PETER L. BERGER

MELEKLER HAKKINDA SÖYLENTİ

MODERN TOPLUMDA TABİATÜSTÜNÜN YENİDEN KEŞFİ

Çevirenler: Prof. Dr. Ali Coşkun - Dr. Nebile Özmen



RAĞBET

MELEKLER HAKKINDA SÖYLENTİ

PETER L. BERGER

MELEKLER HAKKINDA SÖYLENTİ

MODERN TOPLUMDA TABİATÜSTÜNÜN YENİDEN KEŞFİ

MELEKLER HAKKINDA SÖYLENTİ
Modern Toplumda Tabiatüstünün Yeniden Keşfi

PETER L. BERGER

Çevirenler
Prof. Dr. Ali Coşkun - Dr. Nebile Özmen

Özgün Adı
A Rumor of Angels
Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural
New York: Anchor Books Doubleday,1. baskı: 1969, 2. baskı: 1990.

İstanbul, 2012

ISBN : 978-605-5378-36-3

Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 17032

Yayınevi Editörü
Hasan Lütfi Ramazanoğlu

Sayfa Düzeni
Osman Arpaçukuru

Kapak Tasarımı
Abdüsselam Ferşatoğlu

Baskı - Cilt
Step Ajans
Göztepe Mahallesi Bosna Caddesi
No.11 Bağcılar / İSTANBUL
Tel. 0212 446 88 46 Fax. 0212 446 88 24

RAĞBET YAYINLARI
Çatalçeşme Sok. No: 46 Yücer Han Kat: 3 Daire: 10
CAĞALOĞLU - İSTANBUL
Telefon: 0212 528 85 19 Faks: 0212 528 85 20
www.ragbetyayinlari.com

PETER L. BERGER

MELEKLER HAKKINDA SÖYLENTİ

MODERN TOPLUMDA TABİATÜSTÜNÜN YENİDEN KEŞFİ

Yazar tarafından yeni bir giriş ile genişletilmiş baskı

Çevirenler
PROF. DR. ALİ COŞKUN - Dr. NEBİLE ÖZMEN

RAĞBET

PETER L. BERGER: 1929'da Avusturya'nın Viyana şehrinde doğan Berger, Wagner College'da felsefe dalında lisansını tamamladıktan sonra (1949) ABD'nin New York, New School for Social Research'da sosyoloji dalında yüksek lisans (1950) ve doktora (1954) öğrenimi gördü. Henüz yayınlanmayan doktora tez konusu *From Sect to Church: A Sociological Interpretation of the Baha'i Movement* (Fırkadan Ümmete: Bahaî Hareketinin Sosyolojik Yorumu) olup bir İslam Din Sosyolojisi çalışması olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra sırasıyla doktorasını yaptığı New School for Social Research'da, Rutgers ve Boston Üniversitelerinin çeşitli fakültelerinde öğretim üyeliği yapmıştır. 1981'den beri ve halen Boston Üniversitesi Fen-Edebiyat ve İlahiyat Fakültelerinde (College of Arts and Science ve School of Theology) sosyoloji ve ilahiyat profesörü olarak çalışan Berger bir ara Boston Üniversitesi İktisadi Kültür Araştırmaları Enstitüsü (Institute for the Study of Economic Culture) müdürlüğünü yapmıştır. Halen emekli olan Berger Institute on Culture, Religion and World Affairs'in müdürlüğünü yapmaktadır. Lutherci olarak bilinen Berger evli ve iki çocuk babasıdır. Türkçeye elinizdeki kitapla birlikte isimleri aşağıda yer alan beş kitabı ve birçok makalesi çevrilen Berger'in kırkın üzerinde kitabı ve yüz yirminin üzerinde makalesi bulunmaktadır.

Peter L. Berger, *Melekler Hakkında Söylenti*, Çev. Ali Coşkun ve Nebile Özmen, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012. (Elinizdeki Kitap).

Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, Çev. Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları, 4.bs. 2011, 320s.

P. L. Berger, Brigitte Berger ve Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, Çev. Cevdet Cerit, İstanbul: Pınar Yayınları, 1985,

P. L. Berger ve Samuel P. Huntington, (Ed.); *Bir Küre Bin Bir Küreselleşme*, Çev.Ayla Ortaç, İstanbul: Kitapyayınevi, 2003,

P. L. Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, Çev. Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma, 2008

Frederick Neumann (1899- 1967)'nin anısına

İÇİNDEKİLER

Çevirenin Önsözü 9
1990 Baskısına Giriş 13
Önsöz 19

MELEKLER HAKKINDA SÖYLENTİ

1. Tabiatüstünün Sözde Ölümü 25
2. Sosyolojinin Bakış Açısı: Göreceleştiricileri Göreceleştirmek 59
3. Teolojik Olasılıklar: İnsanla Başlamak 83
4. Teolojik Olasılıklar: Gelenekleri Karşılama 117
5. Fil Hakkında Lutherci Bir Görüş 139
6. Calcutta'da Bir Cenaze Töreni 153
7. Sekülariteden Dünya Dinlerine 163
8. Ahlaki Yargı ve Siyasi Eylem 173
9. Dini Özgürlük – Sub Specie Ludi (Bir Komedi Türü) 199
10. Sonuçlandırıcı Mülahazalar: Melekler Hakkında Söylenti 211

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

The Sacred Canopy'nin (*Kutsal Şemsiye'nin*) dikkatsiz okuyucular üzerinde muhtemel etkisinden rahatsız olan Berger bu yüzden kitabın öne sürdüğü görüşlerin birtakım olası teolojik çağrışımlarını ele alan bir ek bölüm yazmış. Bu çıkış yolu da onu tatmin etmemiş ve elinizdeki kitap bu tatminsizliğin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Bu kitabı Berger şu şekilde takdim eder: "Bu kitapta modern dünyada dinin durumu hakkındaki kısa süre önceki eserlerimde yapmış olduğum müteaddit öneriyi tekrar ettikten sonra iki hususu açıklamaya çalıştım. Öncelikle, sosyal bilimlerin aklî araçlarının nasıl dinin inanılabilirliğinin büyük oranda yitirilmesine iştirak ettiğini ve dünyada tabiatüstü görüşlerin inanılmazlığına /güvenilmezliğine yol açabildiğini ve insanlara bu düşünceleri yaydığını gördükten sonra ben bu projeyi "göreceleştiricileri göreceleştirmek" diye adlandırıyorum. İkinci olarak, sıradan insanın tecrübesi ile başlayarak teoloji yapma yaklaşımı özellikle sıradanlığın ötesinde bir gerçekliğe uzanan bu deneyimin unsurları ile yaklaşım hakkında çok kaba bir taslak çizmek istedim. Ben bu yaklaşımı "tümevarımcı" diye adlandırdım ve "aşkınlığın alametleri" olduğu düşünülebilen bir dizi tecrübî yapıları gösterdim. Demek istiyorum ki, burada Avrupalıların felsefi antropoloji dedikleri şeyde ve Friedric Schleiermacher'e kadar götürülebilecek olan Liberal Protestanlığın geniş geleneğinde kökleşen teolojik bir programın temellerinin bulunabileceğini önerdim".

A Rumor of Angels (*Melekler Hakkında Söylenti*) Schleiermacherci anlamda liberal teolojik bir endişe ya da zihinsel meşgaleden hareketle tasavvur edilmiştir. Esas itibariyle bu sekülerleşen teologlar ki onlar tabiatüstünü basit bir söylentiye, -ancak küçük de olsa bir çeşit bulunuşa işaret eden bir söylentiye- indirgemişlerdir, delillerle çürütmüştür. Bu kitap çağdaş teolojik tartışmalar için sürekli bir referans oluşturmuştur. Bu çerçevede Berger'in önceki bakış açısı yeniden ortaya çıkar. "Mizah insan ruhunun dünyada hapsedilmesini yansıtır", fakat aslında, "insan ruhunun hapsedilmesine gülerek mizah, hapis olgusunun bir son değil fakat üstesinden gelinebileceğini ima eder. Bu ima aşkınlığın başka bir işaretini sağlar -bu örnekte üstü kapalı bir kurtuluş formunda bir işareti-". Bu teolojik, aynı zamanda sosyolojik mizah yorumu, *The Precarious Vision*'a (Berger 1961) kadar gider ve aşkınlığın bir işareti olan ve metafizik bir boyut olarak mizah üzerine otuz beş yıllık sistematik bir çalışmanın ardından gelen yeni bir kitap olma özelliği arz eder

Fakat Berger neden "söylenti " terimini seçer? O aşağıdaki şu açıklamayı sunar:

> "Birkaç yıl önce, bir Avrupa şehrinin gecekondu bölgesinde çalışan bir papaza sorulur "papazlığı neden yapıyorsun", o da şöyle cevaplar, "Böylece tanrı söylentisi tamamen kaybolamasın diye". Bu kelime bizim durumumuzda mantıklı bir şekilde aşkınlığın işaretinin -söylenti- haline fakat pek de meşhur/saygın olmayan söylentiler haline geldiğini ifade eder. Bu kitap melekler hakkında değildir. En iyi ihtimalle melekbilime bir önsöz çalışmasıdır, eğer birisi bu melekbilimi çalışmasından Tanrının realitedeki işaretleri olarak Onun elçileri çalışması olduğunu söylemek isterse bu böyledir. Biz, ister sevelim ister sevmeyelim, aşkınlığın bir söylenti konumuna düşürüldüğü bir durumdayız... -Eğer bu aşkınlığın işaretleri bizim zamanımızda söylenti haline gelmişse, biz bu söylentileri keşfetmeye çalışabiliriz- ve belki de kaynaklarına kadar takip edebiliriz (Berger 1969:119-120)".

Şüphesiz, bu parçada Berger başka bir yerdekinden daha az Webercidir: inançla ilgili duruşu açıktır. Onun yönelimi eğer pastoral/papaza özgü değilse de oldukça teolojiktir. Öte yandan, zamanımızın teolojik düşüncesinin doğaüstünü yeniden keşfedebilme ihtimaline sahip olduğunu göstermek için o kendi kitaplarının çoğunda akıl yürüttüğünü düşündüğünde hedefi oldukça nettir.

Kitabın bu baskısı, ilk baskıdan sonra yazılmış olan ve hepsi de *Söylentiler*'deki şu veya bu konuyu izleyen birkaç makaleyi içermektedir. "Fil Hakkında Luterci Bir Görüş": doğal olarak Lutheran kilisesinden bir topluluğa yapılan ve mizahın insan deneyimindeki en temel "aşkınlığın alametlerinden" biri olduğu önerisinin sürüncemede bırakıldığı aslen bir konuşma metnidir. "Kalküta'da Bir Cenaze Töreni" ve "Sekülerlikten Dünya Dinlerine" bölümlerinden birincisi Berger'in Hindistan'ı ilk ziyaretinden hemen sonra yazıldı ve her ikisi de Hıristiyan inancı, monoteist dinler ve Asya dinlerinin karşılaşmasıyla ilgilidir. Bu bölümler bir müslümanın Hinduizme bakışını değerlendirmede büyük bir öneme sahiptir.

Burada yeniden basılan son iki makale ise oldukça yenidir. "Ahlaki Yargı ve Siyasi Eylem" pratik sonuçların bir değerlendirmesinden ziyade bir ahlaki duruluk hissinin siyasetle meşguliyeti canlandırması gerektiğine dair yaygın kanıya karşı girişilen bir polemiktir. "Dini özgürlük" hakkındaki makale ise, çok seküler boyutları içinde bile insan hayatının dinin görevinin açık tutmak olduğu aşkınlığa açılan pencereler yoluyla zenginleştirildiği noktayı bir kez daha vurgulamaktır. Başka bir deyişle melekler hakkında söylentiyi canlı tutmak günümüzün insanileştirmesine katkı sağlamaktır.

Antropolojik ve sosyal bir teolojinin imkânlarının geliştirildiği bu kitapta din felsefesindeki Tanrının varlığının delillerinden olan dini tecrübe deliline benzeyen sıradan insanın gündelik ya-

şamındaki aşkınlığın alametleri olan delillerin geliştirilmiş olması kitaba bir özgünlük katmaktadır.

Son olarak kitabın çevirisindeki özverili katkılarından dolayı Dr. Nebile Özmen'e ve ilk müsveddeyi okuma ve birtakım düzeltmeler teklifinden dolayı Esin Erdağı'ya ve kitabın yayınını üstlenen Rağbet Yayınları editörü Hasan Lütfi Ramazanoğlu'na teşekkürü bir borç bilirim.

Yararlı olması dileğimle...

Prof. Dr. Ali Coşkun
Üsküdar- 2012

1990 BASKISINA GİRİŞ

Melekler Hakkında Söylenti kitabını yazmamın üzerinden yirmi yılı aşkın bir zaman geçti. Bu kadar süre sonra ne söylenebilir ki? Bazen insan uzun zaman önce yazdıklarına tekrar bakınca çoktandır kaybedilmiş bir aşk ile çok hoş bir karşılaşma gerçekleşir. Çoğu kez: rahatı kaçmış bir şekilde, kelimeler karşısında ne yapacağını bilemez ve kendi kendine sessizce "nasıl yapabildim?"der. Bu kitabımın beni bu kadar kötü bir durumda bırakmaması benim için gayet memnuniyet vericidir. O beni mahcup etmedi. Üstelik şimdi kitaptan geri aldığım veya önemli düzenlemeler yaptığım çok az paragraf var. Böylece, burada gerçekleştirebildiğim ilk müşahede: eski redaktörlerin yaptığı şeyi yapabilirim: "kalsın", "olduğu gibi bırak". Kendini beğenmişlikle itham edilmek istemem. İptal etmek veya en azından önemli oranda değişiklik yapmak isteyebileceğim bu kitaptan çok az süre sonra yazdığım -beni fazlasıyla utandıran- eserler bulunmaktadır. Ancak *Melekler Hakkında Söylenti* öyle değildir.

Bu kitapta modern dünyada dinin durumu hakkındaki kısa süre önceki eserlerimde yapmış olduğum müteaddit öneriyi tekrar ettikten sonra iki hususu açıklamaya çalıştım. Öncelikle, sosyal bilimlerin aklî araçlarının nasıl dinin inanılabilirliğinin büyük oranda yitirilmesine iştirak ettiğini ve dünyada tabiatüstü görüşlerin inanılmazlığına /güvenilmezliğine yol açabildiğini ve insanlara bu düşünceleri yaydığını gördükten sonra ben bu projeyi "göreceleştiricileri göreceleştirmek" diye adlandırıyorum. İkinci olarak, sıradan insanın tecrübesi ile başlayarak teoloji

yapma yaklaşımı özellikle sıradanlığın ötesinde bir gerçekliğe uzanan bu deneyimin unsurları ile yaklaşım hakkında çok kaba bir taslak çizmek istedim. Ben bu yaklaşımı "tümevarımcı" diye adlandırdım ve "aşkınlığın alametleri" olduğu düşünülebilen bir dizi tecrübî yapıları gösterdim. Demek istiyorum ki, burada Avrupalıların felsefi antropoloji dedikleri şeyde ve Friedric Schleiermacher'e kadar götürülebilecek olan Liberal Protestanlığın geniş geleneğinde kökleşen teolojik bir programın temellerinin bulunabileceğini önerdim. Ancak Liberal Protestan geleneğin çok sayıda ifadelerinin zıddına böyle bir program gerçekliğin dini tanımlarını sekülerize etmez aksine sanki o, sekülerliği aşkınlaştıran bir programdır. Ben kısa bir giriş taslağının ötesinde bu teolojik programı sunma konumunda olmadığımı açıkça vurguladım. Bu durumum konuşulmaması ve yerinde bırakılması gereken serzenişlere bir çağrıdır, (bazı eleştirmenler bu çağrıyı kabul etti).

Bugün şu iki noktayı tekrar onaylıyorum. İlk olarak, bugün çok daha genişçe yapabilirim. İkincisi, ne yazık ki- şimdi bile daha fazla özenle yapamam. Bu çelişki için bir mazeretim var. Sosyal bilimlerin bakış açısının nasıl sanki kendi geçmişine dönebileceğini göstermekle ben sadece kendi mesleğimi icra ediyordum. Her şeyden önce ben onaylı ve güvenilir bir sosyologum. İkinci husus, (o zaman oldukça açıkça söylediğim gibi) teolojik olanıdır; sosyoloji onunla çok az ilgilenir ve ben bir teolog yeterliliğine sahip değilim. Latin atasözünün tersine hem hayat hem de sanat kısadır; çoğu kez bir kimse sadece ömründe tek bir sanatı icra edebilir.

Ben tam da *Melekler Hakkında Söylenti*'yi yazdığım zaman hayatımla ilgili birçok rastlantı gelişti, üçüncü dünyanın kalkınması ve modernizasyonu ile ilgili sorunlarla ilgilenmeye başladım.

Bu sorunlar o zamandan beri bir sosyolog olarak çalışmalarımın merkezinde kaldı. Bu sorunların çoğu, din ile çok az

ilgilidir. Onların çoğu doğrudan pratik sorunlar olup, gerçekte politika ile ilgilidir. Bununla birlikte, daha genel bir ifade ile bu alandaki bütün çalışmalarım "göreceleştiricilerin göreceleştirilmesi" projesine hizmet etmiştir. Bir kişi, ne kadar bu dünyadaki insan düşüncesi ve faaliyetinin uçsuz bucaksız çeşitliliğinin farkında olursa, o kadar, "modernlik" başlığı altında değerlendirdiğimiz özel düşünceleri ve kuruluşları göz önünde bulundurur. Ben sosyolojinin bugün uluslar ve kültürler arası bir disiplin olmak zorunda olduğu kanaatindeyim. Sadece herkesi kucaklayıcı anlayış ve hoşgörünün bir kısım ahlaki amacından dolayı değil aynı zamanda artık bir toplumu diğerleriyle karşılaştırarak anlamadan o toplumu anlamanın mümkün olmadığı için de bu böyledir. Bu çeşit bir sosyoloji, gerçekte modernitenin kapsayıcı bir eleştirisi haline gelir. Bu, son dönem Hıristiyan teolojisinden (gerçek veya hayali) bir şekilde bahseden Batıdaki "dinin kültürlü küçümseyicileri"nin saf dillik ve dar görüşlülüğünü gözler önüne serer. Bu yüzden, eğer isteseydim, bugün modern sekülerliğin dünya görüşünün nasıl tam da görece (haddi zatında sosyolojik "yerleştirmeye" karşı savunmasız) olduğunu tam anlamıyla tasvir edebilirdim. Bu *Melekler Hakkında Söylenti*'nin iddiasını güçlendirir ve onu esaslı bir şekilde değiştiremez.

Diğer bir husus, teolojiye antropolojik olarak temellenen yaklaşım önerisidir ki bu öneriyi zaman içinde aralıklarla çok seyrek takip edebildim. 1975'te ben Richard Neuhaus ile birlikte "Teolojik Tasdike Hardford Çağrısı" diye adlandırılan yayını çıkaran gurubu oluşturmak ile meşguldüm. Bu ifadenin özü, Hıristiyan inancının şu veya bu seküler gündeme değil aşkına göndermede bulunduğu bir ısrardı. Esasen ana akım Protestanlıkta ve artarak Roma Katolik kilisesinde çok kudretli güçler, tam bir kesinlik içinde muhalif doğrultuda oldukları zaman bu görüş söz konusu olmuştur. Ani bir ilgi fırtınasından sonradır ki çoğu olumsuz idi Hardford Çağrısı aşağı yukarı unutuldu.

1979'da benim başka bir kitabım yayınlandı: *The Heretical Imperative* ki burada *Melekler Hakkında Söylenti*'de önerilenin biraz daha ötesinde teolojik gündemi öne sürmeye çalıştım. Şimdi bu konuda çok başarılı olup olmadığımı sorgulayabilirim ve söz konusu kitap belki hakkıyla çok ilgiye maruz kalmadı. Bu kitapta eleştirmenlerimden ziyade beni tatmin eden çok az şey yaptım: Niçin çok kötü ünlü bir kavram olan "tabiatüstünü" kullanmaya devam edeceğimi daha tam olarak açıkladım. Mevcut teolojik seçeneklerin daha geniş bir bağlamına teolojiye "tümevarımcı" bir yaklaşımı yerleştirdim. Kitabın son hamlesi olarak da Hıristiyan teolojisi için yeni bir güdünün onun Asya'nın büyük dini gelenekleri ile karşılaşmasından kaynaklanabileceğini tartıştım. Son iddia ise, benim sosyolojik deveranımın tabii bir sonucuydu; bu dolaşımın üzerinden ondan fazla yıl geçtikten sonra ben şimdi bu konuda bir şekilde daha az ikna oldum. Her halükarda yaklaşık aynı zamanlarda ben dinler arası diyalog üzerine meşguliyetin yeni yöntemleriyle ilgilenen çok yetkili bir grubu bir araya getirmeye aracılık yapıyordum. Yaklaşık iki yıl süren bu gurubun ilk yazıları *The Other Side of God* başlığı ile yayınlandı. Korkarım bunlar çok taslakvari ve benim gerçekleştiremeyeceğim bir entelektüel programın hazırlık çerçevesiydi.

Martin Marty, *Melekler Hakkında Söylenti*'nin ilk baskısının eleştirisinde düşüncesini şu şekilde açıklamaktadır: "1970'ler için ilk dayanak olabilir". Marty daha fazla hata bulamamıştır. Sadece 1970'ler değil 1980'ler de kalabalıkların tam zıt yönünde hareket eden Hıristiyan teologlar gördü. Hıristiyanların veya bizzat Hıristiyan teolojisinin ilgisine uygun olarak aşkınlık değil bir siyasa ilan edildi. Sıradan insani gerçeklikte "aşkınlığın alametlerini" belirlemeye çalışmak yerine teologlar dinin geleneksel olarak aşkın referanslarında yer alan seküler ilgilerin alametlerini ifşa ediyorlardı. Ayrıca, sosyalizm, feminizm, siyah şuur, çevrecilik ve benzeri şu veya bu seküler amacı meşrulaştırmak maksadıyla dini gelenekler yeniden yorumlandı. Ben henüz dünyevileştirici düşüncelerin bu dalgasının etkisini yitirdiğine

dair herhangi bir işaret göremiyorum. Aksine bu düşüncelerin çoğu kesin bir şekilde kilise bürokrasisi içinde ve entelektüel yerleşik çevrelerde kurumsallaşmıştır. Öyle ki bu siyasi ortodoksilerin yumuşak muhalefeti alay ve nefretin meydan okuması ile karşılanmaktadır. Demek istiyorum ki zahiren daha durgun görünmesine rağmen, teolojik alan bugün yirmi yıl öncesinden daha iç karartıcıdır. Belki de *Melekler Hakkında Söylenti*'de getirilen öneriler, 1990'lardaki teolojik bir platforma katkı sağlayacaktır. Şimdiden teolojik bir meteoroloji haritasına bakılırsa nefesimi tutmuyorum.

Kitabın bu baskısı, ilk baskıdan sonra yazılmış olan ve hepsi de *Söylentiler*'deki şu veya bu konuyu izleyen birkaç makaleyi içermektedir. "Fil Hakkında Luterci Bir Görüş": (doğal olarak) Lutheran kilisesinden bir topluluğa yapılan ve mizahın insan deneyimindeki en temel "aşkınlığın alametlerinden" biri olduğu önerisinin sürüncemede bırakıldığı aslen bir konuşma metnidir. "Kalküta'da Bir Cenaze Töreni" ve "Sekülerlikten Dünya Dinlerine": Birincisi benim Hindistan'ı ilk ziyaretimden hemen sonra yazıldı ve her ikisi de Hıristiyan inancı ve Asya dinlerinin karşılaşmasıyla ilgilidir.

Burada yeniden basılan son iki makale ise oldukça yenidir. "Ahlaki Yargı ve Siyasi Eylem" pratik sonuçların bir değerlendirmesinden ziyade bir ahlaki duruluk hissinin siyasetle meşguliyeti canlandırması gerektiğine dair yaygın kanıya karşı giriştiğim bir polemiktir. "Dini özgürlük" hakkındaki makale ise, çok seküler boyutları içinde bile insan hayatının dinin görevinin açık tutmak olduğu aşkınlığa açılan pencereler yoluyla zenginleştirildiği noktayı bir kez daha vurgulamaktır. Başka bir deyişle melekler hakkında söylentiyi canlı tutmak günümüzün insanileştirmesine katkı sağlamaktır.

Peter L. Berger
Boston, 1990

ÖNSÖZ

Bu kitap teolojik düşünüşün günümüzde ne tür imkânlara sahip olduğunu ele alan bir kitaptır. Dolayısıyla böyle bir düşünüşün, bugün mümkün olup olmayacağı, eğer mümkünse, hangi yollardan mümkün olduğunu sorgulamaktadır. Birinci soru olumlu bir şekilde cevaplandırılmakta ve cevabı ise sosyolojiden çıkarılan bir kanıtlama biçimiyle belli bir noktaya kadar desteklenmektedir. İkinci soruyu cevaplamak amacıyla yapılan tamamen deneme türünden yaklaşımlarda ise sosyoloji -şayet kullanılacaksa- çok az miktarda kullanılma şansına sahiptir. Bu nedenle şunu iyice açıklığa kavuşturmak gerekir ki ben bu kitapta öne sürülen görüşleri bir sosyologun iddialı görüşleri olarak kabul etmiyorum. Bunun anlamı çok kaba bir şekilde boynumu uzatıp söze karışıyor olmamdır ve bu tutumun ardındaki sebepleri de açıklamam gerekir.

Son yazdığım bir kitap olan *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*'da (N.Y.: 1967, Türkçesi: *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, Çev. Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011, 4.baskı) din hakkındaki sosyolojik bakış açısının vazgeçilmez temel özelikleri olarak gördüğüm hususları özetlemeye teşebbüs etmiş ve söz konusu bakış açısını çağdaş dini durumu tahlil etmekte kullanmaya çalışmıştım. Max Weber tarafından biçimlendirilen bir sosyolojik gelenek içerisinde eğitim görmüş olmam sebebiyle o kitapta mümkün olduğu kadar, kendimi "değer bağımsız" ifadeler kullanmaya zorlamıştım. Sonunda ortaya çıkan şey, en

azından kısmî de olsa ateizm üzerine yapılmış bir araştırma gibi okunan ve sunulması gerekli olduğu teknik terimlerden oldukça uzak teorik bir çalışmanın vücut bulmasıydı. Kitabın son bölümünü oluşturan çağdaş durumun tahlili kolaylıkla dinin modern dünyadaki yeri hakkında bir ümitsizlik telkini olarak okunabilir (ya da benim amaçlarım söz konusu olacak olursa yanlış okunabilir). İyi ya da kötü benim kendi anlayışım bir sosyolog olmam gerçeğinden dolayı bir kenara itilemez. Ben kendimi aynı zamanda -her ne kadar teolojik görüşlerimin uygun bir şekilde yerleştirilebileceği bir heresi (zındıklık, sapmışlık) durumunu henüz görmesem bile- bir Hıristiyan olarak kabul ediyorum. Bütün bunlar *The Sacred Canopy*'nin dikkatsiz okuyucular üzerinde muhtemel etkisi hakkında beni rahatsız etmiş ve bu yüzden kitabın öne sürdüğü görüşlerin birtakım olası teolojik çağrışımlarını ele alan bir ek bölüm yazmıştım. Bu çıkış yolu da beni tatmin etmedi ve elinizdeki kitap bu tatminsizliğin bir sonucu olarak ortaya çıkmış oldu.

İzleyen sayfalarda söylemek zorunda olduğum şeyleri mümkün olduğu kadar sade bir şekilde ve bir sosyolog olarak alışık olunduğu biçimiyle işimi yürüttüğüm kavramsal ve terminolojik donanıma daha ilk başta okuyucuyu zorlamaksızın söylemeye çalışacağım. Az sayıda teknik terimi kullanmayı kaçınılmaz görmekle birlikte bunların sayısını en aza indirmeye çaba gösterdim. Şu haliyle kitap özellikle sosyologlara hitap etmediği gibi sosyolojik bir eğitimin tartışmalı yararlarını da varsaymamaktadır. Dolayısıyla kitap dini konularla ilgilenen ve onlar hakkında sistematik düşünmeye çalışan herkese hitap etmektedir. Her ne kadar ilahiyat konusunda uzman olmadığımın tam anlamıyla farkındaysam da kitabın ilahiyatçılara söyleyeceği birtakım şeylerin olabileceğini ummaktayım. Kitabın teknik olmayan (aslında mesleki olmayan demem gerekiyor) niteliğinden hareketle dipnotları en az ölçüde tutmaya hatta neredeyse tamamen İngilizce referanslarla sınırlamaya çalıştım. Kendimin daha önce yazmış olduğum kitaplara nispeten sık sık göndermede bulunmam,

hiçbir şekilde benim bu kitaplarımın çok çok önemli olduğunu ya da okuyucunun onlara tekrar müracaat etmesini önerdiğimi kabul ettirecek şekilde yorumlanmamalıdır. Fakat şunu unutmamak gerekir ki her bir düşünce süreci insanın kendisiyle ve özellikle daha önceki düşünceleriyle bir mükâleme sürecidir ve hiçbir kimse her bir düşünme aşamasında tekrar baştan başlayamaz. İşin böyle olmaması belki de birden çok kitap yazmanın doğurduğu fazladan bir bedel olmalıdır.

Sanırım bir kimse boynunu ancak önemli gördüğü birtakım şeyler ortaya çıktığı zaman uzatır. Öyle sanıyorum ki din de her zaman için çok önemli bir olgu olduğu kadar, özellikle günümüzde daha da önemli hale gelmiştir. Eğer teoloji yapma yalın kat bir biçimde din üzerine yapılan herhangi bir sistematik düşünme eylemiyse o takdirde onu ilahiyat uzmanlarına bırakmanın çok önemli olduğunu kabul etmek makul görülebilir. Ama birileri boynunu uzatmalıdır. Benim yaptığım tevazu göstermek kadar münasebetsizlik de sayılabilir ve esasen her durduk yerde bir şeyler yapmaya çalışmak tamamen küstahlık olabilir. Bu da gösterilen çabanın deneme türünden olduğunu ve sonucunun ise hiçbir zaman tamamlanmayacağını iyice açığa kavuşturmaktadır.

İlerideki görüşlerin bir kısmı Richard Neuhaus'la uzun uzadıya tartışıldı. Bu tür yelerdeki ilgisi ve önerilerinden dolayı kendisine büyük şükranlarımı arz etmek isterim.

Bu kitabı teolojideki ilk hocama ithaf ettim. Onun bu kitapta ulaşılan sonuçların çoğuna hiç hoş bakmayacağını biliyorum. Ancak temeldeki asıl niyetimi onaylayacağını umma cesaretini göstermekteyim.

Peter L. Berger
New York, Güz-1968

MELEKLER HAKKINDA SÖYLENTİ

1. TABİATÜSTÜNÜN SÖZDE ÖLÜMÜ

Dinin çağdaş durumu hakkında yorum yapan kimseler bir konuda uzlaşma sağlayacaklarsa şayet, bu, tabiatüstünün modern dünyadan uzaklaştırılmış olduğudur. Bu uzaklaşmayı "Tanrı öldü" ya da "Hıristiyanlık sonrası çağ" gibi çarpıcı ifade kalıplarıyla tasvir etmek mümkündür. Yahut onu çarpıcı olmayan bir biçimde küresel ve olasılıkla geri dönüşü olmayan bir gidişat olarak varsaymak da mümkündür. Bu çerçevede "radikal ilahiyatçı" Thomas Altizer itirafçı bir üslubun vakarı içerisinde bize "Tanrı'nın ölümünün tarihi bir hadise olduğunu, Tanrı'nın evrenimizde, tarihimizde ve *Varoluşumuzda* öldüğünü artık idrak etmemiz gerektiğini" beyan etmektedir.[1] Ayrıca Hudson Enstitüsü'nden Herman Kahn ve Anthony Wiener de içinde bulunduğumuz yüzyılın son üçte birlik kısmının gidişatını, büyüleyici tasarlama teşebbüsleri ile, dinden sadece çok az bahsetmeyi ve yirminci yüzyıl kültürlerinin giderek -merhum Harvard sosyologlarından Pitirim Sorokin tarafından geliştirilen ve Kahn ve Wiener tarafından "tecrübi, bu-dünyalı, seküler, insanici (humanistic), pragmatik, faydacı (utilitarian), mukaveleci, epiküryen veya hedonist (hazcı) vb. kavramlarla tarif edilen bir kavram olan "duyumsal" olmaya devam edecekleri varsayımı ile başarılı olmuşlardır.[2]

---

1 Thomas J. J. Altizer & William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Indianapolis, Bobbs- Merrill, 1966), sf: 11.

2 Herman Kahn & Anthony J. Wiener, *The Year 2000- A Framework for Speculation on the Next Thirty-Three Years*, (New York, Macmillan, 1967), s. 7, (Tablo 1).

Tabiatüstünün uzaklaşması -kâhince hiddetle, derin üzüntü içinde, sevinçli zafer ile yahut açıkça duygusal bakımdan tahrik edici olmayan bir olgu gibi- birçok biçimde telakki edilmektedir. Fakat tanrısız bir çağa karşı öfke duyan geleneksel din sözcüleri söz konusu çağın gelişini alkışla karşılayan "ilerlemeci" fikir adamları ve sırf bu çağı kaydetmekle meşgul olan tarafsız tahlilciler hep böyle bir çağın gerçekten bizim şimdiki durumumuza tekabül ettiğini kabul ve itiraf etmektedirler. Bu öyle bir asırdır ki onda Tanrı, en azından klasik biçimiyle, insan ilgisi ve bilincinin geri planına atılmıştır.

"Tabiatüstü" kavramı birçok haklı gerekçe ile eleştirilmektedir. Din tarihçileri ve kültür antropologları bu kavramın, hakikatin, akılla kavranılabilir kapalı bir sistem olan "tabiat" ve şayet ilkel veya arkaik kültürlerin dînî kavramlarıyla anlamaya çalışanı yanlış yola sevk edecek ve şöyle ya da böyle tuhaf modern bir kavram olan tabiatın ötesinde gizemli bir dünya şeklinde bölünmesini ima ettiğine dikkati çekmektedirler. Kitabı Mukaddes bilginleri aynı kavramı İsrailî dinî tecrübenin somutluğunu ve tarihî niteliğini ifade etmekte başarısız olmakla eleştirirken Hıristiyan ilahiyatçılar ona gerçekte yaratma öğretisini değilse de, tecessüd/enkarnasyon öğretisinin dünyayı onaylayan çağrışımlarını ihlal etmesinden dolayı saldırmışlardır. Bununla birlikte, özellikle gündelik kullanımda kavram, temel bir din kategorisine, yani *başka bir gerçekliğin* bulunduğuna dair tasdik veya inancı, ayrıca insanoğlu için içinde gündelik tecrübemizin açılımlarının bulunduğu gerçekliği aşan yüce manalardan birini ifade etmektedir. İşte hakikatin; şu veya bu tarihi değişik tezahürlerinden ziyade, onun hakkındaki bu sözü edilen temel faraziye sözde ölmüştür veya modern dünyada solmaya yüz tutmaktadır.

Din tarihçisi Rudolf Otto (aslı 1917'de Almanca olarak yayınlanan) *The Idea of the Holy* (Kutsal Fikri) adlı kitabında, dini tecrübenin söz konusu " başkalığı"nın hala kesin bir açıklaması olarak kabul edilebilecek olan teşebbüste bulunmuştur. Otto,

Kutsal'ın, (yani insanoğlunun, dinî tecrübesinde yüz yüze geldiğine inandığı gerçekliğin) sıradan beşeri fenomenlerden "tamamen bambaşka" olduğu ve bu "başkalığında" Kutsalın karşı konulamaz, korkutucu ve tuhaf bir şekilde büyüleyici bir güç olarak insanı cezp ettiği üzerinde ısrarla durmuştur.

Tahmin edebileceğiniz gibi, Otto'nun Kutsalı bütün kültürlerde tam anlamıyla dini bir kategori olarak nitelendirilmesinin geçerliliği hakkında kendinden sonra geniş bir tartışma vuku bulmuştur. Yine bir kez daha bu bilimsel tartışmaları bir kenara bırakıp bazı filozofların *Lebenswelt* (dünya içinde yaşam) diye adlandırdıkları ya da diğer insanlarla birlikte "normal" aktivitelerimizi içerisinde gerçekleştirdiğimiz "yaşam dünyası" denen gündelik dünyaya bakalım. Bu dünya, gerçekliği en güçlü ve bu nedenle de bilincimizde en doğal olan hayattaki tasarılarımızın çoğunun gerçekleştiği alandır. Yine bu, sosyal felsefeci Alfred Schutz'un deyişiyle, tam uyanık ve yetişkin bir insanın içerisinde icrayı faaliyette bulunduğu ve hemcinslerinin doğal bir tutumla, onu bir gerçeklik olarak ortasında yaşadıkları "gündelik yaşam dünyasıdır".[3] İşte o, dinin "doğaüstü" bir gerçekliği varsaydığı olduğu gibi kabul edilen bu alana göre "doğal" tecrübe (elbette sözüm ona on sekizinci yüzyıl rasyonalistlerinin kullandığı anlamdaki "doğa" *değil*) alanıdır.

Kültür antropologlarının işaret ettiği gibi ilkel insanın gündelik hayatı tıpkı bizimki gibi "bu dünya"ya göre düzenlenmiş, ampirik, pragmatik ve faydacı (utilitarian) buyruklarla yönlendirilmekteydi; ilkel insan eğer hiç çözülmemişse hayatta kalmaya ilişkin temel problemi güçlükle çözebilmekteydi. Bu durum büyük antik medeniyetlerdeki gündelik yaşam için çok daha doğru bir tespittir. "Doğal" ile zihinsel meşguliyet kesinlikle modern çağa özgü bir şey değildir. Bir zamanlar birilerinin dikkatini çek-

3 Alfred Schutz, *Collected Papers* (The Hague, Nijhoff, 1962), vol. 1, s. 208.

tiği gibi çoğu günümüz İngiliz-Amerikan felsefecileri bile öğle yemeğinden hemen sonra biraz uykulu olan orta yaşlı bir işadamının sahip olduğuna benzer bir gerçeklik algısına sahiptir. Büyük ihtimalle, biraz uykulu orta yaşlı kabile savaşçıları ve Antik Yunanlılar da kendi öğle yemeklerinden hemen sonra benzer algılara sahiptiler. Fakat ilkel ve kadim insanlar da gündelik dünyanın bir arka planı olarak başka tabiatüstü ilahi varlıklar ve güçlerin bulunması fikrini kabul etmekte ve bu "öteki dünya"nın çeşitli yollardan bu dünyayı etkilediğini varsaymaktaydılar. Bu, en azından bizim bugün modern bilim ve felsefenin "rasyonelliği (ya da "tabiatçılığı") diye nazarı itibara aldığımız şeye dört elle sarılmamızın kısmi sebebinin, "doğal" bilincin tek olası veya arzuya şayan bilinç olduğu fikrini sürdürme isteğimiz olduğunu -ki bu noktaya daha sonra tekrar döneceğiz- ortaya koymaktadır.

Korkunçluk duygusunu hiç tecrübe etmemiş olmak ve bu tür bir duyguyu uyandırdığı sanılan bütün durumlara karşı kendisini kasıtlı olarak muhatap kılmamış olmak gerçeğiyle rahatsız olan genç bir çıraktan bahseden bir Alman peri masalı vardır. Modern insanın manevi serüveni de herhangi kavranabilir metafiziksel bir korkuyu aklından çıkarmaya ilişkin karşıt bir amaç tarafından güdülenmişe benzemektedir. Eğer tabiatüstünün ölümüne dair fikir doğru ise bu durumda unutma/aklından çıkarma gayreti de gerçekten başarılmış demektir. Bu fikri destekleyecek ne kadar kanıt bulunmaktadır?

Cevap, sekülerleşme kelimesinin (sözgelimi din-devlet ayrımında olduğu gibi) toplumsal kurumlarda meydana gelen olgu anlamından çok insan zihni içerisinde işleyen sürece yani bir bilinç sekülerleşmesine uygulandığı anlamda kullanılması şartıyla modern kültürün sekülerleşmesi teorisi denebilecek bir teoriye bağlıdır. Buradaki ampirik kanıt çok da tatminkâr bir kanıt değildir. Sorunun önemini nazar-ı itibara alarak çağdaş manzaranın profesyonel gözlemcilerinden, özellikle sosyologlardan cevap yetiştirme konusunda bir miktar enerji sarf etmeleri beklenebilir.

Fakat son yıllarda çok az bir istisna ile birlikte, galiba sosyologlar, muhtemelen dine karanlık çağlardan arta kalan kaybolmaya yüz tutmuş hurafeler olarak bakan ve bunun gibi ölmek üzere olan bir fenomeni incelemeye enerji sarf etmeyi gereksiz gören bilimsel "ilerlemeciliğe" sadakat yemini etmiş olmalarından dolayı dine çok az ilgi göstermişlerdir. Din sosyolojisini mesleki uzmanlık alanları olarak seçen oldukça küçük bir sosyologlar grubu da korkunç bir şekilde bu konuda yararlı olamamaktadırlar.[4] Sırf mesleki öz-saygılarından dolayı onlar dine ölmekte olan bir fenomen olarak bakmadılar, fakat neredeyse ona münhasıran geleneksel dini kurumlar açısından yaklaştılar. Yani en son dönem din sosyolojisi kiliseler sosyolojisi olmuştur. Ve işte bu bir bakıma daraltılmış perspektiften hareketle çok sayıda güvenilir kanıt gerçekten sekülerleşme üzerine toplanmıştır. Çoğu Avrupa'ya ait büyük bir veri yığını esasen Katolik yönelimli ve "dinî sosyoloji" okulu diye adlandırılan çevre tarafından derlenmiştir.[5] Son yıllarda dinî katılımın ardındaki saikleri ortaya koymak amacıyla söz konusu okuldan bir hayli farklı kimi ilginç girişimler çok daha karmaşık ve gelişkin araştırma tekniklerini kullanmak suretiyle Amerika'da başlatılmıştır.[6]

---

4 Thomas Luckmann, *The Invisible Religion-The Problem of Religion in Modern Society* (New York, Macmillan, 1967) (Türkçesi: *Görünmeyen Din*, Çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, 111s.ISBN: 975-6835-90-7).

5 Bu çalışmaların çoğu İngilizce'de mevcut değildir. Fakat, bu gurubun, Avrupa'da yayınlanan İngilizce dergisi *Social Compass* ile American Catholic Council'in *Sociological Analysis'i* karşılaştırınız.? Yine Hervé Carrier & Emile Pin tarafından yazılan çok yararlı referans eseri, *Sociology of Christianity–International Bibliography* (Rome, Gregorian University Pres, 1964). Bu yaklaşıma çeşit sağlamak için, F. Boulard, F.-A. Isambert ve Emile Pin'in, Louis Schneider tarafından kaleme alınan okuma kitabı /seçkide düzeltilmiş *Religion, Culture and Society* (New York, Wiley 1964)'nin ss. 385ff, 400ff., ve 411ff 'deki katkılarına bakınız.

6 Bkz. Charles Glock&Rodney Stark, *Religion and Society in Tension* (Chi-

Yukarıda sözü edilen sekülerleşme doğrultusundaki kanıtlara dayalı olarak bir kimse rahatlıkla kiliseye bağlı dindarlığın (yani önde gelen Hıristiyan kiliselerinin geleneklerine uygun dini inanç ve uygulamaların) modern toplumda çökmekte olduğunu ileri sürebilir. Her ne kadar önemli ölçüde sınıf farkları bulunsa da bu çöküş Avrupa'da (ibadete devam, sakramentlerin uygulanışı, vb.) kurumsal iştirak noktasında genel olarak sürekli düşme eğilimi göstermektedir. Öte yandan Amerika'da her ne kadar dini katılımın ardındaki saiklerin geleneksel olanlardan büyük ölçüde farklılık arz ettiğini düşündürecek çok sayıda sebep bulunmasına rağmen (kiliseye üyelik rakamlarına göre) katılımda yükselme eğilimi gözlenmektedir. Daha önceki dönemlerle kıyaslandığında bugün birçok Amerikalı çocuklarına manevi/ahlaki eğitim sağlamak, aile hayatını yönlendirmek arzularından veya sırf kendi özel komşuluk hayat tarzlarının bir parçası olmasından dolayı kiliseye üyeliklerini sürdürürken daha az bir kısmının bu özelliği günah ve cehennem ateşinden kurtuluşa duydukları yakıcı arzudan dolayı sürdürdüklerini rahatlıkla söylemek mümkündür. Avrupa ve Amerika'daki dini kalıpların farkı, ayrı ayrı, "dışarıdan sekülerleşme" ve "içerden sekülerleşme" şeklinde Thomas Luckmann tarafından uygun bir biçimde nitelendirilmiştir. Her iki durumda da geleneksel dini inançların yalnız toplumun geniş kitlesi içinde değil hangi motivasyonla olursa olsun bir kiliseye bağlı olmaya devam eden çok sayıda insan arasında bile anlamdan yoksun hale geldiğine dair güçlü kanıtlar vardır. Kuşkusuz bütün bunlar geleneksel Hıristiyan yahut kiliseye dayalı başvuru çerçevesinin dışında gerçek anlamda

---

cago, Rand McNally, 1965); N. J. Demerath II, *Social Class in American Protestantism* (Chicago, Rand McNally, 1965) ; Charles Glock, Benjamin Ringer and Earl Babbie, *To Comfort and to Challenge – A Dilemma of the Contemporary Church* (Berkeley, University of California Press, 1967), Amerikan dini hakkındaki son zamanların en önemli sosyolojik çalışması, hala, Gerhard Lenski'nin *The Religious Factor* (Garden City, N.Y., Doubleday, 1961) adlı eseridir.

dini güçlerin bulunabilip bulunamayacağına ilişkin soruyu açık bırakmaktadır. Aynı şekilde, sosyologlar ve benzeri uzmanlar sadece çok kısa süreler etrafında dönüp durmuşlardır. Onların bulgularının, farklı ve sırf tam olmayan karşılaştırılabilir verilerin elde bulunmasından dolayı önceki dönemlerdeki durumla sıkı bir şekilde ne ölçüde karşılaştırılabilecekleri açık değildir. Kendi sanatlarının en son hileleriyle donanmış olan sosyologlar insanların niçin 1960'ların Amerika'sında kiliseye iştirak ettiklerini daha bir katiyetle anlatabilirler. Onların bulgularını 1860'lardaki vaziyetle karşılaştırmak için yine onların "daha zayıf yahut gevşek/softer veriler dedikleri şeye dayanıp güvenmek zorundayız.

Tıpkı bunun gibi modern dünyada tabiatüstünün ölümü yahut en azından önemli bir ölçüde çöküşüne ilişkin faraziye de mevcut kanıtlar bakımından çok makul bir faraziyedir. Umalım ki daha çok sayıda ve daha kesin kanıtlar üretilmeyecek olsun ve bu girişimde sosyal bilimcilerle tarihçiler daha büyük bir işbirliğine girecek olsunlar. Fakat dünyamız hakkında yaptığımız çoğu genellemeler kadar söz konusu faraziye hakkında da bir hayli ampirik kanıta daha şimdiden sahibiz. Geçmişteki durum her ne olursa olsun bugün tabiatüstü anlamlı bir gerçeklik olarak ya kaybolmuştur ya da o olmadan gayet iyi bir şekilde idare etmeyi beceren modern toplumda çok sayıda insanın veya büyük olasılıkla çoğunluğun gündelik hayatının ufuklarından uzaklaşmıştır. Bu demektir ki tabiatüstü kendileri için hala veya yeniden anlamlı bir gerçeklik olan kimseler çok geçmeden kendilerini bir azınlık statüsü, daha doğrusu çok kapsamlı çağrışımlar içeren çok önemli bir sonuç olarak bir kavrayış farklılığından doğan azınlık (a cognitive minority, epistemik cemaat) statüsü içinde bulurlar.

Kavrayışsal azınlıkla biz dünya görüşleri içinde bulunduklarını toplumda genellikle olduğu gibi kabul edilen görüşten büyük ölçüde farklılık arz eden insan grubunu kastediyoruz. Farklı bir deyişle kavrayışsal azınlık sapkın bir "bilgi" öbeği etrafına oluşan bir gruptur. Buradaki tırnak işaretlerine dikkat edilmelidir.

Bilgi sosyolojisi atıf çerçevesinde kullanılan "bilgi" kavramı daima bilgi olarak kabul edilen veya inanılan şeyi gösterir. Başka bir deyişle toplumsal olarak sahip olunan "bilgi"nin son tahlilde doğru veya yanlış olup olmaması söz konusu olunca kavramların kullanımı sıkı bir şekilde yansızdır. Her insan toplumu bu anlamda "bilgi" üzerine kuruludur. Bilgi sosyolojisi bu tür bir bilginin farklı biçimlerini anlamaya çalışır. Kuşkusuz aynı tırnak işaretleri "kavrayışsal/cognitive" sıfatını kullanmama da uygulanmalıdır. Toplumların bilgi kümelerine sahip olduklarını dile getirmek yerine onların kavrayışsal yapılara sahip olduklarını söyleyebiliriz. Bir kez daha bu, hiçbir şekilde söz konusu "kavrayışların" nihai geçerliliğine ilişkin bir yargıyı çağrıştırmaz. Bu noktanın yukarıdaki sıfatın ileride geliştirilecek olan tartışmada kullanıldığı her an akılda tutulması gerekir. Yalınkat bir deyişle sosyolog olarak bir sosyolog her zaman bir muhbir rolünde kalır. O insanların şu şu şeyleri bildiklerini, inandıklarını ve bu inancın da şu şu sonuçlara neden olduğunu haber verir. Ne zaman ki o söz konusu inancın sonunda doğrulanıp doğrulanmadığına dair bir kanaat yürütmeye başlar derhal sosyolog rolünün dışına atlamış olur. Bu rol değişiminde herhangi bir yanlışlık yoktur ve ben bir aralık bu değişimi kendim uygulamaya kalkıştım. Fakat bir kimse neyi ne zaman yaptığının farkında olmalıdır.

İyi veya kötü, insanlar sosyal varlıklardır. Onların "sosyallikleri" dünya hakkında düşündüklerini yahut "bildiklerini" inandıkları şeyleri içerir.[7] Bildiğimiz şeylerin çoğunu bizler başkalarının onları tasdik etmelerinden dolayı kabul ederiz ve yalnız başkaları o "bilgiyi" onaylamaya devam ettikleri için bize de o bilgi makul gelmeye devam eder. İşte bu toplumsal olarak paylaşılan ve toplumsal olarak olduğu gibi kabul edilen verili "bilgidir" ki bizim gündelik hayatımız boyunca belli bir güven içerisinde hareket etmemizi sağlamaktadır. Öte yandan toplumsal olarak paylaşıl-

7 Bunun bilgi sosyolojisi bakımından sistemli bir sunuşu için, bkz. Peter Berger&Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Garden city, N.Y., Doubleday, 1966).

mayan "bilginin" makul oluşu -ki sürekli hemcinslerimiz olan insanlar tarafından tehdit edilirler- sırf başkalarıyla giriştiğimiz ilişkilerde değil çok daha önemli bir şekilde kendi zihinlerimizde de tehlikeye atılır. Kavrayışsal azınlığın statüsü bu durumda -sırf zorunlu olarak çoğunluğun önleyici ve hoşgörüsüz olmalarından dolayı değil basit olarak bu çoğunluğun azınlığın "bilgi" olarak gerçeklik tanımlamalarını kabul etmeye yanaşmamaları sebebiyle de- daima rahatsız edici bir statüdür. En iyi durumda bir azınlık bakış açısı savunmacı olmaya zorlanır. En kötü durumda ise bu bakış açısı hiç kimseye makul gelmemeye başlar.

Burada ele alınması mümkün olmayan bir hayli ilgi çekici çalışmalar kavrayışsal dünyamızın bu söz konusu toplumsal boyutuna ilişkin olarak gerçekleştirilmiş bulunmaktadır.[8] Bir örnek konunun önemini ortaya koyabilir. Yıldızların insani olaylar üzerinde etkili olmasının herkesin "bilgisinin" bir parçasını oluşturduğu bir kültürden Amerika'ya gelen bir kimse bu bilgisini Amerika Birleşik Devletlerinde açıklamaya kalksa hemen farklı bir kavrayışsal azınlığa mensup olmanın ne demek olduğunu keşfeder. O ya beklenmedik bir ilgiyle dinlenecektir, ya da toleranslı bir alayla. Onu "eğitmek" için ya bir şeyler yapılır ya da gizemci fikirlerini sergilemesi için yüreklendirilir ve onun böylece farklı etnik kökenden gelen insan rolü oynaması teşvik edilir. O kendini, kendisinin daha önceleri (sığınılacak bir grup yandaş astrologun varlığını gerektiren) olduğu gibi kabul edilen gerçekliğine bu heybetli meydan okumaya karşı tecrit edemedikçe, kısa sürede meydan okunan "bilgi"sinden şüphe etmeye başlayacaktır. Şüphe ile başa çıkmanın çeşitli yolları bulunmaktadır. Bizim kavrayışsal/bilişsel sürgünümüz -onları tüm sosyal destekten mahrum bırakarak- onun doğrularının devamına karar verebilir -ki sonucunda o, din değiştirenlere ulaşmayı deneyebilir yahut

8 Bkz. Adı geçen eser, ss.135ff. Burada Sosyo- psikolojik süreçler ele alınmaktadır, bkz. Solomon Asch, *Social Psychology* (New York, Prentice-Hall, 1952), ss. 387ff.

belki de kendisinin gerçekliğini reddedenlerin kavrayışsal/bilişsel varsayımlarıyla bozulmasıyla sonuçlanacak kendi astrolojik kuramının geçerliliği için bilişsel sebepler bulmaya çalışmakla bir tür uzlaşma arayabilir. Bireyler sosyal baskıya direnmede kendi kabiliyetlerine göre çeşitlilik arz etmektedirler. Orantısız mücadelenin önceden kestirilebilen sonucu, birinin sahip olduğu bilinç içindeki meydan okunan "bilgi"nin makuliyetinin giderek çözülmesidir. Bütün bu olandan sonra, zannedersem bu kitabın hem yazarı hem de okuyucularının astrolojinin bir sürü saçmalık olduğunu "bilmesi" şaşırtıcı bir örnek olarak görülebilir.

Bir hususa açıklık getirmek gerekir ki, bu örnek tersine de çevrilebilir. Astrolojik kültür içinde sıkışıp kalmış olan bir Amerikalı, Amerika'da astrolojiyi zayıflatan tam da benzer bir sosyal saldırının etkisinde kendi "bilimsel" dünya görüşünü sallantıda bulacaktır. Ayrıca sonuç aynı derecede önceden kestirilebilirdir. Bu, sahadaki kültürel antropologların başına gelen bir durumdur. Antropologlar bunu "kültür şoku" diye adlandırmaktadırlar. Ve kültür şoku ile ekip içinde kalmak veya en azından araştırılan kültürün dışında kalan arkadaşlarıyla iletişimini sürdürmek, hepsinden iyisi nispeten kısa bir zaman diliminden sonra sahadan ülkesine dönmek gibi çeşitli uzaklaştırıcı ritüeller aracılığıyla başa çıkarlar (bu saha çalışmalarının örtük psikolojik fonksiyonudur). Durumun dışında kalmak için gösterilen bu çabalarda başarısız olmanın müeyyidesi ise "yerliler gibi davranmaya başlamaktır". Muhakkak, kültürel antropologlar, bu davranışsal yöntemden katılımcı gözlemden ve tam duygudaşlık yönteminden hoşlanmaktadırlar. Şayet onlar kavrayışsal/bilişsel olarak "yerli gibi davranmaya başlarlarsa", ancak o zaman kültürel antropoloji yapabileceklerdir. Aksi takdirde onlar içerisinde böyle bir girişimin anlamlı, hatta gerçek olduğu söylem evreninin dışına düşeceklerdir.

Öyleyse buraya kadar, modern dünyada tabiatüstünün ölümü ile ilgili tezimizi iki şekilde desteklemiş bulunmaktayız: Biz

tezin deneysel geçerliliğini kabul etmekteyiz ve yine biz tabiat üstücülerin hala kendi inançlarının, kuvvetli sosyal ve psikolojik baskılarla sarsıldığını göreceklerini belirtmekteyiz. Bu nedenle bugün derinlikli bir teolojik krizin var oluşu pek de şaşırtıcı değildir. Teolog da diğer insanlar gibi sosyal bir ortamda var olmaktadır. Teolog da, sosyalleşme sürecinin ürünüdür. Onun "bilgi"si sosyal olarak istihsal edilir, sosyal dayanışma ihtiyacı içindedir ve bu yüzden sosyal baskılar karşısında savunmasızdır. Şayet "tabiatüstü" kavramı, yukarıda bahsedilen manada anlaşılmakta ise, ilave bir müşahede ile en azından geleneksel olarak, onun anlamlılığı teolojik girişim için gerekli bir koşul olmaktadır. Bundan şu sonuç çıkar ki, birinin tabiatüstünün ölümü hakkında konuşabildiği bir durumda ve durumu tasvir ettiğinde *bir teologun bizzat böyle yaptığı durumda* teolojik girişim gerçekten aşılması zor sıkıntılarla karşı kaşıya kalır. Teolog; gitgide mantıkçı pozitivistler arasında mahsur kalan büyücü bir hekime benzemekte veya kuşkusuz, büyücü hekimler arasında mahsur kalmış bir mantıkçı pozitiviste benzemektedir. İstese de istemese de o kendisinin zihinsel muhaliflerinin şeytan kovmalarına maruz kalmaktadır. Er ya da geç bu şeytan kovmalar, onun zihnindeki eski mutlakların temelinin çürütülmesinde etkilerini gösterecektir.

Tarihsel bunalımlar nadiren dramatik bir anda sona ermektedir. Bu buhranlar; etkilenenler tarafından farklı şekillerde tecrübe edilmiş, çeşitli zaman dilimlerine yayılmış süreçlerde kontrol altına alınmışlardır. Tıpkı Nietzche'nin "Tanrının ölümü" hakkındaki meşhur paragrafta söylediği gibi: "Bu olağanüstü hadise hala yolunda gitmekte olup ... henüz insanoğlunun kulaklarına ulaşmamıştır. Yıldırım ve gök gürlemesi zamana ihtiyaç duyar, yıldızların ışıkları zamana ihtiyaç duyar, eylemler her defasında yapıldıktan sonra zamana ihtiyaç duyarlar, görülebilir ve duyulabilir olmadan önce."[9] Bu nedenle; tabiatüstünün ölü-

9 Walter Kaufmann, *Nietzche* (New York, Meridian Books, 1956), s. 81.

münün kültürümüzün tüm stratejik noktalarından eşit derecede görülebilir olmasını ve bu kavramın idrakine varan herkes tarafından aynı şekilde tecrübe edilmesini beklemek olağanüstü bir saflık olacaktır. Krizin içinde olduğu dini ve teolojik muhit, en çok uzaktan belirli belirsiz hissedilen bir dış tehdit olarak devam etmektedir. Diğer muhitte bunalım, hissedilmeye başlanmıştır, fakat bu bunalım "hala kendi yoluna devam etmektedir". Dini inanç, düşünce ve amel yapısı içerisinde bir tehdit teşkil eden öteki muhitteki kriz, tüm şiddetiyle yaşanmaktadır. Ve bazı yerlerde de, o vardır. Bazı yerlerde inananlar ve teologlar, için için yanan kalıntıların arasında ayakta duruyorlarmış gibidir.

Bu anlayış farklılıkları ve krizlerin kabul görmesine ve benimsenmesine Batı kültüründeki dini gruplar arasındaki geleneksel bölünmelerde rastlanmaktadır. Fakat bölünmelerin krizin kapsamlı etkisi açısından önemi hala devam etmektedir. Protestanlık krizle en şiddetli ve en uzun vadeli bir şekilde yaşamaktadır ve onun yaşadığı kriz dışsal olmaktan çok içsel bir afettir. Bu nedenle, Protestan düşünce, daima özellikle modernliğin ruhuna açık olmuştur. Çok muhtemeldir ki, bu açıklık tarihi köklere sahiptir. Sadece zihni ve ruhsal bir benzerlikte değil, aynı zamanda, Max Weber ve diğerlerinin de gösterdikleri gibi, Protestanlık büyük ölçüde aslında modern dünyanın oluşumunda da rol oynamıştır. Her ne olursa olsun Protestan düşüncedeki modern bu-dünyalılık ile büyük bir uyum eğilimi başlangıcı Schleiermacher'in *Addresses on Religion to its Cultured Despires* (Din ve Onun Kültürlü Küçümseyicileri Üzerine Konuşmalar) kitabının ilk baskısının yapıldığı 1799'a kadar uzanan bir yüzyıldan fazla zamandır görülmektedir.

Takip eden yüzyıl- birinci Dünya savaşından günümüze kadar genişleyen asır- Hıristiyanlığın (sözde veya gerçekte) modernliğin dünya görüşünün zihinsel inşası ile önemli bağı bulunan teolojik liberalizmin hâkimiyetinin yükselişine şahit olmuştur. Bunun önemli sonuçlarından biri Hıristiyan geleneğinin tabiatüstü yapı iskelesinin parçalanma sürecidir. Hakikaten,

Schleiermacher'in *Addresses*'inin hedef kitlesi de kehanet türündedir. Gittikçe artan bir şekilde Protestan teolojisi kendini; dinin "kültürlü küçümseyicileri" zümrelerini değiştirerek, yani saygıları istenen ve bilişsel varsayımları bağlayıcı olan sekülerleşmiş aydın çevreleri değiştirerek yönlendirmiştir. Diğer bir deyişle; Protestan teologlar gitgide, kuralları bilişsel muhalifler tarafından belirlenmiş olan bir oyunu oynamakla meşgul olmuşlardır. Bu hevesli savunmasızlık hali (bu karaktersizlik anlamına gelmemektedir) belki, sosyolojik olarak açıklanabilmekte iken, asıl burada ilginç olan içi boş bir belagat dışında geriye hiçbir şeyin kalmamış olduğu en uç durumlarda geleneksel dini muhtevanın derin bir erozyon yaşadığı sonucudur. Son zamanlarda gitgide sanki bu aşırılık kural olmaya başlamış görünmektedir.

Kısa bir süre için, aşağı yukarı Birinci Dünya Savaşının sonundan ikinci Dünya Savaşından kısa bir süre sonraya kadar, (bu zaman periyodu süresinde Amerika ile Avrupa arasında ve bir dereceye kadar da büyük mezhepler arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır) süreç tersine çevrilmiş gibi görünmektedir. Bu süreç; Karl Barth'ın 1919'da yayınlanan *Epistle to Romans'ı* ile yön bulan, yeni-Protestanlık, diyalektik teoloji veya (çok yerinde bir deyişle) yeni-Ortodoksluk gibi çeşitli isimlerle adlandırılan hareketlerin yükselişiyle anılmaktadır. Barth muazzam bir ihtirasla -özellikle 1920'lerdeki ilk çalışmasında- Liberal Protestanlığın tüm önemli varsayımlarını reddetmiştir. O, insan aklı veya tecrübesi üzerine değil de, koşulsuz olarak, Tanrının vahyi üzerine temellenen inanç olan Reformasyonun klasik inancına geri dönüşü arzu etmektedir. Geçmişteki olaylar göz önünde bulundurulduğunda, bu periyodun sekülerleşme eğiliminin ters çevrilmesinden ziyade bir inkıtaya uğradığı açıkça görülmektedir. Bu fasıla; muhtemelen çok özel bir tarihsel ve sosyo-psikolojik temele yani genel manada kültürün özgüvenine yöneltilen büyük şoklara ve ayrıca Hıristiyan kesim özelinde de; savaşın dehşeti, ihtilal ve ekonomik felaketlere dayanmakta gibi görünmektedir. Bu elbette, özellikle Almanca konuşulan ülkelerdeki Protestanlık

ve onun Nazizm'in anti-Hıristiyan çılgınlığı ile yüzleşmesi için doğrudur. Teolojik liberaller, yeni-Ortodoksluğun temelde savaş sonrası bir nevroz (bir ruh bozukluğu) yani psikolojik savaş yorgunluğu olduğu konusunda istihza ederler. Bu bakış açısı tarihsel bağlamda oldukça makul görünmektedir. Öyleyse İkinci Dünya Savaşından sonra (Almanya'da, o dönemde sıkıntılı bir durum olan 1948'deki para reformu sayesinde bu kesin bir tarihtir) girişilen toplumun "normalleştirilmesi"nin yeni-Ortodoksluğun hızlı bir çöküşüne ve yeni-liberalizmin çeşitli aşamalarının yeniden canlanmasına neden olması bizi şaşırtmamalıdır.

Kuşkusuz, az ya da çok sağlam Protestan muhafazakâr çevreler varlığını korumuşlardır. Bunlar karakteristik olarak kentlerin kenarlarında ve toplumun orta sınıfında yerleşmiş bulunmaktaydılar. Bu çevreler kuşatılmış kaleleri/ müstahkem mevkileri severler ve onların halet-i ruhiyeleri bir savaşçılığa eğilim gösterir ki bunlar, sadece bir panik ruhunun temelini teşkil ettiği, sathi örtülerdir. Bazen hüsrana uğramış saldırılar tezahür ettiğinde, saldırganlık histerik olmaktadır. Bugün sadece bir kaç yıl önce kendilerini yeni bir Reformasyonun ani yükselişinin temsilcisi olarak düşünen yeni-Ortodokslar, hem sayıca hem de etki açısından kendilerinin zayıflatıldığını fark etmişlerdir. Onların çoğu, yeni nesil için gerçek dışı olan savaşın (mesela, 1930'larda vuku bulan, Alman Protestanlık savaşları) yaşlı emeklileridir. Ayrıca onlar çoğu zaman, önüne (belki kaçınılmaz olarak) "neo/yeni" ön ekini koyarak asla kendi ortodoksilerini değiştirmeyen eski tarz muhafazakârlardan ziyade, daha heyecanlı genç teologlarla temas kurmuşlardır. Son yirmi yıldır Protestan faaliyet alanı tarafından yönetilen teolojik yeniliklerin tamamının esasen eski liberalizmin terk ettiği yere konumlandırılmış olduğu görülmektedir. Bu, kesinlikle ve bu durumlarda biyografik olarak Paul Tillich ve Rudolf Bultmann ile temsil edilmiştir. Tillich, Hıristiyan geleneğinin felsefi hakikate entelektüel intibakını kastetmekle, teolojinin görevlerinden birinin "korelasyon" (bağıntı) olduğunu anlamaktadır. Bultmann "demythologization" (mitolojiden arındırma) diye adlandırdığı ve kutsal kitabın mesajlarını, antik in-

sanın tabiatüstü düşüncelerinden arındırılmış dilde, bir yeniden ifade edişten ibaret olan bir plan önermektedir. Tillich ve Bultmann'ın her ikisi de, kendilerinin Hıristiyanlığı modern insana uygun koşullara dönüştürme çabalarında kullandıkları kavramlar konusunda büyük oranda (bilhassa Almanya'da Martin Heidegger tarafından geliştirilen) varoluşçuluktan yararlanmışlardır. Kavramsal açıdan, psikanalistler, sosyologlar, varoluşçular veya dil analizcileri "kültürlü aşağılayıcılar" olarak kabul edilmiş iseler de, son dönem çeşitli "radikal" veya "seküler" teoloji akımları daha belirgin bir şekilde, eski liberalizme geri dönüş yapmaktadır.[10] "Tanrı'nın ölümü teolojisi" ve "Hıristiyan ateizmi" saçmalıkları ile neticelenen teolojik teşebbüsün kendi ile hesaplaşması, tuhaflık mesabesinde bir çaba ile gerçekleştirilmiştir. Bu din adamlarının daha genç teologlar olmasında da şaşılacak bir şey yoktur ve hususiyetle kesindir ki son dönemin ideolojik modasına uymaktan hoşnut olmayan teoloji öğrencileri, bu durumda adamakıllı bir sıkıntıya duçar olmuşlardır. "Bir sonraki nedir?" sorusu bazen moda ve reklama uyarlanmış entelektüel bir tutumu, fakat bazen de samimi, içten gelen bir haykırışı ifade edebilmektedir. Amerikan çevrelerinde politik etkinlik tercihi iç meseleler veya uluslar arası karışık meselelerimizle ilgili konuşmamayı ahlakî gereklilik kılmakla, belirsizlikten mutabakata özgürleştirici bir sıçramaya hoş bir destek olarak hizmet edebilmektedir. Ben asla bu tercihi kötülemek istemem. Fakat ılımlı tefekkürden bile temel bilişsel probleminin bu şekilde çözülmeyeceği anlaşılmalıdır.

Katolik durum en azından kısmen farklıdır. Zira Katoliklik, başından beri modern dünya hakkında daha fazla şüpheci bir görüşe sahiptir. Ayrıca bir netice olarak, modernliğe karşı zihni

10 Bu seçkinler topluluğunun daha ayrıntılı bir analizi için benim, *Journal for the Scientific Study of Religion, 1967 İlkbahar*'daki "A Sociological View of the Secularization of Theology" adlı makaleme bakınız.

savunmayı daha etkili bir biçimde ve son tarihlere kadar sürdürmüştür. 19. yüzyıl boyunca Protestan liberalizm çağın ruhu ile büyük bir aşk ilişkisinin peşini bırakmaz iken, Katolikliğin temel mizacı azametli bir muhalefet olarak tasvir edilebilmekteydi. Bu mizaç; diğer modern nefretler arasında, "sonradan ortaya çıkan ilerleme, liberalizm ve uygarlaşma ile Roma Piskoposunun uzlaşması ve uyum sağlaması gerekliliği ve ihtimali iddiasını" kınayan 1864'ün *Syllabus of Error*'un yazarı IX. Pius'un şahsiyetinde örneklendirilmiştir. Yine aynı şekilde; Victor Emmanuel'in ordusu suretinde Roma'ya yürüyen 1870 yılının temmuz ayında "son zamanlarda ileri sürülen medenileşme" karşıtı masum tasavvurun yanı sıra papalığın yanılmazlığını beyan edenin Birinci Vatikan Konsili olduğunu belirten başpiskoposluktu. 1950 gibi geç bir dönemde (sputnik*'in hemen arefesinde iken) modernite karşısında bu olağanüstü inatçılık bir kez daha, Meryem'in tek vücut halinde cennette olduğu faraziyesine dayalı dogmanın ilanı ile kendini gösterdi. Fakat bu durum XII. Pius'un başpiskoposluğu döneminde kaldı. Çünkü XXIII. John döneminde değişimin rüzgârları daha çılgınca esmeye başladı.

Vaziyet, bundan uzun süre önce uzlaşma ve modernizasyonun gizli etkileri dile getirilmeksizin böylece sürdürüldü. Her nasılsa, Katolik kilisesinin yapısı bu eğilimlerin korunmasını sağlayan imkânları sundu. Bu nedenle sekülerleşmenin tabiatüstünün ölümünü içeren bütün sendromları, resmi olarak dünyanın ötesinden olan bir hastalık olarak teşhis edildi. İçerde ise; önceden olduğu gibi gizem ve mucizenin tabiatüstücü tertibatı, müdafaası (bilişsel olduğu kadar politik) hakkıyla tayin edildiği sürece devam edebilmişti yahut öyle görünüyordu. Mesela, kilise içindeki beşinci sütun gibi, yüzyılın başındaki modernist hareket,

* Sputnik: Rucçada uydu anlamında olup, terim olarak Rusya tarafından 1950'lerde gerçekleştirilen insansız, yapay uzay yolculuklarına ve ilk uçuşta fırlatılan yapay uyduya verilen addır. -çn

çabucak ve etkin bir şekilde bastırıldı. Bu özel örnekte Freudyen hidrolik alegorisi en uygun olanıdır: en sonunda; bastırılan dürtüler, tepeye darbe yapmakla tehdit ederek açığa çıkmaktadır. Elbette, patlak vermeler II. Vatikan'la birlikte başlamıştır. Eski siperlerde bu hasarlar görülmüştür. Bütün bu patlaklara/deliklere parmaklarını sokmaya hazır ve istekli küçük erkek çocuklarının yokluğu söz konusu değildi ama yine de bunu, hazır ve istekli olan muhafazakârlar yaptı. Şimdi ise, tüm mobilyaların denize doğru sürüklendiği görüldüğünde, onlar, kısmen haklı olarak, "Biz böyle olacağını size söylemiştik" diyebilirler.

II. Vatikan'ın hala çok yeni olması sebebiyle teolojik değişim Katolikliğin büyük parçalarını yutmuştur. Hala, özellikle modern kitle iletişiminden nispeten korunmuş (yazılı kültürün bulunmadığı) coğrafi veya sosyal alanlarda oldukça büyük, ayrıcalıklı adalar bulunmaktadır. Fakat Katolik entelektüel muhitinde, bilhassa teolojik girişimlerin toplumsal olarak kökleşmek zorunda olduğu çevrelerin çoğunda, daha geç dile getirilen ve en çok da radikal Protestanlığın utandıran bir modernite korkusunu ortaya koymaya yeterli sesler mevcuttur. Büyük İngiliz Din sosyologu David Martin, bu süreci hayranlık uyandıran bir özetle tasvir etmektedir: "Anglo-sakson kapsamındaki Protestan ülkelerin çoğu, kendi teolojik bakış açılarını bulandıran, bambaşka olan varoluşçuluğun toz bulutu sayesinde dini boşluğa alışık bulunmaktadırlar. Ancak son zamanlarda, Thomism benzeri düşünceler veya otoritenin katı uygulamaları gibi açık ve seçik fikirleri kanıksamış olanlar için, bu etki endişe vericidir. Tıpkı, çoğu kez muhafazakârlığı terk edip Marksistler haline gelen Thomacılığı bırakıp varoluşçuluğun en aşırı üslubunu kolayca benimseyen Katolikler gibi. Onlar vasatın dışında olan uzmanlardır."[11] Başka bir ifade ile siyasette olduğu gibi dinde de, bir defa biri muhalefeti eleştirmeye başlasa, diğer tarafı riske attığı noktada eleştirisini

11 Son günlerdeki bir radyo konuşması (basılmamış), "Sociologist Fallen Among Secular Theologians."

sonlandırır. Risk beklenen bir durumdur. Dünyevî ilişkilerinin hiyerarşisinde sosyolojiye yüksek yer veren Katolik liberallerin durumunda tuhaf olan şey, riski görmede başarısız olmalarıdır. Genelde sosyolojiyi, modern aklın daha çirkin şeytanlıklarından biri olarak gören muhafazakârlar, tehlike işaretlerinin kokusunu bir mil öteden almışlardır. Bu durum, muhafazakârların daha iyi sosyolojik algılarının olmasından kaynaklanabilir.

Yahudiler bu krizi farklı şekillerde yaşadılar. Yahudilik, bir şeyden dolayı yani otoriter ve sert olarak tanımlanan teolojik önermeler sistemini asla geliştirmemiş oluşu bakımından Hıristiyanlığa benzemez. Yahudilikte Ortodoksluk; uygulama ile ilgili bir problem olmaktan çok, inanç ile ilgili bir meseledir. Ortodoks bir Yahudi, kendi cumartesi aile gezintilerine veya belirli salam türleri eşliğinde gerçekleştirilen aile yemeklerine ilişkin davranışları ile bağdaşmamasına gerekli hassasiyeti göstermeyerek, muhtemel çılgın modernist düşüncelerin bazılarına sahip olabilir. Böylece Mordecai Kaplan'ın Yahudiliği onun tüm bagajını geleneksel tabiatüstücülükten temizleyerek "yeniden inşa etme" çabası -epey sayıda Yahudi din adamı arkadaşını çileden çıkaran- Amerikan Yahudilerinde, o dönemde ilk defa 1930'larda, çoğunlukla Hıristiyan çevrede yayılacak olan karşılaştırılabilir bir programdan daha az öfke yarattı. Bir de, Yahudilik, Hıristiyanlığın batı formuna, dini gelenekleriyle hem yakından ilişkili fakat hem de ondan farklı olarak bir etnik boyuta sahip oluşu yönüyle benzemez. Yahudiliğin modern krizi sözde Yahudi kimliği problemi olarak adlandırılan mesele ile yakından alakalı olup ayrıca bu problemin çeşitli katı dünyevi çözümleri bulunmaktadır ki bunların en başarılı olanı, yürütülmekte olan politik siyonizmdir. Bununla beraber sekülerleşme, Hıristiyanlığı olduğu gibi Yahudiliği de büyük bir ikileme düşürmektedir. Her şeyden öte, iyi bir ifade ile Yahudilik bir uygulama sorunudur. Bu uygulama, her halükarda, anlamsızlık tehdidi taşımayan, belirli bir kavrayışsal bütünlük içinde kökleşmiştir. Ortodoks Yahudiliğin çok sayıda emir ve yasakları, tabiatüstünü içeren dünya görüşüne bağlı kal-

madıkça, muhtemelen oldukça anlamsız görünecektir. Bunun yokluğunda ise; geleneklere olan bağlılığa ve geçmişe duyulan özlemin çeşitliliğine rağmen geleneksel dindarlığın tüm yapısı din tarihi müzesi şekline bürünür. Halk müzelerden hoşlanabilir, fakat müzede yaşamaktan hoşnut olmaz. Ayrıca Yahudiliğin kimlik problemine sunulan seküler çözüm; antisemitik bir baskı ya da dini eğilimi ne olursa olsun bireyin ait olduğu doğal bir Yahudi toplumu olmadıkça giderek yüzeysel olmaya başlar. Çağdaş Amerika'da bu her iki durumun da gerilemesi, Amerikan Yahudi liderleri üzerinde bir hayli endişe yaratmaktadır. İsrail'de -ki ikinci duruma uyar- tartışmalar hukuki ihtilaflara kadar uzamakta, Yahudi-olmak, Musevilik ve İsrail arasındaki ilişkinin ötesinde klasik kimlik probleminin yeni türlerinin görünmesine işaret etmektedir. Hiçbir ülkede bir din olarak Yahudiliği bizi burada ilgilendiren krizden hariç saymak makul görülmez.[12]

Krizin, bazı dinî geleneklerin muhtelif prizmaları aracılığıyla farklı yollarla yansıtılmakta olduğunu, lakin modern Batı toplumlarının yörüngesindeki geleneklerin bu durumun dışında bulunduğunu görmekteyiz. Modernleşme sürecindeki Batılı olmayan toplumlarda dini geleneklerin benzer krizler içinde yüzmeye başlaması güzel bir delil sayılmakta (burada bulunmamasına rağmen), krizlerin yayılması modernizasyon süreciyle doğru orantılı olarak ilerlemektedir.

Protestanlık örneğinde din ve modernizmin karşılaşması orijinal bir modeldir. Amerika'daki hem Katolik hem de Musevî yazarlar "Protestanlaştırma" olgusunu, her biri kendi toplumlarına atfetmekte ve bununla genellikle Protestan nüfuzuna dayandırılabilen kendi toplumsal hayatlarının belli özelliklerini kastederler (mesela, kilisenin kendi cemaati için bir sosyal mer-

12 Çağdaş Yahudiliğin dini çıkmazları üzerine bir tartışma için bakınız, Arthur Cohen, *The Natural and the Supernatural Jew – A History and Theological Introduction* (New York, Pantheon Books, 1972).

kez olarak gelişmesi veya rahip sınıfının gündemdeki bazı meselelerde sosyal hayatta belirmesi). Bu ifade, her halükarda, daha derin manalara sahiptir. Protestanlığın durumu, krizlerin şoku ve çeşitli etkileri konusunda, diğer dini geleneklere de, hayli öğretici bir örnek olarak pekâlâ hizmet edebilir. Sekülerleşmenin saldırılarına ilk maruz kalan Protestanlık olup, eşit şartlarda doğan bazı inançlar arasında kendisini topluma ilk adapte eden de Protestanlıktır. Çoğulculuk sekülerleşmenin ikiz bir olgusu olarak kabul edilebilmiş ve Protestan teolojisi geleneksel tabiatüstücülüğe karşı yapılan bilişsel saldırıların ilk karşılaşıldığı ve doğrudan mücadelenin yapıldığı alan olmuştur.[13] Protestan deneyimi, özellikle muhtelif ıstırapları içinde, bu konuda temsili bir mahiyete sahiptir. Her fırsatta bu acıları küçümseyen Katolik ve Musevi yazarlar kötülük alametlerini görebilmeyi becerip ve benzer tehlikelerden asla muaf olmadıklarını fark etseler iyi olurdu.

Sekülerleşme eğiliminin gidişatının geleceğini kişinin nasıl öngördüğü, açıkça kişinin büyük ölçüde, kökenleri ve kendisiyle başlangıcın gerçekleştiği yönelimin müteharrik güçlerini nasıl açıkladığına bağlıdır. Sekülerleşmenin kökeni konusunda birçok farklı teori bulunmakta[14], fakat kişinin düşünce tarihi bakımından süreci görüp görmediği (mesela bilimsel rasyonalizmin gelişimi veya bizzat kutsal kitaba bağlı/kitabî dinin gizli sekülerleşmesi gibi faktörlerin listelenmesi) veya kişinin daha sosyolojik amaçlı teorileri tercih edip etmediği (mesela endüstrileşme, kentleşme veya sosyal çevrenin çoğullaşması gibi faktörler), bu unsurların her birinin aniden kendi kendilerini ters çevirmesi-

13 Bkz. Peter Berger & Thomas Luckmann, "Secularization and Pluralism," *International Yearbook for the Sociology of Religion*, 1966.

14 Bkz. Benim *The Sacred Canopy- Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, N.Y., Doubleday, 1967), ss: 105 ff. (Türkçesi: *Kutsal Şemsiye*, Çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınlan, 4.bs. İst., 2011, 320s.ISBN: 978-605-4074-78-5)

nin niçin gerekli olduğunu görmek zordur. Sekülerleşmenin ileri aşamasının modern endüstri toplumlarının kültürel tabii bir sonucu olduğu kanısı daha mantıklıdır, en azından bizim bildiğimiz kadarıyla, bu nedenle sekülerleşme sürecinde meydana gelen ani değişimler, büyük olasılıkla gelecek ile ilgili tahminlerde yer almamaktadır. Bu önceden tahmini, Kahn ve Wiener kibarca "şaşırtıcı olmayan" dünya, mevcut temayüllerin tamamen yeni ve beklenmedik etmenleri ihlal etmeksizin ortaya çıkarmaya devam ettikleri bir dünya olarak adlandırmaktadırlar.

Gelecek bilimcilerimiz haklı bir neden olan bu "şaşırtıcı olmama" durumundan dolayı bir miktar endişeli görünmektedirler. 15. Yüzyılın son dönemlerinde modern sosyal bilimin teknikleriyle donatılmış birinin, yaklaşan Reformasyonu -ya da Hıristiyanlığın yayılma gösterdiği ilk yüzyılın sonlarında benzer bir erken inkişaf türünü- önceden tahmin edebilme konumunda olup olmayacağı merak edilebilir. Tarihi, bir sıkıntı yumağı olmaktan koruyan faktörlerden biri, "sürprizlerle" dolu olmasıdır. Günümüzde, sekülerleşme ve mevcut diğer tüm cereyanlar -dünyanın çoğunu tahrip edici termo nükleer bir savaş, kapitalist ekonomik sistemin bir bütün olarak çökmesi, Amerika'daki daimi ırk savaşları ve benzeri- ile ilgili olarak bütün iddialan geçersiz kılmak anlamına gelen olası bir takım "sürprizler" tahayyül etmek kolaydır. Eğer bunların hiçbiri bizim hafızamızda değilse, geleceği görmeye dair girişimler boşa gidecektir. Bu girişimler, bir termonükleer kıyamet savaşının/ Armageddon'un sefil gazileri arasında tuhaf yeni dinlerin görüneceğini tahmin etmeyi anlamamıza güç bela yardım edecektir. Din hakkında kullanmak için, Kahn ve Wiener'ın "kutsal kitapta geçen değişkenler" diye adlandırdığı, "sürpriz" gelişmelerin muhtemel takımyıldızları olan verilerden yoksun bulunmaktayız. Fakat bu sınırlılıklara rağmen, bazı uzak gözlemler de mümkündür. Biz sekülerleşme sürecinin devam ettiğini farz edebilir ve sonrasında bu sürecin; din ve teolojik düşünce için ne tür seçenekler sunduğunu sorgulamaya

girişebiliriz, elbette ki bu seçenekler bilişsel azınlığın şartları altında icra edilmek zorunda kalınacaktır.

Temel seçenek çok basittir: o bilişsel sapkınlığa sıkıca tutunmak veya feragat etmek arasında bir seçenektir. Bu seçim, fikrî alana aittir. Fakat bunun tatbikinin sosyal çıkarımlara sahip olduğunu anlamak önemlidir.

Gerçek hayattaki tercihler nadiren somuttur, fakat bu ortak paydanın anlaşılması için aşırı uçları zihinde canlandırmak faydalı olacaktır. O halde, uç örnek olarak kavrayışsal/bilişsel muhalif dünyaya karşın tabiatüstücü konumu muhafaza etme (imkân dâhilinde ise yeniden inşa etme) seçeneği verilebilir. Bu; gergin bir dudak bükmeyi, "yerliler gibi yaşama" fikrini kararlı bir şekilde reddetmeyi ve insanoğlunun inançlarına karşı kibirli (tam anlamıyla veya başka türlü) bir vurdumduymazlığı gerektirir. Bu bakış açısı ile teolog kendi işine yani tabiatüstücülük ve alayına sadık kalacak ve dünya (tam anlamı ile veya bir bakıma) lanetlenmiş olacaktır. Sekülerleşme temayülünün devam ettiğini farz etmek, bu bakış açısını sürdürmede daha kolay olmayacaktır. Son derece güçlü sosyal ve psikososyal baskılar onun aleyhinde yer alacaktır. Bizim teologumuz, münzevi bir azizin manevi cesaretine sahip olmadıkça, bu baskılar karşısında bilişsel bunalıma karşı sadece bir etkili çözümü bulunur: Teolog, hemfikir olduğu sapkın arkadaşları ile doğrusu çok sık bir araya gelmelidir. Sadece, hatırı sayılır mukavemetin sebep olduğu toplum karşıtlığı içinde kavrayışsal sapma kendi varlığını idame ettirme şansına sahip olur. Toplum karşıtlığı emeklemekte olan şüphe karşısında iyileştirmenin sürdürülmesini sağlar. Ne de olsa, bir fert hatalı olmayabilir ve çoğunluk da haklı olmayabilir. "Bilgi" den sapan yapı için sosyal destek sağlama fonksiyonunu ifa etmek amacıyla, toplum karşıtlığı, kendi üyeleri arasında güçlü bir dayanışma anlayışı sağlamalı, (şeytanlarla şahlanmış bir dünyada bir "azizler birliği") ve dışarıya gayet kapalı bir şekilde yüz yüze bulunmak zorundadır ("inançsızlara bağlanmama!"). Özetle, o bir tür getto olmalıdır.

İnsanlar gettoda yaşamaya mecbur bırakılmış olabilirler veya kendileri gettoda yaşamayı tercih edebilirler. Bu konuyla ilgili olarak; evvelce Yahudiliğin, dış baskıdan değil, fakat bizzat Yahudiliğin dini gerekliliğinden kaynaklı tecrit edilmiş toplum olarak gettoyu meydana getirdiği hatırlanabilir. Muhtemelen, olabildiğince geçmişte, Babillilerin tecrit edilmiş Musevi toplumunu sürgün etmesi, (sosyolojik bir gerekliliği de ilave edebilirsiniz) Musevilik dininin farkından dolayı ayırımcılığın sosyal ifadesi idi. Hukukun koruması olmaksızın, hahamların adamakıllı farkına vardığı gibi, Yahudilik, Yahudi olmayanların arasında yaşayamazdı. Kaçınılmaz surette, bu teolojik engel, benzer bir sosyal uygulamayı üretmek zorunda kalmıştır. Fakat kapalı/izole edilmiş bir muhitte yaşamak, güçlü motivasyon gerektirir. Bu motivasyonun yokluğunda, sadece zulüm veya dış baskı, bilişsel sapmanın bekâsı için gerekli olan sosyal şartları üretebilmektedir.

Halk kendisi, daha büyük toplumdan tecrit edilmiş bu tür bir hayatı seçtiği zaman, sosyologların mezhepçilik/cemaatçilik (sectarianism) olarak analiz ettikleri bir olgu ile karşı karşıya kalırız. "Sect" (mezhep) kavramı, halk dilinde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Sosyolojik açıdan sect, daha geniş toplumla gerilim içinde ("bozmak"/hengâme de denebilirdi) ve onun karşısında olan, ancak bu durumun, çok güçlü bir şekilde, üyeleri arasında sadakat ve dayanışma talep ettiği görece küçük dînî grup anlamındadır. Meydan okuyan bilişsel sapkınlıkta ısrar etme seçeneği, ister istemez, aynı zamanda sosyal organizasyonun "cemaatçi" formunu tercih etmeyi icap ettirmektedir. Fakat halk, bir şekilde bu gibi cemaatlerde yaşamaya motive edilmiş olmalıdır. Kimi zaman, şayet cemaatçi veya getto toplumu, daha geniş olan toplum tarafından yürütülen etnik veya sınıfsal engeller ile karşılaşırsa, bu (cemaatlerde yaşama süreci) "doğal olarak" gerçekleşebilmektedir. Böylesi bir durum, bir dönem Amerika'da, Katoliklik ile gerçekleşmiş, fakat engeller yıkılmaya başladığında, cemaatçi güdüler de benzer ölçüde düşüşe geçmiştir. Bazen

cemaatin dışındaki daha büyük toplum o kadar itici/sevimsiz olabilmektedir ki, cemaatçi yeraltı dünyası özel mesajlarının ötesinde ve üstünde bir cazibeye sahip olabilmektedir. Muhtemelen bu, Avrupa Protestanlığı içindeki yeni-Ortodoks egemenliği dönemini açıklamaya yardım eder. Nazilerle dolu bir dünyada, birinin Barthçı olması affedilebilir bir husustur.

Mezhepçi/cemaatçi tercihten rahatsız olmak, en azından geleceğin, bir "süprizsiz/öngörülebilir" olarak yansıtılması, büyük ihtimalle yinelenmeyen "müsait" koşullar gibidir. Sosyal hareketliliğin ve entegrasyonun azalması değil, artması umulmaktadır. Modern devletlerin; yönetimi karşı istikametteki uzun vadeli temayülün ardından, dini uyumu empoze etmeye başlaması pek mümkün değildir. En radikal Marksistlerin bile, dini eziyetler hakkındaki beğenilerini yitirmiş oldukları görülmektedir. Koşulların sonucu, sadece toplumun oldukça büyük bölümlerindeki dini tekellerin sürdürülmesinde muhalif değil, aynı zamanda zor şartlar altında gelişme gösteren cemaatlerde, seküler veya dini, dünya görüşlerinin, bir serbest piyasasını üretmektedir[15]. Diğer bir ifade ile modern durum, yaygın bir şekilde sapkın "bilgi" nin üretilebildiği kapalı yapılara değil, birbirleriyle rekabet ve iletişim içinde olan serbest "bilgi" sistemlerine olanak sağlamaktadır.

Bilişsel meydan okuma seçeneği, böylece "sosyal mühendisliğin" kayda değer zorluklarıyla karşılaşmaktadır. Başlıca Hıristiyan grupların durumundaki gibi, cemaatçi türlerin derin hoşnutsuzluğu bunlara ilave edilmelidir. Hıristiyanlığın arka planında, birçok evrenselcilik dönemi ve sosyal müessese bulunmaktadır. Yeni akıma yönelen öneri gizlice bir şeyler yapma fikri, adeta/eskiden olduğu gibi, çoğu teolog ve kilise adamına kendi kendini tavsiye etmesi özellikle Katolik cephede pek mümkün görünmemektedir. Katolik sıra dışı anlam ve aslında "Katolik

15 Çağdaş dini piyasa hakkında bakınız, Berger & Luckmann, "Secularization and Pluralism" adı geçen yer.

mezhep" veya "mezhepçi Katoliklik" ifadelerinin harfi harfine karşıt anlamı, radikal akli tezadı gözler önüne sermektedir.

Muhalefetin zıt kutbu boyun eğmedir. Bu tercihte "modern insanın hayat felsefesi" olarak ele alınan bilişsel nüfuz ve üstünlüğü, şayet var ise çok az tereddüt ile kabullenilmiştir. Modernlik; tümüyle sineye çekilmiş ve bu sürece kutsal cemaatin huşu içinde kabul edilen saygınlığı eşlik etmiştir. Aslında mağduriyet ve anlaşılamama duygusu; önceki-cemaat içinde ihmalkâr kilise mensuplarına uyarı içeren Anglikan *Toplu Dua Kitabı*'na uygun ilaveler olarak eklenebilen bilişsel ayini reddedilmiş olan modernist teologlar tarafından açıkça gösterilmişti. Ki bu uyarı şöyledir:"Siz biliniz ki; asıl üzücü ve düşmanca olan şudur, bir insan zengin bir ziyafete hazırlandığı zaman, masasını her türlü hazırlıkla donatır öyle ki, çağrıldıkları halde büyük nankörlükle gelmeyi reddeden misafirlerin oturması dışında hiçbir eksiklik yoktur". Şimdi, kuşkusuz, katılımdan yoksun olan bu ziyafet olayı hakkında şikâyetin bir miktar gerekçesi bulunmaktadır.

Bu tercihin sonucu olarak üstlenilen temel entelektüel vazifelerden biri tercümedir. Geleneksel dini açıklamalar, referansın yeni çerçevesine uygun terimlere çevrilmiş, bunlardan biri modern insanın hayat felsefesine sözde uyumudur. Farklı çeviri ilkeleri; teologların ihtilaflı tercihlerinin yanı sıra onların modern hayat felsefesinin karakteri hakkındaki farklı düşüncelerine bağlı olarak bu amaca hizmet etmektedir. Paul Tillich ve Rudolf Bultman için, temel prensipler varoluşçuluğun değişkenleridir. "Radikal" teolojinin, nispeten yeni Amerikan kaynaklarında Jungcu psikolojinin bazı çeşitleri, dil felsefesi, popüler sosyoloji tercümeyi gerçekleştirmek için kullanılmaktadır. Metot farklılıklarına rağmen, bütün bu misallerde sonuç çok benzerdir: dini geleneklerin tabiatüstü öğeleri, az ya da çok iyice tasfiye edilmiş ve geleneksel dil, öte-dünyalı referanslardan, dünyevi referanslara taşınmıştır. Geleneksel ilim/ irfan ve aynı zamanda bu ilmin gözetiminde olan çoğu dini kurum örnekleri, modern insana hala ve yine "alakalı" olarak sunulabilmektedir.

Bu işlemlerin epey bir zihinsel çarpıtma gerektirdiğini söylemeye gerek yoktur. Ancak, temel sosyolojik sorun başka yerde de vaki olmaktadır. Sekülerleştirilmiş teolojinin çeşitli türleri, kişisel entelektüel çabalar (onların öncü kuvvetlerinin büyük bir kısmının din/kiliseyle ilgili olan geçmişine karşı) olarak anlaşılmadıkça, çeşitli pratik çıkış noktalarını önermektedirler. Özellikle, bu nimetleri alan insan, ya daha mutlu biri (varoluşsal endişeleri yatıştırılmış veya belli başlı ihtiyaçları giderilmiş biri) olacak veya daha etkin bir vatandaş olacak (genellikle bu daha büyük ve daha iyi bir liberal politika manasına gelir) veya belki de her ikisi de olacaktır. İşin kötüsü, bu imtiyazlar da hâlihazırda tamamıyla seküler yaftaları taşımaktadırlar. Sekülerleştirilmiş bir Hıristiyanlık (ve hatta sekülerleştirilmiş bir Yahudilik), çağın ruhuna uygun şekilde değiştirilmiş olarak, özel bir bildirisi olan bu dini yaftayı kanıtlamak için epey gayret göstermek zorundadır. Kişi aynı içerikler saf bir şekli ile sekülerizmde de mevcut iken ve çok mantıklı modernistik etiketler hakkında da bu söz konusu iken bir "Hıristiyan" ambalajı içindeki psiko-terapi veya ırkçı liberalizme niçin kansın ki? Önceki seçeneği tercih etmek; sekülerleştirici teologların tesiri altında gittikçe zayıflayan geleneksel semboller için hissi bir özlem duyan bir grup insanlarla sınırlı tutulacaktır. Birçok insan için; muhtevası boşaltılmış olan semboller, inanç ve hatta ilgiden yoksundur. Diğer bir ifade ile tabiatüstünün sözde ölümüne teolojik olarak boyun eğmek, başarısını ölçme konusunda onu tamamıyla hezimete uğratır. Nihai olarak bu durum, teolojinin ve teolojik geleneği temsil eden kurumların kendi kendini tasfiyesi ile sonuçlanmaktadır.

Oysa müfrit seçkinler, sadece nispeten azınlıkta olmayıp, onların aynı zamanda sosyal kurtuluşta bir takım müktesep haklara sahip büyük kurumlar tarafından benimsenmeleri bilhassa ihtimal dışıdır. "Hıristiyan ateizmi" gibi bir temayüle sahip bulunan entelektüel zümreler bulunabilir, fakat bu tuhaf eğilime sahip olan bir sembolün büyük kiliselerin hiçbiri tarafından kabul edilmesi ihtimali yoktur. Diğer taraftan, muhalif gelenekselci-

liğin aşırı uçları, muhtemelen daha küçük gruplarla sınırlandırılmakta, özellikle bunların sosyal durumu ("geri kalmış" bölge olarak varsayılan bölgelerde veya alt sınıflarda) onlara modern dünyada, bir miktar çıkar ve destek sağlamaktadır. Daha büyük dini gruplar, kontrollü bir intibak ile sınırlandırılmış olan modernleşmenin çeşitli türlerine ve düzeylerine daha yatkındırlar. Bilişsel olarak, bu durum modern düşünce ile bir pazarlık/uzlaşma süreci içermiş, bazı geleneksel (tabiatüstü ile muadil olan) kısımlardan vazgeçerken diğerlerini muhafaza etmiştir.

Bu, Protestan Teolojik Liberalizminin klasik örneği olmuştur. Bu durum; Protestanlıkta İkinci Dünya savaşından itibaren, Katoliklikte ise İkinci Vatikan Konsili'nden sonra, yeni kisveler altında tekrar ün salmıştır. O tekrar başa dönmüştür. Bu örnek, toplumsal hayati değerler açısından en sağlıklı görünüme/başarı şansına sahip iken, aynı zamanda kendi sıkıntılarını beraberinde taşımaktadır. Bu sıkıntıların en önemlilerinden biri; içteki yükseliş eğilimidir ki bu yükseliş bilişsel teslimiyet yönündedir. Modernleşme, genellikle düzenli nedenlerin haricinde ortaya çıkmaktadır. Bu, kişinin kurumun bazı unsurlarını veya mesajlarını değiştirmek zorunda kalmasını iddia etmekte, çünkü aksi takdirde kişi buna veya inatçı müşteriler olan aydınlar sınıfına, işçi sınıfına veya gençlere ulaşamayacaktır. Bu değişimler, her halükarda, kontrolü veya önceden kestirilmesi zor olan son ürünleri tekrar düşünme sürecini icap ettirmektedir. Planlı değiştirmeler, böylece, gerçek bilişsel değişikliklerin tırmanışına hizmet ederler. Tam da bu noktada, harici itiraz, içerden gelen bir itiraza dönüşür. Bilişsel muhalefet kapıların iç kısmına ve daha kötüsü kapıları gözetmek için görevlendirilen teologların zihnine sızmaktadır. Mesleki ilerlemeleri anlama düşüncesi, fikir değiş tokuşunun anlamayı arttırdığı düşüncesi dillendirilen söylemlerden biridir. Kişi düşüncelerini değiştirdiği takdirde idrak, insanın sosyal doğasında derinden çakılıp kalmış bulunan ve daha önce bahsedilmiş olan amaçlar konusunda uzlaşmaya zorlar. Diğer bir ifadeyle kişi, bilişsel pazarlık sürecine adım atar

atmaz, kendisini karşılıklı bir bilişsel iletişime/kirlenmeye maruz bırakmış olmaktadır. Bu durumda hayati olan soru: Peki en güçlü olan taraf kimdir? sorusu olmaktadır. Eğer sekülarizasyon tezleri tutarsa, elbette güçlü taraf, içinde tabiatüstünün önemsizleştiği modern dünyadır. Modern dünya ile ilgili düşüncelerini değiştiren teolog, bu sebeple, muhtemelen verimsiz bir pazarlık ile karşılaşıp, muhtemelen alacağından daha fazlasını vermek zorunda kalacaktır. Fikri çeşitlendirmek için, şeytanla aynı sofraya oturan kişinin (şeytanla aynı şeyi yudumlayan kişinin) daha büyük bir kaşığı olsa iyi olur. Modernliğin şeytanlığı kendi büyüsüne sahiptir: onunla birlikte yemek yiyen teolog, kendisinin masada tamamen kaşıksız ve boş tabakla yalnız bırakıldığı son akşam yemeğine kadar kendi kaşığının gittikçe kısaldığını görecektir. O zaman şeytanın daha dikkate değer bir ortak olmaktan uzaklaşacağı tahmin edilebilir.

Seçenekleri ve sekülerleşme sürecinin önceden olduğu gibi devam edeceğine dair "sürpriz-olmayan" öngörünün muhtemel sonuçlarını göz önünde bulundurduktan sonra; tüm öngörülerin boşa çıkacağı felaket cinsinden ihtimallerin yokluğunda teamül üzerindeki bir takım değişiklikleri gözden geçirmek faydalı olabilir. Dean Inge'in bir defasında belirttiği gibi, çağın ruhu ile evlenen kişi, çok geçmeden kendisini dul bulacaktır. Bu, dıştan gelen hadiselerin sonucu olabilmekte ve bazen çok ani birr şekilde meydana gelebilmektedir. Mesela, daha yakın zamanda, 1965'te Harvey Cox *Seküler Şehir* eserinde, bizleri modern şehirciliğin gelişini, sanki bir nevi ilahi vahiymiş gibi kutlamaya davet etmiştir. Bu "güncel/zamane" bilgeliğin bu özel parçası için coşku uyandırmak, sadece birkaç yıl sonra çetin olacaktır. Amerikan şehirlerinin faydasızlık ve çılgın yıkıcılığın yıllık ayini içinde ilerlemesi mukadder görünmektedir. Şehir sekülerliğinin özgürlük yanlısı geleceği içinde muhtemelen Cox'a güven veren insan hakları hareketinin, politik bir güç olarak ölmüş olduğu görülmektedir. Ayrıca daha büyük bir yapı olan Amerikan yönetimi Vietnam savaşında, ahlâkî özü bakımından kan kaybetmiş-

tir. Hâlihazırda, Amerika'da çok az insan ülkelerindeki bir şeyleri kutlama haleti ruhiyesi içinde bulunmaktadır. Bu örnekten çıkarılacak ibret, en yakın gelecekte olanı incelemek suretiyle çoğaltılabilir. Gayet muhtemeldir ki, Vietnam savaşı yakında, hem de beklenmedik bir şekilde sona erecek ve onun nihayete ermesini insaniyet ve aklıselim ile iç içe olan politikalar takip edecektir. Savaşın uzun süre devam etmesi veya daha kötüsü, bir görkemli maceralar serisi içinde, bir Vietnam'ın diğerini takip etmesi mümkündür. Eğer "güncellik" ölçüt ise, Hıristiyanlar Cox'un "siyasi konuş" nasihatini nasıl tutacaktır? İlk insan hakları hareketini haber veren mutluluk döneminin geleceğine inanan heyecan verici iyimserlik notlarında yer almakta mıydı? Yahut kıyamet ile ilgili haleti ruhiye içinde, tam da şimdiye uyumlu mudur? Olguların nasıl gittiğine bağlı olarak, seçeneklerden biri veya diğerinin üzerinden fazla zaman geçmeden, modası geçmiş oldu. Nihayetinde "uygunluk" çok kırılgan bir meseledir.

Mesele sadece, aşırılıklar ve buna yol açan dış hadiselerden ani dönüşler de değildir. Kültürel hayatımızın yapısı bir kırılganlık yaratmaktadır. Uygunluk ve güncellik kavramları, esasen kitle iletişim araçları sayesinde serbest bir toplum için tayin edilmişlerdir. Bunlar iflah olmaz bir yenilik arzusuna müpteladırlar. Onların beyan ettikleri uygunluklar, adeta doğası gereği, değişim modalarına karşı son derece savunmasız olup, dolayısıyla genellikle kısa sürelidirler. Sonuç olarak, moda olmak ve moda olmayı sürdürmek çabasında olan teolog (veya şüphesiz diğer her entelektüel) kitle-haberleşmesi ve kitlenin-haberleşebilirliği ile ilişkisi bakımından, kendini çok geçmeden ilgisiz duruma düşmekten sorumlu bulması mukadderdir. Kendilerini kitle kültürü için fazla kültürlü gören bu kesim; davranış kalıplarını, kitle iletişim araçları tarafından yönlendirilenlerden daha hoşgörüsüz ancak az da olsa daha dayanıklı teamüller (modalar) tarafından nitelendirilmiş kendi iletişim sistemleri olan aydın kesimin bir sınıfı tarafından şekillenen uygunluk ve güncellik kavramlarından alırlar. Bu ülkede asıl entelektüellik dünyasının mihraceleri

çoğunlukla aslında sekülerlik içindeki vaftiz törenine bütünüyle dalmış olan bireylerdir. Kendi parolalarını/davranış kalıplarını bu kaynaktan almak isteyen teologun teolojik teşebbüsün her formu için çok zor yardım edici olan, bu özel döngülerde kesin gözüyle bakılan gerçekliklere sefilce teslim oluşu dışında kabul edilmesi ihtimali bile yoktur. O, bu denli teslimiyete hazır olsa bile, ihtiyatlı olunmalıdır. Entelektüeller sıkıcılıktan dolayı kötü tanınmaktan usanmışlardır. Onlar, günümüzde bunu "yabancılaşma" diye adlandırmaktan hoşlanmaktadırlar. Buna dâhil olan entelektüel mihracelerimiz, keşke bu nedenle çoğunlukla birbirleri ile konuşsalardı. Garip dindarlığının ne olduğunu, bizim teologu tam kutlamaya hazırlanırken başladığı yerde bırakan bu gruplarda yükselişe geçen tabiatüstücülük ile dolup taşan biri bile söylemeye gerek duymamaktadır.

Teolojik ilginin özel veya genel olsun, kısa vadeli modalardan çok, daha uzun vadeli sosyal eğilimler tarafından yönlendirildiğini farz edelim. Hatta bu söylem, sırayla bir miktar uyarıyı da içerir. Sekülerleşmenin kimilerinin düşündüğü kadar her şeyi kapsayıcı olamayacağına dair münferit kanıtlar bulunmaktadır. Entelektüel otoriteler tarafından tabiatüstü, bilişsel itibardan kovulmuş, belki gizli köşelerde ve kültürün kuytularında varlığını sürdürebilmektedir. Bazısı da, o kadar da saklı değildir. Modern rasyonalizmin "hurafe" -fakat son olarak kısmen sürmekte olan ve astrolojik bir alt kültürün varlığı ile gelişmekte olan!- diye nitelendirdiği esrarengiz sezginin hayli yoğun olan belirtileri devam etmektedir. Her ne sebeple olursa olsun, "modern insan" örneğinin büyük kısmı, huşuya, esrarengize, sekülerleştirilmiş mantığın kanunları aracılığı ile yasallaştırılmış bütün bu ihtimallere olan eğilimini kaybetmemiştir.[16] Öyle görünmektedir ki, tabiatüstücülüğün bu gizli haykırmaları yukarıdaki rasyonalizmin

16 Bakınız. Louis Pauwels & Jacques Bergier, *The Morning of the Magicians* (New York, Stein and Day, 1964).

her çeşidi ile bir arada yaşayabilir. Amerikalı öğrencilerin yaptığı bir araştırmada katılımcıların % 48'i geleneksel Yahudi-Hıristiyan terimlerle bir Tanrı inancını kabul ettiğini, % 80'i "dini inancın gerekliliğini" ifade etmiştir.[17] Daha şaşırtıcı olanı, son zamanlarda Batı Almanya'da yapılan bir kanaat anketine göre, %68'i Tanrı'ya inandıklarını, fakat % 86'sı ibadete katıldığını söylemiştir.[18] Bu anketleri/verileri değerlendirmenin farklı yolları bulunmaktadır. Belki onlar insanoğlunun müzmin mantıksızlığı açısından gayet kolay açıklanabilir. Fakat belki de onlar modernliğin bilinen hakikatinin sözlü tasvibi ile daha büyük bir karışıklığın dünya görüşü arasındaki daha önemli bir uyuşmazlığı ifade etmektedir. Bu bağlamda bu veriler bir noktada sekteye uğramaktadır: İngiltere'de yapılan araştırmalara göre, katılımcıların yaklaşık %50'si bir falcıya başvurmuştur, her altı kişiden biri hayaletlere inanmakta ve on beş kişiden biri de bir hayalet gördüğünü iddia etmektedir.[19]

Bir Jungcu akımda yapıldığı gibi, din psikolojisi açısından, yani modern kültür tarafından engellenen ve bir çıkış yolu arayan sözde dini "ihtiyaçlar" açısından herhangi bir açıklama yapmaktan imtina ederim. Deneysel açıdan, buradaki psikolojik ilkeler çok şüphelidir/belirsizdir. Teolojik açıdan, şehvet ile orgazm arasındaki ilişkiye benzer dini ihtiyaçları dini inançlarla ilişkilendiren düşünce kadar yararlı olmayan birkaç düşünce bulunmaktadır. Hepsinden öte; kötü düzenlenmiş bir dünyada, aldanma haricinde (elbette Freud'un düşündüğü) hüsrana mahkûm edilmiş "ihtiyaçlar" sebebiyle muzdarip olabileceğimiz tasavvur edilemez değildir. Yine de; Psikoloji hariç, ölümlü sonu

17 Rose Goldsen ve diğerleri, *What College Students Think*, (Princeton, N.J. Nostrand, 1960).

18 Araştırma haber dergisi *Der Spiegel* (21:52, December 18, 1967) adına yapılmıştır.

19 David Martin, *A Sogiology of English Religion* (New York, Basic Books, 1967), s. 75.

ve verdiği ıstırap sebebiyle endişe verici olan bu insani durumun sadece teorik açıdan rahatlama sağlayan değil aynı zamanda ıstırap ve ölüm arasındaki krizi karşılamada manevi bir destek veren izahat gerektirdiğini iddia etmek mümkündür. Max Weber'in dönem ile ilgili düşüncesine göre, teodise probleminde psikolojik olmaktan çok sosyolojik bir ihtiyaç söz konusudur. Teodise başlangıçta (tam anlamıyla "Tanrı'nın savunulması") aslında Kadir-i mutlak ve mutlak iyi olan Tanrı'nın nasıl acıya ve kötülüğe izin verebildiği konusunda açıklama arayan teorilere dayanmaktadır. Weber bu terimi, acı çekme ve kötülük kavramlarının anlamlarının teorik açıklaması için daha geniş manada kullanmıştır.

Kuşkusuz seküler teodiseler de bulunmaktadır. Ne var ki onlar, değerlendirmede ve bu suretle insanoğlunun acılarının aşırılıklarını katlanılır kılmada başarısızdırlar. Seküler teodiseler ölümü açıklamada oldukça başarısızdırlar. Marksist görüş bu konuda öğreticidir/yol göstericidir. Marksist tarih teorisi, gerçekte, teodisenin bir çeşidini sergilemektedir: her şey devrim sonrası ütopyada bir bütüne dönüşecektir. Bu durum, ölümün getirdiği zorluklarla yüzleşen bir birey için oldukça rahatlatıcı olabilir. Böyle bir ölüm teorik bağlamda anlamlıdır. Fakat Marksizmin bilgeliğinin, kanser olgusuyla yüzleşen bir bireye rahatlama sağlama konusunda muktedir olması muhtemel değildir. İnsanın karşılaştığı ölüm, teodisenin bu dünya eğilimli referansı çerçevesinde (ve gerçekte her şekli ile) açıkçası oldukça anlamsızdır. Bu yorumlar, bu açıdan, dinin gerçekliği için bir delil olarak tasarlanmamışlardır. Muhtemelen gerçeklik huzur kaçırıcıdır ve insanın umduğu nihai manadan yoksundur. Sosyolojik açıdan, her halükarda, gerçekliğin bu türünü kapsayabilen stoacılık (acılara göğüs germe -çn) olanaksızdır. Öyle görünmektedir ki, halkın çoğu, daha büyük bir teselli arzulamaktadır ve şimdiye kadar bunu dinî teodiseler sağlamıştır.

Bu yüzden böyle düşünmek için bazı mesnetler mevcuttur, en azından tabiatüstücü dinlerin kovukları muhtemelen daha büyük bir toplulukta hayat bulmaktadır. Dinî cemaatlerle ilgili olduğu kadarıyla, tabiatüstücü geleneklerin kendi ile hesaplaşmalarındaki daha anlamsız aşırılıklara karşı ani değişiklik beklentisi içinde olabiliriz. "Sürpriz olmayan" bir dünyada sekülerleşme temayülünün devam edeceğine dair öngörü oldukça mantıklıdır. Açıkça mantıklı bir öngörüdür. Tabiatüstünün etkileyici bir şekilde yeniden keşfedilmesi, bir olay kümesi boyutlarında kitaplarda mevcut değildir. Kitaplarda bir yığın fenomen ölçülerinde mevcut değildir. Aynı zamanda tabiatüstünün etrafı kuşatılmış önemli bölgeleri sekülerleştirilmiş kültür içinde bile varlığını sürdürecektir. Bunlardan bazılarında gelenekselciliğin, söz konusu sosyologların kültürel geri kalmışlık koşulları içinde analiz etmekten hoşlandıkları türden kalıntıları olabilir. Diğerleri yeni gruplaşmalar, tabiatüstünün bir yeniden keşfi için muhtemel bölgeler olabilir. Her iki çeşit de kendilerini az ya da çok mezhepçi olan toplum modeli için örgütlemek zorunda kalacaktır. Büyük dini yapılar muhtemelen; hem mezhepçiliğin hem de sekülerleşmenin kıyılarını kemirerek tasfiye etmekle, gelenekselcilik ve modernleştirme arasında ortak bir payda için yaptıkları yüzeysel araştırmalarını sürdüreceklerdir. Bu çarpıcı bir tablo değil, ancak dinin sonunun veya yaklaşan bir yeniden dirilmiş tanrılar çağının peygamberane öngörüsünden daha olasıdır.

Eğer benim gayem öncelikle sosyolojik analiz veya önceden tahmin olsaydı, bu tartışmanın sonu olurdu. Bu mesele bu kitapta yer almadığı için, yukarıda geçenler, başlangıç bahsi niteliğindedir. Din hakkındaki düşüncenin, bugün vuku bulması gereken durumun bazı cihetlerini tasvir etmek amaçlanmaktadır. Ben aktüellikten ziyade hakikat düzeyi üzerinde durmak suretiyle, bizzat dini problemlerin kendileri ile ilgilendim. Aynı zamanda (ilerde açıklayacağım gibi) bu problemler üzerine sosyolojik bakış açısının, mevcut durumu önceden teşhisten bir miktar daha fazla verim sağlayabileceğini iddia etmekteyim. Kuşkusuz hiç

kimse, zaman ve mekândaki kendi konumunun egemen bağımsızlığı içinde bulunan din ve diğer her şey hakkında düşünemez. İnsanlığın düşünce tarihi oldukça açık bir şekilde göstermektedir ki, her halükarda, gerçeklik hakkında sorular sorarak bu düşüncelerin bir şekilde sonuçlanması mümkündür. Çağın ruhunu göz ardı ederek gerçeklik hakkında sorular sorarak çağın ruhu ile çelişen cevaplara ulaşılsa bile, bir yere varmak mümkündür. Saf aktüellik, bireyin olası istikameti hakkında kadercilik olmayıp bireyin toplumsal-tarihsel başlangıç noktasına gösterilen hassasiyet anlamına gelmektedir. O zaman, aşağıdaki mülahazalar bireyin kendini bir dönemin kesin gözüyle bakılan varsayımlarından önemli bir oranda özgürleştirmesinin mümkün olduğu inancı üzerine temellendirilmektedir. Bu inanç, bireyin dünya görüşünün azınlık ya da çoğunluk konumuna bir nihai kayıtsızlık ilişkisine sahiptir. Tam olarak "çağı yakalamış" olmanın yüceltilmesinden ve gizliliğin büyüklenmesinden çıkarılan eşit mesafede olan bir kayıtsızlık. Belki de bu kayıtsızlık, her iki duruşun da duygusal hoşnutluğunu küçümseme anlamına gelmektedir.

2. SOSYOLOJİNİN BAKIŞ AÇISI: GÖRECELEŞTİRİCİLERİ GÖRECELEŞTİRMEK

Bilgi kendi için geliştirilebilir; bu oldukça kati varoluşsal neticelere de sahip olabilir. Meseleyi, kendinden geçme vecdi tecrübesine, gündelik hayatın kesin gözüyle bakılan rutinlerinin dışında kalan bir durum tecrübesine götüren gerçek bilgi olduğu şeklinde varoluşsal bakımdan (yani bireyin dünyadaki varoluşu bakımından) ortaya koymak mümkündür. Hem neden oldukları vecdin düzeyi, hem de sağladıkları heyecanın karakteri bakımından bilginin esasları ve türleri farklılaşmaktadır. Bu itibarla bilginin türleri büsbütün ebedi görünmektedir. Mesela trajedi şairinin bilgisi böyledir. Günlük gazetelerden Aeschylus ve Shakespeare'e dönebilir ve trajedi yazarlarının bilfiil günün olayları ile alakalı iç görülerini keşfedebiliriz. Bu nedenle başarılabilen vecd gerçekte, dehşet verici bir şeydir.

Daha çok zamana bağlı nitelikte coşkular sağlayan başka bilgi çeşitleri de bulunmaktadır. Mesela, modern Batı'da her bireyin, bir edebiyat formu olan romanın doğurduğu sübjektifliğinin karmaşıklığını keşfetmek zamana bağlı ve oldukça farklı bir biçimde zamanla sınırlıdır. Biz Shakespear ile vecde sevk olunabiliriz ve Elizabeth dönemi insanları da bu şekilde Aeschylus'un coşkusuyla hareket edebilirlerdi. Fakat Balzac ve Dostoyevsky'nin coşkusal içgörülerinin on altıncı yüzyılda idrak edilebilmiş olması oldukça kuşkuludur. Diğer taraftan, modern Batı insanı vecd durumlarını kavrama kapasitesini pratikte yitirmiş olup, tekrarlamak şöyle dursun, bu vecd durumu daha önceki insan tarihinin büyük bölümü boyunca pek çok dini kültlerin çeşitli dini mezheplerin üyelerine sağladıkları uygulamalardır.

Adeta özü itibariyle vecd faaliyeti içinde olan teolojik düşünce, zamana özgü coşkularının beraberinde getirdiği bilgi çeşitlerinden; bu coşkuların doğru ya da yanlış olmasına bakılmaksızın geçerlilik kıstasının biraz dışında teolojik düşüncenin aynı coşkuları aradığı ya da üzerinde durduğu ile ilgilenilmeden kaçınılmaz bir şekilde etkilenmektedir. Bunun sosyolojik sebepleri önceden tartışılmıştı. Bir başka sebep ise insanın özünde, birleşik düşünceye olan temayülüdür. Doğrusu, sürdürülebilir düşünce, bilişsel şizofreni tarafından sekteye uğratılır, irkiltilir. İnsan, birleştirme, uzlaştırma ve bir şeyin nasıl diğerleri ile ilişkili olarak hakikat kabul edildiğini anlama arayışındadır. Hıristiyan düşünce tarihinde her bir çağ teologlara kendi özgün meydan okuyuşlarını sunmuştur. Ancak çağımız meydan okumaların sıklığının artışı bakımından farklılaşmaktadır. Bizim konumumuzdaki teolog, bu üzüntüde pek az yalnız kalmasına rağmen baş dönmesi hissi ile kuşatılmıştır.

Marks bir keresinde, Feuerbach isminin Almanca anlamında bir kelime oyununda, eğer herhangi birisi bu zamanda ciddi felsefe yapmak istiyorsa önce Feuerbach düşüncesinin "ateşli deresinden" geçmelidir demiştir. Bugün de sosyolojik bakış açısı teologun geçmesi gerektiği veya muhtemelen daha doğrusu geçmesinin tavsiye edildiği "ateşli dereden" teşekkül etmektedir. Teolojiye, özellikle çağdaş bir meydan okuma teklif eden sosyolojik düşünce en kesin şekliyle bilgi sosyolojisidir. Kuşkusuz, teoloji bu meydan okumayı göz ardı edebilir. Meydan okumalardan kaçınmak oldum olası sık sık öteden beri mümkündür. Bu tartışılabilir; mesela, Hindu düşüncesi yirmi beş yüzyıldır Budizm'in meydan okumasını bertaraf etmeyi başarmaktadır. Bununla birlikte, uygulanabilir olmasa da bir kimsenin kaçındığı insanın düşüncesinin bütünleşme riskine karşı meydan okumalar her zaman bulunmaktadır. Bu dikkate değer meselede daha önce tartışılan buhranlar nedeniyle, sosyolojinin meydan okumasını bertaraf etmek, neredeyse kesin bir şekilde bilişsel sonuçlar olduğu kadar menfur uygulamaya da sahip olacaktır.

Terimin geniş anlamıyla bu, modern bilimsel düşüncenin meydan okuyuşunun en son tecessümüdür. Bu bağlamda görülmüştür ki, sosyoloji, teolojiye derin bir şekilde meydan okuyan bilimsel disiplinler serisi içinde açıkça en sonuncusudur. Tabiat bilimleri muhtemelen saldırının ön saflarında olup, ayrıca teolojiye karşı bilimsel meydan okumadan bahsedildiği zamanlarda pek çok insanın aklına ilk gelenlerdir. İnsanlar Copernicus ve Galileo'nun, daha yeni dönemlerde "dinî hipotezi" giderek gerçeği açıklamada kendi içinde gereksiz hale getiren modern fiziğin mantıksal açıdan açıklanabilen bir kâinatın bilhassa insanlara ve onların yer küresine tahsis edilen kâinat içinde merkezi konumda olan ortaçağ kozmolojisine meydan okuduklarını düşünmektedirler. Ancak teoloji ile modern tabiat bilimleri arasındaki gerçek bir ihtilaf, olabilir veya olmayabilir, kuşkusuz böyle bir ihtilafın varlığına içtenlikle inanılmakta ve bu inancın genel etkisi Max Weber'in uygun bir şekilde dünyanın büyüsünün bozulması dediği şeye bağlanmaktadır.

On dokuzuncu yüzyıl süresince biyolojide yaşanan devrim, meydan okumayı daha da kızıştırmıştır. Şayet Copernicus, insanı kozmolojik yönden tahtından indirdiyse, Darwin insanı daha da acı bir şekilde biyolojik olarak tahtından indirmiştir. İnsanın bu metafiziksel aşağılamalardan hoşlanmak ve bunları kabul etmeye karşı direnmeye çalışan, çağdışı ruhların gayretlerine üstünlük taslayan bir keyifle bakmak modaydı. Onlar çağdışı olabilirlerdi, ancak hiç de eğlendirici değildi. Eğer ortada bir şaka varsa bu bizimle ilgiliydi. Bu durumda, o çirkin bir şakadır. Ne kişinin kendini yolda kalmış, yalnız, kâinatın ücra bir köşesinde, insani manadan mahrum bulmasının, ne de bu kaderin Darwin'in sonradan üstü kapalı bir şekilde doğal eleme olarak adlandırdığı deli saçması katliamın sonucu olduğu fikrinin gerçekten eğlenceli bir yanı bulunmamaktadır. Benim kendi ilgilerim, itiraf etmeliyim ki, birçok yönden takdire şayan bir kişi olan Clarence Darrow'un ruhsuz mutluluk sürecinden ziyade -ama özellikle de bir Darwinist olarak kişinin düşüncesi, onun

idam cezasına karşı olmasına bir temel olarak hizmet ettiğine inanması sebebiyle- William Jennings Bryan'ın dokunaklı artçı eylemine ilgi duymaktayım.

Bununla birlikte popüler/yaygın varsayımların aksine, tabiat bilimlerinin teolojiye meydan okumalarının nispeten ılımlı olduğunu iddia edebilirim. Tabiat bilimleri İncil'in lâfzî tefsirlerine, mesela evrenin tam yedi günde yaratıldığı veya insanoğlunun asıl itibariyle Âdem'in soyundan geldiği inancına itiraz etmektedirler. Fakat böyle inanışların, yine de, imanın özüne dokunmayacak şekilde yorumlanması olasıdır. Ancak daha ciddisi, daha önce bahsedilen dünyanın genel olarak bozulan büyüsüdür, fakat bunun beraberinde getirdiği terk edilmişlik hissi, Pascal ve Kierkegaard örneklerinin ispatladığı gibi çok güçlü teolojik beyanlar için bir sebebe dönüşür. Diğer taraftan beşeri bilimlerin meydan okumaları, teolojik teşebbüsün esası için daha kritik ve daha tehlikeli olmaktadır. Sosyolojinin iki önemli öncüsü sıra ile tarih ve psikolojiydi. Özellikle on dokuzuncu yüzyılda gelişen biçimiyle, ilk defa teolojinin temelini köklerinden sarsan tarih bilimidir. Bu meydan okuma; bir bütünlük arz etmesi için kitaplaştırılan İncil ile ilgili kitapların farklı kaynaklarının keşfi ve İsa'nın hayatı hakkındaki çeşitli tarihlerdeki tutarsızlıklar gibi önemsiz kabul edildiği için makul bir şekilde az ya da çok bertaraf edilebilecek detaylarla başlamıştır. Yine de bu detaylar, birleşip bir bütün oluşturduklarında daha ciddi bir şeye dönüşmüştür. Geleneğin tüm unsurlarının yayılmacı tarihsel karakteri daha sonraki teklik ve otorite iddialarını önemli ölçüde zayıflatmıştır. Açıkça ifade etmek gerekirse, tarihsel ilim, dini geleneklerin en kutsal unsurlarını bile insan üretimi olarak gören bir perspektife öncülük etmiştir. Psikoloji bu iddiayı derinleştirmiştir. Çünkü o bu üretimin sadece görüntüde olmadığını lakin izah da edilebileceğini ileri sürmüştür. Doğru veya yanlış, Freud'dan sonraki psikoloji dinin, insan istek ve ihtiyaçlarının muazzam bir yansıtması olduğunu ileri sürmüştür. Bu öneri, ihtiyaç ve isteklerin eğitici olmayan karakteri yüzünden daha tehditkâr ve yansıtma sürecinin sözde

bilinçsiz mekanizmaları yüzünden tamamen tehditkâr olmuştur. Böylece tarih ve psikoloji birlikte teolojiyi göreceleştirmenin hakiki bir girdabına saplamışlardır. Güvenilirlik hakkında ortaya çıkan bunalımlar, sadece yorumların şu ya da bu detaylarında değil teolojik teşebbüsün tümüyle içine sızmıştır.

Burası, bu meydan okumaların son geçerliliğinin eleştirisinin yeri değildir. Ben bilhassa, tarihin iddialarını psikolojinin iddialarından daha fazla ciddiye alırım. Şu da ihtimal dâhilindedir ki, sosyolojinin meydan okuması bunalımları daha da şiddetlendirmiş olarak gözükebilir. Dini geleneklerin tarihi mahiyeti ve ürün niteliği; böylelikle mutlakçılıktan ziyade göreceliği, onların tarihsel üretiminin sosyal dinamikleri anlaşıldıkça daha aşikâr hale gelmektedir. Ayrıca yansıtma kavramı, psikolojik formundan ziyade sosyolojik formunda daha makul olur, çünkü önceki daha kolay ve itirazsız bir şekilde normal yollarla kanıtlanabilir "bilinç/şuur" deneyimidir. Denilebilir ki sosyoloji, teolojik düşünceye emsalsiz şiddette bir meydan okuma sergileyerek göreceliğin oluşturduğu baş dönmesini en katı sahasına doğru artırmaktadır.

Bu meydan okumanın boyutları nelerdir?

Daha aşikâr olan boyut sosyolojik araştırmanın teologa kendini çağdaş toplumda azınlık olarak hissetme duygusu vermesidir. Kuşkusuz kişi, başka yerde olduğu gibi burada da, sosyolojinin herkesin evvelce/zaten bildiği şeyin üzerinde basitçe gereğinden fazla durduğunu iddia edebilir. Buna karşın unutulmamalıdır ki modern dünyada dinin gerileyişi sosyologlar araştırmaya başlamadan önce ifade edilmiş ve bu konudaki üzüntü dile getirilmişti. Ancak çağın sözde ruhu hakkındaki çok genel doğrulanmamış gözlemler ile sosyolojinin alışılagelmiş ciddi özel veri türü arasında bir farklılık bulunmaktadır. Mesela, büyük şehirlerin geleneksel dindarlığa olanak sağlamadığı kuşkusuz uzun zamandır bilinmektedir. Fakat bu konudaki özenli istatistiksel veriler, Gabriel le Bras'ın Fransa'daki Katolik deneyimi çalış-

malarında elde ettiği gibi oldukça farklı bir şok etkisine sahiptir. Le Bras'ın meşhur sözünde çarpıcı bir şekilde ifade edildiği gibi, Paris'teki belli bir tren istasyonunun, oraya adım atar atmaz Katolikliği uygulayanlardan uygulamayanına dönüşmüş gibi görünen kırsal göçmenler için büyülü bir özelliği varmış gibi görünmektedir.

Belirli bir muhit içinde yayıldığından dolayı, sosyolojik bilginin bütün etkilerini tahmin etmek çok zordur, bu durumda, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri Fransız Katolikliğinde devam ede gelen kendi pozisyonunun radikal bir yeniden düşünülmesinde böyle bir bilginin önemi takdir edilmektedir. Bununla birlikte böyle bir bilginin, Le Bras ve onun okulundaki gibi verilerin; diğer ifadelerdense işçi-papaz hareketini başlatmada etkili olan Fransa'nın aslında özel bir bölge olduğuna dair olan ifadelere büsbütün farklı bir boyut yani bilimsel bir doğrulanabilirlik kazandırdığı aşikârdır[20]. Bir başka örneği ele almak gerekirse, Amerikalı Protestan papazların cemaatlerinin görüşlerinde özenli oldukları ve bu bilinçliliğin onların profesyonel başarıları ile doğru orantılı olarak arttığı, muhtemelen uzun zamandır genel geçer bir bilgi olmuştur. Fakat bu gerçek özenli bir belgeleme ile gün yüzüne çıkarıldığında, bu belgeleme Little Rock'daki ırksal krizdeki papazların çalışmalarında yapıldığı gibi hala oldukça şaşırtıcıdır[21].

Bu şok etkisi çoğu kez kasıtsız olup, çok tutarlı, nesnel sorularla başlayabilir. Denilebilir ki, bir papaz kendisinin vaazlarında cemaatiyle nasıl iyi iletişim kurduğunu ortaya çıkarmak ister. O yardımsız gerçekleştirilebilir sosyolojik bir araştırma yapmaya karar vererek bir anket formu dağıtır. Cevaplar geri gelir ve ce-

20 Bakınız. John Petrie (ed.) *The Worker Priests- A Collective Documentation* (London, Routledge and Kegan Paul, 1956).

21 Bakınız. Ernest Campbell and Thomas Pettigrew, *Christians in Racial Crisis- A Study of Little Rock's Ministry* (Washington, Public Affairs Press, 1959).

maatin çok büyük bir bölümünün öğütleri hiç duymamış olduğunu gösterir. Onlar anket formunda kendisinin asla söylememiş olduğu şeylere katılır ya da katılmazlar. Bu arada bu gerçekten vuku bulmuş bir olaydır ve böyle bir bilginin bir papaz için ne kadar rahatsız edici olabileceğini görmek zor değildir. Onun (papazın) merakının şimdi daha derinlemesine uyandırılmış olduğunu ve araştırma faaliyetlerine devam ettiğini farz edelim. O, cemaatinde din ile kastedilenlerin kendi kastettiğiyle ya da cemaatin sadakat beyan ettiği mezhepsel gelenekle çok az ilişkili olduğunu keşfedebilir. Ayrıca o kendi rolünün, cemaat üyelerince kendi anlayışına taban tabana zıt olarak anlaşıldığını da fark edebilir. O İncil'den öğütler vermekte olduğunu düşünürken, onlar onun, çocukları için ahlâkî eğitim sağlamakta olduğuna inanırlar. O, onların sosyal ve politik inanışlarında bir etkiye sahip olmak isterken, onlar ise onun bunlardan uzak kalmasını ve aile hayatlarını terbiye etmelerini isterler. Ve benzeri nasıl daha etkili bir papaz olunabileceği konusunda bazı gerçekçi sorularla başlayan süreç, papazlık ve kilisenin tüm faaliyetlerini sorgulayan bilgi ile sonuçlanmaktadır. Bugün Amerika'da artan bir şekilde dehşet verici sezgilerin böylesine bir sürecinin çeşitlilikleri sıra dışılıktan uzak olup, ayrıca ruhban sınıfının top yekûn gerginliğine katkıda bulunmuştur.

Burada, özellikle de din sosyolojisindeki çalışmaların büyük bir bölümünün dini organizasyonlar adına gerçekleştirilen bir tür pazar araştırması ile başladığı görüşünde tam bir acımasız hiciv söz konusudur. Muhtemelen, ders şudur; kişi sosyologa tehlike halinde başvurmaktadır. Başlangıçta kişi en pragmatik gayelerle bunu yapabilir, basitçe planlarda ve kuramsal politikaların icrasında kullanışlı olabilecek bilgiler edinmek isteyebilir. Kişi, hiç kimsenin isteği olmaksızın (buna sosyologlar da dâhildir) kurumun bazı temel ön varsayımlarını yıkan bilginin ortaya çıktığını görecektir. Çalışmaya başlamadan önce, hizmetlerini bürokrasi kurumlarına öneren sosyologların yüksek sesle sorumluluğun

alıcıya ait olduğunu duyurmakta oldukları ileri sürülerek meydan okunmaktadır.

Bununla birlikte, sosyolojinin teolojik düşünceye meydan okumasında daha derin bir boyut bulunmaktadır. Bu bilgi sosyolojisinin boyutudur[22]. Sosyolojinin teolojik düşünceye meydan okuması onun görecelik problemine bir çeşit cevap sağlama kabiliyetine bağlıdır. Yine de bu cevap, en azından ilk bakışta tam anlamıyla tatmin edici değildir.

1920'lerde sosyolojinin bir alt disiplini olarak Almanya'da başlayan ve Karl Mannheim vasıtasıyla İngilizce konuşan sosyologlara ulaştırılan bilgi sosyolojisi, insan düşüncesi ve onun tezahürleri altındaki sosyal koşullar arasındaki ilişkiyi araştırmakla ilgilenmektedir. Onun eldeki konuyla alakası olasılıklı yapılar kavramını açıklayarak oldukça kolay bir şekilde izah edilebilir.

Bilgi sosyolojisinin temel iddialarından biri, bu algıların sosyal dayanağına bağlı olan gerçeklik düşüncelerinin -insanların gerçekten inanılır bulmaları duygusu içinde- makul oluşudur/inandırıcılığıdır. Daha basit bir şekilde ifade etmek gerekirse, biz dünya hakkındaki fikirlerimizi aslında diğer insanlardan elde ederiz. Bu fikirler bize göre çok geniş ölçüde akla uygunluklarını sürdürmektedirler. Çünkü diğerleri de onları tasdik etmeye devam etmektedirler. Bizim sağduyu/algı deneyimimizden doğrudan ve hemen elde edilen bu fikirlerin bazı istisnaları bulunmaktadır. Fakat bunlar da sadece sosyal süreçlerden dolayı, gerçeklik hakkındaki anlamlı görüşler ile bütünleştirilebilir. Kuşkusuz, bizi kuşatan sosyal mutabakata karşı çıkmak mümkündür. Fakat hemcinslerimizin inançları ve düşüncelerine intibakımızı sağlayan (vicdanlarımızda psikolojik baskılar şeklinde kendilerini gösteren) kuvvetli baskılar bulunmaktadır. Kelimenin en genel

22 Bakınız. Berger & Luckmann, *Social Construction of Reality,* özellikle ss. 85 ff., ve benim *Sacred Canopy* kitabıma, özellikle ss. 126 ff.

anlamı ile o, bizim dünya görüşümüzü inşa edecek ve koruyacak olan konuşmada yer almaktadır. Bu görüşün böyle bir konuşmanın devamlılığına ve tutarlılığına bağlı olacağı ve biz sohbet arkadaşımızı değiştirdikçe onun da değişeceği anlaşılmaktadır.

Hepimiz çoğunlukla karmaşayla ilgili ve bazen de bizim evren anlayışlarımızla çelişkili şekillerde, çeşitli sosyal ağlarda veya konuşma örgüsü içinde var oluruz. Bu anlayışlar hakkında daha fazla bilgi edindiğimizde muhtemelen hala şüpheler için tasarlanmış olan ve inanç yanılgılarını önlemek için örgütlenmiş pratikler bulunmaktadır. Bu pratikler tedaviler olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca muhtemelen az ya da çok sistematize edilmiş açıklamalar, savunmalar ve söz konusu anlayışların lehine teoriler bulunmaktadır. Bunlar sosyologlar tarafından meşrulaştırmalar olarak adlandırılmaktadırlar.

Örneğin her toplum, bizim toplumumuz da dâhil olmak üzere, üyelerinin cinsel hayatlarını düzenler. Bazı cinsel uygulamalara izin verilir ve hatta kutsallaştırılırken diğerleri yasaklanır ve lanetlenir. Şayet her şey yolunda giderse (ve bu genellikle bireylerin sosyalleştirilmesinde başarısızlıklar olmaz ise manasındadır) insanlar bu alanda bekleneni yapacak ve tabu olasılıklarından uzak duracaklardır. Sözgelimi erkekler en çok arzuladıkları kadınlarla evlenecekler ve başka biriyle ilişkiye girmekten sakınacaklardır. Fakat her şey her zaman iyi gitmez. Bazen, kimisinin ayağı düz ve doğru yoldan kayar. Toplum bunun için sosyologların, sosyal kontrol olarak isimlendirdikleri çeşitli mekanizmaları kullanarak o kişiyi cezalandırabilir, bu mekanizmalar ayrıca ona "yardım" etmeye de çalışabilirler. Tedavi edici veya "yardım edici" faaliyetler, kişinin hatalarını kendisine gösterecek ve ona aile ocağına geri dönmenin bir yolunu tavsiye edeceklerdir. Toplumumuzda psikoterapistler, danışmanlar ve sosyal çalışanlardan oluşan ve sadece bu fonksiyonu icra eden çok geniş bir ağ bulunmaktadır. Bununla birlikte işlerin iyi gittiği zamanlarda bile insanlar bazen sorular sormaktadırlar. Onlar

toplumun onlara empoze ettiği ahlâkî buyruklar için açıklamalar isterler. Bu açıklamalar veya meşrulaştırmalar; onlara yapmaları söylene gelen hususların yalnızca sağduyulu şeyler olmadığını, fakat ayrıca doğru ve yararlı şeyler de olduğuna insanları inandırmak için düzenlenir. Pek çok psikolog bu hileyi sosyal olarak yasaklanan cinsel davranışı "ruh sağlığı" ile özdeşleştirmek suretiyle gerçekleştirmektedir. Bütün bu terapik ve meşrulaştırıcı savunmaları kapsayan sosyal bir durumda bu oldukça makul olur, en azından çoğu zaman evlenmek ve homoseksüelliği hor görmek oldukça makul görünür. Şayet bir toplum normalliği farklı bir yolla tanımlarsa ve bu farklı tanımı insanlara zorla empoze ederse bu durum çok farklı olacaktır. Başka bir deyişle, bunun makul oluşu veya cinsel bakımdan "normal"in ne olduğu fikri özel sosyal şartlara bağlıdır.

Destekleyici terapiler ve meşrulaştırıcıların yanı sıra, gerçekliğin sosyal tanımlan ve bunları kabul edilmiş farz eden sosyal ilişkiler gibi bütün faktörleri alt alta koyduğumuzda, söz konusu kavramın yapısının bütünüyle makul olduğunu görürüz.

Bu nedenle her türlü mizaç veya muhteviyatın her bir dünya tasavvuru, makuliyet inşası bakımından analiz edilebilir, çünkü birey bu yapı içersinde kaldığı sürece, söz konusu dünya tasavvuru ona makul görünecektir. Bu akla uygunluğun mukavemeti, sabit olasılık aracılığı ile sorgulanmayan kesinlikten başlayıp katkısız düşünceye doğru sıralanarak doğrudan destekleyici yapının mukavemetine bağlı olacaktır. Bu dinamikler, dışarıdan bazı gözlemcilerin geçerlilik kıstasları tarafından, doğru ya da yanlış olup olmadığı hesaba katılmaksızın makul gösterilen kavramlarla ilişkilendirilir. Bu dinamikler kesinlikle dünya hakkındaki bütün dini teyitlerle ilgilidir. Çünkü bu teyitler, doğaları gereği, duyu tecrübelerimiz tarafından desteklenmekten acizdir ve bu yüzden ağırlıkla sosyal dayanağa bağımlıdır.

Her bir makul yapı; bunu "yaşayan" özel insan grupları, bu "yaşayanların" sözü edilen gerçekliği devam ettirdikleri konuş-

maya dayalı ağ, iyileştirici uygulamalar ve ritüeller ve onlara eşlik eden meşrulaştırmalar gibi yapı taşı unsurları açısından daha etkili bir şekilde analiz edilebilir. Mesela, bireyin bilincindeki Katolik inancının idamesi, onun Katolikliğin makul yapısı ile ilişkilerini sürdürmesini gerektirir. Bilhassa bu, o inancı mütemadiyen destekleyen, onun sosyal çevresindeki Katolik bir birliktir. Eğer bireyler için duygusal açıdan en büyük öneme sahip kişiler (George Herbert Mead'ın önemli/manidar diğerleri olarak adlandırdığı kişiler), bu destekleyici birliğe dâhilse bu durum yararlı olacaktır. Denilebilir ki, bireyin dişçisinin Katolik olmaması fazla bir önem taşımaz, fakat karısının ve en yakın arkadaşının Katolik olması iyi olur. Bu destekleyici topluluk içinde süregitmekte olan hâlihazırdaki Katolik dünyayı, açık ve zımnen, muhafaza eden bir konuşma bulunacaktır. Açıkça, gerçeklik hakkındaki Katolik düşüncelerin tasvibi, onaylanması ve teyidi bulunmaktadır. Fakat böyle bir toplulukta Katolikliğe bir ima da bulunmaktadır. Buna rağmen, gündelik hayatta bazı şeylerin birçok ifadede tekrar teyit edilmesi kadar, bazı şeylerin sessizce olmuş farz edilmesi de önemlidir. Hakikatte, dünya hakkındaki en temel varsayımlar genellikle akıl yürütme/ima yoluyla/kapalı bir biçimde tasdik edilmektedir. Onlar, kelimelerle ifade edilmeye ihtiyaç duymayacak kadar "apaçık"tırlar. O zaman, bizim bireyimiz belirli bir Katolik iletişimsel vasıta olarak adlandırılabilecek yapı içinde çalışmaktadır; sayısız şekillerde her gün, Katolik dünyasına bu bireyin önemli diğerleriyle birlikte yaşadığını teyit etmektedir. Şayet bütün bu sosyal mekanizmalar işlevlerini tam olarak yerine getirse, onun Katolikliği saç rengi veya yerçekimi kanununa inancı gibi ona "doğal" görünecektir. O gerçekte, bir *anima naturaliter christiana*, "doğal Hıristiyan ruhu" bulunmasından mutlu olacaktır.

Akla uygunluğun inşasında böylesi kusursuzluk ihtimal dışıdır. Bu nedenle destekleyici topluluk (bu örnekte kurumsal kilise) bir Katolik sosyal çevre tarafından sürdürülen temelin üzerinde ve ötesinde, inancın devamlılığını sağlayan özel uygulamalar,

ayinler ve yasal düzenlemeler ortaya koyacaktır. Kuşkusuz bu, resmi ayinlerden kişiye tavsiye edilen özel rahatlatıcı ibadetlere (dua etmek gibi) kadar bütün dindarlık uygulamalarını içermektedir. Bu aynı zamanda dini hayatın ve inancın her detayının açıklanmasını ve haklılığını sağlayan bilgi birikimini de (Katoliklikte bu birikim hacim açısından çok büyük ve oldukça karışıktır) içermektedir. Kuşkusuz bu örnekte yine tedavi edici ve yasallaştırıcı mekanizma ile kişi arasında aracılık yapan çok iyi eğitilmiş uzmanlardan oluşan bir ekip bulunmaktadır. Bunun detayları değişik koşullara göre farklılık arz etmektedir. Özellikle kişinin tüm toplumsal deneyimi ile akla uygunluk inşasındaki vaziyet ile (yani Katoliklerin çoğunluğu oluşturduğu yerlerle) akla uygunluk inşasının kişinin geniş toplumunda kapalı sapkın bir alan olduğu durum arasında (yani Katoliklerin zihni bir azınlık olduğu yerler) az ya da çok bir orantı söz konusudur. Yani temel nokta şu ki Katolikliğin akla uygunluğu bu sosyal süreçlerin mevcudiyetine bağlıdır/dayanmaktadır.

Bunun kesinlikle Katolik düşünürlerce daima (bir şekilde) bilindiğine bir şekilde itiraz edilebilir. Hatta *exstra eccelisiam nulla salus* ("*kilise dışında kurtuluş yoktur*") formülünün farklı bir dilde aynı anlayışı dile getirmekte olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte bir anlık düşünce, bir dil değişiminden daha fazla karmaşık olduğunu gösterecek ve gerçekten teologların çoğu formülün 'uygun makuliyet inşası olmaksızın, makul oluşa yer yoktur' önermesine tercüme edilmesinden geri çekilecektir. Neden? Çünkü tercüme edilmiş modeli/yorumu, eşsizliğinin ve otoritesinin özgül durumundan yoksun bırakan inancın bir açıklamasını sunmaktadır. İtikadın gizemi şimdi bilimsel olarak kavranabilir, pratik olarak tekrarlanabilir ve genellikle uygulanabilir olmaktadır. Makuliyetin doğuş ve idame mekanizmaları saydamlaşırken, büyü kaybolmaktadır. İtikat topluluğu şimdi inşa edilmiş bir kuruluş olarak anlaşılabilir, o insanlar tarafından özgül bir beşeri tarihte inşa edilmiştir. Karşıt şekilde, aynı mekanizmaların kullanılmasıyla yıkılabilmekte veya yeniden inşa

edilebilmektedir. Bir dinin sözde kurucusuna gerekli makuliyet inşasını üretmesi için sosyolojik bir plan verilebilir. Ve bu plan esasen Katolik toplumun itikadının üretimindeki aynı temel unsurları kapsayacaktır. Formül bir zamanlar eşsiz/özgün otoritenin tasdiki iken, genel bir kural haline gelir. Bu, Katoliklere, Protestanlara, Theravada Budistlerine, Komünistlere, vejetaryenlere ve UFO'lara inananlara uygulanabilir. Diğer bir ifade ile teologların dünyası çoğunluğun arasında -tarihi ilim tarafından daha önceden gündeme getirildiği gibi problemin boyutlarının hayli ötesine giden görecelik probleminin bir genelleştirilmesi olarak- bir dünya haline gelir. Basit olarak arz etmek gerekirse, tarih görelilik problemini bir gerçek, bilgi sosyolojisi de bizim durumumuzun bir zarureti olarak öne sürmektedir.

Şayet burada amacım teologları üzmek olsaydı, bu nokta uzun uzadıya ele alınabilirdi. Amacım onları rahatlatmak olduğundan ben sadece bu noktanın yeterince açıklandığını ümit edeceğim, yani sosyolojinin zamanımızın tam anlamıyla kasvetli bir bilimi olduğu şüphesini doğrulamak için yeteri kadar söz söylenmiştir. Bu çerçevede sosyoloji esas itibariyle, nihilistler, kinikler (kötümserler) ve polis gözetimine münasip diğer öznelere en uyumlu bir disiplin olarak, kirli çamaşırları ortaya çıkaran bir disiplin olmalıdır. Hem teolojik hem de siyasi muhafazakârlar bundan uzun zaman şüphe etmişlerdir. Üstelik onların sosyolojiye nefreti hayatta kalmak için sağlam bir içgüdüye dayanmaktadır. Şimdi sosyolojinin iyi işleyen bir toplumda, gençlerin bir ifsat aracı olarak ve iyi düzene ters düşmeleri bakımından (Eflatun eminim aynı şekilde düşünecekti) yasaklanıp yasaklanmayacağı sorusunun tahkiki ile ilgilenmiyorum. Yine de, teolojik düşünceye meydan okunması söz konusu olduğunda, sosyologun üzücü açıklamalarının beklenmedik iyi yanları da bulunmaktadır ve işte şu andaki girişimde beni ilgilendiren de bunlardır.

Her ne kadar, bilgi sosyolojisinin kurucusu Max Sheler, tam böyle yapmak için gayret ettiyse de, kişi görelilik ejderine bir

sus payı/rüşvet atıp sonrasında da her zaman olduğu gibi birisinin entelektüel faaliyetini ele alamaz. Teolojik düşünce sahasında benzer bir gayret, özellikle yeni-Ortodoks cephesi için değerli olan "din" ve "Hıristiyan itikadı" arasındaki ayırımda gösterilmiştir[23]. "Din" herhangi birisinin düşünebileceği bütün göreceleştirme kategorilerine dâhil olmuştur. Hâlbuki "Hıristiyan itikadı"nın bütün bunlardan bir dereceye kadar muaf olduğu farz edilir; çünkü o insanın ürünü olmaktan ziyade, Tanrı'nın inayetinin armağanıdır. Ve bundan dolayı göreliliğin çıkmazlarının incelenmesinden daha sağlam bir zemin tedarik etmektedir. Bu yaklaşımın en hünerli/mahir sunumlarından biri Karl Barth'ın Feuerbach'a girişinde bulunabilir.[24] Onun çeşitleri "zındıklık (heresi) tarihi" ve "kurtuluş tarihi" (uzun zaman sürdürülen Protestan ikilem) arasında veya daha yakınlarda *Historie* (tarih) ve *Geschichte* (kutsal tarih) arasındaki (Bultman ekolünün bir aldatmacası ne yazık ki, Almanca hariç tüm dillerde ikna edebilme gücünün çoğunu kaybeder) gibi ayrımlarda bulunmaktadır.

"Zındıklık (Heresi) Tarihi" bir tarihçi tarafından çalışılabilecek sıradan olaylara başvurmakta; "Kutsal Tarih" sadece itikadî görüş açısı içinde kavranabilen Tanrı'nın dünyadaki eylemlerinin hikâyesi olmaktadır. *Historie* gerçek tarihî olaylara atıfta bulunurken, *Geschichte* bir çeşit sembol olarak hizmet eden tarihi olaylar için bireyin inanmasının varlığındaki görünümlerine atıfta bulunmaktadır. Mesela, tarihçi Nasıra'lı İsa hakkında her şeyi ortaya çıkarabilir. Yine de bütün bu tarihi bulguların, nihayette konu dışı oldukları farz edilir. Çünkü sadece iman; İsa'nın Tanrı (Mesih) olduğunu veya gerçekten önemli olan şeyin tarihi

23 Ben, bu soruların bazılarının eski bir tartışmasında bu ayırımı kendi kendime yapmıştım, *The Precarious Vision* (Garden City, N.Y., Doubleday, 1961); Ben şimdi bu yaklaşımı onaylamamalıyım.

24 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York, Harper, 1957), ss. xff.

İsa değil, fakat inanan-Hıristiyan'ın tecrübe ettiği "Mesih" olduğunu kavrayabilir. Bu çeşit bir akıl yürütmenin iki katlı olmayacağının nedenleri şudur: ilki deneysel araştırmacı için "Hıristiyan itikadı"nın sadece "din" fenomeninin başka bir şekli olduğu "kurtuluş tarihi"nin de tarih fenomeninin başka bir şekli olduğu vb şeklindeki farklılaştırmanın anlamsız oluşudur. Bu farklılaşma deneysel sahadan öncelikli olarak çıkmayı gerektirmektedir, bu nedenle bu saha içinde ortaya çıkan bir problemin çözümünde kullanılamamaktadır. İkinci olarak; insan tarafından sağlanamayan, eğer bu zemin üzerinde ayakta durduğumuz konusunda hala ikna edilememişsek bizi özellikle eğitimsiz bırakan, sonucunda kaçınılmaz olarak oraya ulaşmak için yol tarifi almamızı gerektiren, "tek başına kerem sahibi olan" Tanrı tarafından sağlanan sağlam zemindir. Böyle açıklamalar/yol tarifleri bu teolojik yaklaşımda mevcut değil ve teolojik yaklaşımın mantığı gereği de olamaz. Görelilik problemini çözmek için bu tür bir gayret eski Kalvinist seçilme doktrinini garip bir şekilde tekrarlar, buradan başlamadıkça oraya varamazsınız. Bu özel seçilme duygusundan mahrum olan bizler ya kendimizi zihinsel belâya teslim etmeliyiz veya başka bir yöntem aramamız gerekecektir.

Böyle bir yöntem görecelik faaliyetini sonuna kadar görmek için bir istekliliği kapsamak zorunda kalacaktır. Bu herhangi bir *a priori* bağışıklık iddiasını terk etmek demektir (yani görecelik önceden bahsedilen yeni-Ortodoks anlamında alınabilir ya da "bu kadar uzak, fakat daha uzak değil" ejderini göreceleştirmeye izin vermek için uğraşan daha eski liberal tarzda bir bağışıklık gerekir). Bununla birlikte, işlem tamamlandığında oldukça tuhaf bir şeyin meydana geldiği görülür. Her şey söz konusu göreceleştirici kategoriler (tarih, bilgi sosyolojisi ve benzeri) altında sınıflandırıldığında, gerçeklik sorusu kendisini hemen hemen bozulmamış sadelik içinde yeniden takdim eder. Bir kez tüm beşeri tasdiklerin bilimsel olarak kavranabilir sosyo-tarihsel süreçlere maruz kaldığını bildiğimizde şu soru gündeme gelir: hangi tasdikler doğru, hangileri yanlış? Artık bu sorudan kaçınamayız ve

göreceleştirme sorusunun öncesi masumiyete geri dönemeyiz. Bununla birlikte bu masumiyetin kaybı, "coşkun ırmak"tan geçmemizden önce ve sonra soru sorma arasındaki farkı oluşturur.

Bu nokta günümüzün "radikal" veya "seküler" teolojisini incelemek suretiyle örneklendirilebilir ki bunlar hem kendi başlangıç noktasını ve hem de bitiş kıstasını modern insanın sözde bilincinden alır. Bu durumda söz konusu teolojiler şu anda "bizim için artık mümkün olmayan" demode bilince kısmen ya da bir bütün olarak tahsis ederek dînî geleneği göreceleştirmeye ve aynı dînî geleneği sözde modern bilinçle güya uyumlu terimlere kısmen ya da bir bütün olarak tercüme etmeye girişmektedir. Bunun önemli bir örneği, Rudolf Bultmann'ın elektriği kullanan ve radyo dinleyen hiç kimsenin artık Yeni Ahit'in mucize dünyasına inanmayacağı mukaddimesi ile başlayıp Hıristiyan geleneğinin anahtar unsurlarını varoluşçuluk kategorilerine çevirerek sona ermekte olan "mitolojiden arındırma" programıdır. Esasen aynı süreç, her ne kadar yöntemde farklılaşsalar da (örneğin bazıları dilbilim felsefesini veya Jung psikolojisini varoluşçuğa tercih ederler) bu eğilimdeki bütün teologları tasvir etmektedir.

Şu an için çeviri sürecinin varlığını sürdürebilirliliği veya modern insan hakkındaki önermenin deneysel geçerliliği ile ilgilenmiyorum, fakat daha çok, gayet sade bir biçimde ortaya konulabilen gizli bir çifte standartla ilgileniyorum: gelenek ile gelen *geçmiş* bu şartlar açısından veya toplumsal-tarihsel analiz bakımından göreceleştirilebilir. Bununla beraber, *günümüz* her nasılsa göreceleştirilmekten garip bir şekilde muaf tutulmaktadır. Diğer bir ifade ile Yeni Ahit yazarlarının kendi zamanlarında kökleşmiş yanlış bir bilinçle sarsıldıkları görülmektedir. Fakat çağdaş analist, zamanının bilincini katıksız akli bir nimet olarak kabul etmektedir. Elektrik ve radyo kullanıcılarına entelektüel bakımdan Aziz Paul'un üstünde bir yer verilmektedir.

Bu oldukça tuhaftır. Daha önemlisi bilgi sosyolojisi bakış açısından bu bakış olağan üstü bir şekilde varlıklara tek taraflı bir

bakıştır. Birinci yüz yılda iyi olan yirminci yüzyılda da iyidir. Yeni Ahit yazarlarının dünya görüşü, çağdaş "radikal" teologların dünya görüşünü inşa ve idâme ettikleri aynı tür sosyal süreçler tarafından inşa edilip idâme ettirilmiştir. Her biri kendi dünya görüşlerinin uygun makuliyet inşasına ve onun makuliyetini-sürdürme mekanizmalarına sahiptir. Şayet bu anlaşılırsa; elbette kişi kendisini modern bilincin aslında bilişsel güçlerin somutlaşmış bir örneği olduğuna inandırmadıkça o zaman her hangi bir sözde modern bilince çağrı ikna edebilme gücünün çoğunu kaybedecektir. Bazı insanlar modern filozoflara veya psikologlara nazaran bunu başarabilirler. Ortalama elektrik tüketicisi ve modern *Weltanschauung*'a (dünya görüşüne) göre böyle bir itikadi başarı kazanmak zordur. Nihayetinde, Aziz Paul'un bilişsel açıdan önde olmuş olabileceğine dair müthiş bir şüphe vardır. Bu düşüncelerin bir sonucu olarak, çağdaş toplumda tabiatüstünün sözde ölümü üzerindeki tartışmada önemli bir değişim yaşanmaktadır. Kanıtın deneysel ön-faraziyeleri dokunulmamış olarak bırakılabilir. Diğer bir ifade ile modern dünyada tabiatüstü ile sıkıntıları olan belli bir çeşit bilincin bulunduğu kabul edilebilir. Açıklama bununla beraber toplumsal-tarihsel teşhis seviyesinde kalır. Teşhis edilen durum bu nedenle mutlak bir kıstas statüsüne yükseltilmez. Çağdaş durum göreceleştirici analizden muaf değildir. Çağdaş bilinç şöyle ya da böyledir diyebiliriz; onu tasdik edip etmeyeceğimiz sorusuyla baş başa kalabiliriz. Denilebilir ki, çağdaş bilincin hem melekleri hem de şeytanları kavramada âciz kaldığı anlaşılabilir. Muhtemelen çağdaşlarımızın hem meleklerin hem de şeytanların var olmaya devam etmelerini kavramadaki bu güçsüzlüklerine rağmen hâlâ aynı soruyla baş başa bulunuyoruz.

Sosyolojik bakış açısının (belki de tam anlamıyla) kurtarıcı özelliklerinden biri nihai sonucuna doğru sevk edilmesinde tekrar kendine geri dönen göreceleştirme analizidir. Göreceleştiriciler göreceleşir, kirli çamaşırları ortaya çıkaranın kirli çamaşırları ortaya konur -gerçekten göreceleştirmenin kendisi bir şekilde

tasfiye edilir-. Bazı eski bilgi sosyologlarının korktuğu gibi, takip eden şey düşüncenin topyekûn bir durdurulması değildir. Bilakis, hakikat sorularını sormada yeni bir özgürlük ve esnekliktir.

Çağdaş dini krizle ilgilenildiği sürece bilgi sosyolojisi bu genel prensibi ifade etmekten daha öteye gidebilir. O bugünkü dinin güvenirlik krizinin nedenleri konusunda ışık tutabilir; yani kendi makuliyet inşasının göze çarpan özelliklerini göstererek göreceleştiricileri daha çok özgül şartlarda göreceleştirebilir. Burada bunu kavramak için en önemli özellik modern çoğulculuktur; bu bağlamda demek istiyorum ki, onda bir toplumun üyeleri için elde edilebilir bir dünya görüşünden daha fazlası bulunan herhangi bir durum, yani dünya görüşleri arasında yarışın olduğu bir durum söz konusudur[25].

Göstermeye çalıştığım gibi, dünya görüşleri tutarlı ve akla uygunluk yapıları tarafından desteklendiği oranda sübjektif kesinliklere bağlıdır. Azami tutarlılık ve devamlılık durumunda, onlar şüphesiz ve sorgulanamayan kesinliklerin mizacına ulaşırlar. Toplumlar bu tür güçlü ve tutarlı makuliyet yapıları sağlama kapasitesi açısından farklıdırlar. Temel kural olarak basit bir hesaplamayla modern endüstri toplumlarına yaklaştıkça bu kapasitenin azaldığı söylenebilir. İptidai kabile antik şehirlerden daha iyi durumdadır. Fakat ikincisi yine de tartışılmaz inançlar üretme açısından bizim sosyal oluşumlarımızdan daha iyi donanıma sahiptir. Modern toplumlar, doğaları gereği, çok farklılaşmışlar ve bölünmüşlerdir ve yine aynı zamanda, bölünmüş alt toplumları arasında ileri düzeyde iletişime izin vermektedirler. Bunun sebepleri karmaşık olmakla beraber tümüyle muammalı değildir. Bunlar üretimin endüstriyel biçimleri ile ilgili işgücünün

25 Tekrar bakınız. Berger & Luckmann, "Secularization and Pluralism" adı geçen yer. Pluralizmin bu yorumlarının sosyo-psikolojik yönlerinden bazıları Alman sosyologlar Arnold Gehlen ve Helmut Schelsky'nin çalışmalarından sağlanmıştır.

getirdiği bölünme düzeyinden ve yerleşim kalıplarından, sosyal tabakalaşma ve endüstrileşmenin yol açtığı iletişimden kaynaklanmaktadır. Kişi, sosyalleşmenin farklılaşmış ve bölünmüş süreçleri olarak bu kalıpları tecrübe eder ve bu durum çoğunlukla çocukluğun ilk dönemlerinde başlar. Büyüdükçe, bazen birbiriyle hiç uzlaşmayan farklı roller oynamak zorunda olduğunun farkına varır ve bu rollerin bazılarını birbirinden tecrit etmek zorunda kalır. Çünkü bunlar, sosyal yaşantısının değişik bölümlerine aynı biçimde uygun değildir. Bütün bunların sonucu olarak, bu rollerin bazısından içten kopmaya, uzaklaşmaya başlar, yani bu rollerin bazısını ciddiye almadan oynar. Mesela ailesi tarafından orta-sınıf hayatın ahlaki değerleri ve düzenlenmelerini yaşamaya zorlanırken, çalıştığı yerde modern yaşıtları tarafından bu "eski kafalı" mizaçlarından uzaklaşması için baskı yapılır. Her iki grupla ilişkisi devam ettiği müddetçe, farklı zamanlarda bir birine ters roller oynayacaktır. Eğer "gerçek" kendisini ailesi ile tanımlarsa, modernlerin adetlerini "sadece yüzeysel" olarak yerine getirecektir. Eğer durum tersi olursa ki genelde böyle olur, ailesiyle "sadece rol" oynayacaktır. Her iki durumda da, "riyakârca", "yüzeysel" ve samimiyetsizce yani vicdandan ayrılmış olarak gerçekleştirilecek bazı roller bulunacaktır.

Bu kaçınılmaz olarak çoğu makuliyet yapılarının taraflı bundan dolayı da yüzeysel olduğu bir duruma yol açacaktır. Bunlar birey hayatının sadece bir kısmını şekillendirmekte ve yapıların "doğal", kaçınılmaz ve aşikâr olarak görülen zorlayıcı özelliklerini eksik bırakmaktadır. İptidai ya da arkaik toplumlardaki bireylerin çoğu kendilerinin sadece diğer insanlarla olan tüm önemli ilişkilerini içine alan (klan, kabile veya hatta şehir gibi) sosyal kurumlarda yaşadılar. Modern birey, rekabetçi ve çoğunlukla çatışmacı makuliyet yapıları arasında ileri-geri hareketlenmek suretiyle çoğulcu bir dünyada var olmaktadır. Bu her bir makuliyet yapısı da diğer makuliyet yapılarıyla gönülsüz birlikte var olma basit gerçeği ile zayıflamaktadır. Gerçekliği teyit eden önemli ötekilere ilaveten, her zaman ve her yerde, "diğerleri" olarak

adlandırılan can sıkıcı uyumsuzlar ve inançsızların belki de en mükemmeli modern baş belaları olacaktır.

Bu suretle hâlihazırdaki dünyanın sosyal olarak çoğulculaştırılmasının din için özel bir önemi vardır, bu önem; gizemli nedenlerden ziyade en önemlisi Protestan Reformu ve onun yan hiziplerine bağlıdır. Bir kısım gizemli entelektüelin gözden düşmesinden ziyade, dinî geleneklerin makuliyetini azaltan en önemli neden olarak gördüğüm bu çoğulculaştırmadır. Sosyolojik olarak denilebilir ki, birinin isteyerek önemli ötekilerini Katolik arkadaşlarıyla sınırlandırdığı ve aslında fazla bir seçeneğinin olmadığı tüm temel kurumsal güçlerin Katolik dünyayı desteklemek ve teyit etmek için ayarlandığı bir sosyal durumda Katolik olmak nispeten kolaydır. Bu hikâye; muhtemel çeşitlilikte "ötekiler" ile bir arada bulunmaya zorlanan ve aynı zamanda köşesine çekileceği sessiz Katolik kuytular bulmak konusunda büyük sıkıntılar çektiği ve Katolik fikirlerinin reddedildiği ve görmezden gelindiği ilişkilerle bombardımana tutulan birinin olduğu bir durumda tamamen farklıdır. İçine çekileceği bir Katolik köşe bularak korkunç bir zamanı olan için de hikâye farklıdır. Bilişsel bakımdan modern toplumda yaşamak, özellikle din alanında, söz aramızda çok zordur. Bu yalın sosyolojik hakikat, "bilimsel" bir dünya görüşünün büyülü değişmezliği değil, dini makuliyet krizinin temelindedir.

Bu aynı gerçek, Yeni Ahit'in mucizelerine veya dini şeylerin çoğuna inanmanın neden "artık mümkün olmadığını" açıklamada etkili olmaktadır. Dini tasdikler muhakkak addedilen kesinlik seviyesinden, salt iman, fikir veya "dini tercih" (burada neyin sahneye çıktığını ikna edici bir şekilde açıklayan bir kavram) seviyesine kadar süzgeçten geçirilmiştir. Çoğulcu durum kişiye sadece bir seçenek vermez, aynı zamanda onu seçmeye zorlar. Aynı unsur dini kesinliğin elde edilmesini zorlaştırır. "Haeresis" kelimesinin sözcük anlamının "seçenek" olduğunu hatırlamak yol göstericidir. Çoğulcu durumda tüm dini cemaatler; gerçek anlamda, kavramın verdiği tüm sosyal ve psikolojik yüzeysellik-

le birlikte "dalalette" imiş gibi olmaktadırlar. Diğer bir ifade ile çağdaş bir radyo kullanıcısı, radyo üreten teknoloji ve bilimsel bilgiye kapasitesi ölçüsünde inanması için sınırlandırılmamaktadır. Çok muhtemeldir ki o bunlar hakkında temel bir düşünceye sahip değildir ve bunu da çok fazla merak etmez. Ancak o, diğer iletişim aygıtları ile birlikte radyosunun kendisini içerisine soktuğu dünya hakkındaki fikir ve kavramların çokluğu ile kuşatılmıştır. Ayrıca biz onun zor durumunu anlayabiliyor ve hissedebiliyorsak da bu kötü durumdan korkmasına sebep yoktur.

Kısaca sosyolojik bakış açısı, özellikle sosyoloji bilgisi tamamıyla özgürleştirici bir etki yaratabilir. Diğer analitik disiplinler bizi geçmişin yükünden kurtarırken, sosyoloji bizi bugünün istibdadından kurtarır. Kendi durumumuzu sosyolojik olarak bir kez kavrayabilirsek onun amansız bir kader olarak bizi baskı altında tutması son bulur. Elbette ki biz büyülü bir şekilde kendi kabiliyetlerimiz dışına çıkamayız. Durumumuzun güçleri, biz onları anlasak bile onlar bize tesir etmektedirler. Çünkü biz sosyal varlıklarız ve sosyolog olsak bile öyle olmaya devam edeceğiz. Ama biz en azından, bir ölçüde zamanımızın verili kesinliklerinden kurtulabiliriz. Alman tarihçi Ranke tarihte kendi zamanını tarihin zirvesi (pinnacle) gibi gören kaba/avâmî ilerlemeciliği redd etmeyi amaçlayarak, "Her çağ Tanrı'ya yakındır" demiştir. Sosyoloji bakış açısı bizim her bir çağın kendi özel "Tanrı'sına yakınlığında" keşfedilen gerçekliği araştırma kabiliyetimizi arttırır.

Bunun hatırı sayılır bir entelektüel kazanç olduğunu düşünürken, daha ileri giderek, bir insan ürünü veya yansıtması olarak dinin tüm görünüşünün bir kez daha ters yüz edilebileceğini ve böyle bir ters yüz edilişin sosyolojinin meydan okuyuşuna karşılık tutarlı bir teolojik metot olarak duracağını önermek isterim. Şayet bu konuda haklıysam, burada yapılabilinecek şey Feuerbach ile kocaman bir şakadır/alaydır.

Feuerbach dini insanın kendi varlığının kocaman bir yansıtması olarak görmüştür. Yani daha açık bir ifadeyle esasen

insanın kendisi olarak görmüştür. Bundan dolayı o, teolojiyi antropolojiye indirgemeyi önermekte, yani, insanlık hakikatinin temelini oluşturması bakımından dini açıklamaktadır. Feuerbach bunu yaparak, Hegel'in diyalektik kavramını aldı, ancak önemini esastan değiştirdi. Hegel'de olduğu gibi başka yerlerde de diyalektik kavramı, konu ve onun faili arasında karşılıklı bir ilişkiye ve bilinçle bilinç dışı arasındaki "karşılıklı konuşmaya" işaret etmektedir. Hegel'in bu fikri ilk kez teolojik bağlamda gelişti. "Karşılıklı konuşma" nihayetinde Tanrı ile insan arasındaki konuşma idi. Feuerbach'ta bu, insanla insanın kendi ürettikleri arasındaki bir "konuşma"dır. Farklı bir deyişle din, insan ile insanüstü bir gerçeğin diyalogu yerine bir çeşit insan monologu olmuştur.

Sadece Marks'ın ve Freud'un din konusunu işlemelerinin iyi yapılmış olması değil, fakat din fenomeninin tarihsel-psikolojik ve sosyolojik analizleri aslında Feuerbach'tan itibaren aynı kavram ve yöntemle büyük bir özenle yapılmıştır. Sosyolojik bir din teorisi; özellikle de bilgi sosyolojisi çerçevesinde anlaşılırsa, son tahlilde bir insan yansıtması olarak yani insanlık tarihinin bilimsel açıdan anlaşılabilir üreticisi olarak Feurbachcı din görüşüne kapıyı açar.[26]

Burada Feurbach, Marks ve Freud'un her birinin özgün Hegelci diyalektiği tersine çevirdiklerini hatırlamak yararlı olacaktır. Onların taraftarları Hegel'in diyalektiğini tekrar ayaklarının yere konulması olarak kavrarken, onların muhalifleri bu tersine çevirmeyi Hegel'in diyalektiğinin baş aşağı edilmesi olarak algılarlar. İmajın seçimi açıkça bir kişinin gerçek hakkındaki nihai varsayımına bağlıdır. Mantıken mümkün olmakla birlikte, her biri kendine özgü referans çerçevesinde, her iki bakış açısı da birlikte var olabilir. Bir teorisyene göre beşeri yansıtma olan şey diğeri

26 Bunun sistematik bir gelişimi için, tekrar benim *Sacred Canopy* kitabıma bakınız.

için ilahi bir yansıtma olarak görünebilir. Birinci bakış açısının mantığı, sonrakinin mümkün olabilirliğini engellemez.

Bu noktanın gösterilmesinde bir kıyaslama yararlı olabilir. Şayet insan bilincinin yalın bir yansıması olarak görülen her hangi bir zihni teşebbüs varsa o da matematiktir. Bir matematikçi, kendi zihninden neşet eden insan aklının saf bir yaratımı olarak, kendini doğayla her hangi bir ilişkiye sokmaksızın matematiksel evrenler kurmaya devam edebilir. Yine de; modern tabiat biliminin en şaşırtıcı sonucu, doğanın da özünde bir matematiksel ilişkiler sistemi olduğunun (doğal süreçlerin şu ya da bu matematiksel formülünden oldukça farklı olarak) mükerrer keşfidir. Kabaca matematik; insan bilincinden yansıyan aslında insan bilicinin bir yansıması olarak görünen, bir şekilde insan için harici olan matematiksel bir gerçekliğe tekabül eder. Bu nasıl mümkün olmaktadır? Bu elbette mümkündür, çünkü insanın kendisi aynı her şeyi kuşatan gerçekliğin bir parçasıdır, bu yüzden tecrübî dünyasının yapısı ile bilinç yapısının arasında bir yakınlık bulunmaktadır. Yansıtma ve düşünme aynı kapsayıcı hakikatin içindeki hareketlerdir.

Aynı şey insanın dini tasavvurlarının yansımaları için de geçerli olabilir. Herhangi bir durumda anmaya değer teolojik bir metot bu mümkünlüğe uyarlanabilir gibi görünmektedir. Bu, en kesin biçimde, bir bakıma kendini insani yansıtmadan farklı olarak açıklayan dini bir fenomenin araştırılması anlamına gelmez. Toplumsal-tarihsel incelemelerin göreceleştirmesinden hiçbir şey muaf değildir. Her ne olursa olsun bu fenomenler, insanoğlunun yansıtmaları olsalar bile, beşeri tarihin bir ürünü ve insanlar tarafından deruhte edilen sosyal yapılar olabilirler. Yeri gelmişken; deney-üstülük, özgürlüğün nedensellik sistemi içinde bir sığınak olarak algılanabilmesinden ziyade deneysel dünya içinde kuşatılmış bir alan olarak algılanamaz. Teolojik bir sonuç böyle olmalıdır, insan, yansıtmalarının muazzam görkeminin "içinde, birlikte ve altında" olmalıdır. Burada gerçekten "başka"

bir hakikatin göstergeleri ve insanın eninde sonunda yansıyan dini tasavvurları bulunmaktadır.

Bu mülahazalar aynı zamanda, ana hatları önceden özetlenmiş olan bir meydan okumayla karşılaşmaya bilhassa meyyal, az bulunan ve özel muhtemel bir teolojik bir hareket noktasını göstermektedir.

Bu, kendinde "insan nedir" sorusunu içeren, felsefi teşebbüslere de başvuran ve küresel anlamlı bir ifade kullanan antropolojinin hareket noktasıdır. Şayet insanın dinî yansıtmaları, insanüstü ve tabiatüstü gibi bir hakikate tekabül ediyorsa, o zaman bu hakikatin izlerinin yansıtıcının kendisinde aranması mantıklı görünmektedir. Bu; deneysel bir teoloji öne sürmek değildir, kaldı ki bu mantıken imkânsız olabilir, aksine; önermelerini deneysel olarak bilinebilen ile bağdaştırma arayışında olan çok yüksek bir deneysel duyarlılık teolojisidir. Başlangıç noktasının antropolojik olduğunu savunan görüşe göre böyle bir teoloji, "dinin kültürlü küçümseyicilerine" ve onların muhtelif ütopyalarına savunmada bulunan -ki umulan da budur-. Protestan liberalizminin bazı temel ilgilerine dönüş yapacaktır.

3. TEOLOJİK OLASILIKLAR: İNSANLA BAŞLAMAK

Şayet burada antropoloji insanın yapısını ve şartlarını içeren herhangi sistematik bir araştırma gibi çok geniş bir manada anlaşılacak olursa, her hangi bir teoloji çeşidinin antropolojik bir boyut da içermesinin gerekliliği aşikâr olacaktır. Her şeyden önce, teolojik faraziyeler nadiren dinin kendisi ile ilgilenmekte olup daha ziyade dinin insanla münasebetlerini ve insan için önemini ele almaktadır. Hatta teslisin tabiatıyla ilişkili birçok somut kuramsal düşünceler, altında yatan güdüde teorik olmaktan ziyade kurtuluş merkezlidir. Yani onlar ilginç olmayan meraklardan değil, fakat insanın kurtuluşuna olan yakıcı bir arzudan kaynaklanmaktadır. Öyleyse gerçek soru teolojisinin antropolojiyle alakalı olup olmadığı değil, -bu soru bize çok az yardım eder- bu alakanın ne çeşit bir alaka olduğudur.

19. yüzyılda ve yaklaşık I. Dünya savaşına kadar devam eden Klasik Protestan Liberalizm antropoloji ile ilgilenmiştir çünkü öyle veya böyle, insanlık tarihinin verilerinden Hıristiyan geleneğinin hakikatini çıkarmaya çalışmıştır. Muzaffer bir burjuvazi medeniyetinin bu çağının mizacına uygun olarak, antropolojisi insanlık tarihinin ilerlemeci sürecine inancı kadar, insanın akılcılık ve mükemmelliğine engin bir güvenle de belirmektedir. Bu iyimser tutumun hemen akabinde patlak veren I. Dünya Savaşı sonrasında derinleşen burjuvazi medeniyetinin krizi sebebiyle bu antropolojinin makuliyetini kaybetmesi şaşırtıcı olmamıştır. Liberal antropolojinin zayıf ve duruma bağlı görünümü (dini olduğu kadar seküler yapılarda) tamamıyla açığa çıkmıştır.

Liberalizmin yüzeysel ve ütopyacı yönlerini deşifre eden yeni-Ortodoks teolojiye göre onun itirazı kuşkusuz haklılaştırılmış ve hatta gerekli kılınmıştır. Yine de bu onun kendi antropolojik yönelimini geçerli kılamamıştır.[27]

Teolojik liberalizme yeni-Ortodoks tepkinin temel özelliklerinden birisi, sonrakinin Teolojik liberalizmin tarihi ve antropolojik hareket noktalarını şiddetle reddetmesidir. Liberalizm insandan tanrıya bir yönelimi vurgularken, yeni-Ortodoksluk tanrının insanla ilişkilerini vurgulamıştır. Hiçbir beşerî tecrübe artık teolojik teşebbüsün hareket noktası olarak hizmet edemezdi. Bilakis; insanı yadsınacak, yargılanacak ve inayete muhtaç olarak karşısına alan Tanrının sert heybetli vahyi teolojik teşebbüsün hareket noktası olmuştu. Yeni-Ortodoksluk bir kez daha "Böyle buyurdu Tanrı"yı -*Deus dixit*'i- telaffuza cesaret etmiştir.

Tam anlamı ile yeni-Ortodoksinin asıl dürtüsü, antropoloji karşıtı olmasıdır. Burada insandan tanrıya doğru hiçbir yaklaşım söz konusu olmayıp, sadece tanrının fiillerinden kaynaklanan ve herhangi bir şekilde insanın tabiatında ve yapısında kök bulmayan ilahi vahiy anlamında tanrıdan insana doğru bir yaklaşım söz konusudur. Herhangi antropolojik bir ifade (insanın günahkârlığıyla ilgili ifadeler gibi) bu vahiysel terminolojisi içinde ifade edilebildi. Diğer bir ifade ile teolojiden bir antropoloji çıkarsanabilir, fakat burada antropolojiden teolojiye doğru tümevarımsal olasılıklar söz konusu değildir. Kuşkusuz bu yönelim, Karl Barth'ın Protestan Reformunun tanrı merkezli ve vahiy temelli düşüncesine radikal dönüşü eşliğindeki ilk çalışmalarında en bariz şekilde bulunmaktaydı. Bu bağlamda; Protestanlık ve

27 Kuşkusuz, bu teolojik gelişmeler üzerine geniş bir literatür mevcuttur; fakat İngilizcede en yararlı analizlerden biri hala, H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology*. Almancadaki klasik eserlerden, Horst Stephan & Martin Schmidt'in *Geschichte deutschen evangelischen Theologie* eseri çok yararlıdır.

Katoliklik arasındaki kesin ayırt edici çizginin varoluş benzerliği "*analogia entis*" (bu tanrı ve insan arasında bir "varoluş benzerliği" anlamında skolastik bir kavramdır) kavramına karşı olan tutum olduğuna dair Barth'ın görüşü anlaşılabilir bir şeydir. Barth'a göre; Protestanlık bu görüşe karşı "hayır" cevabını dile getirmek zorundaydı.

Bu konumun çıplaklığı pek çok yeni-Ortodoks akımdakiler için bile çok fazlaydı. 1930'larda Barth ile düştüğü ihtilafta en açık şekilde antropolojik telakkilere karşı yeni-Ortodoksluk nefretinin ıslahını temsil eden bir başka İsveç'li teolog Emil Brunner'di. Daha da önemlisi, Brunner daha çok *Anknüpfongspunkt* diye adlandırdığı tanrının vahyi ile insanın durumu arasındaki "bağlantı noktası" problemi ile ilgilendi. Bu ilgi, evangelizm ve papazlığa ait özenin pratik telakkileriyle fazlasıyla teşvik edilmiş ve antropolojik bakış açıları yeni-Ortodoks bir konumla yeniden tanıştırmıştır. Fakat şimdi, oldukça mantıklı olarak, antropolojik varsayımlar insanî durumun acınasılığını ve "yitirilmişliğini" vurgulamaya eğilimli teologlarca derlenmiştir. İnsanlık tablosu ne kadar kötüleşirse vahyin iddialarını inanılır (*anknüpfen*) kılma şansı o kadar artacaktır. Varoluşçuluğun kasvetli antropolojisi bu amaca fazlasıyla uygun düşmektedir.

Daha sonra, özellikle Amerika'da, Freud'çu antropolojinin daha kötümser bir şekli buna eklenmiştir. Bu nedenle, ümitsizlik, *Angst/endişe* ve "atılmışlık" gibi kavramlar yeni-Ortodoks teologlar için ticari sermaye haline gelmiştir. Bir süre için, Hıristiyan bildirisinin gerekli olan karşı sürümü; bildirinin hedefi insanı tanrı vahyinin takdim ettiği merhamet hariç hiçbir ümidi olmayan tam bir mutsuzluk içine batmış, ölüm saçan, facir bir varlık olarak tanımlayan umutsuzluk antropolojisi gibi görünmüştür.

Söylemeye gerek yoktur ki böyle bir antropoloji büyük oranda 1933-1945 yılları arasındaki on iki apokaliptik yıl ve bundan sonraki bazı yıllar için kendine büyük bir taraftar kitlesi toplamıştır. Fakat o zaman bile; tek taraflılıktan tedirgin olan-

lar olduğu gibi Albert Camus vasıtasıyla, "bir salgın zamanında" "insanoğlunda hakir görülmektense hayran olunacak daha çok şeyin olduğunu" öğrendiğimizi anlayanlar da bulunmaktaydı[28].

Oldukça popüler olan John Robenson'un *Honest to God* (1963) ve Harvey Cox'un *The Secular City* (1965) adlı eserleriyle son birkaç yılda teolojinin önüne gelen sekülaritenin kutlanması tabiatıyla daha keyifli antropolojik bakış açılarına neden olmuştur. Ahlaki ruhsal durum önceki mümkün olduğunca endişeli ol tavsiyesinden ziyade "tadını çıkar" devrine daha yakındır. Sosyal dünya, bir abeslik bataklığından ziyade insani gelişim için kasıtlı eylemin bir alanı olarak görülmüştür. Ve yine bu tutum, zamanın genel entelektüel eğilimlerinde de güçlüce kök salmıştır. Buna karşın; Jean Paul Sartre bile hayranlığın sözde imkânsızlığı ile ilgili büyük merakından dünyanın devrimci dönüşümüne bir bağlılığa dönmüştür. Bunun gibi iyimser bir tersine çevirme Hıristiyanlığın dünyevileşmesi için zorunlu bir yapı olarak ortaya çıkabilir. Sekülerleştirici teolog, geleneği "bu çağa" içkin kavramlara dönüştürmek ister. Şayet böyle bir teşebbüs, asgari bir cazibeye sahipse "bu çağ" daha iyi bir gayrete değer. Mantıksal olarak "özerklik", "insanın rüştünü ispat etmesi" hatta "demokratik hümanizm" gibi fikirler daha önce varoluşsal kederin ifadelerinin yerini aldı. Gerçekten; biri bütün bunlara küçük bir yansızlıkla baksa, "şimdi ağlıyorum"/ "şimdi gülüyorum" şeklindeki çocukların hızlıca yüz ifadesi değişimi oyununu hatırlayacaktır -yalnız sadece çocuklar oyununun her bir safhasında yeni bir felsefe oluşturmazlar-.

Söylenenler yeterince göstermiştir ki, düşünmemizin gerçekleşmek zorunda olduğu şartlar içinde hepimizin esir olmamıza rağmen burada önerilen şey, en azından "ruh hali teolojileri" dizisinden azat olma önlemidir. Teolojik düşüncenin antropolojik bir hareket noktasına geri döndüğünü savunan öneri; kültürel

28 Albert Camus, *The Plague* (New York, Knopf, 1948), s. 278.

hallerin sürekli esen değişim rüzgârlarına karşı bazı korumalar öneren temel insan deneyimine bir demir atma gibi bir inanç tarafından yönlendirilmiştir. Başka bir deyişle, ben "daha uygun" bir program veya entelektüel durumumuzla ilgili ("post-X" veya "yeni-Y" gibi) yeni bir tarih önermiyorum. Bunun yerine; ömrü, zamanın herhangi bir kültürel veya sosyo-politik krizinin süresinden en azından biraz daha uzun olan teolojik olasılıklar olabileceğini ümit etmeye cüret ediyorum.

Teoloji için antropolojik bir hareket noktasının anlamı ne olabilir?

Ben bu soruya felsefi antropolojide son on yılda birikmiş bulunan geniş literatüre karşı durabilecek sistematik bir cevap verebilecek konumda değilim. Yine aynı zamanda bu hareket noktasından meydana çıkabilecek bir teolojik sistem de sunamam. Böyle bir başarı uzman felsefecilere ve uzman teologlara (veya bu iki uzmanlık alanının her ikisine de vakıf olanlara) bırakılmalıdır. Diğer insanlar için bu konuda görevler vermek son derece yetersiz olacaktır. Öyleyse oldukça mütevazı ve çok aşikâr sınırlılıklarımın tümüyle farkında olarak, harekete geçmenin mümkün olduğunu düşündüğüm istikametin birkaç delilini sunmama izin verin.

Ben; deneysel olarak belirlenmiş insani durum içinde *aşkınlığın alametleri* olarak adlandırılabilenleri arayan teolojik bir düşünce önerebilirim. İlaveten ben bunun gibi alametler teşkil eden *özgün insan jestleri*nin/hareketlerinin var olduğunu önerebilirim. Bu ne anlama gelmektedir?

Aşkınlığın işaretleri ile ben bizim "doğal" gerçekliğimizin alanında bulunan fakat bu gerçekliğin ötesine işaret eden fenomenleri kastediyorum. Diğer bir ifade ile ben burada aşkınlığı teknik felsefi bir anlamda kullanmıyorum, sözlük anlamıyla kullanıyorum. "Tabiatüstü" kavramıyla daha önceden özdeşleştirdiğim normal, gündelik dünyanın aşkınlığı olarak tanımlıyorum.

İnsani hareketler ilk-örnekleri ile de ben kesinlikle insanoğlunun varlığının görünen temel anlam ifade eden deneyimlerini ve insanın hayvani yönü gibi tekrarlanan fiillerini kastediyorum. Jung'un "arketipler" dediği, bütün insanlara mahsus olan bilinçsiz zihinde derine gizlenmiş etkili sembolleri kastetmiyorum. Benim tartıştığım fenomenler "bilinçsiz" değildir ve zihnin derinliklerine gömülmek zorunda değildir. Benim dediğim sıradan, her günkü farkında olduğumuz şeylere aittir.

İnsanın dini girişiminin anlaşılması için can alıcı öneme sahip temel insani özelliklerden biri de insanın düzen için gösterdiği eğilimdir.[29] Düzenle ilgili çeşitli insani anlayışları tahlilinde felsefeci Eric Veogelin, *Order and History* adlı eserinin başında işaret etmiştir ki "tarihin düzeni, düzenin tarihinden ortaya çıkar". Her, toplum, ilahi ve insani amaçlar açısından varoluşuna anlam bahşedecek olan bir düzen oluşturarak somut şartlar altında bir vazifeyle yüklenmiştir.[30] Her hangi bir tarihsel toplum kaosa karşı inşa edilmiş bir anlamın koruyucu yapısı olarak bir düzendir. Bu düzen içinde bireysel yaşam kadar grup yaşamı da anlam taşımaktadır. Böyle bir düzenden mahrum bırakılan hem birey hem de gruplar; en temel terörün, Emile Durkheim'in kuralsızlık/anomie (genel ifade ile, "düzensiz" olma durumu) olarak adlandırdığı kaos terörünün tehdidi altındadırlar.

İnsanlık tarihinin büyük bir bölümünde insanoğlu; oluşturulmuş bir toplum düzeninin, şu veya bu şekilde kâinatın altyapısını oluşturan düzenlemede insanın bütün girişimlerini destekleyen ve doğrulayan ilahi bir düzene tekabül etmekte olduğuna inanmıştır. Açıktır ki şimdi bunun gibi tekabül eden her inanç doğru değildir ve ayrıca Voegelin'inki gibi bir tarih felsefesi, düzenlemede farklı insani girişimlere getirilen gerçek düzen ilişkilerine

29 Tekrar bakınız. Benim *Sacred Canopy* kitabıma, özellikle, bölümler. 1-2.

30 Eric Voegelin, *Order and History* (Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956), vol.I ("Israel and Revelation"), s. ix.

yöneltilen bir sorgulama olabilir. Fakat burada düşünülmesi gereken daha temel bir unsur vardır o da tarihsel olarak üretilmiş şu veya bu düzenin bir haklılaştırılmasıdır. Bu böylesi bir düzene olan beşeri inançtır, gerçeklik hakkındaki insanın temel güveniyle yakından alakalı bir inanç. Bu inanç sadece medeniyetlerin ve toplumların tarihinde tecrübe edilmiş değildir. Ayrıca her bireyin hayatında da tecrübe edilmiştir. Gerçektende çocuk psikologları, sosyalleşme sürecinin başlangıcında bu inancın varlığı olmadan hiçbir olgunlaşmanın olmadığını bize söylemektedirler. İnsanın düzene meyli, bir inanç ya da güven üzerine temellendirilmiştir ve nihayetinde hakikat "düzenlidir", "pek aladır" ve "olması gerektiği gibidir". Burada bu inancı test edebileceğimiz hiç bir deneysel metodun olmadığını söylemeye gerek yoktur. Ancak İnancın eyleme dönüşmesi onun ispatıdır. Deneyimde kökleşen inançtan deneysel alanı aşan inanç fiiline doğru ilerlemek mümkündür. Bu işlem *düzenlilik kanıtı* diye adlandırılabilir.

Bu temel anlama göre her düzenleme hareketi aşkınlığın bir işaretidir. Bu elbette, dinler tarihçisi Mircae Eliade'in "nomizasyon" dediği sürekli düzenleme hareketleridir. Belli bir bölgenin dini açıdan bir topluma dâhil edildiği arkaik törenler ya da daha eski kültürlerde olduğu gibi bizim kültürümüzde de olan iki bireyin evlenme sürecinde yeni bir aile kurma töreni gibi. Fakat bu durum aynı şekilde daha çok günlük olaylar için de doğrudur. En sıradan ve belki de en temel bir düzenleme hareketi olarak bir annenin endişeli olan çocuğunu rahatlatması göz önünde bulundurulmalıdır.

Bir çocuk, belki de kötü bir rüyadan geceleyin uyanır ve kendini yalnız, tarifsiz tehditlerle sıkıştırılmış ve karanlıkla kuşatılmış olarak bulur. Bu anda, görülmez ve izleri bulaşmış gerçeklikle güven duyar ve ilk halin kaos terörü içinde olduğu halde çocuk annesine doğru ağlar. Böyle bir anda güvenilen gerçekliğin sınırları silik ya da görünmezdir ve başlamakta olan kaosun korkusu içinde çocuk anne diye bağırır. Bu durumda, annenin

korumacı düzenin baş rahibesi olarak yardıma çağrıldığını söylemek abartılı olmayacaktır. Kaosu sona erdirecek ve dünyayı tehlikesiz haline geri çevirecek güce sahip olan (pek çok durumda tek başına olan) odur. Ve elbette her iyi anne tam olarak sadece bunu yapacaktır. O çocuğunu bizim Meryem anamız olan Büyük Anne (Magna Mater)'nin ebedi jestleri içinde beşiğe yatıracaktır. Muhtemelen, güven verici bir ışığın parlayan sıcak manzarasıyla kuşatan bir lamba da yakacaktır. Anne çocuğuyla konuşacak veya ona ninni/şarkı söyleyecektir. Ve bu, değişmeyen ve yaygın olan "korkma, her şey yolunda, her şey iyi/tamam" şeklindeki iletişimin içeriği her zaman aynı kalacaktır. Şayet her şey yolunda giderse, çocuk yeniden güvene kavuşacak, gerçekliğe güveni yeniden geri gelecek ve bu güven içinde o, yeniden uykuya dalacaktır.

Elbette, bütün bunlar hayatın en sıradan/rutin deneyimlerine bağlıdır ve herhangi bir dini önyargıya dayanmamaktadır. Ne var ki bu yaygın manzara doğrudan bir dini boyutu takdim eden sıradan bir sorudan ortaya çıkmaktadır. *Anneler çocuklarına yalan mı söylemektedirler?* Cevap şayet sadece insani varoluşun dini yorumlanndaki bazı hakikatler söz konusu ise, en derin anlamda bu soruya verilecek cevap "hayır" olabilir. Diğer taraftan, eğer "doğallık" burada tek hakikat ise anne çocuğuna yalan söylemektedir. Sevgiden yalan söylemektedir, emin olmak için, açıkçası bu sevgide temellenmiş yeniden güvence vermesi sebebiyle yalan söylememektedir. Fakat son tahlilde ne olursa olsun yalan söylemektedir. Niçin? *Çünkü yeniden güven vermek, iki bireyin hemen o andaki durumlarını aşan böyle bir gerçeklik hakkındaki ifadeyi çağrıştırır.*

Ebeveyn olmak dünyanın kurucusu ve koruyucusu rollerini üstlenmektir. Kuşkusuz, en açık anlamıyla bu, çocuğun sosyalleşmesini sağlayacak ortamı ona sunmakla ve söz konusu olan toplumun tüm dünyası ile çocuk arasında aracılık görevini üstlenmekle ortaya çıkmaktadır. Daha az açık ama daha derin

anlamıyla bu, göz önüne serilen manzarada az önce tasvir edilmiştir. Bir ebeveynin üstlendiği rol sadece şu ya da bu toplumun düzenini tarif etmez, aynı zamanda bu düzen güvenmeyi anlamlı kılan kâinatın altyapısını oluşturan böyle bir düzeni tarif etmektedir. Bu rol, yüce rahibelerin rolü de diyebileceğimiz roldür. Anne bu durumda bu rolü ister istemez kendi farkındalığını umursamadan ya da (daha muhtemeldir ki) neyi temsil ettiğinin bilincinde olmaksızın düşünmeden oynar. "*Her şey* yolunda *her şey* tamam" ifadeleri annenin ve ebeveynin güvencesinin basit formülleridir. Sadece söz konusu akşamdaki belirli endişe ve acı değil her şey artık yolundadır. Bu formül herhangi bir şekilde zorlama olmaksızın kozmik alanın bir ifadesi olan "Varlığa güven" olarak tercüme edilebilir. Kesinlikle formülün asıl işaret ettiği şey budur. Eğer çocuk psikologlarına inanırsak (bunu yapmak için iyi bir nedenimiz var) bu tecrübe insani bir kişilik olmak süreci için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Farklı bir ifade ile tam olarak bir insan olma sürecinin tam merkezinde, insanlığın özünde gerçekliğin düzenine bir güven tecrübesi müşahede etmekteyiz. Bu tecrübe bir yanılsama mıdır? Bunu temsil eden kişi bir yalancı mıdır?

Şayet gerçeklik bizim pratik aklımızın kavrayabildiği "doğal" realite ile aynı anda varsa, o halde tecrübe bir yanılsamadır ve onu vücuda getiren rol de bir yalandır. Bundan dolayı her şeyin düzen içinde ve her şeyin yolunda olmadığı apaçık bir gerçektir. Çocuğa güvenmesini söylediğimiz dünya ile onun nihayetinde ölüp varacağı dünya aynıdır. Şayet bir başka dünya yoksa bu dünya hakkındaki nihai hakikat olarak bu dünyanın annesini öldürecek olduğu gibi çocuğunu da öldürecek olmasıdır. Bu şüphesiz, sevginin gerçek varlığını ve onun gerçek güzelliklerini azaltmaz. Hatta bu durum bu sevgiye trajik bir kahramanlık pozisyonu bile verebilir. Ne var ki nihai hakikat sevgi değil korku, ışık değil karanlık olacaktır. Düzenin geçici güvenliği değil fakat kaosun kâbusu insanın durumunun nihai realitesi olacaktır. Neticede hepimiz, kendimizi karanlığın ortasında bizi yutan gecede

yalnız bulmak zorundayız. Bizim korkumuzun üstünü kapatarak bize güven veren sevginin gücü, bundan böyle merhametli bir yanılsama imajından başka bir şey olamayacaktır. Bu durumda din hakkındaki son söz Freud'un sözü olmaktadır. Din, ebeveynimizin dünyayı bizim faydamıza göre yönlendirdikleri çocuksu bir fantezi, yetişkin bir insanın yapabileceklerinden sabırlı bir şekilde feragat etmesi ölçüsünde elde edebileceklerini almak için kendini kurtarması gereken bir fantezidir.

Bu tartışmanın ahlakî olmadığını söylemeye gerek yoktur. Bu dünya inşa etme oyunu şayet bir oyun ise anne kınanamaz. Bu, anne ve babanın ateist olması hakkını tartışamaz. (Tam da bu gerekçelerle ebeveynliği reddeden ateistlerin varlığı konuyla hiç de ilgisiz değildir). Nizam delili ahlaki olmaktan ziyade metafizikseldir. Yeniden ifade edecek olursak gerçekliği düzenlemek yönünde gözlenebilen beşeri temayülde kozmik alana bu düzeni vermek doğrultusunda aslî bir güdü bulunmaktadır. Bu güdü ve saik sadece insanî düzenin bazı yönlerden onu aşan bir düzene karşılık geldiği anlamına gelmez. Fakat bu aşkın düzen insanın bizzat güvenebileceği ve yönelebileceği bir niteliğe sahiptir. Bu düzen anlayışını temsil eden çok çeşitli roller bulunmaktadır. Fakat en temel olanlar ebeveynliğe ilişkin rollerdir. Her ebeveyn (her halükarda çocuğunu seven her ebeveyn) nihaî olarak düzen içerisindeki ve nihaî olarak güvenilebilir bir kâinatın temsilcisi olmayı üstlenir. Bu temsilcilik sadece dinî atıf çerçevesinde (daha kesin bir ifade ile tabiatüstü atıf çerçevesinde) haklılaştırılabilir. Bu atıf çerçevesi, içinde doğduğumuz, sevdiğimiz ve öldüğümüz doğal dünya sadece tek dünya değil, fakat aynı zamanda sevginin ölümle son bulmadığı ve yine sevginin gücüne olan inancın kaosu ortadan kaldırmak için bu nedenle haklı çıkarıldığı başka bir dünyanın ön planıdır. Böylece insanın düzene olan temayülü bir aşkın düzeni ima etmektedir. Ve her düzene ilişkin eylem bu aşkınlığın bir işareti olmaktadır. Ebeveyne ilişkin rol bir sevgi yalanı üzerine dayanmaz. Tersine o hakikat içerisindeki insani durumun nihaî gerçekliğine olan bir şahitliktir. Bu durumda dini,

(Freud'cu terimlerde bile; eğer kişi oldukça meyilliyse) ebeveyne ait olan sevginin koruyucu düzeninin çocuk tarafından tecrübe edilmesinin kozmik bir yansıtması olarak analiz etmek tam anlamıyla mümkündür. Fakat yansıtılan bizzat nihaî gerçekliğin bir yansıması ve bir taklidinden başka bir şey değildir. Öyleyse, din (deneysel aklın bakış açısından) sadece bir insanî düzenin yansıtılması değil, fakat (tümevarımsal inanç denebilecek bir bakış açısından) beşerî düzenin nihaî doğru bir teyididir.

"Tümevarımsal inanç" kavramı çok kullanılacağından dolayı, manasının açıklanması gerekmektedir. Ben tümevarımı, deneyle başlayan her türlü düşünce süreci anlamında kullanmaktayım. Bunun tersi olan tümdengelim ise, deneyden önce gelen düşüncelerle başlamaktadır. Öyleyse "tümevanmcı inanç" ile beşeri tecrübenin olguları ile başlayan düşüncenin dini süreçlerini kastetmekteyim, buna karşılık, "tümdengelimci inanç" deneyle test edilemeyen belirli faraziyelerle (bilhassa dini vahiy hakkındaki faraziyeler) başlamaktadır. Farklı bir ifade ile tümevarımcı inanç beşeri tecrübeden hareketle Tanrı hakkında konuşmaya doğru hareket etmektedir. Tümdengelimci inanç ise Tanrı hakkındaki konuşmadan beşeri tecrübelerin yorumlanmasına doğru ilerlemektedir.

Her ne kadar oldukça farklı olsa da yukarıda anılan düşünceler, benim *oyun kanıtı* olarak adlandıracağım şey ile yakından alakalıdır. Hollandalı tarihçi Johan Huizinga'nın bir kez daha gösterdiği gibi biz insanların temel tecrübeleriyle ilgileniyoruz.[31] Oynak ya da şakacı gibi unsurlar; böyle bir kültürün bu boyutu olmadan imkânsız olacağının iddia edilebileceği noktaya kadar beşeri kültürün tüm kesimlerinde görülebilmektedir. Huizinga'nın detaylı bir şekilde analiz ettiği oyunun bir yönü; "uzun bir süre" "gerçek" dünyanın kurallarını ve genel faraziyelerini

31 Bakınız. Johan Huizinga, *Homo Ludens- A Study of the Play Element in Culture* (Boston, Beacon Press, 1955).

erteleyen, kendi kurallarıyla ayrı bir söylem/iletişim dünyası kurduğu gerçeğidir. Bu nedenle ertelenmiş olan en önemli durumlardan bir tanesi de gündelik sosyal hayatın zaman yapısıdır. Biri oynarken diğeri; artık daha büyük toplumun alışılagelmiş birimleri tarafından ölçülemeyen, aksine söz konusu oyundaki özel birimler tarafından ölçülebilen farklı bir zamandadır. "Gerçek" dünyada filanca günde, filanca ayda, filanca yılda saat 11 olabilir. Ancak bireyin oynadığı dünyada; bu üçüncü tur, dördüncü hareket, hızlı tempo hareketi ya da ikinci öpücük olabilir. Oyunda birey, bir zaman diliminden diğerine adım atar.[32]

Bu bütün oyunlar için geçerlidir. Oyun daima gündelik sosyal hayatın "gerçek" dünyası içinde dışa kapalı bir alan, buna ilaveten sonrakinin (sosyal hayatın) kronolojisi içinde bir kapalı alan inşa eder. Aynı zamanda eğlenceden çok acı verdiği de oyunun diğer bir gerçeğidir. Diyelim ki saat 11, ancak işkencecinin dünyasında saat yine işkence saatidir. Buna rağmen oyunun en yaygın yönü, daima eğlendirici bir aktivite olmasıdır. Aslında bu durum eğlenceli olmayı bırakıp bir ıstıraba hatta sıradan bir rutine dönüştüğünde, biz onun içsel karakterinin bir sapkınlık olduğunu düşünmeye meylederiz. Eğlence oyunun gayesidir. Ve bu gaye gerçekleştiğinde, eğlendirici oyunda oyun âlemindeki zaman yapısı kendine mahsus bir nitelik kazanır. Yani o ebediyet haline gelir. Belki de bu aşırı eğlencenin tüm deneyimleri hakkında, hatta oyunun müstakil gerçekliğinin içinde kuşatılmış olmasalar da geçerlidir. Bu Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün gece yarısı şarkısı hakkındaki nihai anlayışıdır: "Tüm hazlar ölümsüzlük arzusundadırlar, derin, derin ebedilik! arzusundadırlar."[33] Bu gaye, yine de, bilhassa oyunda tecrübe edilen sevinçte aşikârdır. Kesinlikle bu neşe dolu âlem anlık olmayan ve ayrı bir yapı şek-

32 Bu konuda bakınız. Schutz, adı geçen çalışma.

33 *"Alle Lust will Ewigkeit- will tiefe, tiefe Ewigkeit!"*- Friedrich Nietzche, *Also sprach Zarashustra* Leipzig, Kroener, 1917), s. 333.

linde anlaşılabilen geçici boyutlara sahiptir. Diğer bir ifade ile eğlenceli bir oyunda insan sadece bir zaman diliminden diğerine değil, zamandan ebediyete adım atıyor gibidir. Kişi, diğer acı gerçekliğin, bireyin ölüme gidişindeki "gerçek" zamanın bilincinde iken bile, sevinci, bazı çok nadir olası yöntemlerle varlık olarak idrak eder, ebedi bir sevinç olarak. Neşeli oyun bizim "ölüme doğru olan yaşam" gerçekliğimizi (Heidegger'in uygun bir şekilde bizim "gerçek" durumumuz olarak tanımladığı gibi) erteler veya paranteze alır gibi görünmektedir.

Bu, böyle oyunların sağladığı özgürlük ve barışı açıklayan her neşeli oyuna ait ilginç bir özelliktir. Kuşkusuz erken çocukluk dönemlerinde, erteleme bilinçsizdir, çünkü henüz ölüm hakkında bilinç mevcut değildir. Hayatın sonraki dönemlerinde oyun, çocukluğun mutlu eden tekrarını beraberinde getirir. Yetişkinler gerçek sevinçle oynadıklarında, aniden çocukluğun ölümsüzlüğünü tekrar ele geçirirler. Bu durum; böyle bir oyun, ölümün ve şiddetli ıstırabın gerçek yüzünde vuku bulduğunda daha aşikâr hale gelir. Bizi harekete geçiren, bombardıman altındaki şehirde müzik yapan adamlar ya da ölüm döşeğinde matematik yapan adamdır. C. S. Lewis İkinci Dünya Savaşı'nın başında yaptığı vaazda anlamlı bir şekilde şunları telkin etmiştir: İnsan hayatı daima bir uçurumun eşiğinde yaşanmaktadır.... İnsanlar..... matematiği muhasara edilmiş şehirlerde ileri sürdüler, metafiziksel tartışmalara mahkum hücrelerinde yön verdiler, şakalarını darağacında yaptılar, yeni şiiri Quebec'in duvarlarına doğru ilerlerken müzakere ettiler ve saçlarını Thermopylae'de taradılar. Bu gösteriş değil, bizim tabiatımızdır".[34] Bu bizim tabiatımızdır, çünkü Huizinga'nın ileri sürdüğü gibi insan esasen, oynayan varlıktır (*homo ludens*). Bu onun Thermopylae'de bile çocukluğunun ölümsüz/unutulmaz mutluluğunu iyi bir şekilde

34 C. S. Lewis, *The Weight of Glory* (Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1965), ss. 44f.

gerçekleştirmesine ve yeniden ele geçirmesine izin veren oynak yapısıdır.

Birtakım küçük kızlar parkta sek sek oynuyorlar. Oyunlarına tamamen odaklanmışlar, dış dünyaya kapalılar ve odaklanmalarında da çok mutludurlar. Zaman onlar için durmuştur yahut daha doğrusu, oyunun bölümleri içinde kaybolmuştur. Dış dünya, oyun süresince ortadan kalkmıştır. Bir bakıma (küçük kızlar bunun bilincinde olamadıklarından dolayı), bu dünyanın kanunu olan acı ve ölüm ortadan kalkmıştır. Hatta ölümün ve acının tam idrakine varmış olan ve bu sahnenin müşahidi yetişkinler bile kendilerini mutluluk veren masumiyetten alıkoyamazlar.

Yetişkinlerin oyununda, en azından belli durumlarda insanların acı çektiği ve öldüğü "gerçek" dünyanın ve zamanın askıya alınması aşikâr hale gelir. Henüz Sovyet askerlerinin 1945'de Viyana'yı işgal etmesinden önce, Viyana filarmonisi planlanmış konserlerinden birini vermişti. Şehrin yakınında çarpışmalar vardı ve konsere gidenler uzaktan gelen silah seslerini duyabiliyorlardı. Sovyet ordusunun şehre girişi konser programını yarıda kesti, yanılmıyorsam, bir hafta kadar sürdü. Daha sonra konser programda olduğu üzere yeniden başladı. Bu özel oyun âleminde; Sovyet istilasının dünyayı sarsan sonuçları, bir imparatorluğun çöküşü ve felaket gibi bir diğerinin ortaya çıkışı programda ufacık bir kesinti anlamına gelmektedir. Bu durum sadece acıya karşı ilgisizlik ve vurdumduymazlık mıydı? Belki de bazı kişilerin durumu için böyledir, fakat aslında öyle olmadığını söyleyebilirim. Bu daha ziyade insanın tüm yaratıcı güzel eylemlerinin, yıkıcı eylemlerine ve hatta savaş ve ölümün çirkinliğine karşı olan nihai zaferinin teyididir.

Oyundan çıkan kanıtın mantığı, düzen/nizam delillerine çok benzemektedir. Neşeli oyun tecrübesi varlığın mistik sınırında araştırılması gereken bir şey değildir. O sıradan hayatın gerçekliğinde kolaylıkla görülebilmektedir. Ancak bu yaşanan gerçeklik içinde, oyun aşkınlığın bir işaretini oluşturur. Çünkü

onun esas gayesi, kendisinin ve insanın "doğa"sının ötesinde "tabiatüstü"nün haklılaştırılmasına işaret etmektedir. Yine, bu haklılaştırmanın deneysel olarak kanıtlanamayacağı tam anlamıyla açıktır. Hakikaten tecrübeler şefkatli bir yanılsama ya da çocukluk büyüsünün pişmanlığı gibi makul bir şekilde (denilebilir ki Freudçü teorinin umutvari fantezisinin satırları boyunca) yorumlanabilir. Tecrübenin dinî olarak haklı çıkışı sadece bir inanç tutumunda başarılabilir. Bununla birlikte, inancın tümevarımsal olma hususu, gizemli bir vahye bağlı değil, daha ziyade bizim tecrübe ettiğimiz müşterek ve sıradan olan yaşamlarımıza bağlıdır. Herkes çocukluğunun ölümsüzlüğünü tecrübe etmiştir. Ve şunu ortaya koymalıyız ki, en az bir ya da iki defa da olsa herkes yetişkinliğinde aşkın hazzı tecrübe etmiştir. Tümevarımsal inancın bakış açısı altında din, çocukluğun ve neşenin ve bunları taklit eden her eylemin nihai teyididir.

İnsani durumun diğer temel bir unsuru ise umuttur ve aynı tümevarımsal inancın mantığı içinde bir *umut delili* bulunmaktadır. Son yıllarda, felsefi antropolojide bu unsurlar bilhassa, (Hıristiyan varoluşçuluğu bağlamında) Fransız filozof Gabriel Marcel tarafından ve (bir Marksist bağlamında) Alman filozof Ernst Bloch tarafından vurgulanmıştır. Teologların bir kısmı Bloch'dan etkilenmiş ve bu mevzuyu kendi diyaloglarında Marksizmle birlikte incelemişlerdir.[35]

Bloch; insanın varoluşunun, sadece onun gelecek için duyduğu yenilmez temayülü münasebetiyle tam anlamıyla anlaşılabileceğini vurgulamaktadır. Kuşkusuz bir Marksist olarak Bloch bunu, insanlığın iyiliği için dünyanın değiştirilmesine dair olan devrimci umuda bağlamaktadır. Bazı teologlar bu umudun aynı zamanda Hıristiyanlığın özü olduğunu iddia etmektedirler (ve antrparantez, bundan dolayı Hıristiyan'lar devrim-karşıtı olma-

35 Katolikler arasında Karl Rahner, Protestanlar arasında Jürgen Moltmann ve Wolfhart Pannenberg tarafından.

malıdırlar). Burası bu gelişmeleri tartışmanın yeri değildir, buradaki delilin onlara doğrudan borçlu olmamakla birlikte yine onlarla bağdaştığını söylemek gerekir.[36]

İnsan varlığı daima geleceğe doğru yönelmiştir. İnsan, daimi olarak varlığını hem bilincinde hem de eylemlerinde geleceğe doğru devam ettirerek var olur. Farklı bir ifade ile insan kendini tasarılarda gerçekleştirir. İnsanın bu "istikbal"inin temel bir boyutu umuttur. İnsanlar, umut vasıtası ile şimdi ve burada verili olan zorlukların üstesinden gelmektedir. Yine insanlar umut aracılığı ile aşırı ıstırap durumunda anlamlılık bulur. Teodiselerin çoğunun (hepsinin olmasa da) anahtar unsuru umuttur. Böylece umudun özel muhteviyatları çeşitlilik arz etmektedir. İnsan tarihinin erken dönemlerinde birey fikrinin ve insanın eşsiz değerinin henüz kesin olarak tanımlanmadığı zamanlarda bu umut müşterek şekilde grubun geleceğine bağlanmıştı. Birey acı çekebilir ve ölebilirdi, en önemli projelerinde mağlup olabilirdi, fakat grup (klan, kabile veya halk) hayatta kalacak ve nihayetinde muzaffer olacaktı. Kuşkusuz çoğunlukla teodiseler, bu dünya hayatına özgü acıların haklı çıkarılacağı ve geride bırakılacağı, bireysel bir ahiret umudu üzerine temellenmişlerdir. İnsan tarihinin çoğu boyunca umudun hem bireysel hem de kolektif

36 Bu teolojik gelişmeler, sadece onların umut etme fenomenine verdiği özel önem yüzünden değil, fakat onun teoloji için antropolojik bir başlangıç noktası ihtimalini ciddiye almalarından dolayı çok önemlidir. Mamafih bana öyle geliyor ki, teolojik olarak alakalı antropolojik bir unsur olarak umut üzerine vurgu sınırlı olmaktan oldukça uzaktır. Bu muhtemelen iki vakıa ile açıklanabilir -Protestanlar arasında, neo-ortodoksiye karşı görüş ileri sürmek, Hıristiyanlık Dininin (o zaman insanın geleceğinin başlıca biçimi olarak umuda dair) deneysel tarihselliği-. Hem Protestanlar arasında hem de Katolikler arasında bu düşüncelerin ayrıntıları Marksizm ile diyalogdadır (Marksist eskatalojiye karşı olarak yola çıkan Hıristiyan beklentisi). Ben Marksizm ile bir diyalog hakkındaki endişe kadar Neo- Ortodoks deneysel tarih tutumuna karşı nefreti de paylaşıyorum, fakat hala daha genel bir antropolojik odak üzerinde kararlıyım.

teodiseleri dini terimlerle meşrulaştırılmaktaydı. Sekülerleşmenin etkisi altında dünyevi umutlar, teodiseler şeklinde ön plana çıkmaktadır (Marksist olanı son dönemin en önemlilerindendir). Her halükarda, insan umudu, kendini yoğun bir şekilde yenilgiyi dillendirmiş gibi görünen deneyimler ve en yoğun şekilde de ölüm karşısında alınan son yenilgi karşısında öne sürmüştür. Böylece umudun en derin tecellileri, ölümün mukavemeti karşısında üstlenilen cesaret eylemlerinde bulunmaktadır.

Kuşkusuz cesaret; iyi, kötü ya da ilgisizlik gibi her türlü nedene kendini adamış olan bireyler tarafından sergilenebilmektedir. Bir neden, kendi taraftarlarının cesareti ile açıklanamaz. Yine de, çok cesur bazı Naziler bulunmaktaydı. Burada benim ilgilendiğim cesaret türü; insanın eseri, adaleti veya merhameti hakkındaki umutlara bağlıdır, yani -tüm engeller karşısında ve hatta bozulan sağlıkta bile eylemini bitirmeye çabalayan bir ressam; kendi hayatını zulmün masum mağdurlarını korumak veya savunmak için riske atan bir adam ve kendi çıkar ve rahatını feda edip dertli arkadaşının yardımına koşan bir adam gibi- insancıllığın diğer eylemlerine bağlıdır. Bu noktada lafı örneklerle uzatmaya gerek yoktur. Benim bu delilde göz önünde bulundurduğum şeyin onun bir cesaret ve umut çeşidi olduğunu söylemenin kâfi olduğudur.

Öyleyse burada bir kez daha karşı karşıya geldiğimiz şey, esas gayesi ölüm hakikatini gözden düşürmek veya hatta inkâr etmek olan insani durumların gözlemlenebilen tecellileridir. Bir kez daha, tümevarımcı inancın bakış açısı altında, bu sinyaller aşkınlığın işaretleri ve insani durumun dini bir yorumuna yönelik göstergelerdir. Psikologlar, bize (şüphesiz doğru olarak) kendi ölümümüzden korkabileceğimizi söylemelerine rağmen, onu gerçekten hayal bile edemeyiz. Hayalden en deruni çekincemiz ve hatta teorik ayrılık bile, bu köklü kabiliyetsizlik içinde yakalanmış gibi gözükmektedir. Bu kısmen, Sartre'ın Heidegger'in "ölüme doğru olan yaşam" (living unto death) kavramını bizim

böyle bir tutuma temelden yeteneksiz olduğumuzu iddia ederek eleştirdiği bu temel üzerindedir. Sartre iddia eder ki, bizim tecrübe edebildiğimiz ölüm sadece diğerlerinin ölümüdür; kendi ölümümüz asla tecrübemizin bir parçası olamaz ve o bizim hayalimizden bile bertaraf olur. Yine de ölümü kabul edemeyişimiz; tam da diğerlerinin ölümü karşısında özellikle de sevdiklerimizin ölümü karşısında daha yüksek sesle açığa çıkmaktadır. En önemlisi burada bir umut için çağrıda bulunduğumuz her şey, deneysel gerçeklik tarafından reddedilen şeylerdir. Öyleyse görülecektir ki (insanın kendi ölümünü hayal etmedeki başarısızlığı bakımından) hem psikolojik hem de (insanın diğerlerinin ölümüne şiddetli itirazı bakımından) ahlaki olarak ölüme bir "hayır" demek insanın varoluşunda derinden kökleşmiştir.

Bu reddediş daha çok Karl Jaspers'in insan hayatının "marjinal durumları" dediği konular içinde bulunabilir. Bu aşırı deneyimler kritik hastalıklar, savaş veya diğer doğal veya sosyal felaketler olarak tezahür eder. Kuşkusuz umudun, bu boyutları içermeyen önemsiz dışavurumları/ifadeleri bulunmaktadır. "Bugünkü pikniğimiz için havanın iyi olmasını umut ederim". Fakat ne şekilde olursa olsun, her umut, bu nihai reddi zımnen bir bütün olarak bir bireyi icap ettirmektedir. "Çalışmamı bir bilim adamı olarak yapabildiğim en iyi şekilde bitirmeyi umut ediyorum", "Evliliğimi başarı ile yürütmeyi umut ediyorum", "Çoğunluğa karşıt konuşma yapmak zorunda kaldığımda, kazanmayı/haklı çıkmayı umut ederim." Bütün bunlar ölümün kaçınılmazlığından önce nihai bir teslim olmayı reddetmeyi içermektedir. Dahası, ben bu sınırlı umutları ifade ederken bile, çalışmalarım bitmeden önce ölebileceğimi biliyorum, evlendiğim kadının ölümcül bir hastalığa duçar olabileceğini biliyorum veya bazı çoğunlukların fazla öfkelendirildiğinde beni öldürebileceğini de biliyorum. Umudun içinde bulunan ölümün üstü kapalı inkârı, kuşkusuz çok aşırı durumlarda daha apaçık olmaktadır. "Savaş şehrimi yıkmak üzere olmasına rağmen, çalışmamı yapabildiğim kadarıyla en başarılı şekilde bitirmeyi umut ediyorum", "Bu

kadınla doktor onun durumunu bana açıklamış olmasına rağmen evlenmeliyim", "Düşmanlarımın öldürücü planlarına rağmen konuşacaklarımı konuşmalıyım".

Yine çok açıktır ki, psikolojik ve ahlaki açılardan bu inkâr deneysel mantığın sınırları dâhilinde açıklanabilmektedir. Bizim ölüm korkumuz esasen köklüdür ve büyük ihtimalle evrim sürecinde biyolojik bir hayatta kalma değeri taşımaktadır. Kendi ölümümüz hakkındaki düşünceden önceki psikolojik sinir zedelenmesinin, ölümden önceki içten ürkme ve onun kaçınılmazlığı hakkındaki insan bilgisi arasındaki birleşme bakımından açıklanması olasıdır. Diğerlerinin ölümünü kabul etmeyi ahlaki olarak reddetmenin de eşit şekilde, başka şekilde değil fakat vicdani ve psikolojik güçlerin bir (Freudcu ifade ile) "rasyonelleştirilmesi" olarak açıklanması olasıdır. Bu bakış açısına göre, ölümün inkârı ve bu inkârı şekillendiren umudun tüm görüntüleri (dini ve diğerleri) bir "çocukluk" emaresidir. Bu gerçekte Freud'un din yorumlarının sıkıntısıdır. Freud'un durumunda, Philip Rieff'in uygun bir şekilde "dürüstlük etiği" olarak adlandırdığı esasında sabırlı bir tutum olan böylesi "çocukça" umutlara karşı nihai hakikat olarak alınan şeylerin "yetişkince" kabulü yer almaktadır.[37] Söylenmesine hiç ihtiyaç yoktur ki, stoik/sabırlı erdemler en derin saygıyı hak etmektedir ve hatta insanın yapabileceği en etkileyici tutumlarından birini oluşturmaktadır. Freud'un Nazi barbarlığı karşısındaki ve son hastalığındaki soğukkanlı cesareti, insanın bu başarısının başlıca bir örneği olarak zikredilebilir.

Bununla beraber "çocukluk" ve "ergenlik" çifte kavramları, gerçek olayları takip etme zorunluluğu olmayan ilk metafiziksel gerçeklere dayandırılmaktadır. Eğer bizler ölümü inkâr eden umudun psikolojik mebdei hakkında Freud'un yorumuna inandırılmışsak (ilave edeyim ki ben değilim) bu tercihi takip etme zo-

37 Philip Rieff, *Freud-The Mind of the Moralist* (Garden City, N.Y., Doubleday-Anchor, 1961), ss.329ff.

runluluğumuz yoktur. İnsanın kendi ölümlülüğü karşısında duyduğu umutsuz korkusu, sevdiklerinin ölümüne haklı karşı çıkışı, ölüme meydan okumadaki cesaretli davranışları ve fedakârlıkları gibi durumlarda ortaya çıkan insanın ölüme "hayır" deyişinin yaradılışının bir parçası olduğu anlaşılmaktadır. Ölümü ret etme umudu kendi insancıllığımızdan, insanın özünden kaynaklanıyor gözükmektedir. Deneysel mantık bu umudun bir yanılsama olduğunu belirtirken, içimizde rasyonelliğin galip olduğu bir çağda mahcup bir şekilde de olsa "hayır" demeye devam eden ve hatta deneysel mantığın oldukça makul açıklamalarına dahi "hayır" diyen bir ses bulunmaktadır.

İnsanların her taraftan ölümle kuşatıldığı bir dünyada insan, ölüme karşı "hayır" diyen bir varlık olmayı sürdürmektedir. Yanılsama haricinde başka bir şey daha olduğuna dair umudunu geçerli kılacak gerçeklik olan bu "hayır", beraberinde öte dünya inancını getirmektedir. Burada ve sonuçta kişi ölüme "hayır" ve umuda "evet" diyerek nihayetinde bilincin temel gerçekliğine ulaştığı Kartezyen indirgemeciliği düşünmesi cazip gelmektedir. Her halükarda umut kanıtı deneysel olarak verili olan şeyden çıkan tümevarımın mantıki doğrultusunu takip eder. Fakat karışıklıkları ve niyetlerdeki tecrübe öncesi aşkınlığı ciddiye alır. Bu, başlangıcını deneyimden alır ancak deneyimi aşan ve bu süreçte ortaya çıkan ima ve niyetleri de ciddiye alır. Ayrıca onları aşkınlığın gerçek işaretleri olarak yeniden ele alır.

Tümevarımsal inanç ölümün (ve böylece de umudun faydasızlığının) her yerde "tabiat"da mevcudiyetini kabul eder, fakat aynı zamanda, bizim umuda dair "doğal" tecrübemizde bulunan "doğaüstü" icraatlara işaret eden gayeleri de hesaba katar. Bu tecrübelerimizi yeniden yorumlama deneysel aklın çeşitli izahlarıyla çelişmek bir yana (ister sosyolojik ister psikolojik isterse de sahip olduğumuz ne varsa) hepsini ihtiva etmektedir. Din, çocukluğun ve neşenin nihai teyidi olduğu gibi ümit ve cesaretin de bu yeni yorumlamayla nihai doğrulamasıdır. Aynı sebeple

din; belli şartları, devrimci umut hareketleri ve kefaretin nihai hicvinde sabırlı tevekkülün cesaretini içeren insan fiillerinde somutlaşan umut ve cesaretteki eylemleri doğrulamaktadır.

Bir bakıma farklı bir muhakeme türü, *lanet kanıtı* olarak adlandıracağım kanıtta yer almaktadır. Bu; zalime olduğu kadar zulme de tek uygun cevap olarak tabiatüstü boyutlardaki bir lanet/beddua olarak görünen ve esasen zorbalık olan insani bakımdan müsaade edilebilir anlayışımızdaki tecrübelerimize atıfta bulunmaktadır. Ben bu negatif muhakemeyi, ilk aşamada beliren, daha açık olan ve pozitif bir adalet duygusundan kaynaklanan kanıta yönelik tercihen iyice düşündükten sonra seçiyorum. Kuşkusuz son kanıt; bu noktada gitmekte isteksiz olduğum "doğal hukuk" teorilerinin alanlarına doğru sürüklenmektedir. Bilindiği üzere, bu teorilere, özellikle, tarihçiler ve sosyal bilimcilerin göreceleştirici anlayışları tarafından meydan okunmaktadır. Ben karşılaşılabilen bu itirazlardan kuşku duymakta iken burası sorunu müzakere edecek yer değildir. Tartışmanın olumsuz biçimi; insanın adalet duygusundaki asli niyetlerini, toplumsal-tarihsel göreceleştirmelerin ötesinde ve üzerinde aşkınlığın bir işareti olarak şiddetli bir şekilde dikkat çekici kılmaktadır.

Ahlaki ve hukuki olarak Nazi savaş suçluları davalarını kuşatan ve hala da kuşatmaya devam eden tartışma; düşünen her insana en azından Batılı ülkelerde bu konular üzerinde derinlemesine pekte hoş olmayan bir düşünme fırsatı sunmuştur. Ben burada acı veren "böyle şeyler nasıl insanoğlu tarafından yapılmıştır?" sorusunu veya hukuk kurumu bu alanda nasıl kötülükle meşgul olur şeklindeki pratik soruyu tartışmayacağım. Bu iki soru Amerika'da Hannah Arendt'in *Eichman in Jerusalem* isimli kitabın yayımlanmasının ardından halkı aydınlatmak için verimli bir şekilde tartışılmıştır. Ben tartışmayı buraya taşımak istemiyorum. Şu anda beni ilgilendiren şey, Eichman'ın nasıl açıklandığı veya Eichman'a nasıl değinildiği değildir, fakat aksine, bizim Eichman'ı *kınamamızdaki niyet ve mizacımızdır.*

Burada; (Arendt'in kitabının özellikle son sayfalarında açıkladığı gibi) durumun nasıl açıklandığı ya da birinin bu durumdan çıkarmak istediği pratik sonuçlar hesaba katılmaksızın, kınamanın kesin ve zorlayıcı bir gereklilik olarak varsayılabileceği bir durum bulunmaktadır. Hakikaten; kesin ifadelerle kınamayı reddetme, sadece adalet anlayışındaki derin başarısızlığa değil aynı zamanda daha derin bir şekilde insancıllığın ölümcül bir bozguna uğramasına aksi kanıtlanıncaya kadar doğru kabul edilen bir delil sunmakta gibi görünmektedir.

Semaya haykırılan belli ameller/fiiller bulunmaktadır. Bu fiiller sadece ahlaki hissimizi bozan hareketler değil, aynı zamanda insanlığımızın yapısı hakkındaki köklü idrakimizi bozan fiillerdir. Böylelikle, bu fiiller sadece kötü değil, *bir kötülük canavarıdır*. Ve bu canavar; normal yahut profesyonel olarak bu tarz perspektiflere eğilimli olan insanları görelileştirmeyi durdurmaya zorlamakta gibi görünmektedir. Söylenen bir şey de ahlak kurallarının zaman ve mekânda göreli olan toplumsal-tarihsel ürünler olduklarıdır. Söylenen başka bir şey de; bu nedenle bir Eichmann'ın eylemlerinin bilimsel bir yansızlıkla basitçe böyle bir ahlakın örneği olarak görülebildiğidir, bu suretle nihayetinde bir zevk meselesi olarak algılanabildiğidir. Kuşkusuz, belirli çok kullanışlı amaçlar için tarafsız analizler yapmaya teşebbüs etmek mümkündür. Fakat problemleri orada bırakmak mümkün değildir. Ayrıca bunun gibi şeyler söylemek imkânsız gibi görünmektedir. "Peki, bundan tamamen hoşlanmayabiliriz. Karşı çıkabilir/öfkelenebilir, dehşet içinde kalabiliriz. Fakat bu sadece belirli bir geçmişten gelmemizden ve belirli değerlerle sosyalleşmemizden kaynaklanmaktadır. Şayet bizler farklı şekillerde sosyalleşseydik [hatta muhtemelen Eichmann'ın yeniden sosyalleştiği gibi sosyalleşseydik] gayet farklı tepki gösterecektik". Şüphesiz *bilimsel bir atıf çerçevesi içinde* böyle bir açıklama oldukça kabul edilebilirdir. Can alıcı nokta, konu hakkındaki son konuşma dikkate alındığında, acıdır ki atfın bütün bu göreceleştirici çerçevesi fenomen için yetersiz görünmektedir. Sadece kınamak için mec-

bur bırakılmıyoruz aynı zamanda tam anlamıyla mecburuz, ancak bunu yapacak konumda olmalıysak, bu kesinliğe dayanarak harekete geçme konusunda kendimizi mecbur bırakılmış hissederiz. Bir çocuğu cinayetten korumak için verilen emir, hatta katil zanlısını öldürme pahasına, ilginç bir şekilde, göreceleştirici analizden muaf görünmektedir. Cesaretsizlikten yahut düşünüp taşınılmasından dolayı bu emre itaat edilmediğinde, bunu inkâr etmek imkânsız görünmektedir.

"İmkânsızlığın" vuzuha kavuşturulmasında aşkınlığın işareti bulunmaktadır. Açıkçası çocukların öldürülmesi teoride ve uygulamada "mümkün"dür. Tarihin derinliğinden bugüne uzanan süreçte masumlara yönelik katliamlar olabilir ve olmaktadır. Bu katliamlar bunları yapanlar tarafından meşrulaştırılabilse de her halükarda onların meşrulaştırmaları başkaları tarafından menfur olarak görülebilmektedir. Ayrıca bu dışarıdan bir gözlemci tarafından değişik şekillerde açıklanabilmektedir. Yine de bu "mümkünler"den hiç biri, onun hakkında söylenebilecek her şey söylendiğinde bile, hala esas doğruluk olarak bizi etkilemekte olan temel "imkânsızlığa" değinmemektedir. Aşkın unsur, kendini iki basamakta dışa vurmaktadır. Birincisi, bizim kınamamızın muayyen ve mutlak oluşudur. O değişme ve tereddüde izin vermez. O tüm zamanlarda ve tüm insanlara, muayyen fiilin faili veya zanlı faile uygulanmaktadır. Diğer bir ifade ile biz kınamaya bir gereklilik ve evrensel bir gerçeklik statüsü vermekteyiz. Ancak sosyolojik analiz diğer analizlerden daha açık bir şekilde bu doğrunun, insan olarak bizim durumumuzda deneysel açıdan belirlenmiş olmasına karşın deneysel olarak ne bir gereklilik olarak ne de evrensel olarak ispatlanamayacağını göstermektedir. Öyleyse biz, oldukça basit bir alternatifle karşı karşıyayız: Ya doğru olarak adlandırılabilecek her şeyi inkâr ederiz, varoluşumuz gibi en derin/köklü tecrübemizi bize inkâr ettiren bir alternatif olarak, ya da bizim kesinliğimizin bir tasdiki olarak "doğal" tecrübe alanımızın ötesine bakmak zorundayız. İkincisi, kınamanın kendi asli gayesini, sadece bu dünya bakımından tükettiği

görülmemektedir. Cennete haykıran ameller, cehennem için de haykırmaktadırlar. Bu, Eichman'ın idamı üzerine yapılan müzakerede oldukça açık bir şekilde ortaya çıkan hususdur. İdamın meşruiyetini ya da hikmetini sorgulamadan, bu durumda "asmak yeterli değil" şeklindeki çok genel bir görüş olduğunu söylemek kâfidir. Fakat ne yeterli olacaktır? Şayet Eichman idam yerine, tasavvur edilebilecek en uzun ve korkunç bir şekilde işkence edilerek öldürülseydi, bu yeterli olacak mıydı? Olumsuz cevap kaçınılmaz görünmektedir. Böylesi korkunç eylemlerde bulunan hiçbir insanın cezalandırılması yeterli değildir. Bunlar sadece kınamayı gerektiren eylemler olmayıp, fakat kelimenin tam dini anlamı ile *lanetlemeyi* gerektirmektedir, yani fail kendisini sadece insan toplumunun dışına koymaz, o aynı zamanda kendisini nihai bir şekilde, insan toplumunu aşan ahlaki düzenden ayrıştırır ve bu nedenle beşeri olandan daha fazla bir kısas talebinde bulunur/dua eder.

Belli hareketler kurtuluş beklentileri olarak izah edilebilir. Diğer hareketler de cehennem (burada cehennemin anlamı takriben lanetlenme ifadesinden ziyade, hem burada ve şimdi hem de bu dünyanın ve bu hayatın ötesindedir) beklentileri olarak görülebilmektedir. Biz annenin çocuğunu koruyucu güvence ile muhafaza etmesi şeklindeki prototip hareketini aşkınlığın bir işareti olarak değerlendirmekteyiz. Birkaç yıl önce, prototipik karşı eylemi içeren bir resim çekildi. Bu resim; kimsenin kesin olarak bilmediği Yahudilerin veya Rusların ya da Polonyalıların toplu infazı sırasında II. Dünya Savaşında doğu Avrupa'da bir bölgede çekilmiştir. Resim bir annenin bir çocuğu bağrına bastığını, bir eli ile desteklerken diğer eliyle onun yüzünü omuzuna bastırdığını ve birkaç adım ötede tüfeğini kaldırmış nişan alan bir Alman askerini göstermektedir. Vietnam'daki savaşı gösteren son iki resim, adeta cehennemin bu numunesinin unsurlarını bölmektedir. İkisi birlikte ele alındığında, insan tarafından çizilen ve politik olarak bölen hatları binde bir takip eden menfur durumu hatırlamamıza hizmet edecektir. Son resim yaşı belli

olmayan ve yüzünde ıstırabın çizgileri olan bir kadının başına silahını dayamış bir Amerikan askerini göstermektedir. Silah ateşlenip ateşlenmese de, olasılık o ürpertici yüz ifadesiyle ima edilmektedir. Diğer bir fotoğraf da Saigon'daki askeri kışlada Vietcong'un (=Vietnam savaşı sırasında Güney Vietnam'daki komünist gerilla savaşçıları, -çn) Güney Vietnam ordusundaki subayların ailelerini katlettiği 1968'lerin başındaki Tet saldırısında çekilmiştir. Bu fotoğraf, bir subayın kızının cesedini taşıdığını göstermektedir. Adamın yüzündeki ifade sorguya çekilen kadının yüzündeki ifadeye benzemektedir. Sadece burada silahlı adamı göremiyoruz.

Ben hem yüz ifadesi hem de karşı yüz ifadesinin, karşıt şekillerde de olsa, aşkınlığın işareti olduğunu iddia etmekteyim. İkisi de tümevarımsal inanç bakımından insan deneyiminin dini bağlamının nihai bir göstergesi olarak anlaşılabilmektedir. Din; ölüm karşısında sergilendiğinde bile korumacı güven vermenin işaretlerini savunduğu kadar, zalimliğin karşıt işaretlerinin nihai kınanmasını da savunmaktadır. Çünkü din bir lanetleme bağlamı sağlamaktadır. Umut ve lanetleme aynı kuşatıcı teyidin iki yönüdürler. Benim düşünme temayülünde olduğum bu ikilik önemlidir. Kuşkusuz dini umut bir teodise önermekte ve böylece insan-dışılığın kurbanlarına teselli olmaktadır. Lakin dinin insan-dışılığın faillerine lanetleme sağlaması da eşit derecede mühimdir. Masumların katli (korkunç bir şekilde tarihin tamamında bu şekilde görülebilmektedir) Tanrı'nın gücü ve adaleti sorusunu gündeme getirmektedir. Aynı zamanda bu durum cehennemin gerekliliğini de göstermektedir. Bu Allah'ın adaletini onaylamaktan ziyade, kendimizi haklı çıkarmamızdır.

Son olarak, bir *mizah/komiklik kanıtı* bulunmaktadır.[38] Mizah/komiklik hakkında, çoğu mizahi bir tarzda olan, çok şey yazılmıştır. Son tahlilde konu hakkındaki en tesirli iki teori muh-

38 Bu delilin daha eski bir yorumu benim *Precarious Vision* adlı eserim, s.

temelen Freud ve Bergson'a aittir.[39] İkisi de komikliği temel bir tenakuzun vehmi olarak yorumlamaktadırlar. Freud'un teorisinde tenakuz libido ile süper egonun arasında iken, Bergson'un teorisinde tenakuz, yaşayan bir organizma ile mekanik dünya arasındadır. İki teori hakkında da kuvvetli tereddütlerim bulunmakta, fakat komikliğin (her komik algının amacı/nesnesi olan) temel olarak, çelişki, insicamsızlık, nispetsizlik olduğu şeklindeki yaygın önermeyi kabule hazırım. Bu, Freud'un psikolojik bakış açısından dolayı ortaya çıkaramadığı ve Bergson'un, sanırım, hatalı cevapladığı, birbirleri bakımından insicamsızlık ve çelişki içindeki iki hakikatin doğasına dair bir soruyu gündeme getirmektedir.

Bergson'un "Bir durum, eş zamanlı olarak birbirlerinden tamamen bağımsız iki olay dizisinde ait olduğunda daima komiktir ve aynı anda iki tamamen farklı anlamda yorumlanabilmektedir" şeklindeki tasvirine katılıyorum[40]. Ancak ben bu komik vasfın, canlı ile cansız varlıklar arasındaki karşıtlıklara değil de, her zaman için insanlar arası durumlara gönderme yaptığı üzerinde durmaktayım. Biyolojik olan aslında komik değildir. Hayvanlar sadece biz onları insan biçimci gördüğümüzde, yani onlara insan özelliklerini telkin ettiğimizde komik olurlar. Beşeri alanda neredeyse her çelişki bizi gülünç olarak etkileyebilir. Çelişki kendisiyle şaka yapılan şeydir. Çoğunlukla çelişki "bütünüyle farklı anlam" olarak ortaya çıkan can alıcı noktadır/en komik kısımdır. Küçücük bir Yahudi kocaman bir zenciyle karşılaşır. Fareler fillerle uyumak isterler. Büyük filozof pantolonunu kay-

---

209 vedevamında bulunabilir. Bu konudaki düşüncem değişmedi ve burada söylediklerim esasen tekrardan ibarettir.

39 Sigmund Freud, "Wit and Its Relation to the Unconscious," in A. A. Brill (ed.), *The Basic Writings of Sigmund Freud* (New York, Modern Library, 1938): Henri Bergson, "Laughter," in W. Sypher (ed.), *Comedy* (Garden City, N.Y., Doubleday-Anchor, 1956).

40 Bergson, adı geçen çalışma, s.123.

beder. Fakat ben daha ileri gitmekte ve diğer bütün çelişkilerin türediği temel bir çelişki olduğunu öne sürmekteyim -insan ve kâinat arasındaki çelişki-. Komikliği temel beşeri bir fenomen ve temel insani bir mizaç kılan da işte budur. Komiklik, insan ruhunun dünyadaki mahpusluğunu yansıtmaktadır. Bu nedenle, klasik antik çağdan beri defalarca komedi ve trajedinin kökleri itibariyle birbirleri ile yakından ilişkili oldukları belirtilmektedir. Her ikisi de, eğer varoluşçu terimlerle açıklanmak istenirse insanın "atılmışlığı" durumu üzerine onun sonlu olma niteliğine getirilen eleştiridir. Eğer böyle yapılırsa, bu takdirde komiklik/mizah insan hakikatinin objektif bir boyutudur. Onun bu gerçekliğe sadece sübjektif veya psikolojik bir tepkisi değildir. Bu konuda en tesirli beyanlar, Nazi toplama kampında geçirdiği zamanlar hakkında değerlendirme yapması suretiyle, Fransız yazar David Rousset tarafından yapılmıştır. O, bu dönemden aldığı kalıcı birkaç dersten birinin, komikliğin objektif bir gerçeklik olduğu ve onu idrak eden zihnin yaşadığı iç dehşetin ve ıstırabın büyüklüğüne rağmen böyle algılanabileceğinin farkına varması olduğunu belirtmiştir.

Buna ek olarak açıklığa kavuşturulması gereken bir husus daha bulunmaktadır. Mizah/komiklik sadece insanın durumundaki gülünç çelişkiyi kabul etmekle kalmayıp, aynı zamanda onu göreceleştirmekte ve dolayısıyla insani durumun çelişkileri üzerine trajik bakış açısının da göreceleştirilebileceğini ileri sürmektedir. En azından komiklik algısının süreci bakımından insanın trajedisi aynı kategoriye alınmaktadır. İnsan ruhunun hapsedilmişliği üzerine gülmekle, komiklik/mizah, bu hapsedilmişliğin nihai olmadığını fakat onunla başa çıkılacağını ve bu ima ile aşkınlığın başka işaretlerinin sağlanacağını göstermektedir, bu durumda bir kefaret iması bulunmaktadır. Bu nedenle ben, çocukluk ve oyun gibi, mizahın da neşenin nihai bir dini teyidi olduğunu ileri sürmekteyim.

Komiklik bu dünyanın "ciddi" işleriyle ve onu gerçekleştiren güçle alay eder. Bir hikâye vardır, Timurlenk İran'ı fethettiğinde, şair Hafız ondan önce getirilmiş ve kendisini şiirlerinden biriyle, içinde sevgilisinin yanağındaki ben uğruna Semerkand'ın bütün cennetlerini vaat ettiği şiiriyle karşılamasını emretmiştir. Timurlenk "ne cüretle benim büyük krallığımı/ihtişamımı İranlı bir fahişenin değersiz cazibesi ile arz edersin?" diye öfkeyle sordu. Hafız "Majesteleri, cömertliği ben sizden öğrendim" diyerek cevap verdi. Hikâyeye göre, Timurlenk güldü ve şairin hayatını bağışladı. O farklı tepki verebilirdi, fatihler ve imparatorluk kuranlar genellikle doğuştan mizah beğenisine sahip değildirler. Fakat tiranlar ve şairler arasında böyle çarpışmaların sonucu, benim daima sorduğum şu soru ortaya çıkmaktadır: Sonunda acınan kimdir, güçlü ellerinde dünyayı taşıyan mı, yoksa kendisine gülünen mi? Elbette "gerçek" cevap, gücün acınmaz olduğu ve ancak acınacak olanın her zaman bu gücün kurbanları olduğudur. Mizah, en azından durumun komik yönlerini algıladığı zaman bu cevabın tersini vermektedir. En son acınacak kişi yanılsama içinde olandır. Gülme nihai gerçekliği ortaya çıkarırken, güç nihai bir aldanmadır. Bu durum, bir dereceye kadar, aşkınlığa hiçbir atıfta bulunulmadan söylenebilir. Deneysel mantık bilir ki, iktidarların hiçbiri sürekli kalıcı değildir, nihayetinde Timurlenk bile ölmek zorundadır. Fakat gülmenin ortaya çıkış noktaları bu deneysel hakikatin ötesindedir. Güç/otorite, nihai olarak bir aldatmacadır, çünkü o deneysel dünyanın hudutlarını aşamamaktadır. Gülme bu dünyanın sözüm ona/görünürde kaya gibi olan gerekliliklerini her zaman göreceleştirebilir, göreceleştirmektedir.

Batı literatüründe mizahın ilk örneği, Don Kişot simasıdır. Özgür komiklik hareketlerinin somutlaştığı bir prototip de soytarıdır. Her iki figür de, insanoğlunun dünyadaki hapsedilmişliğinin yorumlanmasındaki temel seçenekleri açıklamaktadır. Cervantes'in romanında, Kişot'un deneysel dünyanın hapseden duvarlarına karşı komik başkaldırısı/isyanı, trajik fiyasko/mağ-

lubiyetle son bulmaktadır. Sonunda, Alfred Schutz'un ifadesiyle, "Kişot ait olmadığı bir dünyaya tıpkı hapishanede imiş gibi gündelik gerçeklerle etrafı çevrelenmiş ve en zalim gardiyan tarafından işkence edilmiş biri gibidir sağduyulu mantık onun sınırlarının bilincindedir".[41] Diğer hiçbir sonuç deneysel mantığın bakış noktasından mümkün değildir. Diğer bir sonuç, özellikle dînî olanı, Enid Welsdorf tarafından soytarının hikâyesinin son paragrafında, sosyal ve edebi bir figür olarak belagatli bir şekilde ifade edilmiştir: "Irk hakkındaki dînî görüşü reddetmeyenlere göre, insan ruhu bu dünyada huzursuzdur, çünkü o, başka bir yerde evindedir ve hapishaneden kaçış sadece hayali olarak değil gerçekte de mümkündür. Allah'a inanan sonsuz mutluluğun da mümkün olduğuna inanır, çünkü o, insanlığın vakarlı bir tecrit edilişine inanmaz. Ona göre romantik komedi ciddi bir edebi türdür. Çünkü o hakikatin önceden bir sezilmesidir: Ahmak Hümanistten daha akıllıdır ve soytarılık insanlığın tanrılaştırılmasından daha az ehemmiyetsizdir/anlamsızdır.[42] Dini bir atıf çerçevesinde, Don Kişot'un umudu, Sancho Panza'nın "realizm"inden daha haklıdır. Yani sonunda haklılığı kanıtlanmıştır ve soytarının hareketleri kutsal bir saygınlığı haizdir. Din mizahın anlamını yeniden yorumlamakta ve gülmeyi haklı çıkarmaktadır.

Bu kesinlikle aşkınlığın işaretleri olarak görülebilen insan davranışlarının kapsamlı veya özel bir listesidir. Bunun sağlanabilmesi bir felsefi antropolojinin ve bunun da üstünde onunla uyumlu bir teolojik sistemin meydana getirilmesini icap ettirecektir. Ben bu kadar Donkişotvari olmaya hazır değilim. Fakat en azından bir program hazırlamanın birkaç adım ötesine gitmek

41 Alfred Schutz, "Don Quixote and the Problem of Reality" in *Collected Papers* (The Hague, Nijhoff, 1964), vol. II, s.157.

42 Enid Welsford, *The Fool* (Garden City, N.Y. Doubleday-Anchor, 1961), s. 326ff.

ve bir antropolojik başlangıç noktasından teolojikleştirmenin nasıl mümkün olabileceğini önermek isterim. Seçtiğim örnekler herkese ikna edici gelmeyebilir ve her halükarda oldukça keyfidir/ihtiyaridir. Başka örnekler de seçebilirdim, ancak az önce tartışılanların hepsinin çok temel insan tecrübelerine dayanması itibariyle özellikle faydalı olduğunu ileri sürebilirim. Ben doğrudan (tabiatüstünü tecrübe duygusu içinde) dini tecrübe iddialarını tartışmayı kasten dâhil etmedim. Hiçbir şekilde böyle bir tecrübenin öğrenilmesi ve anlaşılması için gösterilen çabaların değerden düşürülmesi amaçlanmamaktadır. Bu durum, sadece benim daha önceden belirttiğim teolojik düşüncenin yansıtmadan yansıtana ve böylelikle insanoğlu hakkındaki deneysel veriye doğru yönelmesinin yararlı olacağı şeklindeki düşüncemden kaynaklanmaktadır. Oldukça açıktır ki, mistisizm veya diğer sözde doğaüstü tecrübeler herkese açık olan bir şey değildir. Nerdeyse tanımı gereği bu tecrübe batını bir nitelik mahiyetindedir. Benim buradaki amacım, başlangıç noktalarını tüm insanların ulaşabileceklerinden alan teolojik olasılıkların keşfedilmesi olmuştur. Bu sebeple de kendimi, sadece herkesin gündelik yaşantısında bulunabilecek fenomenler üstünde tartışmakla sınırladım. Hatta lanet kanıtı; beşeri alanın ötesinden hiçbir özel aydınlanma ya da müdahale gerektirmediği anlamda "sıradanlık" bağlamı içerisinde değişmeden kalmaktadır. Bu metodun diğerlerinden daha iyi olduğu konusunda bir iddiada bulunmam, fakat tekrar etmek açısından göreceliğin yarattığı baş dönmesi için mümkün olacak bir çözümdür. Sanırım bu, özellikle, sosyolojik göreceleştirmenin "coşkun ırmağı" boyunca geçenlerin ilgisini çekecektir.

Bu işlemin ortaya çok karmaşık felsefi sorular çıkardığını söylemeye gerek yoktur. Ayrıca bunları burada müzakere etmeye hazırlıklı değilim. Fakat burada, hemen iki itirazda bulunulmalıdır. Benim yöntemim, bir şekilde tarih dışı olan sabit bir "insan doğasını" önceden varsaymaz. Tarihsel bir "evrim" veya "gelişme" teorisi de gerektirmez. Zamansız gözüken ve tarihte sürekli olduğu düşünülebilecek bazı prototipik insan hareketleri

bulunmaktadır. İnsancılığın gerekli ve zorunlu olarak yinelenen ifadeleri bulunabilmektedir. Fakat tarihsel süreçte insanoğlunun anlayışında geniş kapsamlı değişiklikler olduğunu kimse inkâr edemez. Örneğin, bizim kölelik ile insanoğlu arasındaki ilişki hakkındaki bugünkü anlayışımız herhangi bir şeydir ancak zamansız değildir. Yine de ben, bizim anlayışımızın örneğin diyelim ki klasik antikçağın anlayışından daha yüce bir gerçek olduğu fikrini öne sürmekteyim. Bugün biz, insan hakları alanında, insancılığın yapısı ve amacı hakkında yeni hakikatlerin keşfedildiği bir süreç içinde olabiliriz. Sanıyorum ki, ("erotik azınlıklar" olarak da anılan "üçüncü cinsiyet" de dâhil olmak üzere) cinsiyetlerin ve ırkların eşitliği veya idam cezasının "imkânsızlığı" hakkındaki çağdaş görüşler insan hakkındaki hakikatlerin gerçekten yeni keşiflerini oluşturmaktadır. Aynı zamanda da bu tür hakikatleri tarihin akışı içinde doğal veya kaçınılmaz olarak "gelişen" bir olgu veya insan hakkındaki hakikatlerin daha büyük bir bilgisine duyulan ihtiyacı yükseltecek olan tarihi, düz bir çizgide ilerleyen bir "ilerleme" olarak görmek nerdeyse tam bir yanlış olacaktır. Hakikatler keşfedilebilir veya yeniden keşfedilebilirler. Hakikatler kaybolabilir ve yeniden unutulabilirler de. Tarih, ne içindeki tüm kedilerin gri olduğu bir gece, ne de bizi durmakta olduğumuz noktaya çıkaran dev bir asansör değildir. Hakikatle ilişkili her bir iddiaya, -19. yüzyıl tarihçisi Ranke'nin deyişiyle "Tanrıya yakınlık" içinde ve aynı anda toplumsal-tarihsel konumun varlığından daimi şekilde haberdar olarak-, kendi çerçevesi içinde bakılmalıdır. Böylece bu, hiçbir şekilde kesin değilse de, *insancılığın* daha önceleri hiç bilinmeyen kapsamı hakkında bugün bildiğimiz bazı şeyler ile mümkündür. Ayrıca bizim hayalini bile kuramadığımız, onlarla birlikte bir daha bulunmamak üzere kaybolan şeyleri bilen Aztek rahiplerinin gizli toplantılarının mevcut olması da mümkündür. Eşit değerdeki küstahlık ve alçak gönüllülük arasındaki bir miktar denge, antropolojik araştırmalar söz konusu olduğunda, bir erdemdir.

Şimdi bir kere daha, daha önceden kullanılmış olan "tabii" ve "tabiatüstü" kavramlarını birleştirme işlemine dönelim. Ben; sıradanlığın alanı olan toplumdaki günlük yaşamdan oluşan bir orta zemin ile tehdit edilen ya da sorgulanan ilk alanın olduğu gibi kabul edilen varsayımlarının yer aldığı çeşitli marjinal alanlar arasında insani durumda bir açmaz olduğunu iddia etmekteyim. Alfred Schutz'un da gösterdiği gibi bizim normallik ve aklıselimlik olarak olduğu gibi kabul ettiğimiz orta zemin, ancak bizlerin onun geçerliliği hakkındaki şüphelerimizi bir kenara koyarsak sürdürülebilir (yani içinde yaşanılabilir). Bu şüpheler bir kenara konmaksızın, gündelik hayat imkânsız olacak, bizim ölümü bilmemiz ve ölümden korkmamızdan kaynaklanan "temel endişe" tarafından sürekli şekilde işgal edilecektir. Bu, tüm insan toplumlarının ve kurumlarının, köken olarak çıplak dehşete karşı bir bariyer olduğunu ima eder.[43]

Yine de, tarihsel toplumların çoğu, marjinal deneyimleri, hem teorik hem de pratik olarak orta zemindeki deneyimlerle çeşitli şekillerde ilişkilendirmişlerdir. Sınır korkularını dindiren, fakat aynı zamanda bu korkuları temsil de eden törenler bulunmaktadır. Cinsiyetle ilgili olan cenaze ayinleri veya törenleri bunun örnekleridir. Bu sınırların, Schutz'un gündelik hayatın "yüce gerçeklikleri" diye adlandırdığı sınırlarla kaynaşmasına hizmet eden teoriler olmuştur, fakat böyle yapılması uç deneyimlerin gerçeklerinin kavranmasına sebep olmuştur. Başka bir deyişle tarihsel toplumların çoğu metafiziğe açık olmayı sürdürmüşlerdir. İnsan hayatının her zaman, bir gündüz-tarafı ve bir de gece-tarafı olmuş, kaçınılmaz olarak da insanoğlunun dünyada olmakla pratik gereksinimleri bulunduğundan dolayı, gündüz tarafı insanoğlunun en güçlü "gerçeklik vurgusu" olmuştur. Fakat gece tarafı, dualarla defedilse bile nadiren inkâr edilmiştir. Sekülerleşmenin en şaşırtıcı sonuçlarından biri de, bu inkâr olmuştur. Modern toplum geceyi bilinçten mümkün olduğu kadar uzak-

43 Bu görüş *Sacred Canopy bölümler.1-2*'de sistematik bir şekilde geliştirilmiştir.

laştırmıştır. Modern toplumda ölümün ele alınışı, özellikle Amerika'da bunun en bariz tezahürüdür.[44] Daha genelde, modern toplum sadece uygulamadaki eski metafiziksel sorulara kapalı kalmamış, fakat (özellikle Anglo-Saxon ülkelerde) bu soruların anlamlılığını inkâr eden felsefi konumlar geliştirilmiştir. "Hayatımın gayesi nedir?", "Niçin ölmeliyim", "Nereden gelip nereye gidiyorum?", "Ben kimim?"- tüm bu tür sorular, sadece pratikte örtbas edilmekle kalmamış teorik olarak da anlamsızlığa hamledilerek tasfiye edilmişlerdir. Daha önce kullanılan bir benzetmeyi tekrarlayacak olursak, orta yaşlı bir iş adamının yediği öğle yemeğini, yarı uykulu bir vaziyette sindirdiği gerçeği nihai felsefi otoritenin konumuna yükseltilmiştir. Bu gerçekle ilişkilendirilmeyen tüm sorular kabul edilemez olarak nitelendirilmektedir. Metafiziğin inkâr edilmesi burada değersizliğin zaferi ile özdeşleştirilebilir.

İnsan deneyimi sahasındaki böyle bir değerden düşmenin ne kadar daha bir süre için makul kalabileceği tartışılabilir. Her halükarda bu derin bir güçsüzleşme oluşturmaktadır. Hem pratik hem de teorik düşüncede, insan hayatı, zenginliğinin büyük bir kısmını vecde kabiliyetinden alır, bu vecitle sözde mistik deneyimleri değil fakat kesin gözüyle bakılan günlük hayat gerçekliğinin dışına çıkmayı, bizi tüm taraflardan kuşatan sırlara her türlü açıklığı kastediyorum. İsmine yaraşır bir felsefi antropoloji, bu tür deneyimlerle ilgili algıları yeniden kazanmış olacak ve bununla da metafiziksel bir boyut kazanacaktır. Burada bir olasılık olarak tavsiye edilen teolojik metot, vecdin ve metafiziğin insan hayatının önemli boyutları olarak bu yeniden keşfedilmesine ve yine aynı sebeple kaybolan deneyim ve düşünce zenginliğinin yeniden ortaya çıkmasına katkı sağlayacaktır.

---

44 Bakınız. Geoffrey Gorer, *Death, Grief and Mourning* (Garden City, N.Y. Doubleday, 1965). Bunun sosyolojik anlamının iyi bir özeti Philippe Ariés, *European Journal of Sociology*, 1967:2. Yine bakınız bu konuda hastane sahasında empirik bir çalışma olarak Barney Glaser and Anselm Strauss, *Awareness of Dying*,(Chicago, Aldine, 1965),.

4. TEOLOJİK OLASILIKLAR: GELENEKLERİ KARŞILAMA

Şimdi fazlasıyla aşikârdır ki, bu kitabın ilk bölümlerinde her halükarda öyle göründüyse de, ben muhafazakâr bir yenileme için bir teolojik program teklif etmiyorum. Benim son zamanlardaki "radikal" teolojiyi ve de bu teolojinin meşrulaştırmaya çalıştığı sekülerize edilmiş bilinci reddetmem, geleneğin sağlam (tam da öyle) kalesine sığınmak için bir davet değildir. Mümkün olabilecek bir teolojik metodu tarif ederken kullandığım terimler -"antropolojik başlangıç noktası"-, "gözlemlere dayalı/deneysel olarak verilmiş" ve "tümevarımsal inanç"- aslında tüm muhafazakâr teoloji formları için, aslı itibarıyla iticidir. Onların teolojik özgürlük ile doğal yakınlığı, özellikle de Schleiermacher ile başlayan liberal Protestan teoloji hareketi, belirttiğim gibi, sadece I. Dünya Savaşı'nı takiben neo-ortokods reaksiyonlar tarafından geçici olarak engellenmiştir.

Esasen bu teolojize edişin muhafazakâr ve liberal tarzları arasındaki can alıcı bölünmeyi meydana getiren, güven ile sebep arasındaki ilişkinin iki ayrı şekilde anlaşılması idi. Tüm muhafazakâr teolojiye akıl dışılıkla veya tüm liberal teolojiye inancın yüreksizliği ile yaklaşmak çok hatalı olacaktır. Bu sorun, daha ziyade, bu iki zihni hareketin ilişkisinde yatmaktadır. Muhafazakâr teoloji, metotlarında ne kadar rasyonel olursa olsun, geleneklerden bir sonuç çıkarmaya meyillidir. Liberal teoloji ise, imanın gerekliliğini ne kadar vurgularsa vurgulasın, genelde ulaşılabilir deneyimlerden sonuç çıkarmaya meyillidir. Bu farklılık üzerine ahlaki ya da psikolojik muhakemede bulunmak çocuksu

olurdu. Bir kere yaygın bir görecelik hissi tarafından belirlenmiş olan entelektüel bir durumdaki dini hakikate yeni yaklaşımların en büyük taahhüdüne sahip olan "tümevarımsal inanç" yöntemine inancımı basitçe vurgulamalıyım.

İnancı makulleştirme sorunu yeni değildir. Bunu şu sözlerle en keskin/bariz doğruluğu ile açık ve seçik bir şekilde belirten Augustine olmuştur : *"Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum."*- "gerçekten hiç kimse, önceden onun inanılabilir olduğunu öğrenene kadar bir şeye inanmaz" [45]. Bu anlayış içinde Augustine, üzerinde akla uygun olarak sahip olduğumuz tek üstünlük hem *cogitato* hem de *credenda*'nın sosyal dinamiklerinden, neyin bilindiği, neye inanıldığı hakkında daha sistematik olarak farkına varmamızdır. Bu bilgi sosyolojisi terimlerinde makul yapılar bölümünde tartıştığım bir farkındalıktır. Bu yeni farkındalık, her halükarda, geleneklere rahatça uyum sağlama güçlüğünü büyük ölçüde artırmakta ve böylece teolojik düşüncenin tümevarımsal biçimlerine neden olmaktadır.

Burada ileri sürdüğüm teolojik yöntem, değişik dini gelenekler karşısında fazlasıyla bağımsız bir tutuma doğru eğilim göstermektedir. Yine de geleneklere karşı koyma problemi hala gündemdedir ve de bu problemle ciddi bir şekilde yüzleşilmediği takdirde muhtemelen hiçbir teolojik metot yararlı olmayacaktır. Neden? Belki de niçin olmadığını söylemek daha yararlıdır. Bu kitapta sunulan bakış açısına göre geleneklere karşı konulmamalıdır. Çünkü onların sadakatimize karşı bazı gizemli fakat karşı konulmaz iddiaları bulunmaktadır. Çünkü onlar gizemli ancak karşı konulamaz bir şekilde bizim sadakatimize ihtiyaç duyarlar. Bu kavramlar; kendilerini kişisel dini geçmişlerinden soyutlayan fakat yine de bireyin yüzleşmek zorunda olduğu içsel bir gerçeklik olarak kişisel geleneklerini bireyin varlığının bir şekilde de olsa parçası olarak gören entelektüeller arasında bile görülme-

45 *De praedestinatione sanctorum*, 2:5.

miş bir sürekliliğe sahiptirler. Batı dünyasında böyle bir tutum, tarihsel açıdan anlaşılabilen sebeplerden ötürü en sık Museviler arasında görülmektedir. Fakat Hıristiyanlar arasında da şu tip ifadelere rastlamaktayız: "ben dinim hakkında daha fazla şeyler öğrenmeliyim" ya da daha bariz bir ifadeyle; "Ben neye inandığımızı gerçekten öğrenmek zorundayım. "İnanç" ve "biz" kavramları kuşkusuz bireyin bulunduğu dini cemaatlere atıfta bulunmaktadır. Konuyu bu şekilde ele almak, psikolojik makuliyeti ne olursa olsun, altında yatan tutumun mantığındaki zayıflığı açıklamaktadır. İnanç, tam anlamıyla ya kavranmıştır ya da kavranmamıştır. Eğer kavranmışsa, "öğrenmek" gerekli değildir, eğer kavranmamışsa kişi onu kendisininmiş gibi adlandıramaz. Ve bir dini cemaatin "biz" kavramı; yaygın olarak inanılan dini bir inanca dayalı tanımı itibariyle belki de sosyolojik öneri haricinde bu inancın öncesinde mantıksal olarak algılanamaz. Fakat bu, bu şekilde konuşan insanların demek istediği şey değildir.

Kişi, kuşkusuz bu tutumu anlayabilmekte ve ona yakınlık duyabilmektedir. İnsanların niçin bu şekilde hissettikleri konusunda genellikle açık seçik psikolojik sebepler vardır. Hatta bir Musevi bilinemezci/agnostik Yom Kippur'da akşam yemeğini yerken vicdanının aniden kıpırdadığını hissetmesi ya da Katolik ataların bir şüphecisinin okunmuş ekmeğin Katolik yortusunda taşınması sırasında diz kapaklarının altında bir baskı hissetmesi gibi müessir hadiseler bulunmaktadır. Eğer bu tür psikolojik veriler, gerçeğin kriterleri olmak için yüceltilse bile Sartre'ın "kötü inanç" olarak adlandırdığı işlevleri oluşturan sırlar haline gelmişlerdir. Yani onlar, seçimleri kader olarak yanlış yorumlarlar ve böylelikle de bilfiil yapılan seçimleri inkâr ederler. Kuşkusuz "Musevi kanı"nın sonsuz faydası ya da Vaftiz ayini gibi fikirler, Museviliğe ya da Hıristiyanlığa "kalıcı bir mizaç" kazandırmak için çok şeyler yaparlar. Bir defa Musevi olduğun zaman artık her zaman bir Musevisin bir defa vaftiz edildiğin zaman artık ebedi olarak bir Hıristiyansın. Sanırım, bu tip fikirler esasen büyüseldir. Burada ileri sürülen çerçeve içerisinde onlar varlı-

ğımızın deneysel gerçekliğinin insanın yapısını bozan noktaları olarak yorumlanmalıdırlar.

Niçin geleneklerle yüz yüze gelinmesi gerektiği konusunda daha iyi sebepler bulunmaktadır. En açık zemin üzerinde, atasözü olan "kim tarihi inkâr ederse, onu tekrar etmeye mahkûmdur"/"tarih tekerrürden ibarettir" sözü aynı zamanda teologlar için de geçerlidir. Teolojinin temel soruları en az 3000 yıldır tutkuyla ele alınmaktadır. Bu yalnızca, birinin, bu tarihi önemli ölçüde ihmal ederek teolojileştirmeye başlayabileceğini düşünmek dayanılmaz bir küstahlık değildir, fakat aynı zamanda oldukça ekonomik-olmayan bir şeydir de. Daha doğrusu boşa harcanan bir zaman olarak görünür. Beş yıl boşa çalıştıktan sonra, bunun 5. Asırda bir Suriyeli papaz tarafından yapıldığını öğrenmek gibi. Dinsel geleneklere ait olan bilginin en azından sunması gereken şey, ev kullanımı için de uygun olabilen sapkınlıkları kapsayan bir katalogdur.

Daha önemlisi, yine de benim ileri sürdüğüm metot, tarihten uzaklaşmayı engellemektedir. Şayet insan tecrübeleri dinle ilgili bilgileri içeriyorsa bütün insan deneyimlerinin tarihsel boyutları dinsel yönden hesaba katılmalıdır. Eğer dinsel gerçeklerin keşfiyle ilgili gerçek durumlar varsa, "keşif" kelimesi tarihsel bir süreci belirttiği için onun tarihini ciddi olarak ele almamız gerekmektedir. Şayet "ilerleme" düşüncesini reddedersek, bu daha açık bir durum haline gelir. Eğer bütün tarih düzenli bir gelişme gösterseydi, geçmişi inkâr etmede az da olsa bir mantık bulunurdu. Aslında, gerçeğe yaklaşan geçmişteki her bir olay şimdiki zamana tabidir. Kişi kendi kendini eğitmek için bazı ilk etnologların "yabaniler" ile ilgili çalışmalarındaki benzer ruh hali içerisinde geçmişle meşgul olurdu. Ancak, eğer her çağa kendi "Allah'a yakınlığı" açısından bakılırsa, her çağ kendisininmiş gibi aşkınlığın işaretleri olarak görülebilenler açısından dikkatlice incelenmelidir. Bir önceki örneğe dönersek din adamı kendisini tarihle meşgul etmelidir, çünkü en azından ani ortaya çıkan ger-

çeklerin bir daha tekrarlanmaması için imkânlar aramalıdır. Bu Aztec papazlardan oluşan bir grubun gizli amacıydı ve kim bilir belki de bunlar kendilerini en çok sıkan problemin çözümünü sunuyorlardı.

Aynı mantıktan hareketle, insan her ne kadar ona kişisel olarak bağlı olabiliyorsa da geçmişle yüzleşme herhangi bir geleneğe indirgenememektedir. Teolojileştirme günümüzde bir birlik şuuru içerisinde gerçekleştirilmelidir. Söz aramızda şu anki çoğulcu durumumuz içerisinde inançlı kalmak gittikçe zorlaşmaktadır. Bütün dini grupların, laik bir dünya görüşünün büyük mevcudiyeti tarafından önü kesilmektedir ve buna ek olarak her seferinde birbirlerine tesadüf etmeyi sürdüreceklerdir. Hıristiyanlar Musevilerle, Katolikler de Protestanlarla çarpışırken, Protestanların çarpışma süreci nerdeyse çılgın bir yoğunluğa ulaşmıştır. Kişi az bir şansla rahat bir hava yolculuğu için doğudan hafif yüklü dini bagajlarıyla yeni gelen ve en son uçakla sevk edilen mürşitlere bile rastlamaktadır. Günümüzde herkes birbiriyle daha çok nazik bir tarzda sürdürülen geçici konuşmalara zorlanmaktadır. Bu eğlencelidir, fakat aynı zamanda yararlı olduğunu da cesaretle söylemeliyim. Rahibeler için hahamlarla uğraşmak faydalıdır ve bunun tersi de mümkündür ve her iki grubu da, birkaç kutsal Hindu insanla karşılaşmak rahatsız etmeyecektir. Her halükarda, hatta kişi arzulasa dahi, birlik şuurunu inkâr etmek zordur.

Bu özel misalde, pratik zorunluluk teorik takdis ile eş anlamlıdır. Birlik ruhunun oluşması, insanların dini arayışlarından tamamıyla haberdar olan bir teolojikleştirme şekliyle mümkün olabilmektedir. Bu yol, belki de tarihteki dinle paralel değildir. Böylelikle bu durum, teologun ortaya çıkışının aksaması sebebiyle dini gerçeğin hakiki keşfinin göz ardı edilemeyeceği olasılığını artırmaktadır. Çoğulcu anlayışın şu anki baskıları modern tarih biliminin bir sonucu olarak da "geçmiş"in eşi benzeri görülmemiş varlığı tarafından daha da arttırılmaktadır. Çağdaş teo-

log tarihin bilinen her dönemindeki insanoğlunun dini hakkında inanılmaz zenginlikte bilgilere ulaşma şansına sahiptir. Bunu da genellikle pahalı olmayan ince karton kapaklı kitaplar şeklinde yapmıştır. Bu imkânı kullanmanın, teolojik teşebbüsün faydalarını artırmada başarısız olabileceğini görmek zordur. Dini benmerkezcilik için artık mazeret yoktur.

Günümüzde teolojik çalışmaların bu ekümenik bolluğu hesaba katmadan sürdürülmesi imkânsız bir şey olmalıdır. Batı Hıristiyanlığının karargâhı içinde, en azından bu genel kabule şayandır ve Hıristiyan birliği hareketi, Doğu Hıristiyanlığını aslında (eğer deyim yerindeyse) daha da "çok bilir/ polylogue" olmaya doğru yöneltmeye çalışmaktadır. Amerika'da Hıristiyanlık ve Musevilik arasındaki iletişim de artan bir şekilde arzulanan bir çalışma olarak görülmeye başlandı. Bunun tamamı hoş karşılansa da yine de Hıristiyan birliği bilinci, tanımı itibariyle hala yetersiz görünmektedir. Yine de Hıristiyanlar ve Museviler birbirleriyle konuşan ilk kuzenler durumundadırlar. Daha da ileri giderek onlar İslam yurdundan ikinci kuzenlerini de konuşmalarının içine çekmelidirler. Ayrıca umulan (muhtemelen de kaçınılmaz olan); bu iletişimin her ikisi de halen günümüzde mevcut olan ve ilgili kaynaklarda bulunabilen Hindistan'ın ve Uzak Doğu'nun büyük dini adetlerini kapsayacak şekilde genişletilmesidir. İleri sürdüğüm metodun içindeki noktayı tekrar gözden geçirmeye gerek yoktur. Çünkü bu ihtiyaç dolaylı olarak giderilmiştir.

Hıristiyan birliği şuuru; ameli ihtiyaçlara bir çözüm olmaktan ya da Birleşik Devletlerin temsilci salonunda uygulandığı gibi, kültürler arası görgüye ev sahipliği yapmaktan daha fazlasını gerçekleştirmelidir. Bu, hayat tecrübelerine sahip olma ya da ineğe tapınma veya ezilerek öldürülen sinekler için endişeli olan insanlara karşı nazik olma meselesi değildir. Bu dini teşebbüse ciddi olarak tümevarımsal bir yaklaşımla yanaşma meselesidir. Buna rağmen bir nokta güçlü bir şekilde vurgulanmalıdır. Ben, geniş kapsamlı bir sistemin inşasını, bütün geleneklerin sona

erdirileceği bir tür teolojik Esperanto (dünyanın çeşitli halkları arasındaki iletişimi kolaylaştırmak amacı ile oluşturulmuş bir dil) önermiyorum. Diğer taraftan "Hıristiyan birliği şuuru" karşıt tercihlerin aydınlatılmasında kısmen yardımcı olmalıdır. Yalnız, bu tercihler tam anlamıyla kavrandığı zaman onları *mevcut seçenekler* olarak anlayabilmemiz mümkün olacaktır. Diğer bir ifadeyle sadece Hıristiyan birliği şuuru teolojisi, seçimler yapabilecek bir konumdadır. Bu seçimler; tarihsel olarak mevcut gelenekler ya da bu gelenekleri değiştiren yahut belki de bütün geleneklere yeni yönler bulmaya karşı olan seçimlerdir. Örneğin, Hıristiyanlık ve Budizmi harmanlamaya yönelik herhangi bir teşebbüs hemen hemen kesinlikle bu geleneklerin birinin veya her ikisinin önemsenmemesine dayanır. Hıristiyanlık ve Budizm bize açık ve sanırım temelde çatışan dini tercihler sunmaktadırlar. Her iki dinin önderlerinin her iki tercihin de ne olduğu hakkında açık olması gerekir, bu iki dinden hiçbirini seçmeyen insanların da samimi olması gerekmektedir. Kaçınılmaz olarak, bu tarihsel tercihlere ait bilgi, ferdin kendi seçiminin entelektüel berraklığını zenginleştirecektir.

Bu fikirler katiyen yeni değildirler. Protestan teolojik liberalizminin altın çağında bunlar çok yaygındı ve bu süre zarfında dinin tarihi ve karşılaştırmalı çalışılmasının gelişmesinde güçlü bir faktördü. O zamanlar, bilimsel çevrelerde ve avam arasında, insanın geçmişte ve şimdiki dini sorgusunun selametinin bir tür taahhüdü olan, insanı bu alanda daha rasyonel seçimler yapmaya muktedir kılacağına dair kuvvetli bir beklenti bulunmaktaydı. Kişi burada Max Müller'in derleme kitabı, *Doğu'nun Kutsal Kitapları* ile ortaya konan muazzam çaba ve popüler düzeyde ise 1890'lerde Chicago Dünya Fuarının işbirliği ile akdedilen, Dünya Dinler Parlamentosu'nca ortaya konan heyecan örneklerini anımsayabilir. Bu alandaki bilimsel bulgular muazzamdır ve bugün bile dinler tarihindeki çalışmaların neredeyse tümü için gerekli temeli oluştururlar. Ancak bu "olgunlaşmamış Hıristiyan birliği"nin pek de bilimsel olmayan alametleri açısından çok yorgun düşmememiz bizim yararımızadır. İnsanın Batılı bir

tarzda "*ex oriente lüx*" (ışık doğudan gelir) ilkesini benimsemiş olarak ortalıkta dolanan tenis ayakkabılı güya genç yaşlı kadınlardan aşırı etkileneceğini iddia ediyor değilim. (Bununla birlikte itiraf etmeliyim ki, ben onları kendilerinin değersiz grupları dışında hiçbir yerden ışık gelemeyeceğine inanan entelektüellerden daha etkileyici buluyorum). Fakat bu tarz bir popülerleşme aktivitesi bile (kuşkusuz, entelektüellerin gruplarını değil biraz yaşlı kadınları kastediyorum,) entelektüel olarak daha ciddi bir girişimin mantıksal yapısının önemli bir kısmına hizmet edebilir.

Daha önce de vurguladığım gibi, daha önceki dini düşüncenin ilk dönemine basit bir dönüşü savunuyor değilim. Diğer her şeyde olduğu gibi dinde de daha önceki bir döneme dönüş neredeyse tümüyle imkânsızdır; zaten bunu istemiyorum. Gelişmekte olan yüzeysel inanca, kasvetli rasyonalizme ya da bu mümkün olsa bile *"belle epoque"* un kendinden hoşnutluğuna tekrar rağbet kazandırmayı kesinlikle istemiyorum. Fakat tekrar edeyim, sabırlı bir başlangıç ruhu ve insanın tecrübesinin tamlığının açıklığına dair bir tutumu simgeleyen ve Schleiermacher çağı olarak adlandırılan daha derin bir temaya, özellikle bu tecrübeye tarihi sorgulama yoluyla erişilebilmesi halinde tekrar rağbet kazandırmak istiyorum.

Geleneklerin tümüyle içlerinde aşkınlığın hangi işaretlerinin yerleşmiş olabileceğinin araştırılması açısından yüzleşilmelidir. Bu, ampirik sorgusal metotlara dayanan bir yaklaşım anlamına gelir (en önemlisi, elbette modern tarih bilimi metotlarında); ve dogmatik apriorilerden (yani, neo-Ortodoks inancın dogmatik varsayımlarından) uzaktır. Birkaç yıl önce, Almanya'da bir grup genç Protestan din bilimcisi neo-ortodoksluğa sert bir çıkış mahiyetinde olan ve provoke edici bir nitelik taşıyan ve *Tarihsel Olarak Vahiy* ismini başlık atarak seçtikleri müşterek bir çalışma yayınladılar[46]. Bu grubun kilit ismi, çalışmaları hem ampirik tarih hem de ampirik antropolojiyi vurgulamayı sürdüren Wolf-

46 Wolfhart Pennenberg ve diğerleri, *Offenbarung als Geschichte* (Göttin-

hart Pannenberg'di. Bu yaklaşımı tümüyle onaylıyorum. Fakat "vahiy" yerine "keşif" kelimesi kullanılarak yapılan bir vurguyu tercih ederdim. Zaten inançlı olan birisi aşkınlığın herhangi bildirisini vahiy ya da Mircea Eliade'ın deyimiyle bir "theophany/ulûhiyetin tecellisi" olarak algılayacaktır. Fakat bu, tam olarak benim en azından başlangıç noktası itibariyle, teolojik metodun terimleriyle yakamı kurtarmaya çalıştığım "zaten mevcut" olan durumdur. Kişinin "keşif" kelimesini tam olarak nerede kullanabileceğinden emin olmadan önce "vahiy"den bahsetmesi arabayı atın önüne koşmaktır[47].

Tarih bize insanlığın, kendisiyle ve gerçeklikle ilgili tecrübelerinin kayıtlarını temin eder. Bu kayıtlar benim aşkınlığa ait işaretler olarak adlandırdığım tecrübelerin çeşitli biçimlerini de içerirler. Teolojik teşebbüs, her şeyden önce, bu tecrübelerin çeşitli formlarını da içermektedir. Bu teşebbüs, her şeyden önce, hem tarihsel antropoloji hem de din tarihi açısından sert bir ifadeyle bu deneyimlerin deneysel bir analizi olacaktır ve şayet benim önerim dikkate alınırsa önceki, sonraki üzerinde mantıksal bir üstünlük hakkına sahip olacaktır. Teolojik teşebbüs, keşiflerden konuşmaya ve keşfedilmiş olmakla ne düşünüldüğünü yorumlamaya başladığı noktada yani insan tecrübesindeki aşkın maksatların "iddia edilen/sözde gerçekler" yerine "gerçekler" olarak ele alındığı noktada referansın deneysel çerçevesinden taşacaktır._

Ampirik analizden metafiziğe bu geçişin, bizzat bir inanç hareketi olduğunu söylemeye gerek yoktur. Sadece bu tür inan-

---

gen, Vandenhöck & Ruprecht, 1963). Çalışmanın son zamanlarda İngilizce versiyonu piyasaya çıkmıştır.

47 Onu anladığım kadarıyla, Pannenberg, bu görüşle uzlaşma içinde görünmektedir. Benim buradaki yorumlarım Pannenberg'i eleştirme maksadı taşımamaktadır; fakat aksine, belirli bir gelenek içinde ilahiyatçılar ile bir biyografik ve varoluşsal bakış açısı arasındaki vakitsiz ilişkilere karşı bir uyarı olarak anlaşılır olmaya temayül göstermektedir

cın kestirilmesi noktasında teoloji kendini insanın ampirik çalışmasından ve dinsel ürünlerinden ayrı tutacaktır. Ve sadece o zaman teoloji, etimolojik olarak sahip olduğu kelime anlamını kazanacaktır. Bu meyanda "bilimsel teoloji" diye bir kavramdan bahsetmek saçmadır. (Örneğin, teolojinin fenomenoloji ve din tarihi içinde absorbe edildiği İskandinav ülkelerinde, özelikle İsveç'de bu yönde bir eğilim vardır). Herhangi bir amprik atıf çerçevesinde aşkınlık, insanın bir yansıtması olarak görünmelidir. Bu yüzden aşkınlık, aşkınlık *olarak* konuşulacaksa amprik atıf çerçevesi geriye atılmalıdır. Aksi olamaz. Benim ilgilendiğim husus, referans çerçevesindeki bu değişimin elde edildiği metottur.

Bunu bir örnek daha da açıklığa kavuşturabilir. İsa'nın merkezliğinde yakın geçmişteki Protestan teolojisinde ve dinsel girişime İsa figürüyle başlamanın sözde gerekliliğine dair çok şey yapılmıştır. En kötü ihtimalle, bu yaklaşım tarihi malzemenin istilasını sistematize eder; Hıristiyan inançlarının kadim İsrail'in dinî tarihine doğru, tekrar okunduğunda olduğu gibi. Fakat en karmaşık haliyle bile, tarih dikkatle ve özenle incelendiğinde bu tarihi malzemelerin bütün dinsel yorumlarının, değişmez bir apriori olarak alınan bu bir tek merkezi odaktan yayılması gerektiği anlamına gelir. Ben böyle bir işlemi reddediyorum. İnsan tecrübesinin özel karmaşık bir kaydı olarak, İsa ile ilgi bütün tarihi malzemeyi hem bizzat Ahd-i Cedidi hem de bununla ilgili literatürü kabul etmeliyim. Çünkü bunun karşılaştırılabilir cinsten diğer kayıtlara göre (mesela, Buda ile Pali kriterlerine göre ve Budist düşüncenin kollarıyla ilgili kayıtlara göre) herhangi bir özel konumu yoktur. Sonra ise doğal olarak diğer herhangi bir kayıtla ilgili olarak soracağım soruların aynısını sormam gerekir: *Burada ne denilmektedir? Bu ifadelerin ortaya çıkmasına neden olan insan tecrübesi nedir? Ve öyleyse: Metafizik gerçekliğin sahte olmayan keşiflerini burada görebiliyor muyuz; görüyorsak ne dereceye kadar ve ne şekilde?*

Bu özel durumda şu soruyu bir yana bırakmalıyım: bu yaklaşım bazı Ahd-i Cedid bilginlerinin geçenlerde ileri sürdüğü gibi "tarihi İsa'nın tahkikinin tekerrürünü mü gerektirir, yoksa Bultmann ekolünün tarihi İsa'nın erişilmezliğini öne sürdüğü ve bizim ister istemez eski kilisece ilahi bir kurtarıcı olarak ifşa edilen İsa'yı desteklemeyi sürdürmemiz mi gerekir? Bu soru benim sahamın ve ehil olduğum alanın dışına taşmaktadır. Beni burada ilgilendiren metodolojik sorudur. 19. yüzyıl Kitab-ı Mukaddes biliminin klasik *modus operandi*'sine/icra tarzına geri döneceğim. Ayrıca ispatlanmış dini otoriteye; insanın kendi dini umutlarına zalimliği kadar saygısız olmayan, acımasız dürüstlük ruhuna geri döneceğim. Protestanlık ampirik sorgunun keskin enstrümanlarını kendi üstüne geri çevirme cesaretini bulan ilk dinsel gelenek olarak bu ruhla övünmek için iyi bir nedene sahiptir.

Bu anlamda ve belli bir geleneğe olası bir bağlılık anlamında değil Paul Tillich'in "Protestan Prensibi" dediği "canlı kararsız bir şekilde hareket eden güç" hissedarlığını öneriyorum: "Protestanlık bütün pratik uygulamalarının ötesinde dimdik duran bir prensibe sahiptir.... Protestan prensibi, kendini 'Protestan' olarak adlandıran, din ve kültür içeren her türlü dini ve kültürel gerçekliğin yargısıdır"[48]. Bu anlamda ve sadece bu anlamda sığındığım yaklaşım, İsa fenomeninin küstahça Protestan olduğudur. Bu yaklaşımda ima edilen "yargı" insanın dini coşkuları karşısında olabildiğince halinden memnun bir kibirlilik halidir. Aksine, o, dinî hakikatin mevcut imalarından önce sabırlı tarafsızlık ve alçakgönüllülükle gerçekleştirilir.

Bu bölümde, teolojik teşebbüs için hem teologların kendi kültürel ve biyografik geçmişleri hem de ona yabancı olan dini geleneklerle yüzleşilmesi gerektiğini vurguladım. Umarım, bunun benim daha önceki bölümde antropolojik hareket noktası

48 Paul Tillich, *The Protestant Era* (Chicago, University of Chicago Press, 1948), s. 163.

hakkında söylediklerimle tezat teşkil etmediğini açıkça belirtmişimdir. Ben şimdi hareket noktası olarak tarihi ekolü antropoloji yerine koymuyorum. Bilakis teolojik bir teşebbüsün birden çok metotla yüzleşilmeyi gerektirdiğini ileri sürmekteyim. İnsanoğlu ve onun işlerinin (felsefi antropoloji ve insanın sosyo-tarihi bilimleriyle yapılacak karşılaştırmalar) deneysel olarak keşfedilmesiyle elde edilenlerle yüzleşilmesine ek olarak, insanın kendi kültürel çevresinde ve de ötesindeki bütün dini geleneklerin içerikleriyle de yüzleşilmesi gereklidir. Ayrıca, ressam ya da şairlerin beslendikleri kaynaklar gibi diğer kaynaklardan beslenen insan realitesinin iç görüsüyle de yüzleşilmesine ihtiyaç duyulabilir. İnsan tecrübesi içindeki aşkınlığın işaretlerini araştırma; Bach'ın ve Mozart'ın yapıtları Gotik Katedral ya da Chagall, Hölderlin veya Bloke'in inşaat ustalarından (isimler gelişigüzel bahsedilmiştir) elde edilen verilerde olduğu gibi böylesi bir veriyi göz ardı etmeyi sağlaması oldukça güç görünmektedir. Şimdiye kadar bu özel karşılaştırmayı gerçekleştirecek yöntemleri hemen hemen hiç kavrayamadık.

Teolojinin diğer entelektüel disiplinlerle çok yönlü bir iletişim içine, -kesinlikle diyalog kelimesinin moda bir klişe haline geldiği bir durumda değil- girmesi gerektiğini ileri sürmek nerdeyse hiç şaşırtıcı bir haber değildir. Ne de "polilog/ çoklu konuşma" teriminin bu terimin yerine kullanılması zahmete değer bir gelişme olacaktır. Her şey yine de bu çok taraflı iletişimin gerçekleştirildiği tavra bağlıdır ve iyi bir uzlaşma onun da dâhil edildiği sebeplere bağlıdır. Farkındalığın/ "with-it-ness" ve kitle iletişim araçları tarafından devşirilen yeni "dinin kültürlü küçümseyiciler" zümresinin dikkatini çekme nedenleri üzerine önceden yaptığım eleştirilerimi tekrarlamaya gerek yoktur. Hakikati araştırmak dışındaki herhangi bir etken, diğer entelektüel girişimleri olduğu gibi, teolojinin de değerini düşürür. Hatta rahipçe/pastoral ya da evangelistic/misyonerce bir neden de bundan istisna değildir. Fakat karşılaştırma tavrı kesin bir önem taşır. "Diyalog" herkesin herkesle konuştuğu ve kimsenin söyleyecek

bir şeyi olmadığı şarlatanlık için bir mazeret olabilir. İletişimin dinamikleri diye anılan şeyler asla entelektüel çabanın gayretli çalışmasının yerini alamaz. Fakat diyalog, özel entelektüel koşulların manevî bir ihtiyacı da olabilir. O halde diyalog sert bir uygulamayla elde edilebilecek kavrayışlar için farazi bir kısa yol olarak değil, gerçeği araştırmak dışında diğer nedenlerle gerçekleştirilir. Bunu ben, çağdaş durumumuzun en çok ümit verici ihtimallerinden biri olarak karşılarım. Aynı zamanda bu tavırdaki teolojileştirmenin, bu durumdaki en ilginç faaliyetlerden biri olabileceğini düşünüyorum.

Aynı zamanda dinin öncelikle entelektüellerin bir faaliyeti olmadığı hatırlanmalıdır, gerçekten de din öncelikle bir teorik çaba olarak anlaşılamaz. Temel dini dürtü aşkın olanı kuramlaştırmak olmayıp ona tapmaktır. Bu, dinin bir toplumdaki çok sayıda insanı ihya ettiğine ya da benim bilişsel azınlık olarak adlandırdığım grupla sınırlı olduğuna bakılmaksızın bu şekildedir. Şayet din, bizim durumumuzda kendini, heyecanlı olmasına rağmen, yalnızca aydın sınıfın teorik bir ilgisi olarak sunabilseydi, bu onun kendi içinde aşamalı olur ya da yaklaşan ölümünün bir belirtisi olurdu. Benzeri herhangi bir entelektüel faaliyet, günlük hayat, çalışmak ve teologların yanı sıra hendek kazıcılarını da içeren insan topluluklarının umudu ile ilgili olarak anlaşılan inancı içeren Yahudi-Hıristiyan geleneklerine aykırıdır. Bu yüzden itiraf etmeliyim ki, bahsettiğim teolojik teşebbüs her ne kadar entelektüellerin en karmaşık mesleki vasıtalarını kullansa da, entelektüeller dışında da güncel insan topluluklarına da anlam katar. O tür toplumların ileride alabilecekleri sosyal formları düşünmek cesurane bir davranış olur. Fakat çoğulculuk kavramını o tür toplumlara yaymak mümkündür. Onlardan bazıları, dini gruplar ya da kurumlar içinde, klasik *eclesiola in ecclesia* ("kilise içinde kilise" ya da daha büyük cemaatler içinde mahrem gruplaşmalar)'nın yeni çeşitleri olarak ortaya çıkabilirler. "Yeraltı Kilisleri" deyimi altında alt sınıflandırmaya tabi tutulan farklı guruplar içinde (muhtemelen yanıltıcı bir şekilde) şimdiden bu ihtimalin belirtileri vardır. Diğer cemaatler, dinî kurumlar tarafın-

dan toplumumuzda çizilmiş bulunan sınırlar, kilise kapılarının dışına sızarak donuklaşabilirler ve muhtemelen sonraki geleneksel muhteva ile bağlantıları ya hiç kalmaz ya da çok az kalır. Bunun örnekleri zaten bulunmaktadır. Bu topluluklar "mezhepsel" ya da"mabetsel" (Amerika bağlamında "mezhepsel") olmaya meyilliyseler, sosyal formlar, bizim görebildiğimiz kadarıyla, bütün toplumun zihni konsensüsünden içeriklerinin saptığı dereceye bağlıdır. Her iki olasılıkta da dini muhtevalar "ölü"den ziyade "canlı" olduğu sürece, onları oluşturan topluluklar teorik olduğu kadar tatbiki topluluklar olacaktır. Bu uygulamalar değişik şekillerde olabilir (mantıki olarak politik şekillerde), ancak insanın dini içsel doğası sebebiyle kaçınılmaz olarak tekrar ortaya çıkacak olan şekli ibadettir. Dinin prototip eyleminin tekrar tekrar gerçekleştirildiği alan ibadettir. Bu insanın umutla aşkın olana eriştiği bir eylemdir.

Kaçınılmaz olarak bu ve bundan bir önceki bölüm programlar içerir hale dönmüştür. İdeal koşullar altında, bu programları taslak olarak olsa da sunabilecek durumda olmak için emekliliğimin onuncu yıldönümüne kadar beklemiş olmam gerekecekti. Böylesi bir entelektüel sofulukla Amerikan sabırsızlığını itiraf etmeliyim. Fakat yine diğer Amerikan temayülüne duyarlı olduğumu itiraf etmeliyim, yani halkın ya yapması ya da susması gerektiğini hissetmek. Susmaya isteksiz olmak (aşikârene) veya arzulanan düzeyde yapamama durumuna rağmen, hala program hazırlamanın ötesinde birkaç adımı göze almayı arzu ederim. Evvelce antropolojik hareket noktasının teoloji için ne anlama geldiğini belirtmeye teşebbüs ettiğim gibi, bu bölümü sonlandırmak üzere, önerdiğim teolojik yöntemle geleneklerin nasıl karşılaştırılabileceğine dair en azından bazı ipuçları vermeliyim. Ekonominin aşikâr nedenleri bakımından, bu görüşler Hıristiyan geleneği ile sınırlandırılmıştır.[49]

49 Aşağıdaki düşünceler, elbette, teolojik fikirler ve yorumlar içermektedir. Teolojik açıdan bilgilendirilen okuyucular, bunları kolayca tanıyacaklardır (onların uygulamalarını beğenmemeleri daha olası değildir!). Yine de, bu

Geleneğe ayrımlaştırılmış bir yaklaşım ihtimallerden biridir. Geleneğin bazı öğeleri bakımından, dünyevileşmiş bilincin dişleri arasındaki *adversus modernos* "moderne karşı" klasik formülasyonlarına kuvvetli bir yeniden onay görebiliyorum. Diğer öğeler bakımından yalnızca onların klasik bağlamından kesin buluşlar çıkarmayı ve yeni bir teolojik formülasyon görevine başlama ihtimalini görebiliyorum. Yaklaşımım kelimenin tam anlamıyla "kâfir" olmuş, gelenek karşısında seçiciliği ile belirlenmiş teolojik bir duruş olmuştur. Seçimlerimi, her dogmatiğin kafasında bir yerlerde taşıdığı sanılan muazzam büyüklükteki eski sapkınlıklar listesindeki şu ya da bu maddeye bağlama işini başkalarına bırakıyorum. Antik İskenderiye ve antik Antakya'da ideolojik ahbaplara tesadüf etme sonucu elde edilebilecek doğrulamadan duyulan hoşnutluktan ayrı olarak, böylesi görevler sadece ortodoks olanlar için ciddi öneme sahiptir denilebilir.

Adversus modernus/moderne karşı, kadim İsrail'in dinî tecrübesinden ortaya çıkan ve Eski Ahit literatüründen elde edebileceğimiz Tanrı görüşünü bilhassa tekrar onaylayayım. Bütün müzakere ile birlikte ve beşeri dinin muazzam çok kültürlü çeşitliliğinin tam farkında olmakla birlikte burada *Tanrı'nın bir keşfinden* bahsetmek mümkündür. İsrail kavminin keşfettiği bu Tanrı (tabii ki kendi anlayışlarında İsraillilere kendini ifşa eden Tanrı) kadim Yakın Doğu'nun dini dünyasının şartları içinde olağanüstü bir yenilikti. Bu Tanrı, beşeri tecrübenin "doğal" gerçekliğine nazaran bütünüyle farklıydı. Ne beşerin iç dünyasından (kültürlerin kuşattığı heyecan verici dinlerde olduğu gibi) ne de (bir din/inanç ve halk arasındaki zorunlu iletişimin herhangi bir tasavvurunda olduğu gibi) dünyanın içinde bulunmaktaydı. O insanın ve dünyanın dışındaydı ve aynı zamanda hem insanın

---

paragrafların belgelerle donatılması ile hiç bir şey elde edilemeyeceği hissine sahibim, sadece böyle bir yaklaşımın imkânları veya imkânsızlıklarında azaltma söz konusu olacaktı.

hem de dünyanın yaratıcısıydı. Onun hükümran/yüce aşkınlığı ve başkalığı/ötekiliği, bununla beraber, beşeri tecrübenin realitesine kayıtsızlık veya erişilemezlik göstermemektedir. Bilakis bu Tanrı, insanla konuşan Tanrı olarak karşılanmış ve en önemlisi, tezahürleri beşerin tecrübesinin tarihi olaylarında aranmıştır. Ayrıca Tanrı'nın insanla konuşması, ilk olarak ve öncelikle, çok güçlü etik talepleri kapsamaktadır.

Tanrı'nın merkezi tasavvurunda Kitab-ı Mukaddese ait gelenek (bu bağlamda Hıristiyanlık ve Yahudilik dışında haşmetli Yüce tanrının aşkınlığının sulandırılmasına şiddetle karşı duruşuyla İslam'ı da saymamız gerekir) Hindistan ve uzak Doğu'nun dini geleneklerine karşı harekete geçmiştir. Aynı gelenek bu tavrını, kapalı kutusunda rahatsız hale gelince, sözde beşeri bilincin derinliklerine geçiş içinde bir kaçış arayabilen bu dünyacılık ve modern batı sekülerizminin neo-mistisizmine karşı da sürdürmektedir. Mistisizm, (çağdaş psikolojik kurtuluşun çeşitli formalarında olduğu gibi) genel ifadeyle insan ve kutsalın nihai bir birleşmesini savunan herhangi bir dini uygulama ya da doktrindir. Mistisizmin bu temel niteliği; beşeri ruhun derinlikleri, evrenin kutsal derinlikleri ile özdeştir şeklindeki Hinduizm'deki *tat tuvam asi* "sen O'sun" formülüyle kesin ve açık bir şekilde klasik olarak belirtilmiştir. Mistik din, bu yüzden, kurtuluşu her zaman, insanın varsayılan bilinçliğinin içinde arar. Bu, "yeni mistisizm" kavramının neden bugün psikoterapi bayrağı altında devam eden şeye uygun düştüğünün nedenidir. İnsanın içinden kurtuluşu için yapılan bütün bu maceralar büyük çapta insanın dışında ve ona karşı olan Kitab-ı Mukaddesin Tanrı tasavvuruna tamamen ters düşmektedir.

Kitab-ı Mukaddes geleneğinin Tanrısı, mistiklerce ifade edilen büyük özdeşliğin veya bu tema üzerine herhangi mümkün bir çeşitliliğin kutupsal antitezidir. Bizim durumumuzda Tanrı'nın keşfinin yeniden teyit edilmesi, bu konumda içerikleri oldukça geleneksel olsa da yeni inançların formüle edilmesini gerekti-

rebilir. Bu teyide göre; Tanrı dünya değildir ve insan tarafından oluşturulmamıştır, bizim içimizde değil, dışımızdadır, beşeri şeylerin bir işareti değil, ancak beşeri şeyler onun işaretleridir, kendisi sembol değil, sembolize edilendir. Bu tamamıyla başkası olan ve halen beşeri tecrübede erişilebilir olan ve içinde inancın, düzenin, adaletin ve merhametin ortaya çıkacağı Tanrı'dır. Dünyadaki beşeri eylemlerin bu aşkınlığı bunun işaretleridir. Ayrıca bu Tanrı inancı içindeki (İsrail'in dini tarihinde olduğu gibi) bir itikat, ölümün ötesine ulaşan bir umutla sonuçlanır.

Bu teyitler Hıristiyan oldukları kadar Yahudi ve Müslüman'dırlar. Klasik Hıristiyan inanç terimleriyle, onlar ikinci ya da üçüncüden ziyade, inancın ilk nesnesine müracaat ederler. Gelenekteki bu son katmanlara gelince, yeni bir teolojik teşebbüsü geleneksel Ortodoksluğun ıslahından daha makul bulurum. Eğer kişi hakikaten, kişinin Tanrı'yı bulmaktan bahsedebildiği gibi Hz. İsa'yı bulmaktan da bahsedebilirse, o takdirde ben bu ikisi arasında teodisenin eziyetli problemi konusunda bir ilişki görürüm. Hz. İsa hakkındaki öğreti/ christology bütünüyle kurtuluşla ilgilenmektedir. Görünüşte İsabilimle ilgili en muğlâk ihtilaflarda bile İsa'dan bahsetmek, insanın kurtarılmasından bahsetmektir. Mesela, bazı çağdaş eleştirmenler, eski kilise döneminde Tanrı ve İsa'nın *homoiousion* ("benzer töz") olarak mı yoksa *homoousion* ("aynı töz") olarak mı anlaşılacağı üzerine yapılan şiddetli tartışmalarla oyalanmaktadırlar. Bütün şamata bir harf üzerinedir! Fakat bu tek bir Yunan harfinde, *iota*'da (Yunan alfabesinin dokuzuncu harfi -çn), İsa'nın nasıl insanın kurtuluş umudu olabileceği saklıydı. Aynı töz oldukları şeklindeki formül kilise tarafından nihai olarak kabul edildi. Kabulün sebebi herhangi bir esrarengiz felsefi mantık değildi; onun insanın kurtuluşu için eziyet çeken ve tekrar göğe yükselen İsa'da vücut bulan gerçek Tanrı olduğuna ilişkin itikadın teyidi gerekmekteydi.

Kurtuluş için arayış asla Kitab-ı Mukaddes geleneğinin ayrıcalığı değildir. Kadim Hindistan'ın dinî ifadelerinde "moksha"

(varlığın acı ve kederinden kurtuluş) fikrinin önemi hatırlanabilir. İnsanın neden kurtarılacağı ve bunun nasıl başarılacağı fikirlerinde engin farklılıklar olmasına rağmen, Kitab-ı Mukaddes'in insanın günahı kavramıyla Hindu'nun insanın çıkmazı görüşü arasında ortak olan deneysel olarak gözlenen bütün kurtuluş arayışlarından oluşan beşeri realitedir. Bu, ıstırabın, uğursuzun, şeytanın ve ölümün gerçekliğidir.

Kuşkusuz, Eyüp'ün Tanrı'nın mutlak gücüne dair inancındaki şansızlığı hakkındaki tereddüdü ve Buda'nın yeniden doğmaların sonsuz deveranına olan inancı içinde insanın ıstırabının kökenine dair düşüncesi arasında kesin bir fark vardır. Fakat ıstırabın deneysel realitesi kadim İsrail ve kadim Hindistan'da çok farklı olmamıştır. Dışlamadan sakınma, dört görüşten biri olan, genç Buda'nın öncülük ettiği dünyadan inzivaya çekilmek ve kurtuluşu aramak, benzer şekilde sarsılmış İsrailli görülmek zorunda kalmak, "onun ayak tabanlarının baş tacı yapılmasından menfur yaralılar ile" örtülmüştür. (Eyüp 2:7)

İnsanoğlunun acı çekmesi ve kötülüğün nihai manası hakkındaki ıstırap dolu soruları, her halükarda, Kitabı Mukaddes geleneği içinde yer alan Tanrı tasavvuru ile ölçülemez şekilde abartılmıştır. Tanrı'nın birliğinin, kadir-i mutlak ve mutlak iyi oluşunun ve yeryüzünün yaratıcısı ve tarihe hükmeden olduğunun yeniden keşfi en etkili biçimde teodise sorusunu gündeme getirmiştir. İnanıyorum ki Kristoloji ilmi bütünüyle, bu soruya verilecek cevabın üzerine inşa edilmiştir.

İsa'nın keşfi, Tanrı'nın varlığının, insan deneyiminin acısı içinden kurtarılmasının keşfi anlamına gelmektedir. Şimdi tanrı sadece insanoğlunun dünyası ile korkunç karşılaşma ile algılanmamaktadır, fakat aynı zamanda insanın dünyası içinde acısına katlanılan tutku olarak da takdim edilmektedir. Bu varoluş, yaradılışın nihai savunulmasını mümkün kılar ve böylece yaratıcının iyilik ve kudreti arasında uzlaşmaya varılır. O, buna ilaveten insan acısının kurtarıcı önemi olduğuna dair umudunu korur.

Bu savunma ilan edilmeye başlandığında (Yeni Ahit'in diliyle, Tanrı'nın Krallığı sonunda geldiğinde), insanlık tarihi doğru zamanda geniş bir hareket olarak görünmeye başlar. Yine de Hz. İsa'da bu son ispat beklenmektedir. Dünya "bu sonsuzluk içinde" hala acıların, kötülüğün ve ölümün egemenliğinde iken kurtarma hala gelecektir. Fakat kurtuluş daima burada ve şu andadır; çünkü dünyanın deneysel gerçekliği içinde saklıdır. Başlıca kurtuluş çalışması çoktan başarılmıştır. Kurtuluşun bu varoluşu, sadece gelecekteki gayenin umudu içinde değil, şimdiki ve buradaki inanca ulaşılabilmek için vardır. Bu, bir taraftan bütün mistisizmin sonsuz coşkunluğundan, diğer taraftan da tüm bu-dünyalı kurtuluş öğretilerinin (özellikle Marksist olanı) zalim hapsinden kaynaklanan Hıristiyan inancından yola çıkan beklenti ve mevcut olan arasındaki ikiliktir.

Kuşkusuz, buna göre böylesi bir kristolojik düzenleme şu ya da bu_ortodoks durum içinde birleşmeye tabidir. İnançlara karşıtlığın umutsuzlaştığı yer, o Pontus Pilate döneminde çarmıha gerilen İsa'ya tarihi referans çerçevesinde yapılan ihmalinde umutsuz bir şekilde dini esaslara aykırıdır. Onun, Tanrı'nın insanla alakasına dair yeni anlayışın ortaya çıktığı İsa'nın hayatını kuşatan hadiselerle bağlantı içinde olduğuna dair neredeyse hiç şüphe yoktur. Bu hem Hıristiyanlık inancını tarihsel figür içerisinde temellendirmek isteyenler için, hem de sadece ilk kilise döneminin mesajı içinde tanıklık edilen (ayrıca büyük ihtimalle dönüştürülmüştür) bir figür şeklinde görecek olanlar tarafından kabul edilmiştir. Fakat bu hadiseler hakkındaki tarihsel bilimin bulguları ne kadar önemli olsa da, ben, nasıl bir tümevarımsal inancın bu olayların özel hükümlerine bağlı olabileceğini görmenin, bugün göz önüne almamız gereken tüm görelileştirmelerin sonucunda zor olduğunu düşünüyorum. Böylece, şimdi, Tanrı'nın dünyadaki varlığını kurtarıcı olarak İsa'nın yeniden keşfi, özellikle tarihsel İsa figürüne bağımlı olabilmektedir. Şayet bu seçkinlik, çok övülen Hıristiyan inancının tarihi karakteri ile özdeşleştirilirse, o zaman belki bu özel tarihi nitelik, daha eküme-

nik olan kilise ile geride bırakılacaktır. Bu aykırı görüşle beraber, her halükarda, Hıristiyan geleneğinin seçkinliği, imanın üçüncü maddesinin yanı sıra, ikinci maddenin (İsa ve Kilise hakkındaki maddenin) de içinde, klasik olarak formüle edilmiş olarak görece leştirilecektir.

Ben, Mesih'in tarihsel olarak İsa'da ifade edilmiş olduğunu ancak tarihsel olarak ("Pontius Pilate dönemi" mezhepsel tabirinin seçiciliğine veya Luka'da 3: 1-2'de öne sürülen, İsa'nın doğumunu içeren hadiselerin tam açık tarihini belirlemeye müthiş derecede muhalif olmak suretiyle) doğru kabul edilmediğini görüyorum. Başka bir ifade ile Tanrı'nın dünyadaki kurtarıcı varlığı tarihte açıkça belirtilmiştir; fakat Yeni Ahit'te sunulan belirli tarihsel hadiselerde verilmemiştir. Bu nedenle ben, Yeni Ahit yazarlarının kurtuluşun sadece İsa Mesih'in "bu ismi"ne (yani, tarihsel figürü, Tanrı'nın kurtarıcı varlığının evrensel amacına bağlayan isim) bağlı olduğuna dair ısrarlarını göz ardı etmeye mecbur bırakıldım.

Bu, Hz. İsa'nın "isimlendirilebileceği" ve "isimlendirildiği" fikrine karşın, Hıristiyan sapkınlıklara yakın olanların, bütün olası dünyaların kurtarıcısı olan evrensel Mesih'e karşı tarihsel Hz. İsa'yı önemsizleştiren Onun hiçbir isimle özdeşleştirilemeyeceğine dair bir ifadeye yol açmaktadır. Fakat ben, tarihten ve bu zındıkların çoğunun kötümserliğinden dönmeye iştirak etmek istemezdim (şüphesiz Gnostik olanları dikkate değer).

Bu, O her ne kadar bazılarında diğerlerine göre daha aşikâr hale gelebilse de, Hz. İsa'nın aşikâr hale geldiği toplumun (ya da daha doğru bir ifadeyle toplumların) herhangi özel bir "isim"le ya da gelenekle tanımlanamayacağı sonucunu çıkarmaktadır. Hz. İsa'nın varlığı, geçmişteki belli bir noktadan doğrudan bir devamlılık tarafından değil, eylemleri kurtarıcı olarak adlandırılabilen toplumların deneysel gerçekliğinde bulunabilen böylesi kanıt tarafından tespit edilmelidir. Kurtarma hayranlığı davranışı etrafında bir araya gelen cemaatler her nerede olursa, biz orada

İsa'nın varlığını bulmaya çalışabiliriz. İsa'nın yeryüzündeki kurtarıcı cemaatinin insanoğlunun tarihsel tecrübesi içinde daimi bir şekilde tekrar mevcudiyet kazandığı göz önüne alınmalıdır. Bu; sevginin, umudun ve merhametin kurtarıcı eylemlerinin beşeri tecrübede tekrar edildiği her yerde dolaylı olarak bulunacaktır. Bu durum bu eylemlerin; dünyayı hem yaratan hem de kurtaran, "Mesih'de" bulunabilen ama yine de kurtarıcı aşkının insani taklitlerinde mevcut olan Tanrı ile ilişkili olduğu anlaşıldığı her yerde aşikâr hale gelecektir. Böylesi her toplum, ya eylemlerinde üstü kapalı bir şekilde ya da ibadetlerinde aşikâr bir şekilde, dünyanın bu yöne doğru hareket ettiği kurtuluş gayesini hemen şimdi umut etmektedir.

Aslında bir tümevarımsal teolojik görüşün nasıl özel bir dini gelenek ile karşılaştırılabileceğini gösterme teşebbüsünün oldukça farkındayım, teolojik düşünme merkezleri ile dikkatlice bağlanmış olan bir kördüğümler kalabalığını çözerek çılgınca sağıma ve soluma savruldum. Önceki paragraflardaki her bir açıklama, uygun şekilde savunulmuş (veya Almanların güzel ifadesiyle "korunmuş") olan, en azından bunun gibi bir kitabı zorunlu kılacaktı. Ben "çok kötü bir basitleştirme" suçumu itiraf ediyorum. Yine de, basitleştirmenin belirli bir türünün teolojileştirme faaliyetinde vakti çoktan geçmiştir. Umarım bu basitleştirme bilgisizlikten değil, fakat temel sorulara ulaşmaya yönelik bir gayretten kaynaklanmaktadır. Bir kez daha incelenebilir sadeliğe indirgenmiş çok sayıda zorluk bir araya geldikten hemen sonra birçok yeni entelektüel başlangıçların mümkün hale geldiğini söylemek mümkündür.

5. FİL HAKKINDA LUTHERCİ BİR GÖRÜŞ[50]

Inter-Lutheran Forum'un çatısı altında konuşmaktan onur ve memnuniyet duyduğumu belirterek başlamak isterim. Benim bazı nedenlerden dolayı, son zamanlardaki genel konuşmalarımın çoğu Roma Katolik Kilisesi çatısı altında gerçekleşmiş, Lutherci referanslarım oldukça kuşkulu hale gelmiş ve artık onları yenilemek için bir şeyler yapmamın zamanı gelmiştir. Belki bu konuşmam onu gerçekleştirecektir. Fakat size tüm samimiyetimle söylemeliyim ki, burada konuşmak üzere daveti kabul etmemin tek sebebi, benim Lutherci kimliğe sahip oluşumun tezahürü değildi. Benim bu akşamki takdimim, hafif bir temas olmalı, belki nükteli bile olabilir; fakat aynı zamanda ciddi de olmalı, belki teolojik bile olmalı ve elbette Lutherci bir bakış açısına sahip olmalı. Samimiyetle ifade etmeliyim ki, bu reddedilmesini zor bulduğum bir davetti. Bu nedenle -en azından, belki de bir sözcü olarak meslek hayatımın en zor görevinden hareketle kendimi bir hayalperest olarak görmeden- işte buradayım; başka türlüsü de olamazdı.

Görev bana derhal klasik bir Yahudi fıkrasını hatırlattı (elbette ki, neredeyse bütün klasik fıkralar Yahudi'dir). Bir kimsenin Hıristiyan-Yahudi diyaloguna girişmeden önceki en ivedi görevlerinden biri, bugün için bu kadar gerekli olan, Yahudi mizahının bir teolojik araştırmasıdır. Ben esprili olmaya çalışmıyorum aksi-

50 Inter- Lutheran Forum, advent 1978.

ne ciddi olmaya çalışıyorum. Fakat ne yazık ki bu, bugünkü konuşmamın konusu değildir. Öyle görünüyor ki, filler üzerine en iyi kitap için bir yarışma düzenlenmiştir. Bir Alman fillerin sinir sistemi hakkındaki üç ciltlik bir bilimsel eser ile katılır; Fransız filler hakkında erotik incecik bir hikâye ile katılır yarışmaya; İngiliz, makalesine *Reminiscences of Elephant-Hunting Days in Tanganyika* (Tanganyika'da Fil Avı Günlerinden Anılar) ismini verir. Rus, *Elephant: Does He Exist?,* (Fil Var mıdır?) eseri ile katılır. Amerikalı, *Bigger and Better Elephants* (Daha Büyük ve Daha İyi Filler) ile katılır. Yahudi'nin makalesinin başlığı ise şudur: The Elephant and the Jewis Problem (Fil ve Yahudi Problemi). Dediğim gibi, benim bu geceki gündemimin seyri verildiğinde bu fıkrayı düşündüm. O zamandan bu yana, bu fıkra bir serbest çağrışım meselesiydi. Size tanıdık gelen bazı yayınlarda canlandırılmış olan yaklaşan yıldönümü nedeniyle, ilk önce konuşmama "Filler ve Değiştirilmemiş Augsburg İtirafı" başlığını vermeyi düşündüm. Fakat düşündüm ki bu biraz zorlama olacaktı. Sonuç olarak benim bu geceki başlığım, daha mütevazı olarak, "Filler Hakkında Lutherci Bir Görüş"tür.

Filler daima, insan hayalinde özel bir yere sahiptirler. Ve elbette; dev sürüngenlerin nesli tükendiğinden beri, fil yeryüzünün en büyük hayvanıdır. Filler insan zihninde iri boyutlarıyla, güçleri ile ve garip şekilleriyle kendilerine hayranlık yaratmışlardır. İlk defa Avrupa'da ortaya çıkmışlardır bildiğim kadarıyla, Hannibal savaş filleriyle Alp'lere tırmandığı zaman, terör Romalıların kalplerine korku salmakta ve bir dizi Latin kökenli dillerde "fil gibi" sıfatının bulunmasında payı olmaktaydı. Öyle görünüyor ki, Avrupalılar, bu hayvan hakkındaki hemen her şeye inanmaya istekliydiler. Bu yüzden, Strabo bize erkek filin acımasız bir şiddet içinde çiftleştiğini ve Dişi fili "bir tür yağlı irini onun şakaklarının yanında bulunan nefes borusuna boşaltarak" döllediğini bildirir. (Wissenschaftlichkeit/bilimsel öğrenim görmüş Luthercilerden oluşan bir seyirciye hitap ettiğimin farkındayım, bu nedenle, bunun için size referans veriyorum, on beşinci Coğrafya

kitabında, Bölüm 1, 43. kısım ve Horace Leonard Jones'in, Londra, 1930 tarihli çevirisinden alıntı yaptım. Strabo'nun Wissenschaftlichkeit'ine gelince, o konudan güç bela bahseden paragrafla, Bronx Hayvanat Bahçesinin her dikkatli ziyaretçisi bu konuda hem fikir olacaktır. Ancak bunu geçelim. Kuşkusuz Avrupa dışında, fillerin nadir bir istilacı olmaktan fazlası olduğu yerde, fil ile ilgili tasvirler çok daha fazla öne çıkmaktadır. Fil Afrika kültürlerinin çoğunda kutsal bir hayvandır. O günümüze kadar da Taylandlıların paltolarının kollarını şereflendiren bir figürdür. Tüm Güney ve Güneydoğu Asya'da Filler hakkında efsaneler ve mitler bulunmaktadır. Ayrıca Hindistan'da fil, kutsallardan biri ve en sevilenidir, Ganesh veya Ganesha, ikisi de Hindistan sanatında önemli ve yinelenen temalardandır.

Fillerin iriliği huşu uyandırıcıdır. Tüm iri şeyler gibi, o da aynı zamanda gülünçtür. Gerçekte, bizim İngilizcemizde, "enormity" (büyüklük) kelimesi hem dev boyutu hem de gülmeye neden olacak acayipliği ima eder. Sırası gelmişken bir gözlemimi aktarayım, insan anatomisinin bir bölümünün şişerek iri bir boyuta ulaşması hastalığı için..."elephantiasis" (fil hastalığı) teriminin kullanılması bir tesadüf değildir ve Afrikalılar hastalığın dehşetine rağmen yine de onu gülünç bir manzara olarak görürler. (Bu gerçeğin, bir acımasızlık olarak yorumlanması gerektiğini düşünmüyorum, fakat burada bu meseleyi sürdüremem.)

İzin verin tekrar hedefimize dönelim. Fillerin iri vücudu, sıradan sosyal hayatın çeşitli büyüklüklerinde onların etkisinin artırmasında gülünç bir araç olarak vazife görmektedir. Mesela, reklam yapımcılarının büyüklüğü, anlamsız olmakla beraber, ürünü için herhangi bir iddia ortaya atmaya hazırlanan: bir Wolkswagen'de bir koltuğa dört fil nasıl sığar? Basit; ikisi öne, ikisi arkaya. Veya yaygın Kapitalist etiğin büyüklüğü, Hindistan'daki bir Amerikalı turistin fıkrasında olduğu gibi. Bir Hindistanlı ona bir fil satmaya çalışmaktadır, sözde 800 dolar üzerine büyük bir pazarlık yapılır. Amerikalı, New York City de yüksek

bir binada on sekizinci katta ve iki odalı küçük bir apartman dairesinde yaşadığı gerekçesiyle satın almak istemez, Hindistanlı fiyatı aşağı çeker, 750 dolar, 700 dolar, 600 dolar, Amerikalı hala hayır demektedir. Sonunda "ah beyefendi, seni çok sıkı pazarlıkçı gördüm. Sana son teklifimi yapıyorum: iki fil 650 dolara. Ve Amerikalı (doğu 73. caddesinde, on sekizinci kattaki dairede oturan adam) cevap verir: "Ha şöyle !"

İyisi mi izin verin asıl fil fıkrası olarak kaybolduğuna inandığım, Ramayana'nın sekizinci kitabında bulunan fıkrayı anlatayım size; Rama ve Sita arasındaki ölümsüz aşk macerası hakkındaki ünlü Hindu destanı. Bir fare bir fille karşılaşır. Fare erkektir, fil ise dişi. Filin keyfi yerindedir ve merhametli bir şekilde fareyi küçük görerek: "Merhaba küçük fare, ben ne kadar büyüksem, sen de o kadar küçüksün, bu çok gülünç bir durum. Senden hoşlandım küçük fare." Fare bundan cesaretini alarak şöyle der: "Ey bayan fil, sen gerçekten çok hoşsun. İzin ver uzun yıllardır taşımakta olduğum bir arzumu sana bildireyim. Daima bir fil ile aşk yaşamak istedim. Bana izin verecek misin?" Fil kahkaha ile güler, hortumu ile arka ayaklarına vurur ve: "elbette, ilerle küçük fare." Fil bir Hindistan cevizi ağacının altına uzanır ve fareye en iyiyi sağlayabilecek şekilde kendisini yerleştirir. Fare heyecanla eski arzusunu gerçekleştirmek için işe girişir. Fil ise tabii ki orada ne olduğunun pek farkına varamaz ve nihayet uykuya dalar. Fakat bir dakika veya bir dakikadan fazla bir süre sonra rüzgârın esintisi ağacı hareket ettirir. Ve bir Hindistan cevizi filin kafasına düşer. Fil uyanır ve "Ahh!" diye bağırır. Bunun üzerine fare endişeli bir sesle: Aman affedersin. Canını yaktım mı?" der.

Bütün bunlardan ne elde edebiliriz? Peki, Modern Batı Düşüncesinde tüm bu fil ile ilgili sembolizmi aydınlatacak olan merkezi bir gelenek vardır. O da tüm sembol sistemlerini, tüm beşeri durumun planlanması olarak anlamak geleneğidir. Ludwig Feuerbach, bu anlayışı klasik modele hamletmektedir. Fakat onun birçok çeşidi bulunmaktadır. Temel olgu, dünyanın

anlamını telkin eden ve daha kesin olarak, insani hakikatlerin, gayr-ı beşeri hakikatlerin insani hakikatleri temsil etmesine (yani simgelemesine) meydan veren beşeri kabiliyettir. Bu yüzden, fil fıkralarımızın her birinde, fil şu veya bu insani hakikati temsil eder veya simgeler. Böyle bir insani gerçeklik, kolektif veya bireysel olabilir ve gülünç olanın sembolleri hem sosyal hem de psikolojik bağlantıların bir yansıması olarak başarıyla anlaşılmış olabilirler. Freud, elbette, bize komikliğin paradigmatik psikolojisini *Jokes and Their Relation to the Unconscious (Fıkralar ve Bilinçaltı ile Bağlantıları)* adlı eserinde takdim etmektedir. Marksistler görünüşe göre istisnasız tamamen espri anlayışından uzaktırlar, ancak eğer espri anlayışına sahip bir Marksist teorisyen ortaya çıkarsa, sınıf mücadelesi, sahte bilinç ve benzerlerini gösterme bakımından Marksist bir komedi teorisi formüle etmede zorluk yaşamayacaktır. Şimdi, kişi Freudçu ve Marksist teorinin ayrıntıları ile çatışabilir, -kuşkusuz ben de çatışıyorum-, fakat şunu vurgulamak gerekir ki, Feuerbach'ın (Marksistlerin yanı sıra Freudçuların da büyükbabasıdır) temel anlayışı bütünüyle geçerlidir: İnsan gerçekte, sembol-yaratıcı olması ile muazzam bir gösterimcidir. Kendi bireysel ve toplumsal hayatını sembolik temsil terimleri ile düzenlemekten hoşnut olmayarak (kuşkusuz en temel olanı beşeri lisandır) insan, evrene kendi sembollerini yansıtmaktadır. Bu -sadece insanoğlunun evreni insanileştirdiğini söylemenin başka bir yoludur- veya daha eski bir terim kullanırsak insan kâinatı, antopomorfik bir bakış açısından görmektedir.

Fıkralar, kâinatı da dini de beşeri kılmaktadır. Feuerbach bunu açıkça anlamış ve o, son yüz elli yıldır filozoflara, psikologlara ve sosyal düşünürlere gündem sağlayan bir plan olarak, teolojiyi antropolojiye indirgeyen bir şekilde kendi planında bu anlayışı takip etmiştir. Muhtemelen Feuerbachçı indirgemenin, programı onaylasalar ya da reddetmeye çalışsalar da aynı dönem boyunca Hıristiyan özellikle de Protestan teologların temel teması olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Bu konuda hiç

kimsenin şüphesi olmasın, her halükarda, mizah ve efsanevi filler insan zihninin ürünleridirler; onlar bizim fillerimizdirler. Biz onlar üzerinde fikir üretip, kafa yorduk ve böyle yaparak biz onları kendi durumumuzdan ve kendi varlığımızdan elde edilen içeriklerle doldurduk. Diğer bir ifade ile Ganesh karakteri, beşeri bir semboldür. Onun neyi sembolize ettiği tartışılabilir -çocuk yetiştiren Brahma rahibinin çözümlenmemiş odip kompleksi, kast sisteminin çelişkileri veya kim bilir Sanskrit gramerinin mitsel şiir temayülü-. Hiç kimse, bu karakterin bir sembol olduğu konusunda münakaşa ederek zamanını boşa harcamamalıdır.

Benim burada ulaştığım nokta hakkında ne düşünürseniz düşünün, teolojiyi bir yol gösterici olarak ele almam konusunda hemfikir olmak zorunda kalacaksınız. Böylece, ulaştığım noktayı daha özlü ifade edeyim: Tanrılar insan zihninin tasarımlarıdır. Tanrılar beşeri durumun sembolleridir. Dolayısıyla dinin, ancak tarihsel, sosyolojik, psikolojik ve linguistik bir beşeri sembol sistemi olarak başarılı bir analizi yapılabilir. Böylece bunu inkâr eden her teoloji (Ortodoks olsun, neo-Ortodoks olsun veya bildiğiniz diğerleri) çıkmaz bir sokaktır. Diğer uğraşılarda olduğu gibi teolojide de, kanıtlanabilir deneysel gerçekliğin inkârını başlangıç noktası edinen kimse bir adım ilerleyemez.

Fakat bütün hikâye bundan ibaret değildir. Dinin beşeri semboller yığını olup olmadığı sorusu tamamen ve mutlak bir şekilde cevaplandırılmaktadır. Bu anlamda, Marks Feuerbach'ın isminin anlamı üzerinde dururken tamamen haklıydı, o herkesin "fiery brook" tan (coşkun ırmaktan) geçmesi gerektiğini belirtmiştir. Marks'ın din teorisi ile problemi, onun ırmaktan geçmemiş olması, fakat dahası dereye saplanmış olmasıdır, Freud'un ve Nietzche'nin geçmemiş olduğu gibi ve çağdaş Hıristiyan teolog gruplarının hala yaptıkları gibi. Fakat ilave bir soru daha bulunmaktadır: aslında çok basit olan bir soru: Eğer din bir beşeri semboller yığını ise, *tamamen bundan mı ibarettir?*

İzninizle bir hikâye anlatayım. Marco Polo'nun maalesef daha az tanınan meslektaşlarından biri Venedikli büyük gezgin Giacomo Granbocca'dır. (Daha fazla bilgi için onu araştırınız. O, Rev. H. H. Shuttleworth, Glastonbury, Connecticut, 1834, İngilizce çevirisini inceleyebileceğiniz Miracoli dell' India adlı eserin yazarıdır). Granbocca'nın, Miracoli'sinin 81. bölümü, Hindistan filleri hakkında uzun bir bilimsel incelemeyi içermektedir. Burada o, bize diğer şeylerin yanı sıra, dişi fillerin döllenmeden hemen sonra erkek fili öldürdüğünü ve fillerin kendini diğer fillere karşı lider ilan eden fili ölene dek tekmeledeklerini bildirmektedir. Shuttleworth'un, Miracoli'ye yazdığı bilimsel önsözden öğrendiğimize göre, Granbocca hem hadım edilmişti hem de politik sürgüne uğramıştı. Shuttleworth, baskı altında tutulmuş, gerici bir 19. Yüzyıl mezhepçi olarak bunu yapabilecek değildi; ancak Granbocca'nın fillerle ilgili açıklamalarının bir Marksist ve Freudçu yorumuyla karşılaşmanız zor olmamalı. Granbocca'nın filleri, Granbocca'nın psiko-seksual ve sosyo-politik problemlerinin sembolleri veya yansımalarıdır. Aslında, eğer bir miktar daha uğraşırsanız onun bütün çalışmasını bu ifadeler içinde yorumlayabileceksiniz. Diğer bir ifadeyle, sanki o Hindistan ile değil de yazarının düşüncesiyle ve hayatıyla ilgilenmiş gibi siz bu işle ilgilenebilirsiniz. Bu hususta, her halükarda, aşırı genişletilmiş bir yoruma sahip olacaksınız. Bana inanın ki, Granbocca tarafından Hindistan hakkında yapılan başka açıklamalar bulunmaktadır, yine onun filler hakkındaki diğer bazı açıklamaları, başka raporlarla da desteklenmektedir. Yani Granbocca'nın bize bildirdiği, gerçekmiş gibi karşımıza dikilen (onun cinsel ve politik fantezilerini saymazsak) bazı şeyler bulunmaktadır. Aşırı sembolist yorumunuz şu hususu ihmal edecektir: Hindistan gerçek bir yerdir ve Granbocca oradaydı ve Hindistan'da filler bulunmaktadır.

Bunu daha genel ifadelerle açıklayayım: Güldürü ve dinin her ikisi de beşeri sembolleştirmelerdendir, fakat yine her ikisi de varoluşsal ve erekseldirler. İkisi de insan zihninin ötesindeki

dünyada bulunan nesnel gerçekliklere ulaşmayı amaçlarlar. Dinî ve mizahî iki alanın birbiri ile son derece bağlantılı olduğunu düşünmekteyim. Her halükarda, Tanrıların beşeri semboller olduğunu söylemek onlar hakkındaki düşünce sürecinin başlangıcı olup sonucu değildir. Her varlık, diğer bir varlık için bir sembol olarak görev yapabilir. Fakat sembolleştirme kapasitesi sadece bu nedenle varoluşu sembolize etmenin varoluşsal konumları hakkında hiçbir şey bildirmez (bu meselede sembolize edilen için de bir şey bildirmez). Şayet bu kabul edilirse, gayet yeni bir araştırma yolu geliştirilmiş olur. Biz şimdi sorabiliriz; Tanrılar, onların insani durumu sembolize etme gücünden ayrı olarak var olur mu? Öyleyse, onlar hakkında verilmiş olan açıklamalara nasıl değer biçmekteyiz?/ nasıl belirlemekteyiz? Dahası, tanrılar aslında kendilerini, beşeri durum içinde gösterebilirler miydi? Bu soruya farazi bir olumlu cevap Feuerbach'a, Marx'ın Hegel'e yaptığının aynısını yapacaktır- yani onun tam anlamıyla yanlış olduğunu gösterecektir. Ansızın, sembolize eden sembol olarak, yansıtıcı da yansıtılan olarak görünecekti. Bu önemli anda benim iddiam, bir parça güçlü hale geldi. Şimdi fillere geri dönmemin tam zamanı.

Bu fil fıkralarından bazılarını anlattığımda, fillerin büyüklüğüne vurgu yapmıştım. Asıl fil fıkralarından başka birine göre: bir fil ile bir fare, bir köprüden geçmektedirler. Karşılaştıklarında fare bağırır: bayım! Biz köprüyü sarstık! Fakat büyüklük daima görecelidir. Fil bir fare ile veya bir insan ile karşılaştırıldığında büyüktür. Ancak bu fıkralarda insanın fil ile değil de fare ile temsil edildiği yorumlarına cüret ederim. Ve fil o halde, bu deneysel özel hayvandan bile daha büyük bir devasalığı temsil etmektedir. Bir kez daha Ganesh'i düşünelim ve burada ben boynumu uzatacağım. Filin, insanın kendini içinde bulduğu dünyanın genişliğini temsil ettiğini iddia etmekteyim. Söz konusu irilik, öyleyse, sonuç itibariyle evrenseldir. Bu bağlamda biri fillerin diğer yönlerini de, onun tuhaflığını hatta saçmalığını da görmelidir. Eğer bu böyle ise, bütün bunlardan, sadece bu zaman zarfında insan

hakkında değil bilakis evren hakkında bir şeyler öğrenebilir miyiz?

Bir zamanlar uluslararası bir felsefeciler kongresi yapılmıştı. Hindistanlı bir felsefeci bir Amerikalıyı azarlayarak: "Siz batılılar kâinat hakkında tamamen yanlış bir düşünceye sahipsiniz. Siz dünyanın güneşin etrafında dönen bir küre olduğuna inanmaktasınız. Bu büyük bir hata. Gerçekte, dünya kocaman bir filin sırtı üzerinde bulunan bir dairedir." Amerikalı "Peki bu çok ilginç" diyerek şöyle sordu: "Fakat fil neyin üzerindedir?" Hintli cevap verdi: "bu filin altında ikinci bir fil vardır", Amerikalı "İkinci fil neyin üzerindedir." Hintli "Evet, ikinciyi destekleyen üçüncü bir fil vardır." Ve Amerikalı Hintliye itiraz etmek üzere : "benim güzel arkadaşım! Öyleyse şöyle bir durumla karşı karşıyasın: Yol boyunca filler bulunmaktadır."

Ve hemen oracıkta, hayatın gizemini keşfetmek üzere doğuya yolculuk yapmakta olan Amerikalı bir genç vardı, ona Himalaya'ların zirvesinde cevapları verecek olan mübarek bir zatın olduğu söylenmişti. Zor bir tırmanış ve birçok güçlüğün ardından, haftalar sonra genç Amerikalı sonunda, mübarek zatın sürekli bir vecd halinde hareketsiz oturduğu doruğa ulaştı. "Efendi!" diye seslendi Amerikalı genç: "Adım, John P. Schulze, Ohio, Cleveland'lıyım ve hayatın gizemini keşfetmek için tüm dünyayı dolaştım. Gizemi sizin bildiğinizi anladım. Lütfen onu bana söyler misiniz? Mübarek zat, vecd halinden çıktı ve cevap verdi: "Hayat kocaman bir fil dışkısıdır." Genç Amerikalı bunun üzerine bir anlık şaşkınlıktan sonra sordu: "Kocaman bir fil dışkısı mı? Bundan emin misiniz?" "elbette değil" dedi mübarek zat: "Peki başka önerin var mı?" diye devam etti.

Bütün bu fil fıkraları çelişkiye dayanmaktadır. Henri Bergson, çelişkinin, tam da komik fenomenlerin özünde bulunduğuna işaret etmiştir. (Onun sadece, çelişkinin yapısı/doğası konusunda hatalı olduğunu düşünüyorum. O, çelişkinin aslında canlı ile mekanik unsurlar arasında bulunduğunu düşünmüştür; ben

bu yorumun fazlasıyla kısıtlı olduğunu düşünmekteyim). Mizahi çelişkinin, özü/ruhu, insanoğlu ile insanoğlunun içine atılmış olduğu evren arasındaki orantısızlıktır. Bunun böyle olduğunu farz edelim, o zaman, mizah, beşeri öznelik tasarısının çok daha ötesindedir. Üstelik o, çok daha önemlisi bir algılama biçimidir. Diğer bir ifade ile mizah, sezgileri hakikatin tarafsız yapısına yönelterek bilişsel bir niteliğe sahip olur. Bu kavrayışsal nitelik içinde, mizah, din ile çok yakından alakalıdır. Çünkü dini olguların merkezinde, insan ve kâinat arasındaki farklılığın deneyimi de bulunmaktadır –mutlak bir bağımlılık meselesi (Schleiermacher), görünmeyen bir düzene uyum sağlama (William James), mysterium tremendum/ürpertici sır ile şok karşılaşma (Rudolf Otto) veya basitçe gerçekliğin kutsal ve kutsal dışı şeklinde ikiye ayrılması-. Fakat dinî olan ile mizahî olan arasındaki benzeşme bu kavrayışsal yapıyı aşar. Bu iki örnekte de kavrayışsal sezgilere yönelik hem bir özgürleştirme, hem de kurtarıcı bir nitelik mevcuttur. Gülmek kurtarır. Aslında ben her bir fıkranın kendi özünde, bir kurtuluş hikâyesi olduğunu söylemeye cesaret ederim. Gülme kesilir, fıkra bir sona ulaşır. Mizahın kurtarışı geçicidir/anlıktır, fanidir ve kırılgandır. Fakat mizah ile yönetilen geçici anlarda, o, aniden, insanın evrenle ilişkili olan nihai kaderini aydınlatır. Kader gülmeyi özgürlüğüne kavuşturur. Bu anlayış, elbette, kelimenin tam manasıyla dinîdir.

Çelişki, tam olarak Pascal tarafından sonsuzluk ve yokluk arasında orta bir nokta olarak tanımlanan beşeri bir durumdur. Daima yokluktan bir nefes ötede, insan sonsuzluk ile yüzleşir. Aslına bakacak olursak, evren ile uzlaşmaya çalışan insanın, bir fil ile aşk yapmaya çalışan bir farenin sahip olduğundan daha iyi görüntüsü/imajı var mıdır? Fillerin, zoolojik alandaki kendilerine özgü konumları nedeniyle, insanın hem yüzleştiği ve hem de eriştiği sonsuzluğun doğal bir sembolü olarak adlandırılması yerinde olabilmektedir. O çok büyüktür, güçlüdür, oranları yönüyle garip şekilli, gerçekliğin diğer unsurlarını anlamsızlaştırıcıdır. En önemlisi önce, o bütünüyle insandan farklıdır, insan-ötesidir vs.

Veya Otto'nun kutsalın tecrübesinin fenomenolojisinde ortaya koyduğu gibi fil, *ex toto aliter'dir* (tamamen bambaşka). Oysa (ve burada tüm dini tecrübelerde derin bir paradoks bulunmaktadır) bu diğer göstergeler bizzat burada mevcutturlar, hem de bu dünyada. (Mircea Eliade'ın ifadesiyle "here below"/ burada aşağıda.) Ve şayet dini düşüncenin uzaysal ötesi sembolcülüğünün, dünyevi kategorilerini tercih edersen, (sembolik ifadenin bu iki türü arasındaki farkın büyük oranda mübalağalı olduğunu düşünmekteyim) öteki, bütün zamanın kendisine doğru hareket ettiği öteki, o şimdi kendisini "bu sonsuzluk içinde" ilan eder. Bütünüyle başka olan sonsuzluk/Allah, burada ve hemen şimdi aşikâr olmuştur, insanın varoluşunun deneysel dünyası içindeki sonsuzluk, bütünüyle öteki, şimdi burada ortaya konmuştur ve bu ortaya çıkma bir kurtuluş taahhüdüdür. Bu, homo ridens/ gülen insan ve homo religiousus/dindar insanın, dinî ve mizahî olan yaygın tecrübesidir.

Bu düşünceler, belki şimdi daha anlaşılır olacaktır ki, Ganesh'i farklı bir yere koymaktadır -ve Ganesh ile birlikte Hindu tapınaklarındaki tüm diğer garip figürleri ve de insanın sonsuzluğun imalarıyla uzlaşmaya çalıştığı diğer bütün mitolojik anlamları da-. Ve yine belki, o, benim bir süre önce Feuerbach'ın kendi düşüncesi konusunda ısrar etmesi gerektiğini söylerken kastettiğimi açıklayıcıdır. Kuşkusuz fil-tanrı, beşeri bir tasarımdır. Fakat bir fil Tanrı aynı zamanda başka bir şeydir de; deneysel dünyanın sonluluğu içinde sonsuzluğun varlığının bir sembolüdür. Biri neredeyse, bu bakış açısından, tanrıların hayat sürdüğü cennetlerden yeryüzüne atılmış olan şeyin, bir istila karakterine sahip sonsuzluğun tezahürleri için onu bir itici olarak adlandırması için cezp edilmiştir.

Bütün bunları özetlemeye çalışayım: eğer kişi dinden sembol sistemi diye bahsederse, kişi ikisi de önemli olan ve birbirinden oldukça farklı olan iki meseleyi adlandırmış olmaktadır. Tüm benzer beşeri sembolleştirmeler gibi din, insan dünyasına

onun psikolojisine, sosyolojisine ve dahasına atıfta bulunur. Dini semboller beşeri gerçeklikleri temsil ederler. Fakat dinin özü, başka bir referansa/kaynağa sahiptir: din insanoğlu tarafından, insan-üstünü ve ötesini sembolize eden bir girişimdir. Dini semboller, beşer ve beşeri dünyanın deneyimini aşan gerçeklikleri temsil eder. Kişi dini sembolleştirmenin bu iki özelliğini anlamazsa, din hakkında çok az şey anlamış olur. Dahası var: eğer kişi din hakkında bunu anlarsa, o zaman, beşeri konumun özel dini düşüncesine (en azından kuramsal olarak) giriş yapabilir. Bu düşüncede, insan bizzat kendisi bir semboldür, deneysel dünya bir semboldür, böylece, hem insan hem de dünya kendilerinin ötesinde olana ve aynı zamanda kendilerinin nihai temeline/zeminine/sahasına dayanırlar. İzin verirseniz, benzer bir öneriyi bana ait bir cümle ile ifade edeyim: deneysel dünya içinde aşkınlığın işaretleri mevcuttur.

Ben bu konuda görevimi tamamlayabildim mi? Zekice davrandığımdan emin değilim. Ama kesinlikle teolojik tavır içinde bulundum. Aslında benim düşünceme göre, bugün teolojik girişim için hayati olan iki meseleye değindim: dinin tam olarak bir sembol sistemi şeklinde anlaşılması ve kendisinin dışındaki dini geleneklerden kaynaklanan sembollerle karşılaşması. Ben çok dar bir odağa sahip olmakla suçlanamam. Hatta gerekirse, benim buradaki gözlemlerim bir tür teorik fil hastalığından muzdariptir! Yapamadığım bir şey varsa o da, henüz Lutherci bir görüş sunmamış olmamdır. Deneyelim.

Şüphesiz benim görüşlerimi bağladığım (veya belki de kendimi bağladığım) Lutherci kanca, kuşkusuz, klasik *finitum capax infiniti* (sonlu olan sonsuz olmaya muktedirdir) önerisidir. Bu önerinin kökenleri, eğer hafızam beni yanıltmıyorsa, Lutherci ve Kalvinistler arasında reform sonrası süreçte yaşanan tartışmalara dayanmaktadır. Bu tartışmaların beni çok ilgilendirdiğini söyleyemem. Fakat bu Lutherci eski formülleştirmenin Hıristi-

yan teolojisi ile modern düşüncenin indirgemeciliği arasındaki tartışma ile alakalı olduğunu düşünmekteyim.

İnsanlık tarihi Tanrı'nın/Sonsuzun sembolleştirmeleriyle doludur. Modern düşüncenin karşı konulmaz yönelimi bunları, tercüme etmek için söylüyorum, sonluluğun sembolleştirmelerine indirgenmiştir. Modern düşüncede, sonlu olan sonsuz olmaya muktedir değildir -onu yok eder-. Modernliğin temel önerisi (modern sekülerliğin özü) şunu söylemektir: Burada sadece biz insanlar varız, her birimiz küçük sembol mekanizmamızı yanımızda taşıyarak- ve bazen deliye dönüp, ateş edip sembollerimizi havaya uçururuz-. Ve bazen çılgınlaşırız ve heyecanlanırız gökyüzüne sembollerimizle ateş ederiz. Bu modern öneri tartıştığım kadarıyla, oldukça makuldür, fakat o, hikâyenin sadece yarısını ifade etmektedir. Çünkü sonsuzluk kendisini sonlulukta aşikâr eder. Böyle olunca, sonlu, sonsuzluğun bir sembolü olarak ifşa edilir. Hatta bizim küçük sembol mekanizmalarımızın, mütevazı hatta bazen can sıkıcı olarak büyük sembolü yani evreni taklit etmeye teşebbüs edecek şekilde mütevazı oldukları açığa çıkarılmıştır. Dahası, sonsuzluğun, sonlu içindeki ifadeleri, ister istemez, egzotik, garip ve saçma oldukları görülmelidir. Bu yüzden, onlar algılama organları ve anlatım tarzları deneysel gerçeklik dünyasının sonluluğuna ayarlanmış olan bizlere böyle görünmelidir. İki boyutlu varlıklar sanki kendilerinin uzay boşluğuna ısrarla giren bir üçüncü boyutla başa çıkmaya çalışmaktadırlar. Bazen bu zoraki sokulmalar, o kadar güçlüdür ki, onları tecrübe eden insanoğlu deneysel dünyanın mucizevî olarak dönüştürüldüğünü hisseder. Bu Mircea Eliade'ın, Batı Asya'nın vahiy kategorileri altında sınıflandırılan monoteist gelenekleri olan, *hierophanies*_(kutsalın tezahürleri) diye adlandırdığı deneyimlerde meydana gelmektedir. İnsanoğlunun çoğu için, her halükarda, tanrının varlığı daha örtülü ve daha az baskındır. Geleneğin ritüelinde ve sıradan hayatın tecrübesinin sinyallerinde ona rastlanır. Diğer bir ifade ile çoğu zaman, Sonsuzluk/Tanrı genel gerçekliğin unsurlarını dönüştüren bir mucize olarak de-

ğil, bilakis sonsuzlukla bu unsurların "içinde, onlarla birlikte ve onların altında" olarak yüz yüze gelinir. Ve bu sınıflandırmalar arasında mizahın varlığına çok ayrıcalıklı bir yer verilmelidir.

Belki de, bu sunuşta istemsiz olarak mizahi bir tavır sergilenmiştir, istenmedik bir fıkra bile: öyle görünüyor ki, bir Lutherci Hindu bir fil-tanrı ile karşılaşır. ... Yeter!/ Bıktım!. Sonu ayinsel kılalım: Filleri methedelim.

6. CALCUTTA'DA BİR CENAZE TÖRENİ

Hindistan'da, diğer üçüncü dünya ülkelerinde olduğu gibi, cenaze törenleri, uzun zamandır Amerika'da bulunmayan bir şekilde, sıradan sokak hayatının bir parçasıdır. Ben bir keresinde, Kalküta'da tam anlamıyla bu törenlerden biri ile karşılaştım. Tören alayı ansızın üzerime doğru geldi, ta ki çiçeklerle örtülmüş bir sedye üzerine açık bir şekilde uzanmış bir ceset görünceye kadar ne olduğunun farkına varamadım. Küçük bir gurup insan, coşmuş bir halde ilahi söyleyerek, cenazeyi yakma yerine doğru Ganj Nehrine inen merdiven boyunca takip ediyordu. Cenaze töreni alayı ile karşılaşmam kısa fakat büsbütün görüş alanımda idi ve hafızamda tesirini bıraktı. (Sonra Hindistan'da kaldığım süreçte başka cenaze törenleri gördüm, fakat bu ilki idi). Ben Hindular ve Hıristiyanlar arasındaki diyalog için endişe duyan bir kişiyle buluşmak için yoldaydım. Biz bir süre cenaze törenleri hakkında konuştuk. O Hindu cenaze törenlerinin güzelliği hakkında dokunaklı konuşmaya başladı ve önce Sanskritçede, sonra İngilizcede bu tür durumlarda geleneksel olarak tekrarlanan Bhagavad Gita'nın ikinci bölümünü ezberden okumaya başladı.

Hindistan'da en iyi otellerin odalarında sadece Gideon Bible (Gideon Kutsal Kitabı) değil, Gita'nın İngilizce versiyonu da bulunmaktadır. Böylelikle otelime geri döndüğümde bir paragrafa baktım. Onu önce de okumuştum. Fakat önceden onun çağdaş Hinduizm'de *Sitz im Leben* (hayatta bir yeri) olduğunu bilmiyordum. Swami Nikhilananda'nın tercümesinde şu şekildedir: *"Nasıl bir kişi yıpranmış eski elbiselerini çıkarıp atıyor ve*

yerine başka yeni olanlarını giyiyorsa, bunun gibi vücut bulmuş benlik, yorgun/ eski bedenlerini çıkarıp atmış ve yerine diğer yeni bir bedene girmiştir. Silahlar yaralar fakat onu değil, ateş yakar fakat onu değil, sular ıslatır fakat onu değil, rüzgârlar onu kurutmaz. Bu ben, yaralanamaz, yakılamaz, ıslatılamaz ve kurutulamaz. Ölümsüz, tümüyle yayılmış, değişemez, sabit kendilik, ebediyen aynıdır. Bu kendi'nin açıklanamaz, anlaşılamaz ve değiştirilemez olduğu söylenir. Bundan dolayı, onun böyle olduğunu bilerek, üzülmeyeceksin".

Son satır, kuşkusuz kendi gerçeğinin metafiziğini, yakılmak üzere olan ceset için yakılan ağıtların aradığı teselliye bağlar. O kendi içinde Hindu inancının theodisesini içerir: *"bu nedenle onun böyle olacağını bilecek ve üzülmeyeceksin."* Raimundo Panikkar, *The Vedic Experience* (Vedaya Özgü Deneyim) adlı devasa çalışmasında bu cümleyi şöyle tercüme etmiştir: *"bu nedenle, onu böyle kabul ettiğin takdirde, endişeli olmamalısın."* Ve o, bir dipnotta ayrıntılara iner: *"Üzülmemelisin, yas tutmamalısın, ıstırap çekmemelisin, keder hissetmemelisin."* Gerçek şu ki, Nikhilananda tarafından, gerçeğin kendisi "it" (o) olarak çevrilmiştir ve Panikkar tarafından ise "he" (o) şeklinde çevrilmiştir, Hindu teodisesi bağlamında bunun anlamsız olmadığını söylemeye lüzum yoktur.

Halk, Kalküta'nın sokaklarında cenazenin arkasında yürümekle teselli bulmuş mudur? Böyle umduğumu söyleyemem. Fakat otel odamda o metni okuduktan sonra, benim avutulamayacağım yönünde güçlü bir kanaate vardım. Daha kesin olanı, ben metafiziğe inanmama rağmen, huzur sağladığı varsayılan "therefore"u (bu nedenle yi) kabul edemedim. Niçin?

Ben bu mesele hakkında düşünürken, Grek Yeni Ahit'inin bir tabiri aklıma geldi: *Ephapax* veya "ilk ve son olarak." Paul'un, Hebrews'e (İbranilere) Mektubu'nda birkaç defa kullanılan tabir, Mesih'in kurtarıcı görevi ile ilgilidir. Fakat o, şu anda zih-

nimde olan onun kristoloji ile ilgili dayanağı değil, fakat aksine ilgili olduğu şey daha geneldi, sanırım, kesinlikle bir Yahudi-Hıristiyan yaşam algısı, dramatik algısı, bu bedenin belirleyici anlamı, bu hayat, bu dünya algısı olarak tanımlanabilir. Ve elbette, kesinlikle hayatın bu algısı ölünün yeniden dirilmesi inancı yönündeki Yahudi dini geleneği tarafından harekete geçirilmiş idi, bu ayinler hem bedensel varoluş hem de bireysel özelliği olan bir inançtı.

Şayet benim Kalküta'daki cenazeye tepkim hassasiyetleri basitçe Yahudi- Hıristiyan medeniyetinin çağları tarafından şekillenen bir batılı olduğum gerçeğini doğrulasaydı, belki de üzerinde düşünmeye değmeyecekti. Hepsinden öte modern tarih bilimleri ve sosyal bilimler bize bir şey öğrettiyse eğer o da dünya görüşlerinin göreceliliğidir. Kalküta'da bir otel odasında kendimin batılı oluşunu keşfetmek, ilginç kişisel bir deneyim olabilir, fakat bu hiçbir yeni teorik problemi ortaya çıkarmaz. Bir kimse geniş bir şekilde konuşmak gerekirse hakikat sorularına bilgi sosyolojisinden hareketle geçtiği zaman, mesele oldukça farklı ilginç bir hal alır. Bırakın, Yahudi-Hıristiyan kültürü tarafından şekillenen bir bireyin, dünyayı Bir Hindu olarak yetiştirilen birinden farklı bir şekilde algıladığı ve bu iki farklı algılamanın, ölüm ile karşılaşılan herhangi bir ciddi durumda ortaya çıkan kişiliğin duygusal merkezine ulaştığı öngörülsün. Dahası bırakın, sosyal bilimcilerin ve tarihçilerin (isterseniz bunlara psikologları ve filozofları da katabilirsiniz), bunun niçin böyle olduğunu ve nasıl gerçekleştiğini ayrıntılı olarak açıklayabildikleri öngörülsün. Soru hala geçerliliğini sürdürmektedir: "dünyadaki varoluş"un iki yolu/biçimi arasında kim haklı? Hakikat nedir?

Hindistan'a ilk gezimi, *The Heretical Imperative* adlı kitabım üzerine yaptığım çalışma bittikten hemen sonra gerçekleştirmiştim. Yeterince uygun bir şekilde, bu kitap Batı Asya'dan yayılan ve Hindistan kıta parçası üzerindeki kökleri ile birlikte yayılan dini gelenekler arasında hazırlanan büyük bir mücadele

iddiası ile bitti. Yine, sembolik merkezler olan Kudüs ve Benares arasında olduğunu tasvir ettiğim bu çekişmenin Hıristiyan teolojisi ile hayati bir bağının bulunduğunu iddia etmiştim. Gezi bir zamanlar bazıları tarafından bu eksik tasavvurlara bir destek olarak nitelendirilmiştir. Bu fazlasıyla ağır bir açıklama olabilir, fakat ben gayet eminim ki gezegenin dış yüzeyi üzerindeki bu tepkili birinin yapısı, yoldaki uzunca bir mola ile bile, yabancı dünya görüşü ve geleneklerle ilgili anlayışlara ulaşmada gerekli bir şart değildir. Hatta Hindistan ile somut karşılaşma, birçok insan için özellikle de sabit dini düşünceleri olanlar için özel bir niteliği var gibi görünür. Benim böyle sabit düşüncelerim var -ne olursa olsun- ve karşılaşma benim için kesinlikle -ifrat derecesinde- özel bir niteliğe sahip olmuştur.

Batılıların çoğu Hindistan'a tepkili bir şekilde varırlar. Çoğu durumda, diyebilirim ki, bu durum, bu ülkede açıkça görülen insanların içinde olduğu büyük sefaletten kaynaklanmaktadır. Gördüğüm şeylerden bazıları bende çok şaşkınlık yarattı (bir kişi için, Kalküta'nın ünü kadar şaşırtıcıdır da), fakat aynı sefaleti Güneydoğu Asya'da, Afrika'da ve Latin Amerika'da da görmüştüm. Ayrıca biri, bu sefaletin nedenlerine ve muhtemel çarelerine inansın ya da inanmasın (bir sosyolog olarak benim her iki mesele hakkında düşüncelerim bulunmaktadır), bu durumda suçu Hindistan'ın dini geleneklerinde aramak makul olmayacaktır. Kuşkusuz diğer Batılılar, dini ve felsefi aydınlanmanın beklentisi ile ve yine bazı kesin kurtuluş kavrayışı keşfetme umudu ile Hindistan'a gelirler. Bunların her ikisi de benim meselem değildir; benim sapa yerlerde kurtuluş ile ilgili deneyimlerden beklentim yok ve ben din değiştirmek için yeni bir inanç da aramıyorum. Ancak, Hindistan'la somut karşılaşmam bana önceden idrak ederek inandığım şeylerin en yoğun duygusal ve varoluşsal kanıtını temin etmiştir: *Burada hayatın anlamına, dini ve başka şekilde, antik İsrail ve antik Grek'in kolektif deneyiminden yararlanmayla sonuçlanan en önemli alternatif sunulmuştur. Ve bu alternatif sadece teorik bir olasılık*

olarak sunulmamaktadır. Beni varoluşsallığı ve hayatiliği ilgilendirir. O son derece ciddiye alınmalıdır.

Hindistan'a vardıktan sonra yazdığım mektupta bu tepkileri özetledim. Sanki başından beri Hindistan'ın beni beklemekte olduğunu hissettiğimi yazdım. Şunu da ekleyerek: *Hindistan hepimizi bekliyor.* Fakat bunun anlamı ne idi?

Kuşkusuz, Batı ve Hindistan'ı (dilerseniz, Kudüs ve Benares'i) tam karşıt kategoriler içinde dengelemek yanıltıcıdır. Her iki durumda da biz son derece karışık ve rengârenk medeniyetleri ele almaktayız ve uzun tarihleri boyunca bu medeniyetler çoğu kez yeterince iç içe geçmişlerdir. Buna rağmen, Gita'nın ve Yahudi- Hıristiyanlığın Hz. İsa'nın yeniden dirilişi umudu teodiselerinin temelini oluşturan, hayat, ölüm, insanın kaderi algıları konusunda çok derin farkları abartmamak önemlidir. Bu kesinlikle yeni bir buluş değildir. Defalarca, her iki tarafta da bu durumun yol açtığı şey, bilgi sosyolojisi bağlamında, gerçekliğin alternatif bir tanımının tasfiye edildiği, değiştirildiği ya da anlamsız ve geçersiz olduğu beyan edilen teorik yöntemler olan nihilizmdir. Hindular ve Budistler, dini deneyim ve düşüncenin farklı üsluplarını aforoz etme yönünde uzun bir tarihe sahip olan monoteist dinlere, özellikle de Hıristiyanlığa ve İslam'a, dikkati çekme meraklısıdırlar. Fakat Hindistan'ın dini gelenekleri, bilhassa Hinduizm, belki daha şeffaf, fakat bu arada daha az hoşgörüsüz olmayan bir şekilde kendi hiçleştirme stratejilerine sahiptirler, -Hıristiyan ve Müslüman dindarlığı dini gelişim sürecinde çocukluk dönemi olarak yorumlanmıştır-.

Hiçleştirme, tarihçiler, fenomenologlar veya din sosyologları tarafından inceleme için çok büyüleyici bir konudur. İnanıyorum ki bu, teologlar için çok verimsiz bir çalışmadır ve dini hakikat sorunu üzerine ciddi düşünen herkesi bu isme dâhil edeceğim. Ben, insan deneyiminin ve düşüncesinin bin yılık sürecinin yanılgı kategorisi altında sınıflandırılabileceğini varsaymanın zor olduğunu düşünmekteyim. Hıristiyan ve Müslüman

inanç sisteminin çetin terimleriyle veya Hindu ve Budist kurtuluş öğretisinin tamamıyla özümseyici kapsayıcılığıyla bunun yapılıp yapılmadığı mühim değildir. Hiçleştirme seçeneği reddedilir edilmez, her halükarda, çok ilgi çekici bir soru belirmektedir: *Şayet gerçekte bu iki dünya arasında son derece çelişkili deneyimler varsa, o halde her iki tutumda da hakikat ne şekilde anlaşılabilir?*

Bir tür senkretizm, en ufak bir ortak payda, bütün pürüzlü köşelerin törpülendiği "yumuşak" bir teoloji olarak düşündüğüm zihnimdeki muhtemel en son cevabı ilave etmek için sabırsızlanıyorum. Bilakis, dini anlayışlar arasında ağır çatışmalar yaşanması ve mümkün olduğunca açık bir şekilde derinlemesine düşünülmesi gerektiğine, fakat daima şimdiye kadar tasavvur edilemez bir aşkınlık beklentisi içinde ikna oldum. Bu beklenti, kuşkusuz, kendisi bizzat inancın gereği olan bir ameldir. İnanıyorum ki o, ister istemez, bizim bildiğimiz Tanrı bir hakikat Tanrısıdır inancından kaynaklanır. Hıristiyan teolojisine en azından iki kez, patristik çağda ve bir kez daha ortaçağ skolastisizminde, Grek felsefesinin çok önemli bir detaylı incelemesine olan tam bir muhtemel maruz kalmayı göze almasına imkân sağlayan yine aynı inançtı. Karşılaştırılabilir bir inanç, Hıristiyan düşüncesi ile -özellikle Protestanlıkla- modern felsefi, tarihsel ve sosyal bilimsel göreceleştirici etki arasında çarpışmayı mümkün kılmaktadır. Benares'le tartışma büyük oranda risk yanında büyük oranda da umut taşımaktadır.

Böyle bir mücadelede sonuç bilinemez. Eğer bilinebilseydi karşılaşma sahte olacaktı (Orta Çağlarda bazen Hıristiyan otoriteler tarafından yönlendirilen ve kesin sonucu önceden sabit olan Museviler ile sözde tartışmalar gibi). Bu yüzden Kudüs ve Benares meselesi hakkındaki hakikat sorusuna cevap vermenin nasıl mümkün olacağını ben söyleyemem. Fakat bu sorunun alacağı şekillere gelince bazı düşünceler öne sürebilirim.

Gita'daki daha önce bahsedilen paragraf, kuşkusuz, reenkarnasyon sorununu gündeme getirmektedir. Hıristiyan teolojisi içinde bu mesele, Origen'dan (çn: Origen, Hıristiyan doktrinini Neoplatonist felsefe ile yeniden yorumlayan Grek filozof ve teologudur) itibaren büyük oranda ertelenmiştir. Samsara (sürekli doğum-ölüm çarkı) kozmolojisinin, bazı Hindu ve Budist versiyonlarında, insanın kaderi ve yaratılışının Yahudi-Hıristiyan deneyimi dâhilinde işbirliği içinde olabileceği bir yol var mıdır? Öyleyse, bir kez daha monoteizm ve vahyin hususiliği problemi söz konusu olmaktadır. Tanrının birliğinin/tevhidin tecrübe edilmesi- Musa'nın Sina'daki deneyimi, en bariz formu ile Muhammed'in Hira Dağı'ndaki tecrübesi- bütün diğer kutsalın tezahürlerini dışlamak zorunda mıdır? Meseleyi farklı bir şekilde ortaya koyacak olursak, Kudüs noktayı nazarından, Hinduizm'in üç yüz bin tanrısı hakkında- onların put oldukları dışında söylenmeyen bir şey var mıdır? Hıristiyanlar için tek Tanrı inancı, tarihsel olarak utanılacak özellikte bir figür olarak, kaçınılmaz bir şekilde İsa peygamber figürü ile bütünleşmektedir. İsa peygamberin içinde bulunan bu Tanrının diğer figürlerde somutlaştığını/insan şekline dönüştüğünü söylemek mümkün olabilecek midir? Başka bir ifade ile Logos'un sınırları nerededir? Bu Raimundo Panikkär'ın ilk çalışması *The Unknown Christ of Hinduism'de (Hinduzim'in Bilinmeyen Tanrısı)* tutkulu bir cevabını aradığı bir soru idi. Ve sonra tabiat sorusu bulunmaktadır. Biz eski İsrail'in Yakın Doğu medeniyetlerini çevreleyen tabiat inançlarını nasıl ve niçin şiddetle reddettiğini biliyoruz ve bu reddedişin İsrail'in tek Tanrı inancının gereği olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu zorunluluk hala devam etmekte midir? Bu sonsuz bir zorunluluk mudur? Gange'lara doğru çiçeklerle ve şarkılarla birlikte akıp giden Benares'daki hacıları izleyen biri, şu soruyu sormalıdır: İsrail'in Yahudi ve Hıristiyan çocukları olarak bizler, bizi dünya ile Tanrı ile ve var olan her şey ile birleştirecek bu kutsal nehir tecrübesinin/inancının parçası olamaz mıyız? Sadece *nein* (hayır) demek zorunda mıyız? Veya bu, Elijah ve Baal keşişleri

arasında, Mount Carmel günündeki saldırının üzerinden geçen bunca yüzyıldan sonra, bir şekilde yeniden başlatılması gereken bir mesele olabilir miydi?

Sarnath, Buda'nın vaaz görevine başladığı yer olan Benares'den çok uzak değildir. Hatıra olarak yapılmış eski bir stupa (çn: içinde Budizm kutsal emanetlerinin saklandığı Hint anıtı) ve Budist yazıtlarında Deer Park şehri olarak bahsedilen ve çeşitli Asya ülkelerinden gelen keşişlerin yerleştiği bazı manastırlar bulunmaktadır. Buranın muazzam bir sükûnet yeri olduğu Benares'ın gürültülü kalabalığından sonra daha iyi fark edilebilmektedir. Bana göre, Hint maneviyatının zirvesini tartışmalı bir şekilde ifade eden bir yerde, tartışma en baskın şeklini almaktadır. Nereye bakarsanız bakın, Budaları taş veya altın içinde lotus pozisyonunda (çn. nilüfer çiçeği Budizmde önemli bir semboldür ve Budaların bilinen oturma pozisyonuna lotus yani nilüfer çiçeği pozisyonu denilmektedir) ebedî bir dinlenme halinde oturmuş olarak görürsünüz. Fiziksel duruş dinin iç manalarını da göstermektedir. Bu Hindistan'ın eski medeniyetlerinden kaynaklanıyor görünmektedir. Lotus pozisyonundaki erkek heykelleri Hindistan vadisindeki Aryan (Hint-Avrupa) öncesi şehirlerin kazılarında bulunmuştur. Ve dini tecrübenin formlarına aracılık eden her şey ile ilgili olarak, bu içsellik, Batı ve Asya karşılaşmaları ile yüz yüze gelen sert antitezlerinin yerini alır -yanan (-çn: Tur dağındaki ateş) çalıların önünde Musa, Şam yolunda Pavlus, Kadir Gecesinde Muhammet. Böylece şu soru gündeme gelebilir: Tanrı yanan çalıların ardından konuşurken, biz Musa'yı lotus pozisyonunda oturmuş olarak hayal edebilir miyiz? Veya Rab Buda'yı, onu, incir ağacının altında Tevrat'ı alırken oturmuş olduğu gibi hayal edebilir miyiz? İki cevap da olumsuz ise, niçin böyledir?

Sorunun bu şeklinin öncelikli olduğunun zorunluluğunu iddia etmiyorum. Bununla birlikte, bana öyle görünüyor ki, bu iç dünya ve yüz yüze gelme arasındaki çekişme Yahudi-Hıris-

tiyan düşüncesinin Hindistan'a uğraması ile ilgili problemlerin çoğunu kapsamaktadır. Bu karşılaştırmalı mistisizm alanı bu buluşmalarda son derece önem arz etmektedir; William Johnstone'un son çalışmasını (onun son kitabı *The Inner Eye of Love* kışkırtıcı bir şekilde Budizmdeki *shunyata* ile Hıristiyanlıktaki *kenesos*'u karşılaştırması) bu bakımdan çok yararlı buluyorum. Fakat bu çalışma tek başına bu sorunu çözemez. Zira kesinlikle çekişmeye yol açan, dini tecrübenin mistik olmayan yönüdür. Üstelik bence çok açıktır ki, kişi, ne kadar bilgili olursa olsun, bu meselede tek başına ilerleyemez. Burada gerekli olan şey, uzun zaman dilimleri boyunca bu problemler etrafında bir araya gelen, farklı dini bağlılıkları ve farklı bilimsel uzmanlık alanları olan insan gruplarıdır.

Hindistan'da kaldığım zaman zarfında, Protestan ayinine katıldığım tek yer Bangalore idi (Din ve Toplum Araştırmaları Üzerine Hıristiyan Enstitüsü'nü ziyaret ettiğim, Hindu-Hıristiyan diyalogu için en verimli bölgelerden biri olan yer). Ayin, şimdilerde Güney Hint Kilisesi'ne ait olan, ordu karargahına yakın ve Kraliçe Viktoria heykelinin sağ çaprazında bulunan, eski bir Anglikan kilisesinde idi. Kilise binasının çevresinde İngiliz Ordusunun (çoğu ölüm olayı olan) şu veya bu olayını yâd eden tabelalar bulunmaktaydı ve 1920'lerde bir hastalıktan öldüğü anlaşılan çok genç bir askerin anıtının yanına oturdum. Ayin, Book of Commom Prayer'ın değiştirilmiş CSI'de ve İngilizce idi. Buna rağmen, İngiliz egemenliğindeki bu anıt içinde ibadet eden cemaat, neredeyse tamamen Hintlilerden oluşmaktaydı. İnsanların çoğunun ayakkabılarını çıkararak yalın ayak cemaate alındığını gözlemledim ve hiçbir Batılı kurtuluşun anlamının buna atfedilemeyeceğini ancak daha ilginç anlamın; Hintlilerin normalde de ayakkabılarını evlerinde çıkardıkları gerçeğinin buna atfedilebileceğini düşündüm. Bu durumda Hintli-Hıristiyanların bu cemaati, kendilerini tamamen evlerinde hissetmekteydiler; ancak bu durum bir yabancıya ilginç bir kültür aktarımı gibi görünmekteydi. Bana en sarsıcı gelen durum ise, İncil'in

okunuşu ile ilgiliydi: Bu, ordu komutanın çalışanlarına şifa veren İsa'nın hikâyesiydi.

Bu şok teolojik olmaktan ziyade sosyolojikti. Bana öyle görünüyordu ki burada gerçekte bölük komutanının ölümünden çok sonra bölüğün memurları toplanmış gibiydi ve bu Hindistan'daki Protestanlığı tanımlamanın etkili bir yoludur (ilave etmem gerekir ki kesinlikle bu küçük düşürücü bir yol değildir). Fakat aynı tanımlama, genişletilmiş bir anlamda, Asya'daki tüm Hıristiyanlarda imparatorluk döneminin izinde aşağı yukarı uyarlanmış olarak bugüne kalan Batı emperyalizminin bir ürünü olarak uygundu. Hıristiyanlık, hem doğrudan dini şekli ile (burada sadece Gandi düşünülmeli) ve dolaylı olarak da modernleşme formu içinde (kökeninde bir Batılı ve dolayısı ile Hıristiyan fenomeni olan), Asya'nın bilincinde derin tesir bırakmıştır. Ben şimdi ufukta Asya'nın, saygınlığa yeniden dönüşünü görmekteyim.

Bangalore Enstitüsü kadrosunda bulunan Richard Taylor, *Jesus in Indian Paintings* (Hindu Resiminde İsa) adında küçük hoş bir kitap yazmıştır. Özellikle Hindistan İslâm'ı tarihi sürecinde kültürel ve dini tarafsızlığının hayret vericiliğine tanıklık eden Moghul okulunun resimleri hoşuma gitti. Burada Hıristiyan azizlerinin hayat hikâyelerinin tüm benzer sahneleri –Kutsal Aile, Son Akşam Yemeği, Hz. İsa'nın Çarmıha Gerilmesi- bulunmaktadır ve onların her birinde İsa, Müslüman tasavvurunun figürleri içinde bize bakmaktadır. Bu, Brecht'ın sahnede yabancılaştırma -farklı şekillerde sunularak yeni hale getirilen bilinen şey- olarak adlandırdığı şaşırtıcı bir deneyimdir. Şimdi vuku bulan, belki de karşı-kültürel dönüşüm sürecinin daha şaşırtıcı bir ifadesidir. Çoğumuza tanıdık görünmeyen, Hindistan'ın Tanrıları ve aydınlananları Batı şehirlerinde ve üniversite kampuslarında görülmeye başlamışlardır. Bu şaşırtıcı figürlerin "içinde, ile ve altında" yakın/tanıdık bir sima bulabilecek miyiz ? Logos'un sınırları neresidir?

7. SEKÜLARİTEDEN DÜNYA DİNLERİNE*

Bir insanın zihninin on yılı aşkın bir sürede nasıl değiştiğinin anlatılmasını istemek narsizme bir davettir. Çağrıyı kabul etmek kişinin sahip olduğu önemin gayet ciddi olduğunu kasteder görünmektedir. Benim iflah olmaz Luterci duyarlılığım bana der ki, böyle bir görüş günahkârcadır ve benim daha iflah olmaz mizah duygum da der ki bu gülünçtür. İlk tereddütten sonra, hala bu kadar kesin olduğunu kabul etmekteyim; zira ben zihnimin, bir kısım müşterek yarara sahip olmayan daldan dala konmasının, bu kadar sıra dışı olmadığına inanıyorum. Son on yılı aşkındır süregelen deneyimlerim, genellikle, çoğunlukla ulaşılabilirdir ve bana öyle gelmektedir ki, benim kararlarıma herkes tarafından ulaşılabilmektedir.

1969'da *A Rumor of Angels* kitabım ve 1979'da *The Heretical Imperative* kitabım yayımlandı. Aradan geçen yıllarda, bir sosyolog olarak çalışmalarımın çoğu doğrudan din ile ilgili değildir. Fakat modernleşme ve üçüncü dünyanın sorunlu gelişimi ile ilgilidir. Üçüncü dünya hakkında beni endişelendiren sosyolojik kavrayışların nasıl sevecen politik stratejilere dönüştürüldüğüdür. Ancak, bu sosyolojik gezintiler, sonuçlandığı gibi, benim din hakkındaki düşüncem üzerinde dolaylı bir etkiye sahiptir.

---

* *The Christian Century*, 16 Ocak, 1980

Eğer bana bir kitaptan diğerine devam eden başlıca en önemli deneyim hakkında sorulsaydı, Üçüncü Dünya derdim. 1960'larda zihnim dünyevilik problemi ile meşgul olmaktaydı ve *A Rumor of Angels* dünyeviliğin içerden üstesinden gelme girişimiydi. Üçüncü Dünyanın bana öğrettiği, etnosentrikliğin nasıl öncelik taşıdığıdır: sekülerleşmenin bugün dünya çapında bir olgu olduğu doğrudur, fakat diğer yerlerden daha ziyade bu olgu Kuzey Amerika ve Avrupa'da yerleşmiştir. Daha evrensel bir bakış açısı kaçınılmaz olarak, bu olguya daha dengeli bir görüş sağlamaktadır. Diğer taraftan üçüncü dünya dinin muazzam sosyal gücü ile baskı yapmaktadır. Bu, *The Heretical Imperative* adlı eserimde, Hıristiyan teolojisinin gündemi üzerinde yüksek bir önceliğe sahip olması gereken, diğer dünya dinleri ile ilgili yeni bir tartışma olarak ifade edilen ve sonuç itibariyle beni hükme vardıran çok güçlü bir izlenimdir.

Benim düşüncem, bu süreçte radikal bir yöntem içinde ilerlememiştir. Zihnimi meşgul eden sorular büyük ölçüde değişmiştir; ancak altta yatan dini ve politik fikirlerim aşağı yukarı aynı kalmıştır. Yine de, hareket ettiğim doğrultuda, teolojik olarak daha fazla sola, politik olarak da daha fazla sağa doğru ilerledim. Bu durum bazı arkadaşlarımı üzdü ve kafalarını karıştırdı. Üstelik üçüncü dünya her iki düşünce için de çok önemliydi. Deneysel yaklaşım bana insanların dini konusunda muazzam çeşitlilik ve zenginlik sunmaktaydı ve böylelikle bu durum benim etnosentrik olarak sadece Yahudi-Hıristiyan geleneğine bağlanarak devam etmemi imkânsız hale getirmiştir. 1950'lerde ve 1960'ların başında, din hakkındaki düşüncemde daha radikal ilerleme gerçekleşmiş (çoğu, geçmişe bakıldığında, John Murray Cuddihy'nin yerinde adlandırması ile *'Avrupa'nın fanatizmi*'nden sonra Amerika deneyiminin etkisinde gibi görünmektedir) gençliğimin neo-ortodoks duruşunu bırakma ve sonunda düşüncemin en uygun Protestan liberalizm geleneğinde karar kılması ile sonuçlanmıştır. Fakat üçüncü dünya ile kişisel olduğu

kadar entelektüel bir yüzleşme, önceden öngöremediğim bu liberalizmi bir ufuk olarak kazandırmıştır.

Kuşkusuz Üçüncü Dünyanın insani sefaleti, fakirlik ve zulüm beni, Batı'nın rahatlığından gelen birini sarsabileceği kadar derinden sarsmakta ve ben bu sefaleti dindirme arayışının kaçınılmaz olduğuna inancımı eskiden olduğu gibi yine sürdürmekteyim. Fakat benim bu sefaletin nedenlerini anlama ve onun üstesinden gelmek için uygun stratejiler düşünme çabalarım, sol siyaset tarafından savunulan sözde çözümlerin anlamsızlığını dile getirmek için beni zorlamaktadır. Kuşkusuz bu anlayış teolojik olarak üretken değildir, ancak Hıristiyan terminolojisi içeren Marksizm'in şu veya bu versiyonunun içi boş sloganlarını ilk kez kullanarak teoloji yapmanın halen modaya uygun bir yolunu seçmekten beni alıkoymuştur.

Bu makaleyle sınırları belirlenen bu on yıllık süreç, Roma'yı ziyaretimizin hem başlangıcına hem de sonuna rastlamaktadır. 1969'da Vatikan'ın İnanmayanlar ile ilgili Sekreterliği adına bir konferans organize edip yönettim. Bilhassa Roma kilisesi mensupları ile ve dünyevileşme problemi üzerinde çalışan ve bir oranda da asi öğrenci tipleri arasında sağlanan ilişkiler büyüleyici bir hadiseydi. (Konferans tutanakları sonradan *The Culture of Unbelief* adlı kitapta yayımlanmıştır.)

Konferanstan zihnimde kalan bir partide meydana gelen hadise idi. Kafası oldukça karışık bir Hıristiyan demokrat, bir monsenyöre bu konferansın tam olarak ne hakkında olduğunu sordu. Monsenyör *"La Secolarizzazione"* diye cevap verdi. Politikacı *"Secolarizzazione"* diye tekrarladı, soruyu soran kişi sonra "Bu nedir?" diye sordu. Monsenyör meydan okuyuşunu cesurca artırdı ve nispeten on dakikalık daha yeterli bir özet sundu. Asabi yaşlı bir beyefendi olan Hıristiyan Demokrat dikkatli bir şekilde dinlemekteydi, sonra ellerini kaldırdı ve kararlı bir sesle şöyle dedi: *"Buna izin vermeyeceğiz!"* O esnada bu yorum bana çok tuhaf geldi. Birkaç hafta sonra, Ivan Illich'in

daveti üzerine Mexico'ya gittim, bu benim üçüncü dünyaya ilgimin yoğunlaştığı bir gezi oldu. Hikâyeyi Illich'e anlattığımı hatırlıyorum. O güldü fakat benim kadar garip karşılamadı. Illich çoğu kez (daima değil, çoğu kez) haklıydı. Bu durumda, onun dünyevileşmenin engellenmesi düşüncesi benim bu düşünceyi akıllıca bulmamdan daha aşırı değildir.

1979 yılında Roma'da iken, İran devrimi henüz patlak vermişti. İtalya televizyonunda İran'daki hadiseleri epey ürkeklikle izlemekteydim. Çünkü Tahran üzerinden Hindistan'a uçmam gerekiyordu. Humeyni taraftarlarından büyük kitleler, açtıkları poster ve pankartları ile ufuktan görünüyordu. Ve defaatle "Allahu Ekber" (Allah en büyüktür) diyorlardı. Ben bir on yıl öncesinin dünyevileşme hakkındaki yorumlarını düşündüm ve bana hiç de garip gelmedi. Gerçekte dünyevileşmeyi çarpıcı bir şekilde yasaklama tam anlamıyla Humeyni'nin zihnindeydi ve İran devriminin olası sonucu itibariyle, onun bu girişiminde oldukça başarılı olduğunu kabul etmek gerekir. Kuşkusuz Atlantik okyanusundan Çin denizine kadar İslam dünyasında, din dünyevileşmenin (Marxist olanı da dâhil) her şekline karşı kavgacı bir itiraz ile ortaya çıkmakta ve bunun dışında başka bir tutum da bulunmamaktadır.

Her halükarda, İran'daki hengâme, beni planımı değiştirmeye ve doğrudan Hindistan'a uçmaya zorladı. Bu benim oraya ilk ziyaretimdi ve beni Batılı olmayan dini bir kültüre, daha önce olduğundan daha çok beni içine çekmişti. Hinduizm, birçok nedenden dolayı, çağdaş İslam'ın dinamizmini göstermemekte ve kesinlikle benim sahip olduğum 1960'ların öngördüğü dünyevileşme düşüncesi yönünde hareket etmemektedir.

Üçüncü dünya ile karşılaşmam benim dünyevileşme ile ilgili önceki düşüncelerimin değişmesinde tek neden değildir. Kuzey Amerika'daki dinî yeniden canlanış etkileyici bir kanıt olmaktadır. Yine en azından Sovyet toplumunun belirli bölgelerinde önemli bir dini canlanma bulunmaktadır. Bir yarım yüzyılın ka-

rarlı ve tecrübeli baskısı nedeniyle bu daha da mühimdir. Bu, bazılarının önerdiği gibi, dünyevileşme teorisinin basit bir hata olduğu anlamına gelmez. Fakat biri şimdi, dünyevileşmenin Avrupa ve Kuzey Amerika'da bile, dünyanın diğer yerlerinde olduğundan çok daha fazla, hem derecesinin, hem de direngenliğinin abartıldığını düşünüyorum diyebilir. Haddi zatında bu, deneysel kanıtın baskısı altında bulunan sosyolojik bir tezin gözden geçirilmesinden daha fazlası değildir. Aslında, bu teolojik olarak tarafsızdır. Hatta kaçınılmaz bir şekilde, çoğumuzun düşünmeye alışık olduğu gibi dünyevilik probleminin Hıristiyan düşüncesinde olduğu kadar ilginç olmadığını ileri sürmektedir. Buna karşın bu, geleceğin dalgası olacağı farz edilen bir olgu ile zihinsel bir tartışmayla meşgul olunacak tek şeydir, yapılacak tamamen farklı bir şey de, çağdaş dünyada şu andaki birçok kültürel akımdan biri ile meşgul olmaktır.

Sosyolojik olarak, dünyevileşme olgusu daha genel bir sürecin, modernleşmenin bir parçası ve bölümüdür. Hıristiyan teolojisi bağlamında, elbette, dünyevilik ile diyalog (ya da dünyevileşmeden kaynaklanan zihniyet) neredeyse modernite ile veya Rudolf Bultmann ve diğerlerinin Yeni Ahit'in dünya görüşüne inanmaya elverişsiz olarak tasarladığı meşhur figür 'modern insan' la diyalog gibidir. Yine sosyolojik açıdan, moderniteyi ve günümüz modern dünyeviliğini tasavvur etmek için mevcut olan iyi gerekçeler bugün mutlak bir bunalımda bulunmaktadır. Bana öyle geliyor ki Üçüncü Dünya için modernizasyon tek boyutlu ve de kaçınılmaz bir süreç değildir. Bilakis, başlangıçtan beri, süregelen, modernleşme karşıtlığı başlığı altında sınıflandırılabilecek dengeleyici güçlerle etkileşim sürecidir. Bence, dünyevileşme karşıtı güçler ile süregelen etkileşimde olduğu gibi dünyevileşmeye de aynı şekilde bakmak yararlı olacaktır. Bu etkileşimin tüm detaylarını araştırmaksızın, modernleşme karşıtlığının ve dünyevileşme karşıtlığının sadece üçüncü dünyada değil, gelişmiş endüstri toplumlarının, hem kapitalist hem de sosyalist olanlarında da gözlenebildiğini söylemek yeterlidir.

Bunların hepsi güçlü bir şekilde teolojik duruşta, modern bilinç ile iyi olduğu söylenen bir meşguliyetten ve onun teorik sonuçlarından yön değiştirmeyi önermektedir. Sonraki sonuçların bir kısmının teolojik itirazlar ileri sürmeyi devam ettiremeyeceğini söylemek anlamına gelmediği hususu vurgulanmalıdır. Özellikle fizik bilimindeki esaslı ilerlemelerin modernitenin en önemli ürünleri olduğundan kuşkulanmaktayım. Teoriler ve dünya görüşleri haricinde, modern durum büyük çekimin etik problemlerini ortaya çıkarmaya devam etmektedir -fakat bu "modern insan" ile olan diyalog ne hakkında ise tam olarak aynısı değildir-. Ayrıca modern bilincin teolojik olarak düşünüldüğü kadar da ilgi çekici olmadığını söylerken (ya da daha önce olduğu kadar ilgi çekici olmadığını, örneğin on dokuzuncu yüzyılda, Hıristiyan teolojisinin modern tarihsel düşüncenin başkaldırısı ile uğraştığı dönemde), hiçbir şekilde bir tür modern karşıtlığı bir durum ima etmediğimin bilinmesini isterim. Bir hayli ima bugün etrafta bulunmaktadır (mesela ekoloji hareketinin daha radikal versiyonunda) ve hatta bir kısmı oldukça caziptir, ancak bu durum kesin bir detaylı incelemeye dayanmamaktadır. Bu durum bizim geri dönmemizi engelleyecek kadar değildir, (saat geri alınamaz diye bir kural yoktur, alınabilir, alınmıştır da) ancak modernleşmemenin insani zararları oldukça büyük boyutlarda olacaktır.

Zaten 1960'ların başında, Thomas Luckmann ile birlikte bilgi sosyolojisini yeniden formüle etmenin yolları üzerinde çalışırken, sekülerleşme ve plüralizm kavramlarının birbiri ile yakın ilişkili olduğunu sezmiştik. Bu sezginin kökeninde bulunan öznel kesinlik -diğer konularda olduğu gibi dinde de- bireyin bu konuda emin olup olmamasına bakmaksızın, bağlayıcı sosyal desteğe dayanmaktadır. Diğer taraftan, sosyal dayanağın yokluğu veya zayıflığı objektif kesinliği sarsmaktadır ve tam olarak bireyin dünya görüşleri, gerçekliğin kurallarının ve tanımlarının rekabetinin çokluğuyla yüz yüze geldiğinde gerçekleşen durumdur. Giderek, bana, bu iki olgudan pluralizm sekülerizmden daha önemli görünse de bu sezginin/kavrayışın geçerli olduğu

yönünde düşünmeyi sürdürmekteyim. Başka bir deyişle, şimdi olduğundan çok daha az olsa da, ya da olacaksa da, modern durum dine karşı güçlü bir meydan okuma sergileyecektir.

Rekabet seçim yapmak zorunda olmak demektir. Bu durum, emtia piyasası için de geçerlidir - bu marka diğerine karşıdır, müşterinin tercihi de diğerine karşıdır-. Bu beğenilir veya beğenilmez, tercih için benzer yükümlülük dünya görüşleri piyasasının sonucudur -bu inanç veya bu "yaşam tarzı" bir diğerine muhaliftir-. Ben çoğulculuğun bu hayati sonucunu "inanışa ters buyruk" olarak adlandırdım ve bu başlıklı kitabımda bu oldukça rahatsız edici duruma verilen farklı teolojik cevapları analiz etmeye çalıştım. Yine, düşüncemin bu meselelerde çarpıcı bir biçimde değiştiğini düşünmüyorum. Fakat en azından iki özelliği değişmiştir. İlki, klasik Protestan liberalizminin teolojik metodu (içeriklerin hiçbiri olmasa da olur), tecrübî ve akılcı vurgusu nedeniyle şimdi bana daha anlaşılır gelmektedir. Birincisi, klasik Protestan Liberalizminin teolojik metodunun, deneyim ve makul seçimler üzerine yaptığı vurguyla, neden günümüzde en geçerli metot olduğunu anlamamı sağladı ve ikinci olarak da, benim evvelce bahsettiğim Üçüncü Dünya ile karşılaşmam sebebiyle, ben şimdi dinde yapılan anlamlı tercihlerin çeşitliliğine dair çok daha hoşgörülü düşünceye sahibim.

Dinlerin konumu ile ilgili bu bakış açısının ve onun teolojik olasılıklarının bir sonucu olarak, ben kendimi epey bir süre için, bir tür iki yönlü bir konumda buldum. Teolojik gerçeklik ile yüzleşerek, eski kesinlikleri yeniden oluşturma teşebbüslerinin, "inanışa ters buyruk"lar göz ardı edilebilirmiş gibi, nafile olduğuna ikna oldum. Bu kanaat benim için Ortodoksluğun veya neo-ortodoksluğun herhangi bir formunu sıraya dizme arayışımı imkânsız kılmaktadır. Diğer taraftan, bundan böyle solun özünü sekülerleştirerek Hıristiyanlığı makul kılmaya çalışma stratejilerinde umut görmüyorum, bu "içten sekülerleşme"nin (Luckmann'ın yararlı terimlerinden biri) felsefi, psikolojik veya

siyasal ideolojinin araçları ile gerçekleştirilmesinin önemi yoktur. Bütün bu taktikler bireylerin bilincinde bulunan akla yatkın herhangi bir dini teşebbüsü yoksun bırakmaya devam ederken sonunda kendi kendini tasfiye etmektedir. Bu arada bu, sağın veya solun sekülerleşen görüşleri ile empati içinde olmadığım manasına gelmez. Önceki (sağcı olmam), gençliğimdeki sözüm ona güçlü bir Luthercilik şeklindeki duruşumdu hiç değilse, kalıcı bir empati sağlayan bir ortaçağ nostaljisiydi. Bir sonraki duruma (solcu olmama) gelince, bu sadece "en iyi arkadaşlarımdan bazıları" meselesi değildir ve öylesine, ancak modern seküler bir çevrede yaşayan ve çalışan herkesin insanları bu yöne doğru hareket ettirdiği aynı zihinsel gerginliklerle her gün yüz yüze geldiğini savunan bir empatik onaylama meselesidir.

Bu bakımdan, sözde 1975 Hartford Çağrısı ile ilişkilendirdiğim bir hadise hakkında bir şeyler söylenmelidir. Bu, çağdaş teolojik düşüncede dünyevileştirilmiş eğilimlerin çeşitlerini kuvvetli bir şekilde reddeden bir ifade idi. O geniş bir şekilde yeni-Ortodoks bildirisi olarak anlaşılmaktadır. Bu hadiseyle ilgili olan diğer şeyler nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, benim anladığım şekli bu değildi. Benim için, Hartford beni diğerlerinden ayırıp benimsediğim liberal duruşun soluna iten nedenleri tasvir etmiştir. Böyle bir tasvirin sürdürülmesinin gerekliliğine inanıyorum, yine de geçmişe bakıldığında, Hartford Çağrısı modelinin en uygunu olup olmadığı tartışılabilir. Ancak benim için, teolojik sağın tasviri eşit derecede önemlidir ve umarım ki *The Heretical Imperative* adlı eserim bu amacı yerine getirmiştir.

Ortada olmanın en kötü yanı, birine her iki taraftan da ateş edilmesi değildir. Bu örnekte durum o kadar da vahim değildir, çünkü birçok insan aynı konumda bulunmaktadır. Daha rahatsız edici olanı, bir orta yoldur, özellikle de her zaman ilgisizlikle kuşatılmış olan din için. Ayrıca bu gerçekten Protestan Liberalizminin yinelenen vasıflarından biri olmuştur. Yeterince doğru, lakin ben bunun kaçınılmaz bir vasıf olduğunu düşünmüyorum.

Konum üzerine derin düşünmede her bir ayrıntı, kesinlik iddiası taşıyanların güven tutumları ile karşılaştırıldığında, kayıtsız görünme tehlikesi içindedir. Belki Barthçı'ların ya da diyelim ki Hıristiyan devrimcilerinkinden daha sessiz ancak daha kalıcı bir biçimde olgunluğun kendi kesinliğini kazandığı noktada, kendine güven tutumlarının yanıltıcı niteliğini anlamak mühimdir.

Barth'çılardan sözederken, başlangıçtan beri onları ilgilendiren, esasen Karl Barth'ın erken teolojik düşüncesinde, kendisini onu ilk harekete geçiren bir soru bulunmaktadır: "Kişi nasıl vaaz verir?" Bu soru, sadece mesleki olarak vaaz etmekle mükellef olanlar için değil, aynı zamanda (kendim de dâhil) Hıristiyan geleneğinin genel olarak yeniden doğrulanmasına taraftar olanlar için de önemlidir. Philadelphia'daki Lutheran Teoloji Fakültesindeki çok mutlu geçen bir yıldan sonra, mesleki hedefim olarak papazlıktan geri çekilmemin üzerinden bir hayli zaman geçti. Bütün biyografik kararlar bulanıktır, fakat bir tanesi bu özü itibariyle basit idi: Lutherci kilisede ifade edilen inanç tanımlamasını tam onaylamadıkça, bir Lutherci papazı olamayacağımı anladım ve ben böyle koşulsuz bir onayı verip vermeyeceğim hususundaki kuşkum nedeniyle bu vazifeden geri çekildim. Diğer bir ifade ile anladım ki ben, biri için, "böyle" vaaz veremezdim. Uzun zaman önceki kararımdan pişmanlık duymam, fakat o bugün farklı bir sonuç üzerine ulaştığım gözlemlerle alakalıdır. Eğer, "böyle" yukarıda yazılanları kastedenler liberal olmak olarak anlaşılıyorsa, ben gerçek anlamda, bunu yapacak bir oda verildiğinde gerçekten vaaz edilebileceğine ikna oldum, hatta bunu geçmişte yapabileceğime de ikna oldum.

Bu sonucun nedeni son derece basittir: Ben, Hıristiyan geleneğinin merkezinde bir gerçek olduğuna inanıyorum ve bu gerçek de ister modern sekülerliğin çok biçimli ifadeleri ile ister Asya dinlerinin teolojik yükümlülük bekleyen güçlü gelenekleri ile olan her makul tartışmada kendisini tekrar ileri sürecektir. Kuşkusuz, hiç kimse dürüstçe böyle bir tartışmaya girdikten son-

ra, girdiği yolla çıkmaz; şayet çıktıysa muhtemelen tartışma pek de dürüstçe yapılmamıştır. Derin düşünce eyleminde, her dürüst birey açık olmalı ve bu aynı zamanda sınırlanmamış olma anlamındadır. Vaaz verme eylemi farklıdır. Burada birey düşünme durumunda geleneğe karşı durmaz ancak kasten geleneğe dâhil olur ve bu süreçte keşfettiği gerçeği, derin düşüncenin ürünlerini ihmal etmeksizin yahut çarpıtmaksızın yeniden teyit eder.

Manevi hareketleri önceden kestirmek katiyen mümkün değildir. Çoğu kez, modern sosyal bilimlerin tüm araçlarıyla donatılan bir kişinin 16. yüzyılın başındaki Reformu sağlam bir şekilde önceden tahmin etmekte zorlanacağını hep düşünmüşümdür. Burada bir kehanette bulunmayacağım, fakat ihtiyatlı bir açıklama yapacağım: Günümüz tartışmalarının dışında, nasihat verici büyük ve yenilenmiş otoritenin seslerinin ortaya çıkması muhtemeldir. Şu anda bir nevi sessizlik söz konusudur ve epey bir süre için de böyle devam etmektedir. Bu sükûneti muhtemelen gök gürültüsü takip edecektir. Biz bunu bilemeyiz, bilmemiz de gerekmez. Lakin olasılık, ihtiyatlı bir umuda layıktır ve belki tam da bir inanç kumarıdır.

8. AHLAKİ YARGI VE SİYASİ EYLEM

Bu konferansta konuşmayı seçtiğim mevzu, yüzyıllarca, bütün büyük medeniyetlerde bilgeler ve daha küçük zihinler tarafından üzerinde fazlasıyla kafa yorulmuş olan eski çağdır. Bu mevzu, son tahlilde, *kratos* ve *arete* yani otorite ve erdem ilişkisinden müteşekkildir. Hiç de sınırlı, kısıtlanmış bir mesele değildir!. İleri süreceğim her şeyin orijinal olup olmadığı hususunda şüpheci olmakta haklı olabileceğiniz gibi, bu konuyu anlatmanın cüretkârlık göstermek olduğunu da kestirebilirsiniz, ben haklı olarak, bu girişimde kendimi gülünç duruma düşürmüş olacağım. Böylelikle konu tersine de dönebilir. Fakat öncelikle ben söylemek isterim ki, politik etiğin Platon, Aristo, St. Augustine veya Konfüçyüs tarafından içler acısı bir şekilde gözden kaçırılmış olan bazı yeni meselelerinin bulgularını duyurmak niyetinde değilim. Benim ifşa edebileceğim diğer bütün kusurlar ne olursa olsun, benim durumumda kendini beğenmişliğe yönelik her tutum, görünüşte gülünç olma durumunun tamamen bertaraf edilememesi sebebiyle ciddi bir şekilde engellenmektedir. Benim buradaki hedefim daha mütevazıdır.

Bu durum entelektüel ilmimi, sosyolojiyi, bir demokrasinin vatandaşları olarak modern dünyada karşılaştığımız politik meydan okumalarla ilişkilendirmeye çalışarak yıllardır kazanmakta olduğumu düşündüğüm bazı öngörüler üzerine rapor hazırlamaktır. Başka bir ifade ile benim buradaki girişimim sağlam etik bir yolda politik hareket arayışında olan kimselere bir sosyal-bilimsel perspektifin nasıl kullanışlı olacağını göstermektir.

"Modern dünyada" ifadesi vurgulanmalıdır. İnsanoğlu kendi konumu hakkında düşünmeye başladığından beri, iktidarın ve üstünlüğün gerilim içinde bulunmasına karşın, modern dönemde bu gerilimin bazı yeni boyutları bulunmaktadır. Temsil ettiği gücün benzeri görülmemiş yoğunluğundan dolayı, tarihte yeni olan, modern devletin kurumsal gerçeği söz konusudur. Ayrıca insanoğlunun şuur âleminde, modern duruma özgü bir hakikat bulunmaktadır: isim vermek gerekirse bilgi sosyolojisi konusunda yaptığım çalışmaların birçoğunda göstermeye çalıştığım inanç ve değerlerin görecelileştirilmesi. Bu iki hakikat, birlikte ele alındığında, eski gerginliğin özel bir yeniden formüle edilmesine yol açmıştır. Diğer taraftan, tek olmasa da kendine özgü olarak devlet çıkarının yükselişi; klasik olarak Friedrich Meinecke'in, *Die Idee der Staatsräson adlı* (esef verici ve yanıltıcı olarak, İngilizce çeviride Machiavelism olarak isimlendirilen) büyük çalışmasında tasvir edilen politik düşüncenin Batı geleneği ortaya çıkmıştır. Çelişkili olarak, modern dönem, sadece geçerli olanı değil aynı zamanda devlet çıkarı hakikatini da ihtirasla reddeden, karışık siyasal ütopyalar ve (günahlardan) kurtuluş çalışmalarının artmasına neden olmaktadır. Bu nedenle, biz kendimizi psikolojik olarak insan türleri karşıtı olarak somutlaşmış tutarsız düşüncelerin tuhaf bir etkileşimi tarafından kuşatılmış buluruz -soğukkanlı bir şekilde pragmatik rasyonellik, uç durumlarda sırasıyla mantıksız ideologlarla politik mücadelelerde sıkışıp kalmış insafsız teknokratlarda somutlaşmış yarı dini inançlara karşı soğukkanlı bir duruş sergilemektedir. Ahlakî olarak itici bir seçim. Şayet bir sosyal bilimsel bakış açısı, daha makbul bir seçenek önerisinden başka bir şey olmasaydı, kendini entelektüel bir girişim olarak haklı çıkaracağını iddia ederdim.

Şu anda yaklaşık 70 yıl önce, Max Weber, Munih Üniversitesi'nde "Politics as a Vocation/Bir Meslek Olarak Politika" başlıklı meşhur konuşmasını gerçekleştirdi. Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'nın yıkıcı mağlubiyetini aldığı şehir; çoğu savaşın eski askerleri olan, savaşın hem fiziksel hem de ruh-

sal izlerini taşıyan öğrencilerden oluşan hedef kitlesiyle birlikte hem sağın hem de solun devrimci hengâmesinin merkez üssü olmuştur. Bu nutukta Weber, diğer şeylerin içinde etiğin iki türü arasında ayrım yapmıştır. Bunlardan birini *Gesinnungsethik* ve diğerini de *Verantwortungsethik* olarak adlandırmıştır. Bu isimler aşağı yukarı, bir "tutum etiği" ve bir "sorumluluk etiği" şeklinde tercüme edilebilmektedir. Konuşmanın çoğu Weber'in sorumluluk etiğini müdafaasını içermektedir. Tarihteki o zaman ile bizim zamanımız arasındaki bütün farklılıklara rağmen, onun bu savunmasının, sebebi anlaşılamayan bir şekilde hatta ısrarcı bir şekilde, bugün ahlaki açıdan savunulabilir bir tavırla politik olarak hareket etmek isteyen herkese uygun olması Weber'in öneminin bir göstergesidir.

Gesinnungsethik, ahlâkî açıdan önemli olanın failin tutumu olduğunu savunan görüştür; eğer failin tutumu ahlaki açıdan saf ise, o zaman onu takip eden eylemler de ahlaki açıdan doğrudur. *Gesinnungsethik* yine de rahatlıkla "mutlak akıbetlerin etiği" şeklinde tercüme edilmektedir: şayet eylemin sonuçları etik bakımdan istisnasız ise, bu takdirde fail anlamları ve sonuçları bir kenara bırakabilir. Bu etik duruşun uç şekli şu Roma atasözünde en güzel ifadesini bulmaktadır: *"fiat iustitia pereat mundus"* "bırakın hak yerini bulsun, dünyanın canı çıksın". Bu ahlaki duruşu kesin bir şekilde reddederken, Weber'in ona oldukça saygı duymasının bir anlamı yoktur. Ona göre böyle bir etik, büyük bir hayranlık uyandıran (söylemek zorundayım ki bu benim katılmadığım bir hayranlıktır) bir adam olarak Tolstoy'un barışseverliğince simgelenmektedir; onun etiği böyle bir etiğin simgesidir. Bu mümkün olabilir iken şunu söyleyeyim ki belirli durumlardaki bu etik duruşu külliyen reddetmem. Mesela ben değiştirilemez, tutkulu olarak (isterseniz dogmatik bir şekilde deyin) idam cezasına karşıyım. Bu konudaki fikrim, benim inancıma göre idam cezası medeni bir toplumun, yasal izinlerin cephaneliğinde olmaması gereken korkunç bir zulüm türünün bir eylemidir. Gerçekten, adli kanunda bulunması ve

yetkililer tarafından kullanılması sebebiyle onun varlığı kendiliğinden buna izin veren toplumun ahlaki şiddetli bir iddianamesini oluşturur (maalesef Birleşik Devletlerin bugünkü durumunda olduğu gibi). Şimdilerde, bu durumun beraberinde getirdiği (*Gessinnung*) ahlaki inanca ve tutuma sahip olmakla beraber, idam cezasının, cinayet gibi belli suçların işlenmesi konusunda caydırıcı olup olmadığı konusundaki tartışmalarla (en azından ahlaki yönüyle) ilgilenmiyorum gerçekten ilgilenmiyorum. Değerlendirdiğim kadarıyla caydırıcı olmadığını iddia edenler daha iyi kanıta sahiptirler. Ancak kanıt diğer tarafa doğru yön değiştirirse de, ben yine de bulunduğum konumdan vazgeçmezdim. Bu tavrımla Amerikalıların azınlık bir kesimi ile birlikte bulunduğum gerçeğinin iyice farkındayım (ve maalesef bu beni çoğu muhafazakâr arkadaşlarımdan ayıran bir tutumdur). Zira bütün bildiğim, birçoğunuzun size mantıklı görünen sebeplerden dolayı idam cezasını müdafaa etmekte olduğunuzdur. Buna binaen başka bir misal vereyim, diyebilirim ki, hemen hemen hepimiz bugün Amerika'da şu mesele üzerine anlaşmaktayız: Kriminoloji uzmanları, zanlılara işkence yapmanın cinayet oranlarını düşürdüğünü ispatlayabilseler bile, biz, bu durumun polislerin yöntemleri arasında yeniden yer almasını desteklememeliyiz.

Hatta burada bile, bir ahlak düşüncesinin mutlak olduğu ve sırf bu nedenle siyaset-ötesi olduğu yerde, eğer idam cezasını kaldırmak maksadıyla politik eylemde bulunmak istiyorsam ben araçları ve muhtemel sonuçları tartmak zorundayım. Sözgelimi, idam cezasını kötüye kullanan ya da bu meseleyi sadece hakkında hüküm verilecek olası bir iş olarak gören yahut bu barbarlığa müsamaha gösterdiği için bütün Amerikan hukuk sisteminin tahribatına yönelik çalışan yargıçları müdafaa etmem. Benim böylesi davranış biçimlerini tavsiye etmememin ya da bu tür davranış biçimlerine girişmememin gerekçeleri, elbette başarı şansı kadar sonuçların değerlendirilmesine de dayanmaktadır. Böyle bir değerlendirme ile ben zaten bir *"mükellefiyet etiği"* alanına adım atmıştım. Diğer bir ifadeyle, eylemlerimle

deneysel sonuçlar elde etmek istememle birlikte, benim kendi ahlaki mutlaklarım tarafından belirlenenlerin dışındaki hususları aklımda bulundurmalıyım. Dilerseniz, hiç değilse birkaç mutlağa izin veren siyasal mantığın alanına adım atarım.

Weber merkezi önermesinde haklı idi: nihai kaynak veya ahlak düşüncelerimizin konumu ne olursa olsun, siyasal olarak etkili olmayı istediğimiz zaman, sadece bir "mükellefiyet etiği" ile çalışabiliriz. O zaman yapmak zorunda olduğumuz şey; başarı olasılıklarına bakmak, hem istenen hem de istenmeyen sonuçları önceden görmeye teşebbüs etmek için istenen sonuçları sağlayan mevcut imkânların uygunluğunu hesaplamaktır. Söylemeye lüzum yoktur ki, biz şimdi bir ahlaki kesinlikler dünyasından, belirsizlikler, görecelik ve uzlaşma dünyasına adım atmaktayız. Bu son alan, elbette deneysel, karmaşık, şaşırtıcı, insanlık tarihinin çoğu kez ölümcül gerçekliğinin alanıdır. Bu dünyada güvenceler bulunmamaktadır. Tam da bu noktada, insani eylemlerin deneysel gerçekliğini aydınlatmakla ilgilenen sosyal bilimler bu işe müdahil olur. Aşağıda tüm yapmayı teklif ettiğim şey, sosyal bilimlerin siyasal arenada ahlaki sorumluluk faaliyetini gerçekleştirebileceği yönünde dört entelektüel katkı önermektir.

İlk katkı, *objektiflik disiplinidir*. Son yıllarda, sosyal bilimlerde Weber'in "değerden bağımsızlık" diye adlandırdığı, sosyal bilimlerin ahlaki olarak nötr olabilip olamayacağı veya olması gerekip gerekmeyeceği sorunu hakkında bitmek bilmeyen tartışmalar bulunmaktadır. Bu tartışmaların çoğu orijinal olmayıp, bilakis Weber'in zamanında daha ilginç olmuş olan münakaşaların sıkıcı tekrarından ibaret bulunmaktadır. Bu konuda önemli detaylara girmeyeceğim. Basitleştirme pahasına, her halükarda, iki grup arasında süregelen atışmayı belirteceğim, bir yandan beşeri bilimlerdeki olguların tıpkı tabiat bilimlerindeki olgular gibi olduğunu iddia eden pozitivistler ve diğer taraftan tüm beşeri olguların yoruma tabi olduğu ve bu nedenle ahlaki olarak

nötr analizlerin yapılamayacağı üzerinde duran teorisyenler (ilginç bir şekilde hem sağda hem solda, mesela Marksistler ve Strauss'çular gibi). Her iki grup da, zannedersem, kısmen haklı, fakat sonuç itibariyle hatalıdırlar (yine, bu arada, Weber hala bu metodolojik mayın tarlasında en iyi rehberdir sanırım). İnsan topluluğu anlamlardan oluşmaktadır ve bu nedenle, yorumun ötesinde ve öncesinde "yalın gerçekler" bulunmamaktadır.

Pozitivistler, birinin zooloji yaptığı yolla sosyoloji de yapılabilir düşüncesinde hatalıdırlar: insanoğlu sosyologlar tarafından varoluşu anlamlandırılarak araştırılır. Haşerat ise, zoologlar tarafından (bildiğimiz kadarıyla) bu amaçla araştırılmaz ve bu farklılık, iki bilim için geniş kapsamlı metodolojik anlatımlara sahiptir. Ancak sosyolog insanoğlunu anlamaya çalıştığı zaman, onun anlaması gereken insanoğlunun anlamlarıdır ve kendi anlamlarını empoze ettiğinde bunu yapamaz. Bu tam da, Weber'in "değerden bağımsızlık" kavramı ile kastettiği şeydir. Hem Marksistlerin ve hem de Leo Strauss taraftarlarının bunun başarılamayacağını iddia etmeleri hatadır.

Bütün siyasal renklerin ideolojileri, düşüncelerin savaşında insan türlerini "silahlar" olarak listelemek için uğraşmaktadır. Merhum Dr. Goebbels bunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "Hakikat, Alman halkına fayda verendir". Her hangi bir bilimin bu şekilde kullanılması, hakikat için önyargısız bir araştırmada onun temel özelliğini tahrip etmektedir. Sosyal bilimci bir ahlakçı olarak ayrıcalıklı niteliğe sahip değildir, onun vasfı, hiç değilse, onun deneysel kanıtı değerlendirme konusundaki eğitilmiş kapasitesinde yatar. Bu eğitimin parça ve bütünü objektiflik disiplinidir, yani bir durumu açıkça görebilme, başkalarının ne hissettiğini ve neye inandığını anlama çabasında kendi hislerini ve inançlarını dizginleyebilme, öğüt vermektense dinleme kabiliyetidir. En önemlisi onun hakikate; birinin orda olmasını arzu ettiğinden çok daha farklı olarak bile olsa ortaya çıkan bir hakikate bakabilme yeteneğidir. Bu objektiflik disiplini,

elbette sınırlandırılmış, yapay bir eylemdir. Bu, sosyal bilimcinin hayatının geri kalanına taşınmamalıdır ve aslında taşınamazdır da. Ancak, bu durum anlamanın özgün eylemlerine sınırlandırılmış olsa bile, mükemmel bir ahlaki başarı meydana getirir- herhangi bir şekilde de olsa onu tamamen bırakmadan hırsı kontrol edebilme, serinkanlı görünmeye gayret etme, gerçekliğe saygılı olma yeteneği. Bu konuda, modern sosyal bilimin, Greklerin "kuramsal hayat" (biòs theoretikcòs) dedikleri büyük bir felsefi geleneğe dayandığını iddia etmekteyim. Propagandacıların rolünde daha iyi ahlaki çekicilik bulanlar bana daima ilginç görünmektedir.

Son dönem Amerikan sosyolojisinden bir örnek aktarayım. Beş yıl önce Kristin Luker, *Abortion and The Politics of Motherhood* adlı kitabını yayımladı. Luker California'da; kürtaj yanlısı ve kürtaj taraftarı eylemcilerden oluşan iki grup kadın ile mülakat yapmıştı. Onun, bu iki grubun sosyal nitelikleri hakkında orijinale ulaşan ve ilginç aydınlatıcı bulguları bulunmaktadır. Düşünceme göre, yine Luker, aydınlatıcı bir şekilde iki dünya görüşünün konu hakkındaki portresini çizmeye çalışmıştır. Bu özel konu bir sosyolog olarak bizzat üzerinde çalıştığım bir konu olmamasına rağmen, bu benim onun kitabını yeniden inceleme nedenimdir. Benim düşünceme göre bu kitap, deneysel bulgularının asıl önemi dışında, sosyal fenomeni somutlaştırmak için başvurulan bilim sosyolojisinin mükemmel bir açıklaması idi. Beni özellikle etkileyen ve eleştirimde bahsettiğim, birinin bu kitabı, Luker'in bu mesele üzerinde nasıl ısrarla durduğunu anlamadan, başından sonuna kadar okuyabileceğidir. Diğer bir ifade ile yazar kayda değer bir boyutta kendi objektiflik disiplinini göstermiştir. Alaycı ve bana göre hüzünlü bir sonuç bulunmaktadır. Ben bilahare Luker'in güçlü kürtaj yanlısı düşünceleri olan, kendini adamış bir feminist olduğunu öğrendim. Bu ne bana şaşırtıcı geldi ne de beni sarstı: sosyolojik olarak bir sosyologun kürtaj karşıtı görüşleri desteklemesi muhtemel değildi ve ayrıca benim bu konu üzerindeki düşüncelerim, Luker tarafından in-

celenen iki grup eylemcilere de hemen hemen eşit uzaklıktadır. Lakin sonra onun kürtaj taraftarı görüşlerle güçlü bağlantısını kitabında açıkça belli etmemesinden üzüntü duyduğunu ifade ettiğini (söylenti yolu ile) işittim. Diğer bir ifadeyle, eğer bu söylenti doğru ise, benim onun kitabında önemli bir erdem olarak gördüğüm tam objektifliği bir kusur olarak itiraf etmiştir. Bu özel meselede hakikatler ne olursa olsun, günümüz sosyolojisinde ahlak ve metodoloji açısından çok sayıda karışıklık bulunmaktadır ve bu karışıklıklar, nitelikli sosyologların kamuoyu tartışmasına yapacakları katkıyı sekteye uğratmıştır.

İkinci katkı, *kural koyucu ve kavramsal olan varsayımları aydınlatmaktır.* Gündelik hayatta biz sıkça, varsayımların iki türü ile de meşgul oluruz: bu normların, gerçek olan bir dünyada kalıcı hale geldiği kabul edilir ve biz, gerçekliğe ulaşıncaya kadar çok sayıda faraziyelere veya kavramsal varsayımlara inanırız. Ve biz, gerçeklik saydığımız, çok sayıda faraziyeler veya kavramsal varsayımlara tutunuruz. Beraberinde getirdikleri bilişsel önermeleri olmaksızın hiç değilse de bir parça anlamı olan normları anlamak önemlidir. Örneğin antropologlar bize, en eski beşeri normlardan birinin ensest tabusu olduğunu söylemektedirler. Bu norm bana, yakın akraba ile cinsel ilişki kurmamam gerektiğini söyler. İyi. Fakat yakın akrabam olanlar kimlerdir? Bu nedenle özgün bir kültürde genel kurallar kendilerini çok özel bir emre dönüştürür: "Sen beşinci kuzeninle evlenemezsin." Ben burada bulunan kaç kişinin, kutsal bir şekilde yasaklanmış insanlar sınıfında hangi bireylerin yer aldığı şöyle dursun beşinci kuzenin ne olduğu hakkında bile en belirsiz görüşe sahip olduğunu merak etmekteyim. Diğer bir ifade ile biz açıkça, bu gibi normlara pratik anlamlar veren (ve belki de en önemli kaybımız) kavramsal varsayımlardan yoksunuz. İyi bir antropolog elbette, bize bunun nedenini söyleyebilir. Antropoloji açıklayıcı bir beşeri bilim olarak modern Amerikan kültürünün "kavramsal haritasını" çizebilir, bu akrabalık kategorilerinin yokluğunu usulüne uygun olarak belirtebilir ve sonucunda, beşinci kuzenleriyle evlenenlere karşı

ahlaki lanetlemelerin telaffuz edilmesinin çağdaş Amerikalıları neden şaşkına çevirdiğini ve neden suçluluk duygusu tarafından tamamen ezilmiş hissetmediklerini açıklayabilir. Gerekli değişikliklerin yapılması şart ile (*mutatis mutandis*), bir takım kavramsal önermeler üzerinde normlara duyulan bağlılık çoğunluk tarafından sürdürülmektedir. Sanki ahlaki emir sizin tercihinizmiş gibi onu ensest tabusunun yerine koyabilirsiniz.

Şimdi, normların doğrudan uyuşmadığı durumlar bulunmaktadır. Böyle olaylarda, sosyal bilimler uyuşmazlığı aydınlatabilir fakat onu çözümlemek için hiçbir şey yapamaz. Mesela, 1950'lerde benim askerlik görevim boyunca Deep South'da (çn: Güney Amerika'da kültürel ve coğrafi bakımdan alt düzeyde bir bölge) görevlendirilmiştim. Bu benim ırkçı ayrı tutma sistemi hakkındaki ilk kişisel tecrübemdi ve bu durum beni derinden sarstı. Yeni bir sosyolog olarak, bu mesele hakkında epey okumuştum. Entelektüel ve çok okumuş bir beyaz Güneyli ile yapılan bir söyleşiyi hatırladım, askere çağrılan bir arkadaşa, ırklar arası ilişkiler hakkında yeni öğrendiğim bilgileri -Güneyde inşa edilen ırk düşüncesinin bir mit olduğunu ve bu mitin zulmü ve istismarı yasalaştıran bir sisteme nasıl hizmet ettiğini ve buna benzer şeyleri- anlattım. Bir de baktım ki her şeyde hemfikir olduğum muhatabıma dedim ki: evet, ırk efsane idi, beyazların otoritesini ve imtiyazını haklı çıkarmaktadır ve buna benzer şeyler söyledim. Ondan sonra ona sordum: Nasıl oluyor da bu vaziyetten ötürü ahlaki olarak rahatsızlık duymuyorsun? O omuzlarını silkerek dedi ki: Ben bu sistemden oldukça memnunum, ayrıca kendi çıkarıma karşı olan şeyler için bir şeyler hissetmek ya da bir şeyler yapmak için hiçbir sebep göremiyorum. Bu söyleşinin sonu değildi, aniden farkına vardım ki fazladan sunulacak hiçbir deneysel kanıt, onu ahlaki olarak aykırı bulduğum görüşten vazgeçirmeye yardım edebilirdi; söyleşi farklı bir düzleme, etik ve felsefi konuşmaya yönelmişti. (Bu birey, sonradan bir tür ahlaki dönüşüm yaşadı, -fakat şüphesiz bu yeni sosyolojik anlayışlardan kaynaklanmıyordu- her zamanki gibi Pascal'ın "la

raison du coeur" diye adlandırdığı; bilimsel tümevarımın rasyonelliğinden oldukça uzak olan kalbin sağduyusu kapsamındaki bir akımdan kaynaklanıyordu).

En azından genel olarak, her halükarda, teoride normatif farklılıklara sahip olmayan halk arasında keskin anlaşmazlık hususları bulunmaktadır. Ancak farklı kavramsal varsayımları birbirine zıt olarak karşıt siyasal ve ahlaki sonuçlara onları yönlendirmektedir ki bu normlar müşahhas ve pratiktirler. Bu noktada, bir sosyolog olarak son 20 yıldır çalışmalarımın çoğunu gerçekleştirdiğim alandan bir misal vereyim; üçüncü dünyanın kalkınması alanından. Yıllardır, Kurtuluş Teolojisi taraftarları ile Latin Amerika'da ve başka yerlerde pek çok müzakere yapmaktayım. Bu hareket hakkında en iyi bilinen ifade "yoksullar için öncelikli seçme hakkı" farklı yazarlar tarafından kullanılmakta olan bu deyişin yaklaşımında bazı ince farklar bulunmaktadır. Temel ahlak önermeleri oldukça anlaşılırdır/açıktır: Yoksulun koşulları hem toplumu hem de toplumu değiştirme projelerinin tümünü değerlendirmemizde mihenk olmalıdır. Bu bağlamda, kuşkusuz, bu önerme Yeni Ahit'le ve Hıristiyan etiğinin uzun geleneği ile ilişkisi bakımından daha fazla desteklenmektedir. Şu an benim bu önerme ile hiçbir sorunum yoktur. Bu hem etik hem de teolojik açıdan bana gayet mantıklı görünmektedir. Benim kurtuluş teologlarının çoğu ile ilgili olarak hissettiğim zorluklar kesinlikle normatif alanla alakalı değildir; dahası büyük sıkıntılarım onların kavramsal varsayımları ile ilgilidir. Bunlar kuşkusuz, kilit, sermaye, varil gibi tamamıyla az gelişmiş üçüncü dünyanın Yeni-Marksist teorisinden alınmıştır. Bu nedenle Kurtuluş Teorisyenlerinin çoğu, az gelişmiş üçüncü dünyanın kapitalizmden kaynaklandığına inanırlar; üçüncü dünya fakirdir çünkü Birinci Dünya zengindir, yani bizim refahımız onların yoksulluğuna bağlıdır ve en önemlisi siyasal içerik bakımından, sosyalizm Üçüncü Dünyanın yoksulluğunun çıkış yolu olmaktadır. Bazı etik faraziyeler üzerine değil de, kanıtların yorumlanmasına dayanan görüşüme göre; bu kanaatlerin her biri deneysel olarak hatalıdır. Çünkü

bu benim deneysel hakikatleri kavrayışımdır; ben, bu yazarların birçoğu tarafından önerilen sosyalist stratejilerin siyasal açıdan korkunç ve ahlaki açıdan da güvenilmez olduklarına inanıyorum-çünkü onlar muhtemelen daha çok fakirliğe, daha çok zulme ve daha çok sömürüye sebep olacaktır.

Güney Afrika'nın geleceği ile ilgili uluslar arası bir araştırma grubuna iki yıllık başkanlık görevimi yeni tamamladım. Bu araştırmanın gündemi tüm Güney Afrika dramasının baş aktörlerinin "kavramsal haritasını" mümkün olduğunca doğru olarak çizmek ve ülkeyi şimdiki durumdan istenen konuma taşımaya çalışan bu aktörler tarafından kullanılan "stratejik mantık"ı analiz etmektir. Biz bu görevi sadece hiç kimseye önerilerde bulunmamak üzere anlaşarak yapabilirdik. Aksi halde, grubumuzun (Güney Afrika şartlarında) ılımlı sağdan aşırı uç sola kadar sıralanan hem beyaz hem siyah bireyleri ihtiva etmesinden dolayı anlaşamazdık; bir takım siyasal planlar üzerinde anlaşmaya varamazdık. Yine de daha önemlisi herhangi birinin, her ikisi de tamamen orijinal olmayan bizim ahlaki ilkelerimizle ya da siyasal gündemlerimizle özellikle ilgilenmesi gerektiğine dair bir sebep bulunmamaktadır. Bizim katkımız, eğer bir tane olacaksa, serinkanlı, tarafsız tasvir ve analizlerle yapılan bir çalışma sayesinde olabilirdi. Bu, siyasal düşünceler dizgisi karşısındaki halk ile ilgili bulgularımız hakkında konuşmanın yinelenen deneyiminin dışında doğmaktaydı: bizim muhataplarımız her zaman, bizim onların aleyhtarlarının "kavramsal harita"sı hakkında ve "mantık strateji"si hakkında söylememiz gerektiği ile çok ilgilenmektedirler.

Bir grubun farklı üyelerine farklı aktörleri atayarak çalıştık. Bu nedenle Afrikalı sağ kanat araştırması, Güney Afrika'nın Hollanda lehçesi ile konuşan bir beyaz olarak siyasal açıdan solcu olan ve anti-aymmcı aktivitede uzun bir geçmişe sahip olan Hellen Zille tarafından üstlenildi. O; bu grubun aktörlerinin dünya hakkında hem normatif hem de kavramsal olarak inandıklarının ve ayrıca amaçlarına ulaşma arayışlarında kullan-

dıkları stratejilerin bütünüyle şeffaf bir tasviri olan projenin en iyi çalışmalarını üretmiştir. Bunu yapmak kesinlikle onun için kolay değildi; o hoşlanmadığı bir hakikati çalışmıştı. Fakat buna mukabil, o sıkça her fırsatta "değerden bağımsız" analiz fikrini reddettiğini dile getirmiş olsa da; o buna rağmen, istihzalı bir şekilde, bu projede, bu tür analizlerin en iyi örneklerinden birini üretmiştir. Dahası, sadece bundan dolayı onun sonuç raporu kısmı onun siyasal açıdan ırkçı ayrıma mukavemet eden solcular olarak tanımladığı kişilere yararlı olacaktır.

Harita çizerlerin imajı anlamaya vesile olması bakımından kullanışlıdır. Sosyal bilimci, esasen, bir harita yapıcıdır. Eğer X noktasından Y noktasına seyahat etmek isterseniz bir harita size faydalı olacaktır. Bir uçtan bir uca gezmek zorunda olduğunuz memleket hakkında size çok şey söyleyebilir. Fakat o sizin seyahatinizin amacı hakkında veya oraya ilk olarak bu yolculuğu gerçekleştirmenin gerekli olup olmadığı konusunda da size hiçbir şey söyleyemez ve bu harita, çok farklı, muhtemelen muhalif amaçlarla seyahat girişiminde bulunan birine yararlı olabiliyorsa, eşit derecede sizin için de yararlı olacaktır. Haritayı yapan kişi, sizin yapmaya niyetlendiğiniz seyahatin ahlaki durumu hakkında nasihat verecek vasıflara sahip değildir. Harita, zaruri olarak, ahlaki bakımdan tarafsızdır. Fakat kuşkusuz, bu demek değildir ki, tüm haritayı yapan, bir insanoğlu olarak, ahlaki yükümlülüklere sahip değildirler. Haritayı yapan, sizin seyahatinizin amacının ahlaki açıdan oldukça nefret uyandırıcı olduğuna karar verebilir ve haritayı sizden esirgemeye çalışabilir. Belirli durumlarda bir harita yapıcının, nefret uyandırıcı varsayılan bir gezgini yanlış yönlendirecek şekilde kasıtlı olarak hatalı bir harita çizmeye karar verebileceği belli durumlarda, ahlaki olasılığı tartışmak bu konferansın kapsamının ötesindedir. Harita yapıcının, ahlaki nedenler için hakikati bilinçli olarak çarpıttığı zaman yaptığı şey her ne olursa olsun sosyal bilim değildir.

Üçüncü katkı, *aktörlerin sosyal konumu ve onların yetkileridir.* Yaklaşık son iki yüzyılı aşkın sürede elde edilen beşeri bilimlerin ürünlerinin çoğu, uygun bir şekilde Nietzche'nin "şüphe bilimi" kategorisi altında sınıflandırılabilir. Tarihçiler bu veya şu metni gerçekten kimin yazdığını sormaktadır; psikologlar insanların asıl güdülerinin gerçek yüzünü göstermeye çalışmaktadırlar ve bunun gibi daha birçok şey yapmaktadırlar. Sosyolojinin katkısı (ve bilhassa bilgi sosyolojisi olarak bilinen alt disiplinin katkısı) aktörlerin ve onların düşüncelerinin toplumdaki yerini saptamak ve benzer süreçte onların kazanılmış haklarını ortaya çıkarmaktır. Farklı bir ifade ile inanç veya değerin herhangi bir ifadesi ile karşılaşıldığında, her zaman orijinal şüpheci soruyu: "kim söyler?" sorusunu soracak kişi bir sosyologdur. Bu soru, kulağa her ne kadar hoş gelmese de, toplumdaki herhangi bir durumu ve özellikle de politik açıdan hareket etmeye niyetlenen birinin bulunduğu herhangi bir durumu açıklığa kavuşturması açısından büyük öneme sahiptir. Muz tüketiminin cüzzama neden olacağı düşüncesini dayatan bir hareketle yüzleşen birini varsayalım. Onun propagandası, kuşkusuz, muzun cüzzama tesirleri konusunda sözde bilimsel kanıtları içerecektir. Muz yetiştiricileri derneği tarafından bu delile kuvvetlice itiraz edilmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Şayet kişi bir sosyolog ise, bu muz-karşıtı hareketin mango üreticileri derneği tarafından desteklendiğini (çünkü bir ekonomist arkadaş muzların ve mangoların meyve piyasasında yoğun bir rekabet içinde oldukları konusunda bilgi vermiştir) keşfetmesi, pek de şaşırtıcı olmayacaktır. Diğer bir ifade ile sosyolog daima kazanılmış hakları arayacaktır ve çoğu zaman araştırma başarılı olmaktadır. Kazanılmış hakları alay etmek için ifşa etmek muzların cüzzama neden olup olmadığı konusundaki tıbbi sorulara çözüm getirmediğini anlamak önemlidir. Tartışmayı anlamak için kazanılmış hakların iki grubunu da tanımak açısından ve böylece bilhassa kişi bu konuda politik bir ilgiye sahipse (mesela, muz reklamını yasaklayan bir yasa tasarısı düşünen bir yasa yapıcı ise), bu yararlı bir başlangıç noktasıdır.

Benim asıl ilgim, bir sigara tiryakisinin Salem'in cadı-avının taşkınlığını andıran konuşma sanatı ve yöntemlerinden rahatsızlık duymasından kaynaklanmaktadır. Şimdilerde, sigara-karşıtı hareket, "sigara içenlerin hakları" çağrılarına, yani tütün kazanççıları ve onların hükümet içindeki müttefiklerine karşı sürekli tenkitte bulunmaktadırlar. Kuşkusuz hareket, nedenini ileri sürmek için bilimsel delil sıralamakta ve elbette tütün endüstrisi bu delilleri sorgulamaktadır. Gerçekte "sigara içenlerin hakları" bulunmaktadır. Hitap eden milletvekillerinden birinin Güney Carolina'dan olduğu söylenmektedir. Beni şaşırtmaması gereken ancak şaşırtan şey; sigara karşıtlarının hareketin başarısına muazzam derecede destek olan (para, yetki ve statüler bakımından) sağlık aktivistleri ve bürokratlardan müteşekkil uluslar arası bir konsorsiyum olduğunu keşfiydi. Bu konsorsiyum tarafından kanıtın kullanımı ve buna yönelik yaklaşım, tartışmanın diğer cenahı tarafından açığa vurulan şeyler kadar ilginçtir (ön yargılı, gerektiği zaman, seçici). Bu sosyolojik keşfin, sigara içmenin sigara paketlerimizin üzerinde sıralanan bütün hastalıklara yol açıp açmadığı sorusuna hiçbir şekilde cevap vermediğini söylemek nafiledir. (Merak ederseniz eğer, size dikkate değer fikrimi söyleyeyim: Gerçekten zararlı maddeler içmemeniz sağlığınız için daha iyidir- en azından sigara içmemeniz) Lakin şaşırtıcı bir soru şimdi ortaya çıkmaktadır: bu konu hakkındaki bilimsel delil son derece karmaşıktır; onun büyük bölümü karmaşık istatistiklere dayanmaktadır. Çok az insan özgür bir kanaat geliştirmede kabiliyetlidir. Bu demektir ki onların konumu, şayet varsa, şu ya da bu otoritenin inancına dayanmaktadır. Son yıllarda bu, Amerika Birleşik Devletlerinde, lider temsilcilerinden biri olan Surgeon General'ın (başhekimin) demeçlerinde inanç ve kanaat anlamına gelmektedir. Devlet Sekreterinin (Ulusal Güvenlik Danışmanı şöyle dursun) söylediği bir söze bile inanmayan insanların, başhekim böyle dediği için kapanan bir mesele olduğuna neden inandıklarını şimdi kendinize bir sorun. Bu sosyolojik olarak sorulması çok faydalı bir sorudur!

Modern sosyal düşüncede Nietzche'ye, Marks'a ve daha öncesine dayanan, düşünceler ve haklar arasındaki ilişkiyi aydınlatma arayışında olan dikkate değer bir gelenek bulunmaktadır. Tarafsız bir şekilde sahip olunan ya da olunabilen düşüncelerin var olup olmadığına dair oldukça önemli bir soru mevcuttur. (örneğin Karl Mannheim'in *Ideology and Utopia* adlı kitabında bu sorunun çok iyi bilinen tartışmasını mukayese edin) Ben bu düşüncelerin var olduğuna inanıyorum. Her ne zaman herhangi bir birey veya grup sözüm ona bir gerçekliği öne sürerse, bu insanların bu iddiadan kazandıkları bir şey olup olmadığını sormak iyi bir yöntemdir. Hiç kimse daima evet cevabını veremez; çoğunlukla söz konusu cevabı verebilir. Bu, tabiri caizse, felsefi bakımdan moral bozucu olabilir. Şayet biri dünyaya birinin görmek istediğinden fazlası olduğu gözüyle bakmaya karar verirse, bu akılda tutulması gereken oldukça önemli bir gerçektir.

Kristin Luker'ın California'da kürtaj meselesine yeniden döneyim. Onun araştırmasından elde edilen en çarpıcı bulgu, iki grup eylemci, kürtaj yanlısı ve kürtaj karşıtı, şaşırtıcı düzeyde eğitim ve mesleki bakımdan, sosyolojik anlatımla *sınıf* bakımından kutuplaşmaktadırlar. Luker'ın bulguları diğer araştırmalar tarafından da teyit edilmektedir. Bir bireyin (kadın veya erkek) kürtaj konusundaki tutumunu belirleyen asıl faktörün dinden çok, sınıf olduğu görülmektedir. Bunun ne anlama geldiği çok basittir. Amerikan sınıf sisteminde üst sınıflara doğru gidildikçe, kürtaj yanlısı insan sayısı da bir o kadar artmaktadır. Niçin bu böyle olmalıdır? Luker'ın verileri (sadece kadınlarla alakalı olanları, fakat biz diğer çalışmalar sayesinde biliyoruz ki benzer örneği erkekler de takip etmektedir) net bir cevap vermektedir: ortanın üstü sınıflar için annelik bir sosyal yükümlülük iken, işçi-sınıfı ve ortanın altı olan sınıf için annelik sosyal varlığın bir esasıdır, bilhassa da (giderek artan bir durum olarak) eğer sonuncular (orta üst sınıf kadınlar) profesyonel veya idari mesleklerde iseler. Diğer bir ifade ile bu konunun felsefi ve etik yönleri

ne olursa olsun, insanların ortaya çıkış yolları her iki tarafta da daha çok kazanılmış haklara bağlıdır.

Daha şaşırtıcı olan, kürtaja karşı tutumların aynı zamanda sınıf güdümlü olan inançlar ve değerlerin daha büyük seçkinler topluluğu tarafından kanıksanmış olmasıdır. Bu bağlamda, Amerikan sosyal biliminin son dönemindeki en yararlı hipotezlerinden biri olarak düşündüğüm, sözde "Yeni Sınıf"tan bahsedeyim. Ben "bilgi sınıfı" demeyi tercih ediyorum. Bu hipotez birleştirilmiş bir orta sınıf alışkanlığında bir kopma bulunduğunu ileri sürmektedir. Önceden bunlardan biri vardı, şimdi iki orta sınıf bulunmaktadır. Biri, tarihsel burjuvaziden kaynaklanan eski orta sınıftır ve hâlihazırda iş dünyasında yoğunlaşmaktadır. Diğeri ise geçimlerini ve statülerini bilgi üretimi ve dağıtımından elde eden kişiler tarafından oluşturulmuş bir sınıftır (bilhassa sembolik bilgi, ticari mallar ve hizmetlerle alakalı olmayan bilgi). Bu hipotez sadece bu yeni bilginin (basit bir sınıflandırma nedeni olacak olan) varlığını iddia etmemekte aynı zamanda dünya görüşü ve hayat tarzı ile alakalı kendine özgü niteliklere sahip olduğunu da ileri sürmektedir. Şimdilerde bu hipotez hakkında hatırı sayılır miktarda deneysel dayanak mevcuttur. Boston Üniversitesinde Ekonomi Kültürü Araştırmaları Enstitüsü tarafından yürütülen ve tavsiye etmesi benim için bir zevk olan, ilk araştırma projelerinden birinin bu hipotezi kanıtlamak için teşebbüs olduğundan bahsetmekten kendimi alamadım. John McAdams bir siyasal bilimcidir, meslekler ve farklı kanaatler, tutum ve davranış örnekleri arasındaki ilişkileri göz önüne alarak verilerin büyük kısmını yeniden analiz etmiştir.

John McAdams, bir siyasal bilimcidir, meslekler ve farklı kanaatler, tutum ve davranış örnekleri arasındaki ilişkileri göz önüne alarak verilerin büyük kısmını yeniden analiz etmiştir. McAdams'ın bulguları, hipotezleri kuvvetle desteklemektedir. Kanıt göstermektedir ki, genellikle, yeni bilgi sınıfı orta sınıfın siyasal bakımdan solunda bulunmaktadır. Niçin durum böyledir?

Yine de kazanılmış hakların bir analizi, başka türlü olunca da epey şaşırtıcı olacağını anlamamızı sağlar. Batı demokrasilerinde, solda bulunmak günümüzde nadiren sosyalist bir gündeme sahip olmak anlamına gelmektedir. Daha doğrusu, sağ ve sol arasında süregelen tartışma hükümetin hem ekonomiye hem de sosyal hayata müdahalesinin faaliyet alanı ve niteliği ile ilgilidir. Daha belirgin bir biçimde sol, refah devleti mekanizmasını genişletme ve sürdürme taraftarı iken, sağ bu konuda kuşkuludur ve bunu sınırlandırma çabasındadır. Biri bu tartışmaya sınıf hakları bakımından göz attığı zaman, bütün muamma ortadan kaybolur. İş dünyası için refah devleti bir sorumluluktur. Öte yandan yeni bilgi sınıfı, hükümetin mali destek sağlamasına aşırı derecede bağlıdır ve gerçekte bu sınıfın üyelerinin çoğu refah devletinin bürokrasisinde istihdam edilmişlerdir. Diğer bir ifadeyle, bugünkü sağ-sol tartışmalarının büyük bir kısmı, üretimde yasal hakları bulunanlarla yeniden dağıtımda hissesi bulunanlar arasındadır. Şimdi, böyle bir anlayışın tartışmada ortaya çıkan hususi her hangi bir soruyu çözüme kavuşturmadığı ve kavuşturamadığı ya da doğrudan ahlaki bir kanıya yol açmadığı ve açamadığı yeterince güçlü bir şekilde vurgulanamazdır. Ben bu iş adamları sınıfının daha az vergi konusunda ve bilgi sınıfının da vergi gelirinin yeniden paylaşımı politikalarında çıkarının bulunduğunu anlayabilirim ve ben hala ahlaki dayanakların her iki çıkar grubu için lehte bir konumda olduğu sonucuna varabilirim. Fakat gerçekte şeffaf ahlaki bir hükme olanak tanıyan sosyolojik açıdan kirli çamaşırları ortaya çıkaran böyle bir araştırma ileri süreceğim: halk elbette, daima diğer kişinin kazanılmış haklara sahip olduğunu iddia eder, birinin sahip olduğu konum çelişkili bir şekilde, saf insanlık sevgisi ile veya bir gerçeğin tarafsız araştırılması ile harekete geçirilmiştir. Dikkatli bir sosyal bilimsel incelemeye maruz kalırsa, bu iddia, katiyen ayakta duramaz. Bu, ahlaki kanıyı baltalamaktan çok özgürleştirmektedir. Her hangi belirli bir meselede yasal hakların bulunduğu anlaşılmaktadır ve bu anlayış bu durumun yararları hakkında ahlaki açıdan daha iyi

bir değerlendirme yapma şansı verir. Ve yararlılığı hakkında bir inceleme daha: Bir kez kişi yasal hakların, insan inançları ve değerlerini şekillendirmedeki gücünü kavradığında, onların bunları yaparken kazanılmış çıkarlara aykırı görünen ahlaki yargılara çok itinalı bir dikkat verecektir!

Nihayet dördüncü katkı *mübadelelerin değerlendirilmesidir* Milton Friedman, ekonomi biliminin en önemli dersinin; çaba harcamadan veya bedel ödemeden kazanılan hiçbir şeyin olmadığı yönündeki beyanatı ile bilinmektedir. Sadece ekonomi ilminin değil: Ahlaki yargının ve siyasal eylemin yetki alanına giren bütün sosyo-bilimsel bakış açılarının uygulamaları da bu dersin doğruluğunu kabul etmektedir. Dünyada bir iyiyi duyurmak en kolay şeydir. Zor kısmı, fahiş maliyetler olmaksızın ve iyiyi reddeden sonuçlar olmaksızın bu iyinin kendisiyle gerçekleşeceği yöntemler doğrultusunda düşünmektir. Bu, sorumluluk etiğinin, daima belirsiz olan olanakların, maliyetlerin ve sonuçların hesaplanmasında neden ihtiyatlı olmak mecburiyetinde olduğunun sebebidir. Bu durum bıktırıcı ve mütemadiyen sinir bozucudur, ayrıca neden bu kadar çok insanın, bilhassa gençlerin, bir tutum etiğine yakınlaştıklarının da sebebidir. Ahlaki safiyet en maliyetsiz insani başarılardan biridir. Onun sonuçları daima bunda veya Amerikan subayları tarafından Wietnam savaşı dönemindeki meşhur ifadesi ile başka şekilde dile getirilen: "Biz köyleri özgürleştirmek için onları harap etmek zorundayız" cümlesinde özetlenebilir.

Wietnam hakkında düşüncelerimi birkaç dakika içinde ve biraz itiraf tavrı içinde ifade edeyim (bu ahlaki yargı ile ilgili bir konferansta uygun olabilir). 1960'ların sonunda ben aktif olarak savaş-karşıtı harekete karışmıştım. O zaman da şimdi olduğumdan daha fazla solcu değildim. Bu çatışmada diğer taraf hakkında özel bir takdire sahip olmayan bizim kesim tarafından sadece zalimlik suçu işlemeye karşı aşırı tepki ile harekete geçirilen savaş-karşıtı kesimin (belki de çoğunluğun) bir parçasıydım.

Bizim saiklerimiz, geçmişe bakıldığında, saf değilse de, oldukça sakıncasızdı. Burada, Birleşik Devletler ve onun müttefikleri tarafından yapılan menfur eylemler bulunmaktaydı. Biz Amerikan vatandaşları olarak sorumluluk hissettik ve bu nedenden ötürü savaşı durdurmak için politik açıdan hareket etmeyi bir sorumluluğumuz olarak gördük. Bizim çılgın hayallerimiz ötesinde başarılı olmuştuk. Savaşı durdurmuştuk. Kuşkusuz bunu kendi kendimize gerçekleştirmedik (kendi evindeki savaş karşıtı hareket Birleşik Devletler'in Indochina'yı/Çinhindini terk etmesi için tek neden değildi). Fakat biz elbette önemli bir yönden katkıda bulunduk. Siyasi eylemler sürerken, biz gerçekte başarılı olmuştuk: Biz, Birleşik Devletlerin tarihindeki ilk sefilâne yenilgiyi almasına neden olmaktan başka bir şey yapmadık.

Benim siyasi biyografimdeki bu serüven (bunun gibi) bana birkaç çok önemli ders öğretmiştir. Bazısı şimdiki mevzu ile alakalı değildir (ideolojik sol müttefikler hakkındaki veya Amerikan medyasının haberleşme konusundaki güvenilirliği hakkındaki dersler gibi). Ancak hayatımın o aşamasında gerçekten öğrenmek zorunda olmadığım en önemli ders şu olmuştu: siyaset söz konusu olduğunda, bizim iyi niyetleri gösteren bir ahlak perimiz yok; biz sonuçlar tarafından değerlendirileceğiz. Nitekim bu belirli siyasal eylemlerin sonuçları şiddetli ve adeta hepsi kötüdür. Amerikan iç siyasetinde ve uluslar arası sistemde halen görülmekte olan sonuçları çoğunlukla en kötü olanlarını bir kenara bırakayım. Bunun yerine sadece Indochina halkına etkilerinden bahsedeyim; bu insanlar ilk etapta üstlenilen eylemlerimizi destekleyenlerdi. Güney Vietnam'da sonuç amansız bir totaliter zorbalığın empoze edilmesiydi. Sadece Birleşik Devletlerle ittifak yapan diktatörlük tarafından gerçekleştirilen geniş çapta kötü olan siyasi zulme yol açmamış, fakat aynı zamanda Güneydoğu Asya'nın işe yaramaz bir ülkesi haline getirilen çılgın ekonomik politikalarla ülkeyi sarsmıştır. Sonuçlar şunlar olmuştu: terör ve fakirlik, kitlesel sürgünler, bir Vietnam ceza kampı ve teknelerle ülkeyi terk etmek zorunda kalan insanların yaşadıkları

korkular. Kamboçya'da ise sonuç, Khmer Rouge rejimi tarafından Kamboçya'lı halkın üçte biri ila dörtte birinin fiziksel olarak imha edilmesi ile gerçekleşen yirminci yüzyılın en kötü soykırım olaylarından biri olmuştur. Bu, bizim büyük insani protestomuzun sebep olduğu şeydir.

Bu şeyleri dile getirerek, bir suçluluk itirafı yapmıyorum. Daha önce de söylediğim gibi niyetlerimiz ahlaki açıdan itiraz edilemezdi, ayrıca suç ve sorumluluk arasında dikkatli bir ayrım yapılmalıdır. Bu üzücü hikâyede benim payıma düşen (kabul edilmelidir ki küçük bir pay) en büyük sorumluluğum; olanakların, maliyetlerin ve sonuçların analizini hafife alan bir ahlaki saflık siyasetine asla ayartılmayacak istikrarlı bir çözümdür. Elbette şimdi yeni bahsedilen ürpertici sonuçları önceden sezemezdik, yine nihai bir kanaat ile bizim onlar konusunda suçlanmayacağımızı iştiyakla umut ediyorum. Yine de doğrudan en belirgin nokta, bizim gayret göstermediğimiz şeklindedir. Kimse geleceği bilemez, fakat sorumluluk sahibi aktör, muhtemel istikbali tahayyül etmek için bir gayret gösterir ve eylemlerini bu hesaplara uyarlar.

Vietnam bir örnekten daha ötedir. O günümüzde Birleşik Devletler'de ve daha az bir yaygınlıkla, diğer Batı demokrasilerinde kurumsallaşmakta olan ahlaki saflık siyasetinin bir ilk numunesi olmuştur. Meseleler elbette farklılaşır. Bazıları uluslararası bazıları ise yereldir. Şimdiye kadar geriye kalan; elit kültürel kurumlarda ve iyi ahlaklı toplumun alt tabakasından gelen, muhtemel sonuçlar hakkında soru bile soran birine alışılagelmiş bir şekilde davranan toplumsal olarak kurulan kiliselerde yoğunlaşmış, oldukça düzenli "vicdani seçmenler"dir (bu kibirli kendini ön plana çıkaranlar ayrıca savaş karşıtı akımdan gelmektedirler). Amerikan siyasi düşünce sisteminin sağında varsayılan ahlaki namus açısından benzer toplulukların bulunduğundan bahsetmek elbette vurgulanmaya değerdir. Şayet bu konferans mesela, Texas'taki bir Southern Baptist akademisinde verilmiş olsaydı

bu hususu geliştirmek mühim olacaktı, bu, Boston'daki dinleyicilerin de böyle yapması için yüz vermek olurdu.

Buradaki meselede bir örnek daha vermek yararlı olacaktır, bir tanesi gerçekten çok yakında gerçekleşen, Güney Afrika'ya karşı ekonomik yaptırımlar için kampanya. Bu, son iki yıl içinde daha iyi kavradığım bir durumdur mamafih vurgulayarak ifade etmeliyim ki, benim, ırkçı ayırımın bir menfur ahlak sistemi olduğu yargısındaki kimselerle normatif olarak farklılığım bulunmamaktadır. Fakat buradaki sorun kesinlikle bu değildir. Bilakis buradaki sorun, ırkçılık karşıtı akım tarafından savunulan (esasen Amerikalı firmalar ve Amerikan hükümetinin çeşitli müeyyideleri tarafından stokların azaltılması) özel ekonomik tedbirlerinin, günümüzdeki Güney Afrika sisteminin sonunu hızlandırmasının mümkün olup olmadığıdır. Yine ifade edeyim ki ben bilemem; hiç kimse de bilemez (mamafih meşhur ekonomistler bile buna dâhildir). Muhtemelen, birinin kısa vadeli yahut uzun vadeli zaman diliminde düşünüp düşünmediği birçok şeye bağlıdır. Kısa vadede, hâlihazırda gayet açıktır ki doğrudan Güney Afrika'ya uygulanan Batılı ekonomik tedbirleri, yandaşları tarafından umulanlara oldukça tezat arz eden sonuçlara yol açmıştır: Güney Afrika ekonomisi az bir miktar toparlanma safhasında bulunmaktadır (kısmen altın fiyatlarının artışı ile sağlanan, sonucunda, istihzalı bir şekilde, Güney Afrika'ya uygulanan Batılı tedbirlere karşı duyulan tedirginliğe bağlı olan bir toparlanma). "Dize getirilmiş olmaktan" uzak olan, Güney Afrika hükümeti eskiye göre daha gaddardır ve son seçimlerdeki beyaz Güney Afrikalılar arasındaki Batı karşıtı düşüncelerden büyük kazanç sağlamıştır. Aynı seçimlerde, meclis politikalarında görev alan ayrılık karşıtı ana muhalefet partisi ağır bir hezimet yaşarken, aynı zamanda sağ kanat büyük kazanç sağlamıştır. Amerikalılar için en sıkıntı veren şey, kamuoyu nazarında Güney Afrika'dan uzaklaşmaya yol açan can alıcı sonuçların yokluğu olmalıdır; şu anda öyle görünüyor ki ahlaki açıdan öfkelenilecek çok daha ilginç meseleler mevcuttur. Söylemeye lüzum bile yok ki, bütün bunların bedeli Amerikalılar tarafından değil, şimdiye kadar

ılımlı bir ekonomik değişiklik ve hükümet baskısından uzak bir ılımlı artış yaşamakta olan siyahî Güney Afrikalılar tarafından ödenmiştir.

Güney Afrika'da ırkçı olmayan bir demokrasinin etkin bir biçimde ne yapıp yapamayacağı konusunda endişeli olan Amerikalıları tartışmak için uygun neden bulunmamaktadır. Benim buradaki yegâne gayem ilk etapta hiçbir eylemle değil, sonuçların dikkatli bir analizi eşliğinde, sonuçlarla ilgilenilmesi gerektiğidir. Uzak bir ülkede insanın acı çekmesine ve hatta insan yaşamına mal olabilecek adımlar atmak hiç de küçük bir iş değildir. Takasın en itinalı değerlendirmesi olmaksızın bunu yapmak ahlakî sorumsuzluktur. Bunu yapmak, kişiyi ahlaki saflık hissetmeye sevk etmesi nedeniyle alçakçadır.

Bir sosyal-bilimsel bakış açısının, deneysel gerçeklikleri ciddiye alan ahlaki açıdan sorumlu bir siyaset için nasıl yararlı olabileceğini göstermeye çalışmaktayım. Şimdi bir sonuca varmanın vaktidir. Nasıl sonlandırılacağı konusunda pek emin değilim. Bunun bir tür çınlama gibi ilhamsal bir mesajla gerçekleşmeyeceği de aşikârdır. Bu bakımdan benim burada takındığım tavır, coşkunluk değil de mutedil olmaktır. Belki de tekrar Max Weber'e dönmek yerinde olacaktır.

Weber siyaseti işaret etmek için "davet" kelimesini kullandığında, hangi çağrışımları davet ettiğini biliyordu. O her şeyden öte, onun tek en önemli kitabı olan *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* kitabında Hıristiyan düşüncesinin değişimini uzun uzadıya tartışmıştır. Bir davet/ilahi görev, Tanrı tarafından, kader tarafından, koşullar tarafından, belki de manevi ihtiyaç tarafından istenen bir vazifedir. Dolayısıyla bazı bireyler bu vazifeye/çağrıya sahip olabilirken, diğerleri olmayabilir. Ben asla, siyasal bakımdan aktif olabilmek için herkesin zorlanmasında ısrar edenler (bir kısmı sağcı bir kısmı solcu olanlar) tarafından ikna olamam. Bana öyle görünmektedir ki bu kısıtlı nihai olarak baskıcı bir siyasal görüştür. Bir demokraside bile -belki bilhassa bir demokraside- kişi, bireylerin siyasette etkin olmama ve hatta

siyasetle ilgilenmeme hakkına sahip olduğunu kabullenmelidir. Onların görevi hasta bakmak da olabilir veya çocuk yetiştirmek de olabilir veya bu mesele için ipek perdeler üzerine sloganları, fikir yazıları da yazmak olabilir. Lakin bazılarımız siyasal eyleme çağırılacaktır, sürekli bir uğraşı olarak değilse bile, bu takdirde belirlenmiş görevlere veya hayatımızdaki muayyen önemli anlara çağrılacağızdır. Bu vazife ciddi ahlaki muhteviyata sahiptir, bunlardan bazıları yukarıdaki düşüncelerle yakından alakalıdır.

"Siyasi bilimler" olarak adlandırılan alanda (kendi içinde çelişkili bir kategori olduğunu düşünme eğiliminde olduğum), bir aktörün bir durum hakkında ne kadar bilirse, o aktör, o durumda o kadar etkin olacağı klişeleşmiştir. Muhtemelen böyledir (yine de, bir siyaset bilimcinin rehberlik ettiği eylemi aksatabilen, aşırı bir malumat yüklemeye benzer şeylerin bulunması hakkında Warren Illchman, hoş bir deyim türetmiştir "azami cehalet"). Oysa sosyal bilimci, biz bir durum hakkında ne kadar bilirsek bilelim, bizim bilgimizin eksik ve kesinlikten uzak olduğunu bilir. Yaygın kanının aksine, bilim kesinliklerin değil ihtimallerin âlemidir. İnsan hayatında bulunan kesinlikler sadece *raison du coeur* alanındadır; onlar nitelik itibariyle dini ve ahlaki olup, bilimsel değildir. Şimdi ister beşeri bilim isterse tabiat bilimlerinde olsun, bilim adamı, bunun tarafından rahatsız edilmemesi gerekmektedir (bilim insanın hayatındaki tek anlam değilse -nadir ve muhtemelen marazi bir durumdur). O daima (ayrıca sosyal bilimlerde kaç kitap böyle bir ifade ile sonuçlanmıştır!) "daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır" diyebilir. Bilim, tıpkı sanat gibi uzun solukludur. Ne var ki hayat kısadır. Siyasal aktör, araştırmanın sonuçlarının daima-geri plana çekilmesini bekleyemez. O şimdi harekete geçmeye mecbur kalmıştır ve bu demektir ki dikkate değer oranda bilgisizliğin bir ifadesi olarak harekete geçmektedir. Siyasal eylemde bulunmak riskler almak demektir. Zaman zaman bu riskler korkunç bir hal alır.

Yerleşik olan tecrübî risk, kuşkusuz Weber sonrasında temellenen tecrübî risk, "Hesaba Katılmayan Sonuçların Değiş-

mez Kanunu" olarak adlandırılabilmiştir. Biz, siyasal eylemlerimizin sonuçlarını değerlendirmeye ve öngörmeye çalışabiliriz, (az önce iddia ettiğim gibi) daha doğrusu çalışmalıyız. Ancak böylesi her hangi bir değerlendirme ihtimal dâhilinde olmayı sürdürecektir. Mütemadiyen, eylemlerimizin sonuçları bizi özgürleştirir ve sonra bizi esir almak için geri dönerler. Ahlaki açıdan risk, bizim eylemlerimizin bedelleri olabilen musibetlerden ve çekilen ıstıraplardan bizim sorumlu olacak olmamızdır. Havari Pavlus'un Romalılara yazdığı mektuplarında ifade ettiği gibi "Doğru olanı isteyebilirim ancak onu yapamam. İstediğim halde iyi olanı yapmam, fakat istemediğim kötü şey ise yaptığımdır." Pavlus siyasal eğilime sahip değildir; ancak paragraf, tuhaf bir şekilde siyasal eylem alanına uygulanabilmektedir. Seküler terimlerle ifade etmek gerekirse, kişi ahlaksızlığa bulaşmaksızın siyasal eylemde bulunamaz. Ayrıca bazen, maalesef, kişi, birilerinin kanı bulaşmadan siyasal eylemde bulunamaz. Bu dilerseniz, *les mains sales* olan diğer bir değişmez kanundur. Kişi kasten gözlerini bu hakikate kapamadıkça (zannedersem bu, meselenin üstesinden gelmenin en bilinen yoludur), kanaatimce, kişinin onunla uzlaşabileceği iki varoluşsal duruş bulunmaktadır. Birincisi dinîdir: Bu Hıristiyanlık yorumunda, Pavlus'un inanç ile meşrulaştırma anlayışı merkezi öneme sahiptir. İkincisi ise, istenmeden işlenen, insanlık durumunun bir parçası olan kötülük/günah yükünü omuzlamanın tam olarak farkında olarak itidalini kaybetmeme/stoacı tutumdur. Bu arada aklıma gelmişken söyleyeyim Max Weber'in tercihi, kahramanlığın eşiğinde bulunan vahametin tasvibi idi. (Bir keresinde Weber'e, sorulmuştu: "Eğer düşündüğün bu ise, niçin sosyoloji yapmaya devam ediyorsun? O cevap verdi: "ne kadar ayakta durabileceğimi görmek istiyorum"). Benim, tahammülün bu türüne sonsuz saygım var, lakin bazılarınızın bildiği gibi, benim bu varoluşsal ikileme tepkim dînîdir; hakiki manasıyla, Pavlus ile alakalıdır.

Sosyal bilimler defaatle, bize "şüphe sanatı"nın belirli bir türünü öğretmektedirler. Buna ilaveten, onlar tabiatları gereği ütopya karşıtıdırlar. Bilhassa sosyoloji, başından itibaren, kirli

çamaşırları ortaya çıkarmak gayreti ile bilinmektedir. Dilerseniz, onaylanabilir tahrip edici bir teşebbüs ile sosyal hayatın dış yüzeyinin arkasına ve altına bakmak suretiyle kirli gizemlerini takip ederek açığa çıkarmak (mesela kastın/sınıfın tüm kirli sırları gibi) ve yüce retoriğin arkasına gizlenmiş, edinilmiş menfaatlerin maskesini düşürmek sosyolojinin uğraşıdır. Şimdiye kadarki müzmin şüpheci pek çok sosyologun, gelecek hakkında bulanık safdilliğe sahip bulunması gülünçtür. Bana öyle görünüyor ki, sosyolojik şüphecilik sadece mevcut durumu kapsamak zorunda olmayıp; mevcut durumun yerini alacak gibi görünen her siyasal gündemi de kapsamak zorundadır. Bu, ivedilikle modern çağın iki büyük ütopik düşü olan ilerleme efsanesini ve devrim efsanesini ilgilendirmektedir.

Bazılarınızın, özellikle genç iseniz, ürkütücü bulabileceğiniz kelimeleri defaatle kullandım -"tedbirli olmak", "ölçülü olmak", "dikkatli olmak" gibi-. Bunlar felce alamet olan kelimeler değil midir? Bütün bu şüphe ile birlikte ve bütün bu ihtiyatla birlikte, kişi hiçbir şey yapmadan faaliyeti bitirecek midir? Mamafih sonuç olarak, siyasal alanı sahtekârlara ve bu kadar iyi vicdana sahip olmayan fanatiklere mi terk edecektir? Benim cevabım asla ve kata hayırdır. Her halükarda hayır! Bana göre, dikkatsizce gerçekleştirilen eylemlerin dikkatli olup da gerçekleştirilmeyen eylemlerden tarihe daha çok zarar verdiği aşikârdır. Fakat burada olduğu gibi, niçin ihtiyatın etkisizliğe yol açtığının açıklaması bulunmamaktadır. Eğer bu doğru olsaydı, hiçbirimizin asla kendimizi bir cerrahın ellerine bırakmaya güvenimiz olmazdı. İnanıyorum siyasal eyleme çağrının icap ettirdiği sorumluluk, cerrahın sorumluluğundan daha az değildir. Ayrıca doktorları her türlü büyük kötülüğü yapmaktan meneden Hipokrat yemininin bir kısmı, iki çağrıda da bir esas norm olmalıdır.

9. DİNİ ÖZGÜRLÜK - Sub Specie Ludi (Bir Komedi Türü)*

Bir konferans bitiminde bir akşam yemeği sonrası sunumun dinlenmesinin beklenmesi, dini özgürlüğün ihlali kadar ağır olmayabilir, ancak basit bir şekilde bazı temel insan haklarının ihlali olarak yorumlanabilir. Asli niyetin öğretisine olan herhangi bir hukukçu inancı; bu beklentinin, zalim ve alışılmadık cezalandırma yöntemlerinin kanun olarak yasaklanmasını engellediği konusunda kesin olarak hem fikir olacaktır. Yine de, bu cezalandırmayı zorlamak için zekice aklınızın çelinmiş olması nedeniyle, sanırım gecikmiş olarak, bu meselenin üzerine eğileceğim. Hafifleterek yapabileceğim bir şey bulunmaktadır ve bu da kısa ve öz olmaktır. Bu amaçla söz konusu zamandan beri yaşlı profesörlerin çoğu gibi gözlemlerimi yazılı bir metin ile ifade etmeye karar verdim. Şayet notlardan konuşursam muhtemelen seminerin üç-dört saatlik tüm süresinde konuşmayı sürdürürüm (aranızdaki en liberallerin bile Güney hapishanesinin katrana ve tüye bulama cezasının saygıdeğerliğine olan inancını tekrar gözden geçireceği bir noktaya kadar konuşmayı sürdürürüm.)

Benim görevim, endişesiz ve eğlenceli bir üslupla totaliter devletle olan ilişkisine ve köktenci akımın yükselişine değinmek suretiyle evrensel bağlamda din özgürlüğü hakkında konuşmaktır. Bu bana, bir yayıncının *How I Hunted Bears in the*

* Williamsburg Charter Konferansı, 1988.

Woods of Maine (Maine Ormanlarındaki Ayıları Nasıl Avladım) adlı kitap konusunda ilgisini çekmeye çalışan adamın hikâyesini hatırlatmaktadır. Kitabın çevrecileri gücendirmemesi gerektiği, bazı cinsel ilgilere sahip olması gerektiği, hem zamanında olması gerektiği hem de ilham verici olması gerektiği hususuda pazarlamacılar tarafından uyarıldıktan sonra yazar kitabı *How I Made Love to a Bear in the Woods of Maine, Under Orders from Ollie North and Found God* başlığı altında yeniden düzenlemeyi başarmıştır.

Sizi bunaltmamaya gayret göstermek için şimdiden sizi gücendirmeyi başarabilirim. Çok ciddi bir konuyu kınanabilir ve seviyesiz bir üslup içinde ele almıyor muyum? Öyleyse size bu akşam önermek istediğim münferit tezi ifade ederek bu itiraza cevap vereyim: *dini özgürlüğün saklı gayesi, bu dünyada kahkahanın imkânını muhafaza etmektir.*

Son zamanlarda dini özgürlüğün Amerika siyasetindeki yeri hakkındaki tartışmalarda, halkın bir kısmı dini özgürlüğün başat özgürlük olduğunu ve bunun, diğer bütün hakların ve özgürlüklerin temeli, *fons et origo*'su (yani kaynak ve kökeni) olduğunu iddia etmektedirler. Ben, bununla hemfikir olup olmadığım veya tüm bu delilleri değerlendirmek için muktedir olup olmadığım hususunda emin değilim, ancak sadece temel bir önerme hakkında çok mühim bir amaç için hemfikir olurum: Din özgürlüğünü temel bir insan hakkı olarak kabul eden politika (bilerek veya bilmeyerek) kendiliğinden siyasi gücün sınırlarını da kabul eder. İnsanın dini arayışının özünde aşkınlığın tecrübe edilmesi; sıradan hayatın tüm gerçekliklerinden "bütünüyle başka" olan bir gerçeklikle karşılaşmak vardır ve bu karşılaşmanın zorunlu bir sonucu, en dayatmacı ve en baskıcı olanları da dâhil olmak üzere bütün sıradan gerçekliklerin göreceleştirilmesidir. Beşeri kurumlar alanında, bilhassa bir tarihsellik olarak eşi görülmemiş otoritenin bir araya gelmiş olduğu, onun modern devlet gibi son somut örneğinde, siyasettekinden daha fazla etkileyicilik

(en azından ihtimal olarak) ve baskıcılık yoktur. Bu vasıf, şüphesiz, en dehşetli bir biçimde modern totaliter devlette ortaya çıkmıştır; fakat tüm çağdaş devletler, en demokratik olanları bile, antik dönem tiranlarının en dehşet verici olanlarını kıskançlıktan gözü dönmüş bir hale koyan bir otoriteye sahiptiler. (Cengiz Han'ın telsiz iletişimle veya İmparator Caligula'nın yüksek hazine gelirleriyle neler yapabileceklerini bir düşünün!). Devlet gerçekten çok ciddi bir iştir, ölümüne bir iştir (her devlet nihayetinde çok barışçı bir devlet bile kılıcın gücüne dayanır) ve devleti temsil edenler kendilerini çok ciddiye alırlar. Bu; devletin daima kendini dini ya da yarı-dini sembollerle örtmesinin, dini törenleri teşvik etmesinin ve de devlet hakkında her yerde cezayı gerektiren bir suç olduğu fikrinin (krala karşı işlenen bir suçtan (*lese-majaste*) kongreye yapılan saygısızlığa kadar) ciddiyetini reddetmesinin sebebidir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, siyasal otoritenin bütün kurumları ile dini araştırma arasında onları izafileştirme eğilimde olan yerleşik bir gerilimin bulunması bizi şaşırtmamalıdır.

Bu öteden beri böyle olmaktadır. Siyasal otoriteyi elinde bulunduranlar, her zaman dini kurumları kontrol etmek suretiyle dinin olası yıkıcı gücünü baskılamaya çalışmışlardır. Yine de her zaman, mevcut siyasal konumun meşrulaştırıcıları rolünü oynamayı reddeden din sözcüleri, dilerseniz aşkınlığın temsilcileri olarak adlandırın, var olmuşlardır. Nüfuz sahipleri doğal olarak bu sorun çıkaranlara oldukça olumsuz yaklaşmaktadırlar ve bu sıkıntılarla baş etmek için uygun aralıklarla hoş olmayan yöntemler kullanmışlardır. Yönetici ne kadar despot ise, sorun çıkaranları susturmak ihtiyacı o kadar kaçınılmazdır. Kitabı Mukaddes geleneğinde, şüphesiz, peygamber figürü, ilk örneği Kral Davut ve Nathan'ın karşı karşıya gelmesinde görülen, bu dünyanın hükümdarlarının kendini beğenmişlik vakarına dinî meydan okumanın en açık tasviridir. Aşkınlık gerçeğini dünyevi güce bağlayan olaylar dizisi, Kutsal Kitap geleneğinden gelen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın, üç büyük akımın tarihinde

birçok defa yeniden sahnelenmiştir. Bununla birlikte siyasetin mukayese edilebilir göreceleştirmesinin diğer geleneklerde de görülmekte olduğu vurgulanmalıdır. Antigone ve Socrates'in tasvirleri onu klasik Antikite'de somutlaştırmaktadır; Hindu bilgelerin, Budist rahipler ve Konfüçyüsçü bilginlerin uzun bir uğraşta yaptıkları gibi. Bütün insanlık dinleri, aşkın olanın uçsuz bucaksızlığının pencereleridir: bu pencerelerden herhangi birini açmak suretiyle ve siyasal otoritenin göz alıcılığı aniden daha süfli bir mesele olarak kendini ifşa etmektedir.

Beşeri otoritenin iddialarının; göreceleştirme, maskesini düşürme ve gerçek yüzünü gösterme niteliğinde, din ile mizah arasında ve peygamber ile palyaço arasındaki derin benzerliği görebildiğimiz kesindir.

Peygamber Tanrı'nın yeryüzündeki tüm krallara ve imparatorlara güldüğünü beyan eder; palyaço/soytarı bir şaka yapar ve kralın çıplak olduğunu ifşa eder. Despotlar kehanet ve esprilerden korkarlar. Modern totaliterliğin tiranları, oldukça mantıklı bir şekilde, gaddar, ciddi gündemleri hakkında şaka yapmaya cüret eden herhangi birine eziyet ettiklerinde olduğu gibi peygamberlerin gelişine sebep olabilecek gelenekleri (Allah korusun!) kontrol etmede de gayretli olmuşlardır. Ayrıca bu kiliselerin tüm totaliter toplumlarda bulunan muhaliflerin son sığınağı haline gelmiş olmasının nedenidir ve benzer toplumların yeni mizah akımında şatafatlı bir gelişme üretmelerinin nedenidir.

Sanırım, mizahı göreceleştirmenin (mamafih kelimenin tam anlamıyla kurtuluş) bu türü ile ilgili olarak en üretken olan yer Doğu Avrupa'dır. Yıl 2088. İki Çek, Prag'daki Lumumba Anıtı önündeki Wenceslas Meydanında ayakta dikilmektedirler. Uzun bir sessizlikten sonra biri diğerine şöyle der: "Biliyor musun, Çin hâkimiyetinde iken daha iyiydi". Leipzig'de bir devlet mağazasındaki bölüme doğru yürüyen adam fanilaları sormuştu. Tezgâhtar ona "üçüncü kata gitmelisiniz, orada fanilalar yoktur. Bu katta da gömleklerimiz yoktur" demişti. Bazılarınız, umarım,

dinleyicilerin soru gönderebildiği, Erivan'daki efsanevi radyo istasyonu hakkındaki Sovyet hikâyelerini bilir. Erivan Radyosu'na sorulur: "Sovyet yönetiminin Çar yanlısı hükümetten daha iyi olduğu doğru değil midir?" Radyo Erivan cevap verir: "Evet, elbette." Soru: "Henüz Çar yanlısı hükümetin daha popüler olması nedendir? Cevap:"Daha az yönettiğindendir" Halk, Prag'da veya Leningrad'da bu gibi şakalara güldüğünde, sanki neşeli bir an için, totaliter toplumun cezaevi duvarlan yıkılmakta, ötesine geçilmekte (tam olarak) ve özgürlüğün temiz havasına bir pencere açılmaktadır. Ayrıca, bu deneyimler arasında hangi farklar olursa olsun, burada vuku bulan şey, çok az müsamahakâr olan kiliselerde ve sinagoglarda, bu dünyadaki tüm Tiranlardan daha güçlü bir Tanrı'ya ibadet etmek gayesi ile halkın toplanmasıdır.

Bir Hıristiyan veya Yahudi dindar bu içgörüyü teolojik bir önerme ile ifade edebilir: bağışlanma nihai surette evrensel bir ölçekte ve hatta şimdiye kadar günahkâr olan bir dünyada gülünç bir avuntu olarak tecrübe edilecektir, ayrıca bağışlanma iyileştirici bir şaka olarak beklenecektir. Sizi temin ederim ki, şayet zamanım olsaydı, bu önermeyi savunmak için herkesin arzu ettiği bir ciddiyetle, gerçekten azami derecede bir ciddiyetle hazır olurdum (en son şaka ciddiyetin ta kendisidir; ancak sondan önceki şakalar anlamsızdır.) Ancak bu, hakikaten, akşam yemeğinden sonra, bir konferansın bitiminde yapılamaz. Şunu ilave edeyim ki, velev ki: şayet ben bu konuyu dini bakımdan ele alsaydım, bunu Hıristiyanlığa inanan biri olarak yapacaktım. Fakat eminim, şayet yarın inancımı kaybedecek olsam ve kendimi bir agnostik olarak yeniden tanımlamam gerekse de, özgürlükler sıralamasında, dini özgürlüğün önceliği hakkındaki görüşüm aynı kalacaktır (söylemekten mutluluk duyuyorum ki bu pek mümkün olamayan bir olasılıkla, ancak hayal gücünün bir egzersizinin ötesinde bir şey değildir). Bir agnostik olarak ben, sıradan gerçekliğe hapsolmadan, insanın varoluşu ile de ilgilenebilirdim ve şimdi gündelik hayatımızın ötesinde olanın doğası hakkında müspet tasviplerde bulunamasam bile, muhte-

melen, akla hayale gelmedik olasılıklara açılan her bir pencereye zorla takılan çelik parmaklıklardan istemezdim. Diğer bir ifade ile asrımızın totaliter ayartmalarına karşı, demokratik tercih için seküler nedenler bulunduğu gibi, dini özgürlüğü başat kılan seküler bir delil bulunmaktadır.

Bu beni, bilhassa, Birleşik Devletlerdeki ilk yasa değişikliğinin manası üzerindeki cari tartışmalarla alakalı olan bir çelişkiye sevk etmektedir. Ben bu konunun anayasal veya hukuksal branşlaşmalarında hiçbir uzmanlık iddia edemem. Lakin bana öyle görünüyor ki, bu konu hakkında Yüksek Mahkeme tarafından söylenen bazı şeyleri içeren dini kurumların şu ya da bu çalışmalarındaki "seküler gaye" için söylenen bazı şeylerde can sıkıcı bir değersizlik söz konusudur. Bir Grek mabedini andıran bir bina içinde ve bir kutsal metnin namütenahi tefsiri ile uğraşan, bunların yanı sıra Amerika'da dinin hiçbir müessesesinin bulunmadığı konusunda direnme cüretine sahip, papazlık cübbelerinin etrafında çırpınan bu dokuz şahsiyetin fevkalade manzarası üzerinde durmayalım. Kuşkusuz eğer bir kilise, aşevi olarak, yetimhane olarak ve hatta bir üniversite olarak (bu daha çok şüpheli olsa da) çalışıyorsa amaca hizmet eden bir "seküler gaye" bulunmaktadır. Ancak bir kilisenin hizmet edebileceği en önemli "seküler gaye"; insanın varoluşunun bütün dünyevi gündemlerini aşan bir anlamı olduğunu, tüm beşeri kurumların (ulus devlet de dâhil) sadece göreceli olarak önemli olduğunu ve nihai anlamda ciddiye alınmamaları gerektiğini ve tüm dünyevi otoritenin (Birleşik Devletlerin Yüksek Mahkemesinin bile) aşkınlık perspektifinde komik bir şekilde alakasız olarak ifşa edildiğini insanlara hatırlatmaktadır. O halde bu, çelişkidir: dini kurumlar çalışmalarında en az seviyede seküler oldukları zaman, tam olarak da en önemli seküler gayeleri için çalışmaktadırlar. Toplum, belirli koşullar altında, kilisenin işlettiği aşevi veya üniversiteler olmadan da bu işin üstesinden gelebilirler. Toplum, kilisenin Tanrı'ya ibadet ettiği her an sağladığı aşkınlığın hatırlatıcılarını kaybetmeyi zar zor göze alabilir. Dini özgürlüğü muhafaza,

yalnız bu nedenle insanlık durumunun harikulade gizemi ve gülmenin imkânlılığını koruyan bu nihai hatırlatmanın gayesine hizmet eder.

Yeryüzündeki her millete uygulatılan demokrasi sebebiyle Birleşik Devletleri Tanrının bir lütfu olarak gören Wilsoncu Mesih inancından çok daha az bile olsa, demokrasinin en mükemmel yönetim şekli olduğu görüşünü paylaşmıyorum. (Amerikan sağının Amerikan solu kadar eğilimli olduğu bir Mesih inancı- ikisi de sadece demokratik mücadelenin hedefleri olacak olan boyun eğmeyen ülkeler konusunda farklılık gösterirler-). Dahası ben, alternatifler ya da en azından modern şartlar altında mevcut olanlar göz önüne alınıncaya kadar demokrasinin müthiş bir iş olduğu konusunda Winston Churchill ile hem fikir olmaya meyilliyim. Modern devlet, yapısındaki kökleşmiş nedenlerden dolayı, itici gücünü toplumun her köşe ve kuytusuna çok planlı yaymayı kapsamaktadır. Totaliter devlet ise, şüphesiz, bu dürtünün ilahlaşmasıdır (bu kelimeyi kasten seçtim). Demokrasi, totaliteryan dürtüyü frenlemek için, sadece yetersiz/tam güvenilmeyen kurumsal mekanizmalar sağlamaktadır. O bunu ideolojisi nedeniyle yapmaz. J. L. Talmon'un "totaliter demokrasi" (orijinal çevirisinde jakobenizm/tepeden inmecilik) diye adlandırdığı, en azından fikir alanında; ne yazık ki bazen de eylem alanında olgular bulunmaktadır. Ancak Batı demokrasisinin ve kuşkusuz Birleşik Devletlerin demokrasi deneyiminin özü, yönetimin otoritesinin sınırlarının kurumsallaştırılmasıdır. Siyasal bilimciler demokrasiyi çeşitli şekillerde tarif etmektedirler; en çok da iki anahtar unsurla sonuçlamaktadırlar. Mutat seçimler ve hakların bir tür hesabı. Diğer bir ifade ile demokrasi ahlaksızların dönem dönem reddedildiklerini ve onlar iktidardayken yapamayacakları belli şeyler olduğunu kesinleştirmeye (ara sıra değil aksine baştan başa tahmin edilebilir kuruluşlar yoluyla) çalışmaktadır. Demokrasi (bir düşünce olarak değil, yürürlükteki bir siyasal gerçeklik olarak) kesinlikle, inanç ve yüceltme talepleri bulunan totaliterlik projesine karşı en iyi kalkan olması bakımından kuşku

ve saygısızlık üzerine temellenmektedir. Herhangi bir demokratik yapı, devlete tekrar ve tekrar ısrarla şunu söylemelidir: Buraya kadar ve bundan ötesi yok. Kuşkusuz siyasal özgürlüklerin ve insan haklarının her türlü himayesinin, yaptığı sadece budur. Dini özgürlüğün, temel ve vazgeçilmez bir hak olarak tanınması, bunu köklü bir şekilde gerçekleştirmektedir. Dini özgürlük devletin halkına ihsan etmek için seçebileceği birçok imtiyazlarından biri değildir; bilakis, dini özgürlük insanın doğasına dayanmaktadır ve devlet bu özgürlüğü tanıdığında, o sırf bu nedenle otoritenin her türlü dünyevi tezahürünü köklü bir şekilde aşan bir hâkimiyetin önünde boyun eğer. Kuşkusuz dindar inananlar açısından bu Tanrı'nın hükümranlığıdır; agnostikler bakımından o gitgide verilmiş olanın ötesinde gelişme gösteren insanın içinde bulunan gizemin, özgür insanın gizeminin hükümranlığıdır.

Bana öyle görünüyor ki bu değerlendirmeler, hâlihazırda Amerikan toplumunu bölen ihtilafların çoğu için çok kullanışlı çıkarımlara sahiptir. Bu toplumun, ihtilafların mümkün olduğu, aslında muhafaza edildiği ve genel olarak din özgürlüğünün teminat altında olduğu bir yönetim şekliyle; demokrasiyle yönetildiği için minnettar olmamızı gerektiren nedenlerimiz bulunmaktadır. Ne var ki, bu toplum içinde dahi bulunan totaliter temayüllere göz yummak çok abes olacaktır, onların bazısı dini özgürlük ile alakalı konularda daha fazla ortaya çıkmaktadırlar. Bunlar üzerinde ayrıntılı olarak durmaya vaktim yok, ancak şunları söylemek yeterli olacaktır; totaliter yönetimin ayırt edici özelliklerinden biri, aşkınlığı kamusal alandan (resmileştirilmiş medeni şekli ve sivil din haricinde) uzaklaştırıp, sosyal hayatı fonksiyonel rasyonelliğinin önemsiz dünya görüşüne tabi tutarak, insanoğlundaki gizli metafizik temayülü yönlendirme arzusudur. Basitçe ifade etmek gerekirse, totaliter yönetim penceresiz bir dünya talep etmektedir; dini özgürlüğü müdafaa, bizim durumumuzun şaşırtıcılığına açılan pencereleri muhafaza etmeye yönelik karşıt projedir.

Şimdiye kadar vazifemi nasıl iyi yürüttüm? Öyleyse, kuşkusuz, dini özgürlük ve totaliterlik hakkında bazı şeyler söyledim, ben epey global olmaktayım ve düşündürücü olma üzerine cılız bazı teşebbüslerde bulundum. Neyi ihmal ettim? Yaaa evet -Hala ufak bir köktencilik meselesi bulunmaktadır. Deneyelim. Kuşkusuz problem bir insanın köktendinciliğinin, başka birinin kendiliğinden aşikâr olan hakikati olmasıdır. Nerede yaşadığına/durduğuna bağlı olarak, kelime Marksist-Leninist Ortodoksluğu korumaya çalışan Komünist parti yetkililerini çağrıştırabilir, kadınları peçelerin arkasına koyan Ayetullahları veya yeniden doğmuş papaz okulunun, Tevrat'ı yazan Musa'yı öğretmedikleri için işten çıkarılmış mütevelli profesörleri de çağrıştırabilmektedir. Charles nehrinden iki blok bu yanda durmaktayım, ben "fundamentalism" kelimesini işittiğimde, akademik meslektaşlarımı ve tavizsizce hüküm veren komşularımı ve Tanrıtanımazlara hoşgörüsüz Ayetullah modelleriyle dopdolu olan kendiliğinden doğruculan düşündüm (buna rağmen, Tanrıya şükür, bunlar Ayetullahların zorla yaptırma araçlarından yoksundurlar). Belki de burada, fundamentalizmin buna mahsus bir tanımlaması ile yetinebiliriz; çünkü inancın herhangi bir şeyi kuşatan sistemiyle, sert bir katiyetle ve bir insanın başkaları üzerine bunu empoze etme hakkının ahlaki teminatıyla alakalı olarak aynı fikirde olunur. Köktendinciliğin daima; düşünsel içeriği ne olursa olsun, her zaman ve her yerde sıkıca kapalı pencerelerin ardında gelişebilen ve her nerede açık bir pencere görürse onu çarparak kapatma mecburiyetinde olan din özgürlüğünün bir düşmanı olacağı anlaşılmaktadır.

Beşeriyet tarihinin çoğu boyunca fanatizmlerin ekserisinin dinî olduğunu söylemek kuşkusuz doğrudur. Bu her dinî inançlı için bir nedamet kaynağıdır. O, sadece bir fanatik olmadan da dindar olmanın mümkün olduğuna inanan ve samimi dinî inancın fanatizmi engellediğine inanan bir Hıristiyan olarak, bana göre de bir üzüntü kaynağıdır. Çağdaş dünyada da, dinî fundamentalizmlerin dikkate şayan artış göstermekte olduğunu söyle-

mek üzücüdür. Bunun en çarpıcı örnekleri, kuşkusuz İslamî ve Protestan fundamentalizmdir. İkisi de muazzam bir şekilde etkili uluslararası güçlerdir ve ikisi de (aralarında oldukça önemli farklar bulunmasına rağmen) çok sayıda insanı hayatlarında radikal değişiklikler yapmaya ikna edebilmektedirler. Hâlbuki diğer dini gelenekler, bütünüyle benzer nahoş ve bazen de öldürmeye meyilli fanatizmin patlamalarına muktedir olduklarını göstermişlerdir. Hem Kuzey İrlanda'daki Katolikleri hem de Protestanları, Lübnan'daki tüm İslam ve Hıristiyanlığın cemaatlerini, İsrail'deki Yahudi fundamentalistleri, Sri Lanka'daki Hindu ve Budistleri, Punjab'taki Sih'leri ve boydan boya Aşağı Sahra Afrikası'ndaki senkretik kültlerin tuhaf bir karışımını hemen bahsedeyim.

Bunlarla, bu ülkede Protestan fundamentalizminin çoğulculuk için ve sivil barış için benzer bir tehlike teşkil ettiğini kabul edenlere ikna olmadığımı söylemeliyim; fakat Amerika'da da din özgürlüğünün din fanatizmi tarafından tehdit edildiği durumlar olduğunu şart koşalım. (Eğer ben, İncil öğrenimini modern metotlarla öğrettiğim için işten atılmak üzere olan bir ilahiyat profesörü olsaydım kesinlikle böyle düşünecektim, yine de sıkıntıma rağmen, işkence yapanların, kendilerine yardım etmesi için polis çağıramayacakları yönündeki bilgi ile kendimi teselli edecektim).

Bununla birlikte, Amerika'da büyük oranda bir kolej eğitimli olduklarını sandığım dinleyiciye konuşurken, burada karşılaştığımız en yaygın fundamentalizmlerin seküler olduğunu ifade etmek zorundayım. Siyasal bakımdan bunlar hem sağda hem de solda yer alanlardan oluşmaktadır; Amerika'da yeni bilgi sınıfının muhitinde, sağ hakkında konuşmak için dinleyicilere müsamahalı olunur (Yale Üniversitesi'nin eski rektörü mütevazı bir şekilde cesaret örneği olarak tanımlanan bir eyleminde, kendisi, Ahlaki Çoğunluğu kınamıştır). Bu muhitte, dini fundamentalistlerin 'hurafeleri" hakkında iyi düşünülmemiş bir aşağılama söz konusudur. Mesela onların, İncil'in kelimesi kelimesine vahiy

edildiği veya duanın mucizelere neden olabileceği yönündeki inançları. Bir teolojik Lutherci liberal olarak, itiraf etmeliyim ki ilk önerme ihtimal dışıdır ve ben ikincinin her somut niteliği hakkında şüpheciliğe temayül göstermekteyim. Fakat Jerry Falwell'in kültürlü hakir görenleri ve onun yandaşları arasında büyük ölçüde Sovyetler Birliği'nin kökten değiştiğine inanılmaktadır; çünkü bu hareket ırk-körü bir topluma aracı olan ırkçı kotaların tesis edilmesi yahut bir yumruya benzeyen altı aylık bir ceninin yasal bir statüye sahip olması gerektiği fikrine ayak uyduran bir grup rahip ile birlikteki ilk lidere sahiptir. Bana öyle görünüyor ki bizim burada sahip olduğumuz "hurafeler" büyük oranda Protestanlık içinde bulunanlardan daha tehlikelidir. Bunlar, Muhterem Falwell'in değil de; bugün ehemmiyet arz eden politikaları şekillendiren, hukuken yasallaşmış olan ve kültürel bakımdan da geçerli olarak tanımlanan değerler ve önyargılardır. O öncelikle bunlara (bilgi sınıfına) karşıttır ve dini özgürlüğün muhafaza edilmesi gerektiğinden, muhafazakâr Protestanlığın altkültürüne karşıt değildir. Bugün o, kesinlikle bir "din müessesesi" arayışında olan -yani devlet otoritesi aracılığı ile dayatılan belirli bir dünya görüşü ve ahlak temelinde- ve kendi ideolojisi ile hemfikir olmayanların "din hakkındaki özgür uygulaması"na müdahale eden bilgi sınıfıdır.

Tüm fundamentalizmlerin sosyal psikolojisi, dini veya seküler olsun, önem arz etmeyen muammalar taşımaktadır. Bunların temel dürtüsü, Erich Fromm'un "özgürlükten kaçış" dediği, insanoğlunun güvensizliğinden kaynaklanan yanıltıcı ve kaçınılmaz müsamahasız bir kesinliğe kaçıştır. Büyük olasılıkla bu dürtü çok eskidir, fakat o modernitenin şartları altında ayrıcalıklı bir kuvvet olarak görev yapmaktadır. Bu mesele üzerine kapsamlı bir şekilde yazmıştım; burada düşüncemi uzun uzadıya inkişaf ettirmem mümkün değildir; sadece modern çoğulculuğun beraberinde getirdiği tercihlerin çeşitliliği ile bir mutlaklık olarak varsayılan ilk ve son olarak tercihe yapılan kaçış arasında diyalektik bir ilişki bulunduğunu beyan edebilirim. Bunun gibi

yanıltıcı mutlaklıkları inkâra mukabil, dini özgürlüğün tasdiki söz konusudur. O bir inançlı veya bir şüpheci biçimlerini icap ettirebilir. Sonraki (şüphecilik) belirsizliğin stoacı/sabırlı bir kabulü olacaktır; daha önceki (inanma); inancın şüpheyle bile birlikte var olabildiği ve suni kesinlikler gerektirmediği fikrini doğrulamaya dayanmaktadır. Bu fanatiğin gülmeme nedenidir (onun totaliterlik ile paylaştığı bir kabiliyetsizlik). Öte yandan inanç, en şiddetli düzeyde kahkahanın imkânına yol açar, beklenti içinde, meleklerin neşeli oyunlarına eşlik eden bir kahkaha.

Bazılarınız Doğu Avrupa'dan ayrılan ve yüzyılın başlarında bir ara Amerika'da bir cemaate hizmet eden genç hahamın hikâyesini duymuş olabilirsiniz. O hocasına Allaha ısmarladık demek için gittiğinde, hocası ona: "Tanrı seni kutsasın evlat ve daima hatırla ki: hayat bir fincan çaya benzer." dedi. Müteakip yıllarda, çoğu kez, haham yaşlı adamın şifreli deyiş ile ne kastettiğini merak etti. Ardından, çok yıllar sonra, onun kasabasına ziyaret gerçekleştirmek için fırsat buldu; ziyaret ettiğinde yaşlı adam hala yaşıyordu, haham sormaya karar verdi: "hatırlayacaksınız" dedi, "Amerika'ya gitmek için geldiğimde bana izin verip/hakkınızı helal edip hayatın bir fincan çaya benzediğini daima hatırlamam gerektiğini söylemiştiniz. Ne demek istediğinizi çoğu kez merak ettim. Lütfen bana söyler misiniz: Ne demek istediniz? Yaşlı adam başını salladı ve sordu: "Sana öylemi söyledim?" "Evet öyle söylediniz" "Ne manaya gelir?" uzun bir sessizlikten sonra ihtiyar adam: "öyleyse artık belki de hayat bir fincan çaya benzemez" dedi.

10. SONUÇLANDIRICI MÜLAHAZALAR: MELEKLER HAKKINDA SÖYLENTİ

Miletli Thales "Her şey Tanrılarla doludur" diye haykırmıştı. Kitabı Mukaddese dayalı monoteizm, Bir'in heybetli azametini yüceltme yolu ile Tanrıları süpürüp atmıştır; fakat Thales'in bozguna uğramış çokluğu (Tanrılarla doluluk) uzun bir süre meleklerin şahsiyetinde yaşamayı sürdürmüştür. Bunlar, ilahi nurun kesretine şahitlik eden nurani varlıklardır. Nebevi tasavvurda melekler Tanrı'nın kürsüsünü kuşatmaktadırlar. Hem Eski ve hem de Yeni Ahit'in sayfalarında defalarca onlar, Tanrının beşerin dünyasındaki mevcudiyetinin olduğu kadar aşkınlığının da işaretleri olmaları bakımından onun elçileri olarak yer almaktadırlar. Bundan da öte melekler Tanrı'nın hem bağışlama hem de yargılama faaliyeti içinde bu dünya ile ilişkisinin işaretidir. Hiçbir şey bu ilginin dışında kalmamaktadır. Haham bir müellifin ifade ettiği gibi: "Yeryüzünde bir çöp parçası yoktur ki (koruyucu veya hami) onun gökyüzünde bir meleği olmasın".[51] Dinin hakikat anlayışında tüm fenomenler onları aşan şeyi işaret etmektedirler ve bu aşkınlık, beşeri varoluşun deneysel alanını bütün yönlerden aktif bir şekilde etkilemektedir.

İlahi doluluk, belli bir aşamaya ulaşılıncaya kadar deneysel alan hem etraflıca hem de kusursuzca kendini kuşattığında sadece sekülerleşmenin saldırısıyla azalmaya başlamıştır. Bu noktada

51 Gustav Davidson, *A Dictionary of Angels* (New York, Free Press, 1967), s. xv.'den alıntı yapılmıştır.

insan, hakikatte tamamen yalnızdır. Biz Tanrılar ve melekler konusunda uzun mesafe kat ettik. Muazzam figürler olarak somutlaşmış olan bu dünyevi gerçekliğin ihlalleri, ciddi olasılıklar olarak giderek bilincimizden silinmektedirler. Onlar, peri masalları, geçmişe özlemler, belki de bazı türlerin anlaşılmaz sembolleri olarak sürüp gitmektedirler. Beş yıl önce, bir Avrupa şehrinin fakir bir semtinde çalışan bir rahibe onun niçin bu görevi yaptığı sorulmuştu ve "Tanrı hakkında söylenti tamamıyla ortadan kaybolamayacağından dolayı" diye cevap vermişti. Bu söz, bizim durumumuzda ortaya çıkan aşkınlığın işaretlerini uygun şekilde ifade etmektedir: -söylentileri- aslında pek de itibarlı olmayan söylentileri.

Bu kitap melekler hakkında değildir. En iyi ihtimalle şayet bununla maksadı, Onun gerçeklik içindeki işaretleri olarak Tanrı'nın elçileri olsaydı, bu kitap melek bilimine bir mukaddime olabilirdi. Biz hoşlanalım veya hoşlanmayalım aşkın olanın bir söylentiye indirgenmiş olduğu bir durumda bulunmaktayız. Konumumuzdan büyülü bir sıçrama ile kaçamayız. Biz hakikatle cebelleşerek, insanlık tarihindeki bir önceki duruma dönmeyi canı gönülden isteyemeyiz ve muhtemelen istememeliyiz de. Bu nedenle tartışmamdaki birçok husus üzerinde benim ne bâtını ne de "mürteci" olanı savunmadığımı vurgulamak için gayret sarf etmekteyim. Fakat aynı zamanda, bizim durumumuzun değiştirilemez bir kader olmadığını ve sekülerleştirilmiş bilincin kendini takdim ettiği gibi mutlak olmadığını göstermeye çalışmaktayım. Biz kendimizi bulduğumuz durumda vücut bulmak zorundayız; fakat biz ona mukavemet edilemez bir tiranlıkmış gibi boyun eğmek zorunda da değiliz. Şayet aşkınlığın işaretleri bizim çağımızda söylentiler haline gelmişse, o halde biz bu söylentileri keşfetmek için yola çıkabiliriz ve belki de kaynaklarına ulaşıncaya kadar onların peşinden gidebiliriz.

Tabiatüstünün bir yeniden keşfi her şeyden önce, bizim gerçeklik algımızda açıklığa bir tekrar kavuşma olacaktır. Bu, sade-

ce varoluşçuluktan etkilenen teologların büyük önemle vurguladıkları gibi trajedinin üstesinden gelmektir. Belki daha önemlisi abesliklerin üstesinden gelme olacaktır. Aşkınlığın işaretlerindeki açıklık durumunda, deneyimlerimizin doğru gerçek boyutları yeniden keşfedilmektedir. Bu kurtuluşun mizahi tecessümüdür; bu bize yeni bir doluluk ile oynamayı ve gülmeyi mümkün kılar. Bu asla, günümüzün ahlaki meydan okumalarından uzaklaşmayı ima etmemekte, fakat dahası, karşılaştığımız veya insan hayatının her gününde sahnelenebilen dramalara başvurabileceğimiz, her bir beşeri harekete en özenli bir dikkati ima etmektedir; kelimesi kelimesine, beşeri meselelerdeki "ebedi bir ihtimam", -tam da bu nedenle, Yeni Ahit'in yazarının ifadesi ile, o bu işlerin ortasındadır. Öyle ki "bazıları melekleri bilinçsiz olarak göz önünde bulundurmaktadırlar". (İbraniler 13:2).

Bu açıklığın ve bu tutumu yeniden oranlamanın ahlaki değere sahip olmayı, hatta hiçbir aşama ifade etmeyen politik bir değere sahip olmayı gerektirdiğini düşünmekteyim. Dinin en önemli ahlaki faydası, birinin yaşadığı çağı aşan ve böylelikle onu orantılı hale getiren perspektifte kişinin çağla yüzleşmesine izin vermesidir. Savunma cesareti ve koruma önlemlerinin her ikisi de fanatizme karşıdırlar. Belli bir anda yapılması gerekenleri yapma cesareti bulmak sadece ahlaki açıdan iyi değildir. İhtiyacını karşılamada birinin gülme ya da oynama kapasitesini kaybetmediği, kişinin varlığının en önemli öğesi haline gelmeyen bu an da aynı zamanda ahlaki açıdan iyidir. Kişinin dini bakış açısının insanlaştırma gücünü tam anlamıyla onaylaması için çağdaş devrimci ideolojilerin sert mizahsızlığını tecrübe etmesi gerekmektedir. Bizim durumumuzun ahlaki talepleri hususunda ısrar etmek gerekli değildir bilhassa günümüz Amerika'sında onlar tasavvuru düzenlemektedirler. Onlara; belirli eylem programlanmızın etkisinde hesap günü veya yepyeni bir umutlu bir ruh halinde yaklaşıp yaklaşmadığımız, çoğu kez sabah ya da öğlen sonrası gazete okuyup okumadığımıza bağlıdır. Her iki durumda da başımızdan geçebilen iyi şeylerden biri, Dietrich Bonhoef-

fer'ın fikir veren terimini kullanarak, tüm tarihi hadiselerin "sondan bir evvelki olduğunu" hatırlamaktır ki, onların nihai değeri, onları ve insan varoluşunun tüm deneysel koordinatlarını aşan bir gerçekliğe dayanmaktadır.

Bu kitabın büyük bir bölümünde, günümüz teolojik düşüncesinde bir imkân olması bakımından tabiatüstünün yeniden keşfini müzakere ettim. Böylesi bir yeniden keşfin; tecrit edilmiş bilişsel azınlıkların az ya da çok varlıklarını sürdürmelerini sağlayıp sağlamayacağını yahut daha büyük tarihsel boyutların etkisine sahip olup olmayacağını kesin olarak bilmek imkânsızdır. Şimdilerde deneysel bilinebilirlik temeli üzerinde, tahminde bulunmak, hatta teşhise teşebbüs etmek bile mümkündür, fakat "futurology"/ gelecek bilimi bütünüyle sağlam temeli olmayan bir iştir. Sosyolog ve muhtemelen beşeri hadiselerin diğer deneysel gözlemcileri, gelecek tahmininde bulunmaya özendirilecektir ve ben de başlangıçta bu özendirmeye teslim oldum. Ancak bir kez daha vurgulamak istiyorum ki, dine, onun sosyal tezahürlerinin şu ya da bu bakış açısından ziyade dinin muhtemel gerçekliğindeki ilgiyle yaklaşan herhangi birinin deneysel tahminler konusunda tarafsızlığın ölçütünü geliştirmesi iyi olacaktır. Tarih; hakikatin muayyen sorularını ortaya çıkarır, az ya da çok ulaşılabilir belirli cevaplar üretir, makul olabilen yapıları inşa eder ve parçalar. Fakat aşkınlık hakkındaki sorunun tarihsel seyri kendi başına soruya cevap veremez. Şayet biri geleceğin tepe noktasına hâkim olduğunu düşünüyorsa neşelendirilebilir. Bununla birlikte, çoğu zaman böylesi bir neşe, tarihin güçlü dalgasını, olayların akışında marjinal bir girdap olarak gören makul bir onaylamaya yol açar. Teolog bakımından, sosyal bilimci için olduğunun aksine bu nedenle, kısa saçları ile modern olanın kim olduğu konusunda kaygılı sorgulama üzerine bir erteleme önerecektim. Teoloji hakikat sorunu ile başlamak ve bitirmek zorundadır. Benim buradaki merakım bazı olası metotlarla bugün bu sorunun izini sürmektir.

PETER L. BERGER

MELEKLER HAKKINDA SÖYLENTİ

MODERN TOPLUMDA TABİATÜSTÜNÜN YENİDEN KEŞFİ

Çev. PROF. DR. ALİ COŞKUN - DR. NEBİLE ÖZMEN

The Sacred Canopy'nin (Kutsal Şemsiye'nin) dikkatsiz okuyucular üzerinde muhtemel etkisinden rahatsız olan Berger bu yüzden kitabın öne sürdüğü görüşlerin birtakım olası teolojik çağrışımlarını ele alan bir ek bölüm yazmış. Bu çıkış yolu da onu tatmin etmemiş ve elinizdeki kitap bu tatminsizliğin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Bu kitabı Berger şu şekilde takdim eder: "Bu kitapta modern dünyada dinin durumu hakkındaki kısa süre önceki eserlerimde yapmış olduğum müteaddit öneriyi tekrar ettikten sonra iki hususu açıklamaya çalıştım. Öncelikle, sosyal bilimlerin aklî araçlarının nasıl dinin inanılabilirliğinin büyük oranda yitirilmesine iştirak ettiğini ve dünyada tabiatüstü görüşlerin inanılmazlığına /güvenilmezliğine yol açabildiğini ve insanlara bu düşünceleri yaydığını gördükten sonra ben bu projeyi "göreceleştiricileri göreceleştirmek" diye adlandırıyorum. İkinci olarak, sıradan insanın tecrübesi ile başlayarak teoloji yapma yaklaşımı özellikle sıradanlığın ötesinde bir gerçekliğe uzanan bu deneyimin unsurları ile yaklaşım hakkında çok kaba bir taslak çizmek istedim. Ben bu yaklaşımı "tümevarımcı" diye adlandırdım ve "aşkınlığın alametleri" olduğu düşünülebilen bir dizi tecrübî yapıları gösterdim. Demek istiyorum ki, burada Avrupalıların felsefi antropoloji dedikleri şeyde ve Friedric Schleiermacher'e kadar götürülebilecek olan Liberal Protestanlığın geniş geleneğinde kökleşen teolojik bir programın temellerinin bulunabileceğini önerdim".

Antropolojik ve sosyal bir teolojinin imkânlarının geliştirildiği bu kitapta din felsefesindeki Tanrının varlığının delillerinden olan dini tecrübe deliline benzeyen sıradan insanın gündelik yaşamındaki aşkınlığın alametleri olan delillerin geliştirilmiş olmas[illegible]ba bir özgünlük katmaktadır.

752465 ARE

RAĞBET YAYINLARI

9 786055 378363