.* Philadelphia: Fortress Press.

_____. 1965. *Martyrdom and Persecution in the Early Church.* Oxford: Basil Blackwell.

Freud. Sigmund. [1939] 1957. *Moses and Monotheism.* New York: Vantage Books.

_____. [1927] 1961. *The Future of an Illusion.* Garden City, NY: Doubleday.

Fück, J. [1936] 1981. "The Originality of the Prophet." Almanca'dan çeviri, *Studies in Islam,* Merlin L. Swartz (der.), 86-98. New York: Oxford University Press.

Gager, John G. 1983. *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity.* New York: Oxford University Press.

Gallup International. 1984. *Human Values and Beliefs.* Londra: Scholarly Resources.

Gaskoin, C.J.B. (1904] 1966. *Alcuin. His Life and His Work.* New York: Russell and Russell.

Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java.* Glencoe, IL: The Free Press.

_____. 1956. *The Development of the Japanese Economy.* Boston: Center for International Studies, MIT.

Geertz, Hildred. 1963. "Indonesian Cultures and Communities." *Indonesia,* Ruth T. McVey (der.), 24-96. New Haven, CT: HRAF Press.

Genovese, Eugene. 1965. *The Political Economy of Slavery: Studies in the Economy and Society of the Slave South.* New York: Pantheon.

Georgi, Dieter. 1995. "The Early Church; Internal Migration of New Religion." *Harvard Theological Review* 88:35-68.

_____. 1986. *The Opponents of Paul in Second Corinthians.* Philadelphia: Fortress.

Gibbon, Edward. [1788] 1994. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire.* 3 cilt. Londra: Allen Lane, The Penguin Press.

Gidal, Nachum T. 1988. *Jews in Germany: From Roman Times to the Weimar Republic.* Köln: Könemann.

Gifford, Paul. 1998. *African Christianity: Its Public Role.* Bloomington: Indiana University Press.

Gill, Anthony. 1999. "The Struggle to Be Soul Provider: Catholic Responses to Protestant Growth in Latin America." *Latin American Religion in Motion,* Christian Smith (der.). 1-31. New York: Routeldge.

_____. 1998. *Rendering unto Caesar: The Roman Catholic Church and the State in Latin America.* Chicago: University of Chicago Press.

Gilliam, J. F. 1961. "The Plague under Marcus Aurelius." *American Journal of Philology* 94:243-55.

Gillingham, John. 1999. "An Age of Expansion: c. 1020-1204." *Medieval Warfare: A History,* Maurice Keen (der.), 59-88. Oxford: Oxford University Press.

Gillman, Neil. 1997. *The Death of Death: Resurrection and Immortality in Jewish Thought.* Woodstock, VT: Jewish Lights Publishing.

Ginzberg, Louis. [1911] 1939. *The Legends of the Jews.* 2. ve 3. cilt. Philadelphia: The Jewish Publication Society.

Gitlitz, David M. 1996. *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews.* Philadelphia: The Jewish Publication Society.

Glazer, Nathan. 1957. *American Judaism.* Chicago: University of Chicago Press.

Glenn, Charles L., Jr. 1987. *The Myth of the Common School.* Amherst: University of Massachusetts Press.

Glock, Charles Y. 1959. "The Religious Revival in America." *Religion and the Face of America,* Jane Zahn (der.), 25-42. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Glock, Charles Y. ve Rodney Stark. 1966. *Christian Beliefs and Anti-Semitism.* New York: Harper and Row.

Glock, Charles Y. ve Robert Wuthnow. 1979. "Departures from Conventional Religion." *The Religious Dimension,* Robert Wuthnow (der.), 47-68. New York: Academic Press.

Goiten, S.D. *1964. Jews and Arabs: Their Contact through the Ages.* New York: Schocken Books.

Goldman, Marion S. 1999. *Passionate Journeys: Why Successful Women Joined a Cult.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Goldstein, David B. 1999. Lembalar arasında görülen Cohen genetik özelliklerini konu alan bir makale. İnsan evrimi üzerine düzenlenen bir konferansta sunuldu. Cold Springs Harbor Laboratory, Long Island, New York.

Goldstein, Jonathan, 1999. *The Jews of China.* 1. cilt, *Historical and Comparative Perspectives.* Armonk, NY: M. E. Sharpe.

Goldstein, Sidney (der.) 1981. "Jews in the United States: Perspectives from Demography." *American Jewish Yearbook* 81:3-60.

Gombrich, Richard F. 1971. *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon.* Oxford: Clarendon Press.

Gomes, Peter J. 1996. "The New Liberation Theology." *Harvard Magazine* 99, no. 2:34-36.

Goodman, Martin. 1994. *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire.* Oxford: Clarendon Press.

Gordon-McCutchan, R. C. 1983. "Great Awakenings." *Sociological Analysis* 44:83-95.

Graetz, Heinrich Hirsh. 1895. *History of the Jews.* 5. cilt. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

_____. 1894a. *History of the Jews.* 4. cilt. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

_____. 1894b. *History of the Jews.* 3. cilt. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

Grant, Michael. 1981. *Dawn of the Middle Ages.* New York: McGraw-Hill.

_____. 1978. *History of Rome.* Londra: Faber and Faber.

_____. 1973. *The Jews in the Roman World.* New York: Charles Scribner's Sons.

Grant, Robert M. 1977. *Early Christianity and Society: Seven Studies.* San Francisco: Harper and Row.

Greeley, Andrew M. 1995. *Religion as Poetry.* New Brunswick, NJ: Transaction.

_____. 1989. *Myths of Religion.* New York: Warner Books.

_____. 1988. "Evidence That a Maternal Image of God Correlates with Liberal Politics." *Sociology and Social Research* 72:150-54.

_____. 1983. "Religious Imagination Questions in the GSS—A Note for Interested Parties." *National Opinion Research Center Report.* Chicago: NORC.

_____. 1975. *Sociology of the Paranormal: A Reconnaissance.* Beverly Hills: Sage.

Green, Ronald M. 1988. *Religion and Moral Reason: A New Method for Comparative Study.* New York: Oxford University Press.

Griffiths, Nicholas. 1996. *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru.* Norman: University of Oklahoma Press.

Grosser. Paul E. ve Edwin G. Halpern. 1983. *Anti-Semitism: Causes and Effects. An Analysis and Chronology of Nineteen Hundred Years of Anti-Semitic Attitudes and Practices.* New York: The Philosophical Library.

Grubb, Kenneth G. ve E. J. Bingle (der.) 1949. *World Christian Handbook.* Londra: World Dominion Press.

Guthrie, Stewart Elliott. 1996. "Religion: What Is It?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 35:412-19.

Hamberg, Eva M. 1999. "Migration and Religious Change." *Religion and Social Transitions* (yayın 95), Elia Heiander (der.). Helsinki: University of Helsinki Department of Practical Theology.

_____. 1995. "World-views and Value Systems among Immigrants: Long-term Stability or Change? A Study of Hungarian Immigrants in Sweden." *Sociale Wetenschappen* 38, no. 4:85-108

Hamilton, Bernard. 1981. *The Medieval Inquisition.* New York: Holmes and Meier.

Hammond, Phillip E. 1989. "Constitutional Faith, Legitimating Myth, Civil Religion." *Law and Social Inquiry* 14:377-91.

Handlin, Oscar. 1951. "How U.S. Anti-Semitism Really Began." *Commentary* 11 (Haziran): 541.

Handy, Lowell K. 1996. "The Appearance of Pantheon in Judah." *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms,* Diana Vi-kander Edelman (der.), 27-43. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Hannah, Ian C. 1924. *Christian Monasticism: A Great Force in History.* Londra: George Allen &C Unwin.

Hanson, J. W., 1894. *The World's Parliament of Religions.* Chicago: International Publishing Co.

Harnack, Adolph von. [1908] 1962. *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries.* James Moffatt (çev.) 2 cilt. New York: G. P. Putnam's Sons.

Hechter, Michael ve Satoshi Kanazawa. 1997. "Sociological Rational Choice Theory." *Annual Review of Sociology* 23:191-214.

Hennesey, James, S.J. 1981. *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States.* New York: Oxford University Press.

Herberg, Will. [1955] 1960. *Protestant—Catholic—Jews. An Essay in American Religious Sociology.* Garden City, NY: Doubleday.

Herodotus. [Ca. 450 b.c.e.] 1987. *The History.* David Grene (çev.). Chicago: University of Chicago Press.

Hertz, Deborah. 1992. "Women at the Edge of Judaism: Female Converts in Germany, 1600-1750." *Jewish Assimilation, Acculturation, and Accommodation,* Menachem Mor (der.), 87-109. Lanham, MD: University Press of America.

_____. 1987. "Seductive Conversion in Berlin, 1770-1809." *Jewish Apostasy in the Modern World,* Todd M. Endleman (der.). 48-82. New York: Holmes & Meier.

Hertzberg, Arthur. 1968. *The French Enlightenment and the Jews.* New York: Columbia University Press.

Hickey, Anne Ewing. 1987. *Women of the Roman Aristocracy as Christian Monastics.* Ann Arbon, MI: UMI Research Press.

Hillgarth, J. N. (der.) 1986. *Christianity and Paganism 350-750: The Conversion of Western Europe.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hiney, Tom. 2000. *On the Missionary Trail.* New York: Atlantic Monthly Press.

Hobbes, Thomas. [1651] 1968. *Leviathan.* Londra: Penguin.

Hocking, William Ernest. 1932. *Re-thinking Missions: A Layman's Inquiry after One Hundred Years* (the Commission of Appraisal, Laymen's Foreign Missions Inquiry raporu). New York: Harper & Brothers.

_____. 1912. *The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion.* New Haven: Yale University Press.

Hodgson, Marshall G. S. 1974. *The Venture of Islam.* 1. ve 2. cilt. Chicago: University of Chicago Press.

Holborn, Hajo. 1982. *A History of Modem Germany: The Reformation.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Homans, George. 1974. *Social Behavior: Its Elementary Forms.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.

_____. 1941. "Anxiety and Ritual: The Theories of Malmowski and Radcliffe-Brown." *American Anthropologist* 43:164-72.

Honigmann, Peter. 1989. "Jewish Conversions—A Measure of Assimilation? A Discussion of the Berlin Secession Statistics of 1770-1940." *Leo Baeck Institute Yearhook,* 34:3-45. Londra: Seeker & Warburg.

Hood, Ralph W., Jr. 1997. "The Empirical Study of Mysticism." *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches,* Bernard Spilka ve Daniel N. Mclntosh (der.), 222-32. Boulder, CO: Westview Press.

_____. 1985. "Mysticism." *The Sacred in a Secular Age,* Phillip E. Hammond (der.), 285-97. Berkeley ve Los Angeles: University ot California Press.

Hopkins, Mark. 1861. "Semi-Centennial Discourse." *Memorial Volume of the First Fifty Years of the American Board of Commissioners for Foreign Missions,* 11-36. Boston: Missionary House.

Horbury, William. 1982. "The Benediction of the NINIM and Early Jewish-Christian Controversy." *Journal of Theological Studies* 20:245-64.

Horsley, Richard A. 1989. *Sociology and the Jesus Movement.* New York: Crossroad.

Housley, Norman. 1992. *The Later Crusades, 1274-1580: From Lyons to Alcazar.* Oxford: Oxford University Press.

Howell, Julia Day. 1997. "ASC Induction Techniques, Spiritual Experiences, and Commitment to New Religious Movements." *Sociology of Religion* 58:141-64.

Hume, David. 1754. *The History of England.* 6 cilt. Londra: A. Millar.

_____. [1748] 1962. *Inquiry Concerning Human Understanding.* New York: Macmillan.

Hutchison, Ralph Cooper. 1927. "Christianity and Proselytism." *Atlantic Monthly* 140 (Kasım): 620-25.

Hutchison, William R. 1987. *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions.* Chicago: University of Chicago Press.

Hynes, William J. ve William G. Doty (der.) 1993. *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticisms.* Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Iannaccone, Laurence R. 1995. "Risk, Rationality, and Religious Portfolios." *Economic Inquiry* 33:285-95.

_____. 1990. "Religious Practice: A Human Capital Approach." *Journal for the Scientific Study of Religion* 29:297-314.

_____. 1988. "A Formal Model of Church and Sect." *American Journal of Sociology1* 94 (ek): S241-S268.

Inglehart, Ronald. 1997. *Modernization and Postmodernization: Cultural. Economic, and Political Change in Forty-Three Societies.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Introvigne, Massimo. 1997. "Religious Liberty in Western Europe." *ISKCON Communications Journal 5*, no. 2:37-48.

Isaac, Jules. 1971. *Jesus and Israel.* New York: Holt, Rinehart, and Winston.

_____. 1964. *The Teaching of Contempt: Christian Roots of Anti-Semitism.* New York: Holt, Rinehart, and Winston.

James, E. O. 1960. *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Meditarranean.* New-York: G. P. Putnam's Sons.

James, Edward. 1988. *The Franks.* Oxford: Basil Blackwell.

Johansen, Alf. 1983. "The Russian Orthodox Church as Reflected in Orthodox and Atheist Publications in the Soviet Union." *Religion in Eastern Europe* 3, no. 2:1-26.

Johnson, Benton. 1963. "On Church and Sect." *American Sociological Review* 28:539-49.

Johnson, Patrick. 1993. *Operation World.* Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.

Johnson, Paul. 1976. *A History of Christianity.* New York: Atheneum.

Johnstone, Patrick. 1993. *Operation World.* Carlisle, PA: OM Publishing.

Jolly, Karen Louise. 1996. *Popular Religion in Late Saxon England.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Jones, Gwyn. 1968. *A History of the Vikings.* Londra: Oxford University Press.

Judah, J. Stillson. 1974. *Hare Krishna and the Counterculture.* New York: Wiley.

Kaelber, Lutz. 1998. *Schools of Asceticism: Ideology and Organization in Medieval Religious Communities.* University Park: Pennsylvania State University Press.

Kahler, Erich. 1967. "The Jews and the Germans." *Studies of the Leo Baeck Institute,* Max Kreutzberger (der.), 19-43. New York: Frederick Ungar Publishing Co.

Kane, J. Herbert. 1971. *A Global View of Christian Missions from Pentecost to the Present.* Grand Rapids, MI: Baker Book House.

Kane, P. V. 1953. *History of Dharmasastra.* 3. cilt. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Kant, Immanuel. 1929. *Kant Selections.* Theodore Meyer Greene (der.). New York: Charles Scribner's Sons.

Kaplan, Steven, Tudor Parfitt ve Emanuela Trevisan Semi, 1995. *Beteiveen Africa and Zion.* Jerusalem: Ben-Zvi Institute.

Karmiris, John. 1973. "Concerning the Sacraments." *Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader,* Daniel B. Clendenin (der.). 21-31. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995.

Katz, Jacob. 1961. *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages.* New York: The Free Press.

Katz, Steven T. 1994. *The Holocaust in Historical Context.* 1. cilt. New York: Oxford University Press.

_____. 1984. "Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration." *Journal of Biblical Literature* 103:43-76.

Kaufmann, Yehezkel. 1960. *The Religion of Israel.* Chicago: University of Chicago Press.

Kayser, Rudolf. 1949. *The Life and Times Jehudah Halevi.* New York: Philosophical Library.

Keith, Graham. 1997. *Hated without a Cause? A Survey of Anti-Semitism.* Carlisle (UK): Paternoster Press.

Kelley, Dean M. 1972. *Why Conservative Churches Are Growing.* New York: Harper and Row.

Khomiakov, Aleksei. 1895. "The Church Is One." *Russia and the English Church in the Last Fifty Years,* W. J. Birbeck (der.), 201-37. Londra: Rivington.

Kieckhefer, Richard. 1989. *Magic in the Middle Ages.* Cambridge: Cambridge University Press.

Klugel, James L. 1997. *The Bible As It Was.* Cambridge: Harvard University Press.

Knipe, David. M. 1993. "Hinduism: Experiments in the Sacred." *Religious Traditions of the World,* H. Byron Earhart (der.), 713-840. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Knowles, David. 1969. *Christian Monasticism.* New York: McGraw-Hill.

Koester, Helmut. 1982. *History and Literature of Early Christianity.* 2. cilt, *Introduction to the New Testament.* New York: Walter de Gruyter.

Kokosalakis, Nikos. 1994. "The Historical Continuity of Cultural Specificity of Eastern Orthodox Christianity." *Religions Sans Frontieres?,* Roberto Cipriani (der.), 126-43. Rome: Dipartirnento per L'lnformazione e Editoria.

Kosmin, Barry A., Sidney Goldstein, Joseph Waksberg, Nava Lerer, Ariella Keysar ve Jeffrey Scheckner. 1991. *Highlights of the CJF 1990 National Jewish Population Survey.* New York: The Council of Jewish Federations.

Krindatch, A. D. 1995. "Geography of Religions in Russia." Society for the Scientific Study of Religion'ın toplantısında sunuldu.

Kristol, Irving. 1949. "Review." *Commentary* 8 (Temmuz): 101.

Kublin, Hyman (der.) 1971. *Jews in Old China: Some Western Views.* New-York: Paragon.

Kuhn, Thomas S. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: University of Chicago Press.

La Barre, Weston. 1969. *They Shall Take Up Serpents.* New York: Schocken.

Lambert, Frank. 1990. Peddlar in Divinity: George Whitefield and the Great Awakening, 1737-1745." *Journal of American History* 77:812-37.

Lambert, Malcolm. 1992. *Medieval Heresy.* Oxford: Basil Blackwell.

Lamotte, Etienne. 1988. *History of Indian Buddhism.* Louvain: Publications Universitaires.

Lang, Andrew. 1901. *Myth, Ritual and Religion.* Londra: Longmans, Green & Co.

_____. 1899. *Magic and Religion.* Londra: Longmans, Green & Co.

_____. 1898. *The Making of Religion.* Londra: Longmans, Green & Co.

Lang, Graeme ve Lars Ragvold. 1993. *The Rise of a Refugee God: Hong Kong's Wong Tai Sin.* Oxford: Oxford University Press.

Lawrence, Peter. 1964. *Road Belong Cargo: A Study of the Cargo Movement in South Madang District, New Guinea.* Manchester: Manchester University Press.

Lea, H. C. 1967. *A History of the Inquisition in Spain.* New York: Macmillan.

Lechner, Frank J. 1991a. "The Case against Secularization; A Rebuttal." *Social Forces* 69:1103-19.

_____. 1991b. "Religion, Law, and Global Order." *Religion and the Global Order,* Roland Robertson ve William R. (der.). Garrett, 263-80. New York: Paragon.

Lee, Richard Wayne. 1995. "Strained Bedfellows: Pagans, New Agers, ve 'Starchy Humanists' in Unitarian Universalism." *Sociology of Religion 56:379-96.*

Legge, J. D. 1965. *Indonesia.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Lenowitz, Harris. 1998. *The Jewish Messiahs: From Galilee to Crown Heights.* New York: Oxford University Press.

Leo, John. 1997. "Cultural Left Draws a Bead on Promise Keepers." *US News and World Report,* Temmuz 28, 18.

Leon, Harry J. [1960] 1995. *The Jews of Ancient Rome.* Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

Leslie, Donald Daniel. 1972. *The Survival of the Chinese Jews.* Leiden: E.J. Brill.

Lester, Robert C. 1993. ktBuddhism: The Path to Nirvana." *Religious Traditions of the World,* H. Byron Earhart (der.), 847-971. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Lewis, Bernard. 1984. *The Jews of Islam.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lewis, C. S. [1949] 1980. *The Weight of Glory.* New York: Simon & Schuster.

Lichtheim, Miriam. 1976. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings.* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Lieberson, Stanley. 2000. *A Matter of Taste: How Names, Fashions, and Culture Change.* New Haven: Yale University Press.

Liederman, Lina Molokotos. 1995. "The Headscarf Affair: A Case Study of Religion, Society and Mass Media in Contemporary France." Tez, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne.

Lienhardt, Godfrey. 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka.* Oxford: Oxford University Press.

Linton, Ralph. 1936. *The Study of Man: An Introduction.* Englewood Cliffs. NJ: Prentice-Hall.

Lippmann, Walter. [1929] 1964. *A Preface to Morals.* New York: Time Incorporated.

Lixfeld, Hannjost. 1994. *Folklore and Facism.* Bloomington: Indiana University Press.

Lofland, John ve Rodney Stark. 1965. "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective." *American Sociological Review* 30:862-75.

Long, Emil J. 1953. *Two Thousand Years: A History of Anti-Semitism.* New York: Exposition Press.

Lourie, Elena. 1990. *Crusade and Colonisation: Muslims, Christians and Jews in Medieval Aragon.* Aldershot (UK): Variorum.

Luttwak, Edward N. 1976. *The Grand Strategy of the Roman Empire.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Mack, Burton L. 1996. *Who Wrote the New Testament?: The Making of the Christian Myth.* San Francisco: HarperSanFrancisco.

MacKenzie, F. A. 1930. *The Russian Crufixion: The Full Story of the Persecution of Religion under Bolshevism.* Londra: Jarrolds.

MacMullen, Ramsay. 1984. *Christianizing the Roman Empire.* New Haven: Yale University Press.

___. 1981. *Paganism in the Roman Empire.* New Haven: Yale University Press.

Magnus, Shulamit S. 1997. *Jewish Emancipation in a German City, Cologne, 1798-1871.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Maier, Christoph. 1994. *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Majumder, R. C. 1963. *Hindu Colonies in the Far East*. Kalküta: Mukhopadhyay.

Malinowski, Bronislaw. 1935. *The Foundations of Faith and Morals*. Oxford: Oxford University Press

Mann, Vivian B. 1992. "Preface." *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, Vivian B. Mann, Thomas G. Glock ve Jerrilyn D. Dodds (der.). New York: George Braziller.

Marcus, Jacob R. 1969. *The Jew in the Medieval World*. New York: Atheneum.

Marshall, S.L.A. [1954] 1978. *Men against Fire: The Problem of Battle Command in Future War*. Gloucester, MA: Peter Smith.

Martin, David. 1991. "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect." *British Journal of Sociology* 42:465-74.

_____. 1990. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.

_____. 1989. "Speaking in Latin Tongues." *National Review*, September 29,30-35.

_____. 1978. *A General Theory of Secularization*. New York: Harper & Row.

Marty, Martin E. 1958. *The New Shape of American Religion*. New York: Harper & Brothers.

Marx, Karl. [1843] 1960. *A World without Jews*. 4. genişletilmiş baskı. New York: Philosophical Library.

Marx, Karl (with Friedrich Engels). [1845] 1998. *The German Ideology*. Amherst, NY: Prometheus Books.

_____. [1867-1894] 1954. *Capital*. Moskova: Foreign Languages Publishing House.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. 1964. *On Religion*. New York: Schocken Books.

Mathew, C. V. 1987. *Neo-Hinduism: A Missionary Religion*. Kilpauk, Madras: Church Growth Research Centre.

Mathews. Shailer. 1921. *A History of New Testament Times in Palestine*. New York: The Macmillan Co.

Mauss, Armand L. 1981. "The Fading of the Pharaoh's Curse: The Decline and Fall of the Priesthood Ban against Blacks in the Mormon Church." *Dialogue* 41:10-45.

Mayer, Hans Eberhard. 1972. *The Crusades.* Londra: Oxford University Press.

Mayer, Henry. 1998. *All on Fire: William Lloyd Garrison and the Abolition of Slavery.* New York: St. Martin's Press.

Maynard, Theodore. 1941. *The Story of American Catholicism.* New York: Macmillan.

Mayr-Harting. Henry. 1993. "The West: The Age of Conversion (700-1050)." *The Oxford History of Christianity,* John McMan-ners (der.), 101-29. Oxford: Oxford University Press.

McBrien, Richard P. 1992. *Report on the Church.* San Francisco: Harper-SanFrancisco.

McDonnell, Ernest W. 1954. *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

McKnight, Scot. 1991. *A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period.* Minneapolis: Fortress.

McLellan. David. 1987. *Marxism and Religion.* New York: Harper & Row.

_____. (der.) 1977. *Karl Marx: Selected Writings.* Oxford: Oxford University Press.

McLoughlin, William G. 1978. *Revivals, Awakenings, and Reform.* Chicago: University'of Chicago Press.

McNeill, William H. 1976. *Plagues and Peoples.* Garden City, NY: Doubleday.

Meeks, Wayne. 1993. *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries.* New Haven: Yale University Press.

_____. 1983. *The First Urban Christians.* New Haven: Yale University Press.

Melton, J. Gordon. 1989. *The Encyclopedia of American Religions.* 3. baskı. Detroit: Gale Research.

Melton, J. Gordon. 1988. "Testing Truisms about the 'Cults': Toward a New Perspective on Nonconventional Religion." Bu makale American Academy of Religion'ın yıllık toplantısında sunuldu, Chicago.

Mendes-Flohr, Paul ve Jehuda Reinharz. 1995. *The Jew in the Modern World: A Documentary History.* New York: Oxford University Press.

Metford, J.C.J. 1983. *Dictionary of Christian Lore and Legend.* Londra: Thames and Hudson.

Meyer, John W. 1980. "The World-Polity and the Authority of the Nation-State." *Studies of a Modern World-System,* Albert Bergesen (der.), 109-37. New York: Academic Press.

Middleton, John (der.) 1967. *Gods and Rituals.* Austin: University of Texas Press.

Milis, Ludo J. R., 1998. *The Pagan Middle Ages.* Rochester, NY: The Boydell Press.

Miller, Alan. 1997. "The Impact of Japanese Social Structure on Japanese Religion and Religious Behavior." Bu makale "Religion, Politics, and Economics: The New Paradigm" başlıklı sempozyumda sunuldu. Seattle.

_____. 1995. "A Rational Model of Religious Behavior in Japan." *Journal for the Scientific Study of Religion* 34:234-44.

Miller, Geoffrey P. 1994. "The Legal-Economic Approach to Biblical Interpretation." *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 150:755-62.

Mills, J. P. 1922. *The Lhota Nagas.* Londra: Macmillan.

Mol, Hans. 1969. *Christianity in Chains.* Melbourne: Nelson.

Monad, Jacques. 1972. *Chance and Necessity.* Londra: Collins.

Monsma, Stephen V. ve J. Christopher Soper. 1997. *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies.* Lanham, MD: Row-man & Littlefield.

Montalvo, Jose Hinojosa. 1993. *The Jews of the Kingdom of Valencia: From Persecution to Expulsion, 1391-1492.* Kudüs: The Magnes Press, The Hebrew University.

Mooney, James. 1896. *The Ghost Shirt Religion and the Sioux Outbreak of 1890.* Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution'nın hazırladığı 4. yıllık rapor. Washington, DC: U.S. Government Printing Office.

Moore, George Foot. 1927-1930. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era.* 3 cilt. Cambridge: Harvard University Press.

Moore, R. I. 1985. *The Origins of European Dissent.* Oxford: Basil Blackwell.

_____. 1976. *The Birth of Popular Heresy.* New York: St. Martin's Press.

Moran, J. F. 1993. *The Japanese and the Jesuits.* Londra: Routledge.

Morganthau, Hans J. 1967. "The Tragedy of German-Jewish Liberalism." *Studies of the Leo Baeck Institute,* Max Kreutzberger (der.), 47-58. New York: Frederick Ungar Publishing Co.

Muller, James Arthur. 1937. *Apostle of China: Samuel Isaac Joseph Schereschewsky 1831-1906.* New York: Morehouse Publishing Co.

Mulligan, Lotte. 1973. "Civil War Politics, Religion and the Royal Society." *Past and Present,* no. 59. *The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century*'de de yayımlandı. Charles Webster (der.), 317-46. Londra: Routledge 8c Kegan Paul, 1974.

Mundy, John Hine. 1985. *The Repression of Catharism and Toulouse.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Murdock, George Peter. 1981. *Atlas of World Cultures.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

_____. 1949. *Social Structures.* New York: Macmillan.

Murdock, George Peter ve Douglas R. White. 1969. "The Standard Cross-Cultural Sample." *Ethnology* 8:329-69.

Murphy, Thomas W. 1996. "Re-Inventing Mormonism." *Sunstone* 29:177-92.

Murray, Alexander. 1972. "Piety and Impiety in Thirteenth-Century Italy." *Studies in Church History* 8:83-106.

Murray, John Courtney, S.J. 1960. *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition.* New York: Sheed and Ward.

_____. 1942. "Christian Co-operation." *Theological Studies* 3:27-51.

Needham, Rodney. 1972. *Belief, Language and Experience.* Chicago: University of Chicago Press.

Neel, James V. ve diğerleri. 1970. "Notes on the Effect of Measles and Measles Vaccine in a Virgin Soil Population of South American Indians." *American Journal of Epidemiology* 91:418-29.

Neill, Stephen. 1986. *A History of Christian Missions.* New York: Pen-guin Books.

Neitz, Mary Jo. 1987. *Charisma and Community: A Study of Religious Commitment within the Charismatic Renewal.* New Brunswick, NJ: Transaction.

Neitz, Mary Jo ve James V. Spickard. 1990. "Steps Toward a Sociology of Religious Experience: The Theories of Mihal Csikszentmihayi and Alfred Schutz." *Sociological Analysis* 51:15-33.

Nelson, John. 1992. "Shinto Ritual: Managing Chaos in Contemporary Japan." *Ethnos* 57:78-104.

Netanyahu, B. 1999. *The Marranos of Spain.* 3. baskı. Ithaca: Cornell University Press.

Neusner, Jacob. 1984. *Judaism in the Beginning of Christianity.* Philadelphia: Fortress Press.

_____. 1975. *First Century Judaism in Crisis.* Nashville: Abingdon Press.

Nickerson, Colin. 1999. "In Iceland, Spirits Are in the Material World." *Seattle Post-Intelligencer,* Aralık 25, A12.

Niebuhr, H. Richard. 1929. *The Social Sources of Denonunationalism.* New York: Henry Holt.

Niebuhr, Reinhold. 1958. *Pious and Secular America.* New York: Charles Scribner's Sons.

Niehr, Herbert. 1996. "The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion: Methodological and Religio-Historical Aspects." *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms,* Diana Vikander Edelman (der.), 45-72. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Nock, Arthur Darby. 1933. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo.* Oxford: Clarendon Press.

Norbeck, Edward. 1961. *Religion in Primitive Society.* New York: Harper.

Oberman, Heiko A. 1992. *Luther: Man between God and the Devil.* New York: Doubleday.

_____. 1984. *The Roots of Anti-Semitism: In the Age of Renaissance and Reformation.* Philadelphia: Fortress Press.

_____. 1963. *The Harvest of Medieval Theology.* Cambridge: Harvard University Press.

Oldenberg, Zoe. 1961. *Massacre at Montségur: A History of the Albigensian Crusade.* Londra: Weidenfeld and Nicolson.

Oppenheim, Janet. 1988. *The Other World: Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ostow, Mortimer. 1990. "The Fundamentalist Phenomenon: A Psychological Perspective." *The Fundamentalist Phenomenon: A View from within, a*

Response from Without, Norman J. Cohen (der.), 99-125. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Oxtoby, Willard G. 1996a. "Traditions in Contact." *World Religions: Western Traditions,* Willard G. Oxtoby (der.), 531-58. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1996b. "The Zoroastrian Tradition." *World Religions: Western Traditions,* Willard G. Oxtoby (der.), 152-96. Oxford: Oxford University Press.

Padover, Saul K. (der.) 1978. *The Essential Marx: The Non-Economic Writings—A Selection.* New York: New American Library.

Pagels, Elaine. 1995. *The Origin of Satan.* New York: Random House.

_____. 1981. "The Orthodox against the Gnostics: Confrontation and Interiority in Early Christianity." *The Other Side of God,* Peter Berger (der.), 61-73. Garden City, NY: Doubleday.

Parfitt, Tudor ve Emanuela Trevisan Semi, 1999. *The Beta Israel in Ethiopia and Israel.* Surrey: Curzon Press.

Paris, Erna. 1995. *The End of Days: A Story of Tolerance, Tyranny, and the Expulsion of the Jews from Spain.* Amherst, NY: Prometheus Books.

Parker, Joseph I. 1938. *Interpretative Statistical Survey of the World Mis-sions of the Christian Church.* New York: International Missionary Council.

Parkes, James. [1934] 1961. *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study of the Origins of Antisemitism.* Cleveland: World Publishing Company.

Parrinder, Geoffrey. 1983. *World Religions.* New York: Facts on File.

_____. 1976. *Mysticism in the World's Religions.* New York: Oxford University Press.

Parsons, Talcott. [1937] 1949. *The Structure of Social Action.* Glencoe, IL: The Free Press.

Pásztor, János. 1995. "The Theology of the Serving Church and the Theology of Diaconia in the Protestant Churches and Their Consequences in Hungary during the Time of Socialism." *Religion in Eastern Europe* 15, no. 6:22-35.

Patai, Raphael. 1986. *The Seed of Abraham: Jews and Arabs in Contact and Conflict.* Salt Lake City: University of Utah Press.

Payne, Robert. 1984. *The Dream and the Tomb: A History of the Crusades* New York: Stein and Day.

_____. 1959. *The History of Islam.* New York: Barnes and Noble.

Pelikan, Jaroslav. 1996. *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture.* New Haven: Yale University Press.

Peregrine, Peter. 1996. "The Birth of the Gods Revisited: A Partial Replication of Guy Swanson's (1960) Cross-Cultural Study of Religion." *Cross-Cultural Research* 30:84-122.

Perlmann, S. M. 1909. *The Jews in China.* Londra: Probsthain & Co.

Peters, Edward (der.) 1998. *The First Crusade: The Chronicle of Fulcher of Chartres and Other Source Materials.* 2. baskı Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Peters, F. E. 1994. *Muhammad and the Origins of Islam.* Albany: State University of New York Press.

Pirenne, Henri. [1936] 1958. *A History of Europe from the End of the Roman World in the West to the Beginnings of the Western States.* New York: Doubleday Anchor.

_____. [1922] 1955. *Mohammed and Charlemagne.* New York: Barnes and Noble.

Plaks, Andrew H. 1999. "The Confucianization of the Kaifeng Jews: Interpretations of the Kaifeng Stelae Inscriptions." *The Jems of China,* 1. cilt, *Historical and Comparative Perspectives,* Jonathan Goldstein (der.), 36-49. Armonk, NY: M. E. Sharpe.

Poewe, Karla. 1999. "Scientific Neo-Paganism and the Extreme Right Then and Today." *Journal of Contemporary Religion* 14:387-400.

Poliakov, Leon. 1975. *The History of Anti-Semitism: From Voltaire to Wagner.* 3. cilt. Londra: Routledge & Kegan Paul.

_____. 1973. *The History of Anti-Semitism: From Mohammed to the Marranos.* 2. cilt. New York: Vanguard Press.

_____. 1965. *The History of Anti-Semitism: From the Time of Christ to the Court Jews.* 1. cilt. New York: Vanguard Press.

Pollak, Michael. 1998. *Mandarins, Jews, and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire.* 3. baskı. New York: Weatherhill. Poloma, Margaret. 1987. *The Charismatic Movement: Is There a New Pentecost?* Boston: Twayne Publishers.

Poloma, Margaret ve George H. Gallup, Jr. 1991. *Varieties of Prayer: A Survey Report.* Philadelphia: Trinity Press International.

Pope, Earl A. 1992. "The Role of Religion in the Romanian Revolution." *Religion in Eastern Europe* 12, no. 2:1-18.

_____. 1981. "The Romanian Orthodox Church." *Religion in Eastern Europe* 1, no. 3:1-17.

Porter, Larry C. 1988. " 'The Field Is White Already to Harvest': Earliest Missionary Labors and the Book of Mormon." *The Prophet Joseph: Essays on the Life and Mission of Joseph Smith,* Larry C. Porter ve Susan Easton Black (der.), 73-89. Salt Lake City: Deseret Book Company.

Pospielovsky, Dimitry. 1997. "The 'Best Years' of Stalin's Church Policy (1942-1948) in the Light of Archival Documents." *Religion, State and Society* 25:139-62.

_____. 1988. *Soviet Antireligious Campaigns and Persecutions.* New York: St. Martin's Press.

Pratt, Parley P. [1873] 1985. *The Autobiography of Parley P. Pratt.* Salt Lake City: Deseret Books.

Price, S.R.F. 1984. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor.* Cambridge: Cambridge University Press.

Quinn, D. Michael. 1994. *The Mormon Hierarchy: Origins of Power.* Salt Lake City: Signature Books.

Radcliffe-Brown, A. R. 1952. *Structure and Function in Primitive Society.* Glencoe: The Free Press.

Radin, Paul. 1956. *The Trickster.* Londra: Routledge and Kegan Paul.

_____. 1924. *Monotheism among Primitive Peoples.* Londra: George Allen & Unwin.

Radnitzsky, Gerard ve Peter Bernholz (der.) 1987. *Economic Imperialism: The Economic Approach Applied outside the Field of Economics.* New York: Paragon.

Rahman, Fazur. 1987. "Islam: An Overview." *World Religions,* 342-56. New York: Macmillan Reference USA.

Rahner, Karl. 1975. "Theology. I. Nature." *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi,* Karl Rahner (der.). New York: Seabury.

Raisin, Max. 1949. *A History of the Jews in Modern Times.* New York: Hebrew Publishing Co.

Read, Piers Paul. 1999. *The Templars.* Londra: Weidenfeld and Nicholson.

Redford, Donald B. 1984. *Akhenaten: The Heretic King.* Princeton, NJ: Princeton Univerity Press.

Reed, James. 1983. *The Missionary Mind and American East Asia Policy, 1911-1915.* Cambridge: Harvard University Press.

Reichard, Gladys A. 1950. *Navajo Religion.* 2 cilt. New York: Pantheon Books.

Reuter, Timothy. 1999. "Carolingian and Ottonian Warfare." *Medieval Warfare: A History,* Maurice Keen (der.), 13-35. Oxford: Oxford University Press.

Rhee, Song Nai. 1973. "Jewish Assimilation: The Case of the Chinese Jews." *Comparative Studies in Society and History* 15:115-26.

Ricklefs, M. C. 1979. "Six Centuries of the Islamization in Java." *Conversion to Islam,* Nehemia Levtzion (der.), 100-128. New York: Holmes & Meier.

Riff, Michael Anthony. 1981. "Assimilation and Conversion in Bohemia: Secession from the Jewish Community of Prague 1868-1919." *Leo Baeck Institute Yearbook,* 28:73-88. Londra: Seeker & Warburg.

Riley-Smith, Jonathan. 1987. *The Crusades: A Short History.* Londra: The Athlone Press.

Robbins, Thomas. 1988. *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of Religious Movements.* Beverly Hills: Sage.

Roberts, Keith A. 1995. *Religion in Sociological Perspective.* Belmont, CA: Wadsworth.

Robertson, Roland. 1992. *Globalization: Social Theory and Global Culture.* Londra: Sage.

_____. 1985. "The Sacred and the World-System." *The Sacred in a Secular Age,* Phillip E. Hammond (der.), 347-58. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Robertson, Roland ve William R. Garrett. 1991. *Religion and the Global Order.* New York: Paragon.

Robinson, Charles Henry. 1923. *History of Christian Missions.* New-York: Charles Scribner's Sons.

_____. 1917. *The Conversion of Europe.* Londra: Longmans, Green, and Co.

Robinson, John A. T. 1985. *The Priority of John.* Londra: SCM Press.

Rodinson, Maxime. 1980. *Muhammad.* New York: Pantheon Books.

Roetzel, Calvin J. *The World That Shaped the New Testament.* Philadelphia: The Westminster Press.

Rohl, David M. 1995. *Pharaohs and Kings: A Biblical Quest.* New York: Crown Publishers.

Ross, Andrew. 1994. *A Visioti Betrayed: The Jesuits in Japan and China, 1542-1742.* Maryknoll, NY: Orbis Books.

Ross, Dan. 1982. *Acts of Faith: A Journey to the Fringes of Jewish Identity.* New Y'ork: St. Martin's Press,

Ross, Freda. 1995. "The Krishna Movement in Hungary." *Religion, State, and Society* 23:207-12.

Roth, Cecil. 1965. *A History of Jews in England.* Oxford: Clarendon Press.

_____. 1963. *World History of the Jewish People.* 11. cilt. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

_____. 1959. *A Short History of the Jewish People.* Londra: East and West Library.

_____. 1930. *The Jews in the Renaissance.* Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

Rozenblit, Marsha L. 1983. *The Jews of Vienna, 1867-1914: Assimilation and Identity.* Albany, NY: State University of New York Press.

Ruether, Rosemary. 1974. *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism.* New York: Seabury Press.

Runciman, Sir Steven. 1951. *A History of the Crusades.* 3 cilt. Cambridge: Cambridge University Press.

Runes, Dagobart. 1968. *The War against the Jews.* New York: Philosophical Library.

Ruppin, Arthur. 1934. *The Jews in the Modern World.* Londra: Macmillan.

Russell, J. C. 1958. *Late Ancient and Medieval Population. Transactions of the American Philosophical Society'nin 48. cildinin 3. bölümü olarak yayımlandı.* Philadelphia: American Philosophical Society.

Russell, Jeffrey Burton. 1977. *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity.* Ithaca: Cornell University Press.

_____. 1971. *Religious Dissent in the Middle Ages.* New York: Wiley'.

_____. 1965. *Dissent and Reform in the Early Middle Ages.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Salahi, M. A. 1995. *Muhammad: Man and Prophet.* Shaftesbury: Element.

Sawyer, P. H. 1982. *Kings and Vikings: Scandinavia and Europe AD 700-1100.* Londra: Methuen.

Schäfer, Peter. 1997. *Judeophobia: Attitudes toward the jews in the Ancient World.* Cambridge: Harvard University Press.

Scharfstein, Ben-Ami. 1973. *Mystical Experience.* Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Schmidt, Wilhelm. 1931. *The Origin and Growth of Religion.* Londra: Methuen.

Schneiderman. Leo. 1967. "Psychological Notes on the Nature of Mystical Experience." *Journal for the Scientific Study of Religion* 6:91-100.

Seager, Richard Hughes, 1993. *The Dawn of Religious Pluralism: Voices from the World's Parliament of Religions.* La Salle, IL: Open Court Press.

Seielstad, Mark T, Eric Minch ve L. Luca Cavalli-Sforza. 1998. "Genetic Evidence for a Higher Female Migration Rate in Humans." *Nature Genetics* 20 (Kasım): 278-80.

Selthoffer, Steve. 1997. "German Government Harasses Charismatic Christians." *Charisma,* Haziran, 22-24.

Seznec, Jean. [1953] 1972. *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Shahar, Meir ve Robert P. Weller, 1996. *Unruly Gods: Divinity and Society in China.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Sharot, Stephen. 1982. *Messianism, Mysticism, and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Sherkat, Darren E. 1997. "Embedding Religious Choices: Integrating Preferences and Social Constraints into Rational Choice Theories of Religious Behavior." *Rational Choice Theory and Religion,* Lawrence A. Young (der.), 65-85. New York: Routledge.

Sherkat, Darren E. ve John Wilson. 1995. "Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy." *Social Forces* 73:993-1026.

Siddiqi, Amir Hasan. 1969. *Non-Muslims under Muslim Rule and Muslims under Non-Muslim Rule.* Karaçi: Jamiyatul Falah Publications.

Siewert, John A. 1998. Personal communication.

Siewert, John A. ve Edna G. Valdez. 1997. MARC için hazırlanan *Mission Handbook: USA and Canadian Christian Ministries Overseas.* 17. baskı. Grand Rapids, MI: Zondervan.

Simpson, George Eaton. 1978. *Black Religions in the New World.* New York: Columbia University Press.

Simpson, John. H. 1996. "The Great Reversal': Selves, Communities, and the Global System." *Sociology of Religion* 57:115-25.

_____. 1979. "Sovereign Groups, Subsistence Activities, and the Presence of a High God in Primitive Societies." *The Religious Dimension: New Directions in Quantitative Research.*. Robert Wuthnow (der.) ,299-310. New York: Academic Press.

Sklare, Marshall. 1971. *America's Jews.* New York: Random House.

Skorecki, Karl, Sara Selig, Shraga Blazer, Robert Bradman, Neil Bradman, P. J. Warburton, Monica Ismajlowicz ve Michael F. Hammer. 1997. "Y Chromosomes of Jewish Priests." *Nature* 385 (Haziran 2): 32.

Smallwood, E. Mary. 1981. *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian.*. Leiden: E. J. Brill.

Smart, Ninian. 1984. *The Religious Experience of Mankind.* 3. baskı. New York: Charles Scribner's Sons.

Smith, Adam. [1776] 1981. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* 2 cilt. Indianapolis: Liberty Fund.

_____. [1759] 1982. *The Theory of Moral Sentiments.* Indianapolis: Liberty Fund.

Smith, Christian. 1998. *American Evangelicalism: Embattled and Thriving.* Chicago: University of Chicago Press.

Smith, Daniel Scott. 1985. "The Dating of the American Sexual Revolution: Evidence and Interpretation." *Reply to Myth: Perspectives on Intimacy.* John F. Crosby (der.). New York: John Wiley.

Smith, George. 1885. *The Life of William Carey D.D., Shoemaker and Missionary, Professor of Sanskrit, Bengali, and Marathi in the College of Fort William, Calcutta.* Londra: J. Murray.

Smith, Huston. 1991. *The World's Religions.* San Francisco: HarperSanFrancisco.

Smith. I. Gregory. 1892. *Christian Monasticism: From the Fourth to the Ninth Centuries of the Christian Era.* Londra: A. D. Innes and Co.

Smith, Lucy Mack [1853] 1996. *History of Joseph Smith by His Mother.* Scot Facer Procter ve Maurine Jensen Procter (der.). Salt Lake City: Bookcraft.

Smith, Timothy L. 1983. "My Rejection of the Cyclical View of' 'Great Awakenings' in American Religious History." *Sociological Analysis* 44:97-101.

Smith, Tom W. 1999. "The Religious Right and Anti-Semitism." *Review of Religious Research* 40:244-58.

Smith, W. Robertson. 1889. *The Religion of the Semites: Fundamental Institutions.* Edinburg: Adam and Charles Black.

Snow, David A. ve Richard Machalek. 1983. "The Convert as a Social Type." *Sociological Theory, 1983,* Randall Collins (der.). San Francisco: Jossey-Bass.

Snow, David A. ve Cynthia L. Phillips. 1980. "The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment." *Social Problems* 27:430-47.

Southern, R. W. 1970. *Western Society and the Church.* Harmondsworth: Penguin Books.

Spencer, Herbert (der.) 1893. *Principles of Sociology.* 2. cilt. New York: D. Appleton and Company.

Spong, John Shelby. 1992. *Rescuing the Bible from Fundamentalism: A Bishop Rethinks the Meaning of Scripture.* San Francisco: HarperSanFrancisco.

Spuler, Bertold. 1968. *The Muslim World: A Historical Survey.* Leiden: E. J. Brill.

Stanley, Brian. 1992. *The History of the American Baptist Missionary Society, 1792-1992.* Edinburg: T & T Clark.

Stark, Rodney. "Gods, Rituals, and the Moral Order." *Journal for the Scientific Study of Religion.*

_____. 2000. "Physiology and Faith: Addressing the 'Universal' Gender Difference in Religiousness." Society for the Scientific Study of Religion'da sunulan makale. Houston.

_____. 1999a. "The Micro Foundations of Religion: A Revised Theory." *Sociological Theory* 17:264-89.

_____. 1999b. "Atheism, Faith, and the Social Scientific Study of Religion." *Journal of Contemporary Religion* 14:41-62.

_____. 1999c. "Secularization, R.I.P." *Sociology of Religion* 60:249-73.

_____. 1999d. "A Theory of Revelations." *Journal for the Scientific Study of Religion* 38:286-307.

_____. 1998a. *Sociology*. 7. baskı. Belmont, CA: Wadsworth.

_____. 1998b. "A Theoretical Assessment of LDS Growth." *Latter-day Saint Social Life: Social Research on the LDS Church and Its Members,* James T. Duke (der.), 29-70. Provo, Utah: Religious Studies Center, Brigham Young University.

_____. 1998c. "Spiegare le Vanazioni Delia Religiosita: il Modello del Mercato" (Uluslararası Dindarlık türlerinin açıklaması: Pazar modeli). Maurizio Pisati (çeviri). *Polis: Ricerche e studi su societa e politica in Italia* 12:11-31.

_____. 1998d. "Catholic Contexts: Competition, Commitment, and Innovation." *Review of Religious Research* 39:197-208.

_____. 1997. "Holy Families: Network Origins of Revealed Religions." Annual Plenary Address, North American Patristics Society, Chicago.

_____. 1996a. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

_____. 1996b. "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model." *Journal of Contemporary Religion* 11:133-46.

_____. 1996c. "So Far, So Good: A Brief Assessment of Mormon Membership Projections." *Review of Religious Research* 38:175-78.

_____. 1993. "Europe's Receptivity to New Religious Movements: Round Two." *Journal for the Scientific Study of Religion* 32:389-9"

_____. 1992. "How Sane People Talk to the Gods: A Rational Theory of Revelations." In *Innovation in Religious Traditions: Essays in the Interpretation of Religious Change,* Michael A. Williams, Collet Cox ve Martin S. Jaffe (der.), 19-34. Berlin: Mouton de Gruyter.

_____. 1991. "Normal Revelations: A Rational Model of 'Mystical' Experiences." *Religion and the Social Order,* David G. Bromley (der.), 1:239-51. Greenwich, CT: JAI Press.

_____. 1987. "How New Religions Succeed: A Theoretical Model." *The Future of New Religious Movements,* David Bromley ve Phillip E. Hammond (der.), 11-29. Macon: Mercer University Press.

_____. 1985. "Europe's Receptivity to Religious Movements." *New Religions Movements: Genesis, Exodus, and Numbers,* Rodney Stark (der.), 301-43. New York: Paragon.

_____. 1983. "Religious Economies: A New Perspective." Conference on New Directions in Religious Research, University of Lethbridge

_____. 1965a. "A Taxonomy of Religious Experience." *Journal for the Scientific Study of Religion* 5:97-116.

_____. 1965b. "Social Contexts and Religious Experience." *Review of Religious Research* 7:17-28.

_____. 1965c. "A Sociological Definition of Religion." Charles Y. Glock ve Rodney Stark, *Religion and Society in Tension,* 3-17. Chicago: Rand McNally.

_____. 1963. "On the Incompatibility of Religion and Science: A Survey of American Graduate Students." *Journal for the Scientific Study of Religion* 3:3-20.

Stark, Rodney ve William Sims Bainbridge. 1997. *Religion, Deviance, and Social Control.* New York: Routledge.

_____. [1987]; 1996. *A Theory of Religion.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

_____. 1985. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

_____. 1980. "Towards a Theory of Religion: Religious Commitment." *Journal for the Scientific Study of Religion* 19:114-28.

_____. 1979. "Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements." *Journal for the Scientific Study of Religion* 18:117-31.

Stark, Rodney ve Roger Finke. 2000. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion.* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Stark, Rodney, Bruce D. Foster, Charles Y. Glock ve Harold E. Quinley. 1971. *Wayward Shepherds: Prejudice and the Protestant Clergy.* New York: Harper and Row.

Stark, Rodney ve Laurence R. Iannaccone. 1997. "Why the Jehovah's Witnesses Grow So Rapidly: A Theoretical Application." *Journal of Contemporary Religion* 12:133-57.

Stark, Rodney ve Laurence R. Iannaccone. 1996. "Recent Religious Declines in Quebec, Poland, and the Netherlands: A Theory Vindicated." *Journal for the Scientific Study of Religion* 35:265-71.

_____. 1994. "A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe." *Journal for the Scientific Study of Religion* 33:230-52.

_____. 1993. "Rational Choice Propositions about Religious Movements." In *Religion and the Social Order*, 3. cilt. *Handbook on Cults arid Sects in America*, David G. Bromley ve Jeffrey K. Hadden (der.). 241-61. Greenwich, CT: JA1 Press.

Stark, Rodney ve James C. McCann. 1993. "Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm." *Journal for the Scientific Study of Religion* 32:111-23.

Stark, Rodney ve Lynne Roberts. 2001. *Contemporary Social Research Methods*. 3. baskı. Belmont, CA: Wadsworth.

_____. 1982. "The Arithmetic of Social Movements: Theoretical Implications." *Sociological Analysis* 43:53-68.

Stark, Werner. 1968. "The Place of Catholicism in Max Weber's Sociology of Religion." *Sociological Analysis* 29:202-10.

Stillman, Norman A. 1979. *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

Stoll, David. 1990. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Stoneking, Mark. 1998. "Women on the Move." *Nature Genetics* 20 (Kasım): 219-20.

Stow, Kenneth R. 1992. *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*. Cambridge: Harvard University Press.

Strom, Yale. 1992. *The Expulsion of the Jews: Five Hundred Years of Exodus*. New York: SPI Books.

Swanson, Guy E. 1960. *The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Swatos, William, Jr. 1998. *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Swatos, William H., Jr. ve Loftur Reimar Gissurarson. 1997. *Icelandic Spiritualism: Mediumship and Modernity in Iceland*. New Brunswick, NJ: Transaction.

Sweet, William Warren. 1964. *Religion on the American Frontier, 1783-1840: The Presbyterians.* New York: Cooper Square Publishers.

Swidler, Ann. 1995. "Cultural Power and Social Movements." *Social Movements and Culture,* H. Johnson ve B. Klandermans (der.), 25-40. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____. 1986. "Culture in Action: Symbols and Strategies." *American Sociological Review* 51:273-86.

Sywulka, Stephen R. 1996. "John Paul Woos Straying Flock: Protestants Object to Being Labeled as 'Sects.'" *Christianity Today,* Nisan 8, 94.

Szathmary, Eörs. 1999. "When the Means Do Not Justify the End." *Nature,* Haziran 24, 745.

Tash, Robert C. 1991. *Dutch Pluralism.* New York: Lang.

Taylor, Marylee C. ve Thomas F. Pettigrew. 1992. "Prejudice." *Encyclopedia of Sociology,* Edgar F. Borgatta ve Marie L. Borgatta (der.), 1536-41. New York: Macmillan.

Tcherikover, Victor. 1958. "The Ideology of the Letter of Aristeas." *Harvard Theological Review* 51:59-85.

Thomas, George M. 1989. *Revivalism and Cultural Change.* Chicago: University of Chicago Press.

Thomas, Hugh. 1979. *A History of the World.* New York: Harper and Row.

Thomas, Keith. 1971. *Religion and the Decline of Magic.* New York: Scribner's.

Thomas, Mark G., Karl Skorecki, Haim Ben-Ami, Tudor Parfitt, Neil Bradman ve David B. Goldstein. 1998. "Origins of Old Testament Priests." *Nature* 394 (Temmuz 9): 138-40.

Thompson, E. A. 1966. *The Visigoths in the Time of Ulfila.* Oxford: Clarendon Press.

Thompson, Thomas L. 1996. "The Intellectual Matrix of Early Biblical Narrative: Inclusive Monotheism in Persian Period Palestine." *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms,* Diana Vikander Edelman (der.), 107-24. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

_____. 1992. *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources.* Leiden: Brill.

Thucydides. [ca. 420 b.c.e.] 1954. *The Peloponnesian War.* Londra: Penguin Books.

Tillich, Paul. 1951. *Systematic Theology.* 1. cilt. Chicago: University of Chicago Press.

Timberlake, Charles. 1995. "Fate of the Russian Orthodox Monasteries and Convents since 1917." *Donald W. Treadgold Papers,* no. 103. Henry M. Jackson School of International Studies, University of Washington.

Tekés, László. 1990. "The Possible Role of Rumania's Churches on the Social Renewal of the Country." *Religion in Eastern Europe* 10, no. 5:29-32.

Townes, Charles H. 1995. *Making Waves.* Woodbury, NY: The American Institute of Physics.

Traboulay, David M. 1994. *Columbus and Las Casas: The Conquest and Christianization of America, 1492-1566.* Lanham, MD: University Press of America.

Troyanovsky, Igor (der.) 1991. *Religion in the Soviet Republics.* San Francisco: HarperSanFrancisco.

Tuchman, Barbara W. 1978. *A Distant Mirror: The Calamitous Fourteenth Century:* New York: Ballantine Books.

Turner, Bryan S. 1991. *Religion and Social Theory.* Londra: Sage.

Twain, Mark. 1901. "To the Person Sitting in Darkness," ve "To My Missionary Critics." *North American Review* 172:160-76, 520-34.

Tylor, Edward Burnett. [1871] 1958. *Religion in Primitive Culture.* New York: Harper and Brothers.

Underhill, Evelyn. 1942. *Mysticism.* 14. baskı. Londra: Methuen and Company.

Underhill, Ralph. 1975. "Economic and Political Antecedents of Monotheism: A Cross-cultural Study." *American journal of Sociology* 80:841-61.

U.S. Census. 1919. *Religious Bodies.* Washington, DC: U.S. Government Printing Office.

United States Department of State. 1999. *Final Report of the Advisory Committee on Religious Freedom Abroad.* Washington, DC: U.S. Government Printing Office.

Van Wagoner, Richard S. 1994. *Sidney Rigdon: A Portrait of Religious Excess.* Salt Lake City: Signature Books.

Vital, David. 1999. *A People Apart: The Jews in Europe 1789-1939.* Oxforc Oxford University Press.

Voyé, Liliane ve Karel Dobbelaere. 1994. "Roman Catholicism: Univer salism at Stake." *Religions Sans Frontieres?* Roberto Cipriani (der.), 83 113. Roma: Dipartimento per L'Informazione e Editoria.

Wade, Nicholas. 1999. "DNA Backs Tribe's Tradition of Early Descen from the Jews." *New York Times,* Mayıs 9, 1, 20.

Waines, David. 1995. *An Introduction to Islam.* Cambridge: Cambridge University Press.

Walker, F. Deaville. 1926. *William Carey, Missionary Pioneer and Statesman.* Londra: Student Christian Movement.

Wallace, Anthony F. C. 1966. *Religion: An Anthropological View.* New York: Random House.

_____. 1956. "Revitalization Movements." *American Anthropologist* 58:264-81.

Wallerstein, Immanuel. 1984. *The Politics of the World Economy.* New York: Cambridge University Press.

_____. 1974. *The Modern World System.* New York: Academica Press.

Walter, Tony ve Grace Davie. 1998. "The Religiosity of Women in the Modern West." *British journal of Sociology* 49:640-60.

Ward, Roy Bowen. 1992. "James of Jerusalem in the First Two Centuries." *Aufstieg und Niedergana der Romichen Welt,* e Hildegard Temporini ve Wolfgang Haase (der.), 780-813. Berlin ve New York: De Gruyter.

Ware, Bishop Kallistos (Timothy). 1997. *The Orthodox Church.* Londra: Penguin Books.

_____. 1979. *The Orthodox Way.* Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Warner, R. Stephen. 1997."Convergence toward the New Paradigm: A Case of Induction." *Assessing Rational Choice Theories of Religion,* Lawrence A. Young (der.), 87-101. New York: Routledge.

_____. 1993. "Work in Progress towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States." *American Journal of Sociology* 98:1044-93.

_____. 1979. "Theoretical Barriers to the Understanding of Evangelical Christianity." *Sociological Analysis* 40:1-9.

Washington, Peter. 1995. *Madame Blavatsky's Baboon.* New York: Schocken Books.

Waterfield, Robin E. 1973. *Christians in Persia.* Londra: George Allen & Unwin.

Watt, W. Montgomery. 1961. *Muhammad: Prophet and Statesman.* Londra: Oxford University Press.

Waxman, Chaim I. 2000. *Jewish Baby Boomers.* Albany: SUNY Press.

Weaver, Mary Jo (David Brakke ve Jason Bivins ile birlikte). 1998. *Introduction to Christianity.* 3. baskı. Belmont, CA: Wadsworth.

Weber, Max. [1922] 1993. *The Sociology of Religion.* Boston: Beacon Press.

_____. [1917-1919] 1952. *Ancient Judaism.* Glencoe, IL: The Free Press.

Weber, Max. 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology.* H. H. Gerth ve C. Wright Mills (der.). New York: Oxford University Press.

Weightman, Simon. 1984. "Hinduism." *A Handbook of Living Religions,* John R. Hinnells (der.), 191-236. Londra: Penguin Books.

Weisskopf, Michael. 1993. "'Gospel Grapevine' Displays Strength in Controversy over Military Gay Ban." *Washington Post.* Şubat 1, A1, A10.

Wertheimer, Jack. 1993. *A People Divided: Judaism in Contemporary America.* New York: Basic Books.

Wessels, Anton. 1994. *Europe, Was It Ever Really Christian?* Londra: SCM Press, 1994.

Whitefield, George. [1747] 1969. *George Whitefield's Journals.* Gainsville, FL: Scholars' Facsimiles and Reprints.

Whittaker, Thomas. 1911. *Priests, Philosophers and Prophets: A Dissertation on Revealed Religion.* Londra: Adam and Charles Black.

Williams, Michael Allen. 1996. *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Williams, Robin M., Jr. 1951. *American Society.* New York: Alfred A. Knopf.

Wilson, A. N. 1999. *God's Funeral.* New York: W. W Norton.

Wilson, Bryan. 1975. *Magic and the Millennium.* Frogmore (İngiltere): Paladin.

Winock, Michel. 1998. *Nationalism, Antisemitism, and Fascism in France.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Witham, Larry. 1998. "France Determines Jehovah's Witnesses Are Not a Religion." *Washington Times* (Ulusal haftalık baskısı), Temmuz 6-12,21.

Wolfram, Herwig. 1997. *The Roman Empire and Its Germanic Peoples.* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Wood, Gordon S. 1993. "Founding a Nation, 986-1787." *The Almanac of American History,* Arthur M. Schlesinger, Jr. (der.), 15-143. New York: Barnes and Noble.

Wurmbrand, Max, Cecil Roth'un işbirliğiyle. 1966. *The Jewish People: Four Thousand Years of Survival.* Kudüs: Massadah- P.E.C Press.

Yamane, David ve Megan Polzer. 1994. "Ways of Seeing Ecstasy in Modern Society: Experiential-Expressive and Cultural-Linguistic Views." *Sociology of Religion* 55:1-25.

Yates, T. E. 1994. *Christian Mission in the Twentieth Century.* Cambridge: Cambridge University Press.

Yearbook of Jehovah's Witnesses. Yıllık yayımlanıyor. Brooklyn: Watchtower Bible and Tract Society of New York.

Yuval, Israel. 1995. "The Haggadah of Passover and Easter." *Tebriz* 65:5-29.

Zagorska, Anna. 1998. "Sharing the Power: The Growth of Non-Traditional Religions in Poland." *Religion in Eastern Europe* 18, no. 2:1-16.

Zernov, Nicolas. 1959. Christianity: The Eastern Schism and the Eastern Orthodox Church." *The Concise Encyclopaedia of Living Faiths.* R. C. Zaehner (der.), 86-107. Boston: Beacon Press.

Ziegler, Philip. 1971. *The Black Death.* New York: Harper Torchbooks.

Zinsser, Hans. [1934] 1960. *Rats, Lice and History.* New York: Bantam.

Zurcher, Eric. [1959] 1972. *The Buddhist Conquest of China.* Leiden: E. J. Brill.

DİZİN

A

Aagaard, Johannes, 122
ABCFM (Amerikan Yurtdışı Misyonerler Komiserliği Masası), 103
agnostik, 8
Agobard (Lyon Piskoposu), 179
Albright, William Foxwell, 26, 31, 293
Aldebert, 179, 180
Alexander II., Papa, 6, 149, 171, 173, 192, 304, 320, 321
Allah, 13, 14, 30, 39, 45, 121, 123, 155, 197, 198, 203, 208, 247
Allen, Wayne, 43, 112, 293, 303, 306, 309, 319, 324, 336
Alroy, Gil Carl, 145, 191, 215, 293
Ambrose, Aziz, 72
Amerika, 104, 125, 273, 291
animizm, 44
antisemitizm, 63, 306, 307, 309
Aquinas, Thomas, 18
Arap Yarımadası, 91, 92
Arbisselli Robert, 183
Aristo, 25
Arjantin, 109
Arnold, Peter Patrick M., 90, 92, 93, 97, 284, 285, 294
Arnold, T. W., 90, 92, 93, 284, 285, 294
asimilasyon, 5, 38, 197, 208, 209, 210, 213, 215, 218, 219, 220, 223, 225, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 239, 243
Aslan Yürekli Richard, 166
ateist, 8, 45, 64, 120, 263, 283
ateizm, 6, 63
Athanasius, Aziz, 78
Atina, 47
Atkinson, William Walker, 126
Augustine, Aziz, 63, 73, 75, 134, 142, 321
Avernalı Avitus, 153
ayin, 13, 62, 101, 181, 197, 19
azınlık dinleri, 197, 289

B

Baeck, Leo, 215, 313, 320, 325
Bainbridge, William Folwell, 105
Bainbridge, William Sims, 12, 15, 28, 57, 102, 104, 112, 114, 118, 127, 135, 189, 241, 270, 282, 295, 331

Baptistler, 112, 113, 114, 256, 260, 273, 282
barbarlar, 70, 74, 75, 76, 78, 79, 84, 95, 158, 217
Baron, Salo, 59, 66, 67, 143, 144, 160, 162, 167, 218, 219, 225, 295
Baumgarten, Albert, 80, 296
Beecher, Lyman, 260, 261, 268, 284, 296
Bellah, Robert, 27, 277, 278, 296
Berger, Peter, 276, 297, 322
Bergman, Elihu, 240, 297
Berman, Eli, 65
Bernard, Pierre, 126
Berr, Berr Isaac, 225, 229
Bhaktivedanta, Swami A. C., 99, 126
Birinci Dünya Savaşı, 106, 114, 126
Blake, Eugene Carson, 284, 297
Blanshard, Paul, 261, 297
Blavatsky, Helena Petrovna, 125, 336
Bloch, Marc, 6, 88, 297
Bonnlu Ephraim, 165
Bouillonlu Godfrey (Lorraine Dükü), 159, 162
Bras, Gabriel Le, 88
Brezilya, 100, 109
Brondsted, Johannes, 86, 298
Brown, Peter, 64, 298
Bryan Wilson, 7
Buber, Martin, 3, 270
Buda, 14, 16, 51, 52, 53
Budist, Budizm, 13, 14, 16, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 68, 70, 78, 79, 124
Bulliet, Richard W., 91, 95, 96, 298
Burgess, Anthony, 191
büyü, büyücü, 11, 12, 50, 51, 52, 53, 212
Büyük Gregory, Papa, 85, 143

C-Ç

cadılar, 188
Calvin, John, 32, 299
Carey, William, 104, 299, 328, 335
Cassius, Dio, 63, 64
Cemaatçi, 113, 258, 259, 260, 284
Cermenler, 75, 180
Charlemagne, 84, 85, 157, 323
Charney, Geoffroi de, 137
Chazen, Robert, 142, 143
Cizvit, 100, 219, 220, 221, 222, 265, 284
Clairvauxlu Aziz Bernard, 163, 164
Claudius (Roma İmparatoru), 63, 179
Clement IV., Papa, 174, 175
Clement V., Papa, 137
Clement VI., Papa, 174
Clotilde, 80
Clovis (Frank Kralı), 79, 80, 81, 82, 84, 152
Cohen, J. D., 60, 294
Cohen, Marc, 192, 300
Cohen, Normann, 322
Coleman, James, 17, 301
Collins, John, 216, 301
Collins, Randall, 51, 202, 329
Commenus, Alexius (Bizans İmparatoru), 156
Comte, August, 7, 301
Coons, Peter, 126
Cuddihy, John Murray, 278, 280, 281, 301
Cumont, Franz, 47, 302
Çin, 5, 13, 14, 21, 24, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 58, 70, 78, 102, 105, 106, 209, 219, 220, 221
çoğulculuk, 6, 72, 135, 136, 244, 252, 254, 255, 256, 257, 262
çoktanrıcılık, çoktanrılı, 28

D

Daniel, Donald, 221, 315
Davies, Norman, 87, 170, 302
Davis, Alan, 146,
Davis, Kingsley, 203
deist, 238, 255, 256, 274, 278, 284
Delumeau, Jean, 6, 87, 88, 302
Dimont, Max I., 199, 302
dini ritüel, 202, 204, 208, 209, 210, 275, 276
dinsel, 5, 6, 9, 13, 19, 22, 38, 40
diyaspora, 5, 58, 59, 61, 64, 66, 67, 77, 96, 194, 198, 200, 210, 211, 215, 217, 218
Dobbelaere, Karel, 7, 335
doğaüstü, 4, 7, 11, 12, 14, 151, 18, 19, 20, 21, 28, 29, 30, 31, 39, 50, 52, 53, 55, 66, 144, 181, 197, 256
Domitian (Roma İmparatoru), 64
Dules, Avery, 19
Durkheim, Emile, 7, 8, 9, 22, 50, 202, 203, 275, 303

E

Edbury, Peter, 172, 304
Eisai, 19
ekümenizm, 260, 266, 267, 269
elitler, 52, 70, 77, 79, 83, 84, 89, 91, 101, 110, 137, 138, 139, 141, 172, 181
Emerson, Ralph Waldo, 52, 70, 77, 78, 79, 83, 84, 88, 89, 91, 101, 110, 137, 138, 139, 141, 172, 181
Endonezya, 96, 97, 98, 112, 255, 288
Engels, Friedrich, 7, 189, 190, 317
Engizisyon, 143, 177, 266
Episkopalyan, 259, 270, 282 285
Eski Ahit, 30, 31, 32, 33, 58
Etiyopya, 66
Evanjelik, 67, 108, 109, 113, 114, 116, 117, 119, 12 260, 272, 273, 284, 28 286, 287, 288, 291
Evanjelizm, 98, 99

F

Falwell, Jerry, 288
Feeney, Leonard, 265, 266
Feldman, Louis, 59, 61, 304
Ferdinand, II. (İspanya Kralı), 194
Feurbach, Ludwig von, 7
Filistin, 68, 151, 173, 193, 23
Fleming, Daniel Johnson, 114, 274, 305
Fletcher, Richard, 70, 71, 74, 75, 76, 83, 145, 191, 19 305
Fox, Robin Lane, 64
Fransız Ulusal Meclisi, 225, 22
Frazer, Sir James, 28, 43, 305
Frederick William, III. (Alman İmparatoru), 230
Frederick, II. (Kutsal Roma İmparatoru), 137, 168, 230
Freisingli Otto, 164
Frend, W. H. C., 69, 216, 306
Freud, Sigmund, 7, 36, 306
fundamentalizm, 96, 284, 285 288

G

Galya, 78, 79, 152, 153, 164
Gautama, Siddhartha, 51
Georgi, Dieter, 62, 306
Gibbon, Edward, 170, 306

Gibbons, James (Kardinal), 263, 264
Gidal, Nachum T., 143, 144, 153, 187, 306
gnostik, 8, 69, 94, 190
Goldman, Marion S., 127, 242, 307
Goldstein, David, 66, 308, 333
Gomes, Peder Peter J., 285, 308
Goodman, Martin, 59, 66, 308
Gotlu Ulfilas, 153
Gottschalk, 160, 161, 162
Gozani, Jean-Paul, 221
Gratez, Heinrich Hirsh, 191
Greeley, Andrew, 98, 308
Gregory IX., Papa, 167
Gregory VII., Papa, 171
Greko-Romen, 4, 47, 48, 49, 59, 66, 138, 211, 217, 224, 232
Grosser, Paul E., 144, 145, 152, 309
Guy-Geoffrey, Aquitaine Kontu, 171

H

Haçlı Seferleri, 40, 85, 146, 147, 151, 154, 155, 164, 167, 169, 171, 172, 182
Halpern, Edwin G., 144, 145, 152, 309
Hammond, Phillip, 278, 309, 311, 325, 330
Harnack, Adolf von, 59, 64, 310
Henry, II. (İngiliz Kral), 145
Henry, IV. (Kutsal Roma İmparatoru), 159
Herberg, Will, 277
heretiklik, 137, 178, 179, 180, 182, 188, 249
Hıristiyanlık, 19, 23, 25, 28, 29, 39, 43, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 80, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 91, 94, 95, 98, 105, 110, 114, 133, 134, 139, 141, 142, 146, 178, 180, 184, 194, 198, 199, 200, 209, 215, 218, 248, 269, 279
Hindistan, 4, 49, 50, 52, 53, 55, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 123, 124, 125, 252, 255, 289, 294
Hindu, 5, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 255, 317
Hinduizm, 39, 53, 55, 97, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127
Hippolytus, 134, 135
Hobbes, Thomas, 6, 7, 247, 248, 251, 310
Hocking, William Ernest, 114, 115, 123, 238, 255, 274, 310
Holdheim, Samuel, 231
Hollanda, 88, 89, 101, 102, 106, 185, 228, 229, 253, 254, 256, 257, 258
Homans, George, 203, 205, 311
hoşgörü dini, 275, 277, 278, 279, 281, 286
Hume, David, 7, 248, 251, 311
Hutchison, Ralph Cooper, 99, 115, 116, 311
Hutchison, William, 120

I–İ

Iannacone, Laurence, 134
İbranice, 19, 62, 167, 209, 216, 222, 223, 224, 232, 235, 236, 243,
ikici tektanrıcılık, 31
ikicilik, 29
İkinci Dünya Savaşı, 106, 112, 119
ilahi özler, 13, 38, 41, 76
ilahi varlıklar, 13, 14, 19, 51, 52, 54

Ireland, John (Başpiskopos), 263,
Irenaeus, 134, 135
İrlanda, 96, 261, 290
İskandinavya, 71, 86, 155
ISKCON, (International Society of Krishna Consciousness), 126, 127, 241
İskenderiyeli Philon, 216
İslam, 4, 24, 29, 32, 39, 40, 91, 92, 93, 94, 97, 134, 140, 143, 146, 194, 289
İsrailoğulları, 58, 60, 61, 243
İşaya Kitabı, 60
işlevselciler, 203, 275, 276
İzlanda, 86, 87, 155

J

James, Edward, 82
Japonya, 13, 21, 49, 50, 55, 70, 100, 111, 206
Jefferson, Thomas, 256
Jerome, Aziz, 75
Jesus Seminar, 114, 212, 274, 335
John Paul II., Papa, 267, 269, 290
John XVIII., Papa, 142
Josephus, 61, 62, 63, 67

K

Kaifeng Yahudileri, 221, 222, 223
Kane, J. Herbert, 119, 313
Kant, Immanuel, 12
karma evlilikler, 233, 234, 239, 240, 243
Karşı Reform, 88, 184
Katolik Kilisesi, 88, 108, 109, 118, 176, 248, 267, 268, 269, 289, 290
Katz, Steven T., 142, 212, 229, 230, 313
Kayser, Rudolf, 191, 313
Kennedy, John F., 262, 277
Keshavadas, Sant, 126
Kitab-ı Mukkaddes, 60
komünizm, 189
Konfüçyüs, Konfüçyüsçülük, 1: 14, 54, 55, 221, 222, 22:
Konstantin (Roma İmparatoru) 68, 69, 70, 71, 72, 75, 8(91, 154, 181, 257
Konstantinopolis, 75, 155, 156
Kristol, Irving, 279, 314
Kudüs, 2, 40, 65, 147, 154, 155, 156, 158, 159, 162, 165, 215, 219, 267, 294, 319, 337
Kutsal Topraklar, 40, 155, 156, 159, 166, 167, 169, 170, 172, 173, 182, 200, 230

L

Lakish, Resh, 60
Lambert, Frank, 178, 179, 180, 182, 183, 190, 314
Lane-Poole, Stanley, 190, 191
Lang, Andrew, 43
Latin Amerika, 58, 99, 100, 102, 108, 109, 117, 118, 290, 291
Lau, Meir (Haham), 267
Leisingenli Emich, 159
Leo VII., Papa, 142
Leo XIII., Papa, 263
Libanus, 72
liberaller, 114, 235, 253, 254, 260, 261, 275, 281, 284
Liebermann, Eliezer, 230
Lilje, Hans, 119
Linton, Ralph, 41, 316
Lipmann, Walter, 280, 281
Luther, Martin, 94, 138, 141, 184, 186, 187
Luthercilik, 138

M

MacMullen, Ramsay, 47, 48, 72, 73, 74
Magnus, Shulamit S., 176, 225, 227, 228, 231, 234
Malezya, 97
Malinowski, Bronislaw, 202, 317
Mann, Vivian B., 191, 317
Marksist, 171, 188, 189, 232
Marshall, S. L. A., 92, 207, 310, 317, 328
Martel, Charles, 169, 170
Martin, David, 100, 117
Marty, Martin E., 277, 288, 298, 306, 317
Marx, Karl, 7, 189, 232, 317, 318, 322
Maximus, Turin Piskoposu, 74
Mayer, Hans Eberhard, 171, 318
MCLellan, David, 232
Medine, 7, 66, 100, 117, 213, 228, 243, 232, 248, 294, 295, 302, 308, 310, 311, 314, 318, 326, 329, 330, 332, 333, 334, 335, 336, 337
meditasyon, 90, 93
meditatörler, 13, 20, 51
Meeks, Wayne, 46, 218, 318
Mekke, 90, 95, 193, 207
melekler, 26, 28, 30, 180
Mellitus, Başrahip, 85
Mendelssohn, Moses, 229, 233
mentalizm, 96, 285, 288
Metodistler, 111, 112, 113, 273
Meymun, İbn, 191, 192, 212, 213, 215
mezhep, 56, 94, 113, 121, 135, 139, 140, 175, 248, 260
Mısır, 3, 23, 34, 35, 36, 37, 38, 47, 49, 62, 76, 93, 48, 138, 191, 326
Mills, Samuel, 99, 102, 103, 319, 336
mistisizm, 7, 221
misyonerlik, 5, 49, 58, 59, 61, 67, 68, 69, 74, 77, 84, 85, 90
Mitraizm, 48
Molay, Jacques de, 137
Mormonizm, 58
Mortainli Vitalis, 183
Mozoomdar, Protap Chunder, 125
mucizeler, 7, 20, 21, 22, 23, 82, 115, 201
Muhammed, 2, 8, 13, 90, 91, 92, 93, 97, 146, 212
Murray, Alexander, 6
Murray, John Courtney, 265
Musa, 11, 13, 32, 59, 60, 278
Musevilik, 19, 25, 28, 29, 39, 41, 59, 67, 72, 77, 95, 133, 134, 191, 198, 199, 200, 205, 209, 214, 215, 216, 224, 231, 233, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 257, 279
Münzevi Peter, 159, 160
Müslüman, 2, 5, 26, 32, 40, 53, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 118, 123, 124, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 154, 155, 162, 165, 166, 169, 170, 171, 173, 175, 184, 185, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 203, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 222, 223, 252, 253, 255, 288, 289, 291

N

Napolyon, B., 120, 225, 226, 227, 228,
Naziler, 188, 202, 237
Nettleton, Asahal, 284, 286
Niehbuhr, Reinhold, 279

Nock, Arthur Darby, 48, 49, 54, 56, 57, 321
Norveç, 83, 85

O–Ö

O'Brien, Peter Richard P., 285
Oom the Omnipotent (Peerre Bernard), 216
Ortodoks, Ortodoksluk, 25, 32, 51, 54, 79, 153, 183, 189, 213, 214, 234, 236, 237, 238, 239, 242, 243, 252, 253, 257, 276, 289, 291
Ostow, Mortimer, 285, 321
Oxtoby, Willard, 124, 322

P

pagan, paganizm, 23, 32, 49, 62, 64, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 94, 95, 97, 99, 102, 112, 126, 133, 134, 139, 142, 157, 170, 180, 181, 185, 193, 199, 216, 217, 237, 264
Paramahansa, Ramakrişna, 121
Parfitt, Tudor, 66, 313, 322, 333
Parrinder, Geoffrey, 14, 51, 53, 90, 93, 123, 322
Parsons, Talcott, 275, 277, 322
Payne, Robert, 90, 92, 93, 155, 156, 158, 323
Pedat, Eleazar ben (Haham), 60
Pedro, Don, 145
Perlmann, S. M., 219, 224, 225, 323
Philippe, IV. (Fransa Kralı), 137
Philon, 62, 216, 230
Pierre, Abbé, 126, 162
Pius XII., Papa, 265, 269
Platon, 216
Poliakov, Léon, 143, 144, 154, 162, 169, 232
Polo, Marco, 201, 205, 220, 235, 239, 323, 324
Postmodernistler, 17
Presbiteryen, 111, 113, 258, 259, 260, 270, 282, 284
Protestan, 67, 89, 98, 100, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 126, 139, 184, 186, 239, 253, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 270, 272, 273, 274, 275, 277, 279, 281, 282, 284, 285, 289, 290, 291, 296, 300, 301, 307, 310, 311, 317, 322, 331, 333
Ptolemy, 61
putperest, 91
Püritenler, 258

Q

Quaker, 102, 258

R

Radcliffe-Brown, A. R., 204, 311, 324
Radin, Paul, 25, 44, 324
Radulph, Rahip, 164, 165
Rahner, Karl, 18, 324
Rajneesh, Bhagwan Shree, 127, 242
Ramacharacha, Swami, 126
Reed, James, 116, 325
Reform Hareketi, 230
Reichard, Gladys, 26, 325
Remigius, Aziz, 80
Reuter, Timothy, 170, 325
Rhee, Song Nai, 219, 223, 224, 325
Ricci, Matteo, 219, 220

Rockefeller, John D., 114, 284
Roetzel, Calvin, 216, 326
Roma Katolik Kilisesi, 108, 109, 118, 268, 269, 289, 290,
Roma, Romalılar, 2, 21, 23, 24, 28, 46, 47, 48, 49, 58, 59, 61, 62, 63, 65, 67, 68, 70, 71, 74, 75, 78, 84, 108, 109, 118, 133, 137, 138, 139, 152, 153, 159, 165, 174, 181, 194, 211, 218, 219, 253, 254, 259, 261, 263, 266, 268, 269, 272, 273, 289, 290, 291, 294, 297, 300, 302, 301, 305, 306, 307, 308, 310, 316, 323, 324, 328, 335, 337
Rostern, Leo, 236
Rönesans, 87
Runciman, Sir Steven, 144, 155, 162, 166, 171, 326
Runes, Dagobert D., 144, 323, 326
Rusell, Jeffrey Burton, 29, 33, 179, 180

S–Ş

Saad-Addaula, 193
sahte-çoğulculuk, 254, 255
Samson, Solomon bar, 212
sapkın, sapkınlık, 5, 181
Scarfstein, Ben Ami, 7
Schereschewsky, Samuel, 220
Schlegel, Frederick von, 169
Schlesinger, Akiba Joseph, 236, 337
Schmidt, Peder Wilhelm, 44, 45, 52, 327
sekülер, sekülerist, 59, 72, 89, 125, 127, 138, 176, 178, 181, 201, 221, 229, 230, 231, 239, 240, 241, 242, 243, 254, 256, 263, 265, 276, 278, 282, 283, 285, 288, 290
Seneca, 63, 211
Seylan, 101, 102
Seznec, Jean, 87, 327
Shaw, George Bernard, 120
Sherkat, Darren, 201, 327
Siyonizm, 279
Smallwood, E. Mary, 59, 63, 328
Smart, Ninian, 14, 51, 52, 123, 124, 328
Smith, Adam, 110, 132, 136, 137, 138, 140, 249, 257, 291
Smith, Al, 269
Smith, Christian, 279, 307
Smith, Huston, 121
Smith, Jonathan Riley, 172
Smith, Joseph, 19, 294, 298, 324, 329
Smith, Robertson, 204
Sofer, Moses, 235, 236
sosyoloji, 4, 6, 13, 15, 36, 115, 188, 200, 205, 275
Southern, Richard, 177, 329
Spencer, Herbert, 28, 32, 44, 303, 329
Spong, John Shelby, 285, 288, 329
Stefano, Antonio de, 189
Stoll, David, 108, 109, 117, 332
Strabo, 61
Suetonius, 63
Sufiler, 94, 134, 198
Sünni, Sünniler, 94, 134
şeriat, 216
şeytan, 4, 28, 32, 52, 195
Şii, Şiiler, 94, 134
Şili, 109, 291
Şintoizm, 56

T

T'ang Hanedanlığı, 54
Tacitus, 63, 211

Tao, Taoizm, 12, 13, 14, 23, 29, 39, 54, 55, 221, 222, 304
Tapınak Şövalyeleri, 137, 172
teist, 8, 28, 45
tektanrıcılık, 4, 5, 28, 31, 36, 37, 44, 68, 76, 89, 94, 127, 200
Tekvin, 31, 32, 45
teoloji, 18, 19, 20, 30, 32, 43, 44, 88, 113, 115, 117, 133, 135, 139, 142, 221, 234, 259, 263, 269, 270, 284,
teozofi, 125, 272
Teresa, Rahibe, 121, 283
Tevrat, 13, 19, 31, 61, 196, 215, 216, 229, 236
Theodosius, 72
Thomas, Keith, 6
Thompson, E. A., 30, 36, 75, 333
Tiberius (Roma İmparatoru), 63
tikelci, tikelcilik, 133, 135, 139, 140, 155, 166, 170, 194, 211, 216, 217, 247, 251, 252, 254, 255, 257, 262, 279, 281
Tillich, Paul, 115, 334
Tironlu Bernard, 183
Tourslu Gregory (Aziz), 79, 80, 82
Toutain, Jules, 47
Tryggvason, Olaf, 83
Tunchman, Barbara, 175
Twain, Mark, 120
Tylor, Sir Edward, 32
Tzu, Chuang, 13

U–Ü

Urban II., Papa, 156, 158, 182, 183
Üniteryanizm, 258
Üniteryanler, 258

V

vahiy, 13, 18, 19, 20, 45, 93, 113, 180
varoluşçu, 13, 18, 19, 20, 45, 93, 135, 180
Vital, David, 213, 228
Vivekananda, Swami, 122, 123 125
Vizigotlar, 75, 152, 153, 169, 178
Volkmar, 160, 161, 162
Voyé, Lilliane, 7

W

Wallace, Anthony F. C., 45, 335
Weber, Max, 8, 30, 67, 135, 332, 336
Weightman, Simon, 124, 336
Weisskopf, Michael, 285, 336
Wessels, Anton, 88, 336
Whitefield, George, 260, 284, 314, 336
Whittaker, Thomas, 43, 336
Williams Jr., Robin M., 257, 276, 336

Y

Yahveh, 30, 31, 32, 39, 45, 60, 63, 64, 67, 123, 133, 155, 198, 199, 216, 222
Yehova Şahitleri, 107, 119, 287
Yogi, Maharişi Maheş, 123, 126
Yorklu Alcuin, 84
Yudit Kitabı, 60
Yunanistan, 47
Yuval, Israel, 218, 337

Z

Zürcher, Eric, 51, 53, 54

© **LİTERATÜR** OCAK 2005