Prof. Dr. Thomas Luckmann

GÖRÜNMEYEN DİN

MODERN TOPLUMDA DİN SORONU



Çevirenler:

Prof. Dr. Ali Coşkun
Prof. Dr. Fuat Aydın
Osman Coşkun

RAĞBET

2. BASKI

GÖRÜNMEYEN DİN

MODERN TOPLUMDA DİN SORUNU

Thomas Luckmann: 1927'de Jesenice/Slovenia'da doğdu. Viyana Üniversitesi, Insburg Üniversitesi ve New York'da Graduate Faculty of New School for Social Research'da öğrenim gördü. Linköpink Üniversitesinde felsefe dalında master ve sosyoloji dalında da doktora yaptı. Cenevre'de Hombart Kolejde, New York'ta Graduate Faculty of New School for Social Research'da, Almanya'nın Frankfurt ve Constance Üniversitelerinde öğretim üyeliği yaptı. Halen Constance Üniversitesinde çalışmaktadır. Yayınları ise şunlardır: *Social Construction of Reality* (Peter L. Berger'le birlikte, 1966); *Invisible Religion* (!970, elinizdeki kitap), *Structure of Life World* (Alfred Schuts'la birlikte, C.I, 1973 ve C.II, 1984); *Lifeworld and Social Realities* (1980); *Theorie des Socialen Handelns (Theory of Social Acting*, 1990); *The Sociology of Language* (1975); *The Changing Face of Religion* (James Beckford'la birlikte editör, 1989) ve *Phenomenology and Sociology* (editör, 1978).

GÖRÜNMEYEN DİN

MODERN TOPLUMDA DİN SORUNU

Prof. Dr. Thomas Luckmann

Çevirenler:

Prof. Dr. Ali Coşkun
Marmara Üniv. İlahiyat Fak.
Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Fuat Aydın
Sakarya Üniv. İlahiyat Fak.
Dinler Tarihi Öğretim Üyesi

Osman Coşkun

RAĞBET

RAĞBET YAYINLARI

GÖRÜNMEYEN DİN

MODERN TOPLUMDA DİN SORUNU

Prof. Dr. Thomas Luckmann

2. Baskı

İstanbul, 2016

ISBN : 978-975-6835-90-6

Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 17032

Yayınevi Editörü
Hasan Lütfi Ramazanoğlu

Kapak Tasarımı
Abdüsselam Ferşatoğlu

Sayfa Düzenleme
Melek Koç

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

RAĞBET YAYINLARI
Cağaloğlu Yokuşu, Cemal Nadir Sk. Ferah Han No: 16/75 Kat:3
CAĞALOĞLU - İSTANBUL
Telefon: 0212 528 85 19 Faks: 0212 528 85 20
www.ragbetyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

THOMAS LUCKMANN'IN "GÖRÜNMEYEN DİN" KURAMI 7

ÖNSÖZ **53**

GİRİŞ **55**

GÖRÜNMEYEN DİN **63**

DİN, KİLİSE VE SOSYOLOJİ 65
MODERN TOPLUMUN KIYISINDA KİLİSE-YÖNELİMLİ DİN 77
DİNİN ANTOPOLOJİK DURUMU 92
DİNİN SOSYAL FORMLARI 103
BİREYSEL DİNDARLIK 126
MODERN TOPLUMDA DİN VE ŞAHSİ KİMLİK 135
MODERN DİNİ KONULAR 170
DERKENAR 179

EK **182**

THOMAS LUCKMANN'IN "GÖRÜNMEYEN DİN" KURAMI

Ali COŞKUN[1], *Ejder OKUMUŞ*[2]

Giriş

Modern zamanlarla birlikte modernlik, modernleşme, modern toplum, sekülerleşme gibi olay, olgu ve süreçlerin dini nasıl etkilediği ve dinin bu durumları nasıl etkilediği veya bunlara ne gibi cevaplar verdiği, genelde sosyal bilimcilerin, özelde ise Sosyolog ve Din Sosyologlarının en çok ilgilendiği toplumsal konular arasındadır. Denilebilir ki, modern toplumlarda dinin toplumsal ve bireysel boyutları, geleneksel dinlerin toplumdaki konumu ve yeni dini hareketlerin yapısı, dinin kamusal alandaki varlığının kapsamı, sekülerleşme vs., günümüzde Din Sosyolojinin belli başlı ana konuları arasında yer almaktadır. Şüphesiz Din Sosyolojisinde bu konulara yaklaşımlarda Din Sosyologları farklı teoriler geliştirmişlerdir. Örneğin kısaca dinin toplumsal ve kamusal alandan geri çekilmesini, toplumsal boyut ve işlevlerinin zayıflamasını vs. ifade eden sekülerleşme teorisi bunlardan sadece biridir. Yine bu teorinin tersine dinin canlandığını ileri süren teoriler söz konusudur. Ayrıca bu iki yaklaşımın dışında daha farklı din kuramları da ortaya konulmuştur. Örneğin çağdaş sosyologlardan Thomas Luckmann (1927-) "görünmeyen din" teorisi bu nok-

1 Prof.Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

2 Prof.Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

tada zikre değerdir. Luckmann *Invisible Religion*[3] (*Görünmeyen Din*) adlı eserinde çağdaş toplumlarda din olgusuna klasik yaklaşımlardan farklı yeni bir yaklaşım yöntemi getirmekte, modern toplumda dinin toplumsal ve bireysel boyutları üzerine değerlendirmeler yapmakta ve bu noktada yeni bir görüş ortaya koymaktadır.

Luckmann'a göre modern toplumda geleneksel dinin marjinalliği, birbiriyle bağlantılı ve sosyolojinin cevaplaması gereken iki farklı teorik sorun getirir:

1) Geleneksel kilise dininin modern toplumdaki etkinliğinin azalmasının sebeplerini teşhis etme ve genel sosyolojik teori ile uyumlu olarak bu azalma sürecine bir açıklama getirme zorunluluğu.

2) Modern toplumda geleneksel kilise dininin yerini alan bir şeyin din diye adlandırılıp adlandırılamayacağını sorma zorunluluğu.

Luckmann'a göre modern toplumda insanın kaderinin ne olacağını ve dinin toplumsal durumunu anlamak için her iki soruya verilecek cevap önem taşımaktadır.[4]

Belirtmelidir ki, Luckmann'ın Din Sosyolojisi görüşü ve sosyolojik din yaklaşımı; Bilgi Sosyolojisi, Beden Sosyolojisi, Dil Sosyolojisi, organizma, birey-toplum etkileşimi, sosyalleşme, meşruiyet, kilise, sekülerleşme, özsel ve işlevsel din tanımları, bireysel dindarlık, anlam sistemleri, semboller, sembolik evrenler, nesnelleşimler, biyografi, biyolojk tabiatın aşkınlığı, dinin antropolojik durumu, ben, biz, Dünya Görüşü, dil, dinî temsiller, dinin kurumsal hususileşmesi, kutsal kozmos, şahsi kimlik, dinin resmi modeli, dinî gruplar gibi kav-

3 Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, 2. bs., the Macmillan Company, New York 1972. Luckmann'ın bu eseri Türkçe'ye Ali Coşkun ve Fuat Aydın tarafından çevrilmiştir: *Görünmeyen Din*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003.

4 Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din,* Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 32-33.

ram ve konular etrafında temellenir, dönüp dolaşır. Bu noktada Luckmann'da Din Sosyolojisinin Bilgi Sosyolojisi ve Dil Sosyolojisiyle çok sıkı işbirliğiyle varlık bulacağı görüşü öne çıkmaktadır.[5]

Birey-Toplum Etkileşimini Yeniden Ele Alma İhtiyacı

Luckmann'ın "görünmeyen din" yaklaşımı, aslında birey-toplum etkileşimi, modern toplumsal sistemde bireyin toplumla ilişkilerinin biçimi, bireyin topluma uyuma süreci, yani *sosyalleşme* ile doğrudan bağlantılıdır. Çünkü bireyin topluma katılması, toplumda bireyin yeri konusu, modern toplumda dinin aldığı durumu anlama ve açıklamada temel zemini oluşturmaktadır.[6]

Luckmann, bireyin toplumsal düzenle ilişkileri konusuna ayrı bir önem verir. Onun bu konuya yaklaşımı, aynı zamanda bir sosyal bilimler ve Sosyoloji eleştirisidir.

Luckmann'm toplumda bireye ve birey-toplum diyalektiğine verdiği önem, yine onun din kuramında en açıklayıcı hususlardandır. Luckmann'a göre toplumdaki bireysel varoluş problemine dair birleştirici bir bakış açısı, dinin sosyolojik teorisinde görülebilir. Nitekim Durkheim ve Weber, modern toplumda bireyin durumuyla yakından ilgili başlıca iki sosyologdur. İki sosyolog da, modern toplumlarda, modernleşme, rasyonelleşme ve sekülerleşme sürecinin birey için ciddi sonuçlarının olduğu görüşündedirler. Onlar, din araştırmalarında bireyin toplumsal konumunu anlama hususunda anahtar işlevi görecek şeyi incelemişlerdir. Durkheim'e göre dinin sembolik gerçekliği kolektif bilincin özüdür. Toplumsal bir olgu olarak din, bireyi aşar, bu da toplumsal bütünleşme ve düzenin devamının şartıdır. Durkheim'e göre insan, esasında çift yönlüdür ve bireyleşme zorunlu olarak toplumsal

5 Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, "Bilgi Sosyolojisi ve Sosyolojik Teori", Çev. Ejder Okumuş, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 1/2, 2003, ss. 299 vd.

6 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss. 36, 37.

bir temele sahiptir. Weber'e göre ise bireyleşmenin toplumsal şartlarına dair problem, daha özel bir bakışaçısında, yani belli dinlerin tarihî bağlamında ve onları tarihî toplumlarla ilişkilerinde ortaya çıkar. Durkheim da Weber de konuyu doğrudan çağdaş dünyanın sekülerleşmesine bağlamışlardır. Denilebilir ki, Durkheim ve Weber, toplumdaki bireysel varoluş probleminin dinî bir problem olduğunu kabul etmişlerdir.[7]

Dini Tanımlama Yaklaşımı: Geleneksel Din Kuramlarının Eleştirisi

Luckmann, yukarıdaki iki soruya cevap vermeden önce kitabında din olgusuna teorik yaklaşımının ana ilkelerini okuyucuya vermektedir. Yazar böylelikle hem geleneksel din sosyolojisi teorilerinin modern dönemde din olgusunu anlamakta başarısız kalma gerekçelerini göstermekte, hem de modern dönemde geleneksel dinin konumuyla ilgili değerlendirmelerine teorik bir zemin hazırlamış olmaktadır.

Luckmann, din bilimlerindeki dinin kökenine ilişkin özcü ve kurumsal yaklaşımlarla geleneksel işlevselci din tanımlamalarını/anlayışlarını eleştirir. Bunu yaparken dinin antropolojik durumuna dair bazı hususlar temelinde ilerler.

Ona göre din sosyolojisinde;

1) Özcü yaklaşım dinin evrensel bir tanımını yapmaya kalkışmakla hem birbirleriyle çelişkili çeşitli teorilerin oluşmasına yol açmış, hem de dinin sosyal yaşamdaki tezahürleri arasındaki farklılıkları açıklamakta işlevsel olamamıştır.

2) Dinin genel tanımının formülasyonunda yalnızca protestan Hıristiyan teolojiyi örnek almıştır ve dinin hususi kurumsal yapısındaki gerilemeleri dinin gerilemesi olarak görme yanlışına düşülmüştür.

7 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss. 11-12.

Luckmann'ın bu sorunları aşmak için teklifi Durkheim'de de olduğu gibi dini özsel karakterinden ziyade evrensel sosyal işleviyle tanımlamaktır. Dinin işlevsel tanımıyla din olgusuna ilişkin geleneksel ideolojik eğilim ve özsel tanımın etnosentrik darlığından uzak durulabilecektir. [8]

Luckmann'dan farklı olarak Peter Berger, özcü yaklaşımın, örneğin R. Otto'nun din tanımının dini araştırmalarda meşruluğunu, olumlu boyutlarını savunmaktadır;[9] zira ona göre işlevsel yöntemler ideolojik olarak aşkın olanı inkar etmek için kullanılabilmektedir.[10] Berger'e göre din "din, kendisinde -insan veya değil- bütün varlığı kapsayan bir kutsal düzen hususundaki beşer tavrıdır. Diğer bir ifadeyle, din, anlamı insanı hem aşan hem de içine alan bir düzene inanmadır."[11] Yine bir başka sosyolog Ken Wilber, işlevselciliğin dini sembol ve ayinlerin birtakım gizli işlevlerini anlamakta önemli olsa da açık olarak indirgemeci olduğuna dikkat çekmektedir: "Din, bu yaklaşıma göre, gerçekte doğru uluhiyetin, ruh veya kutsalın bir kısmını paylaşma veya onlara katılmadan çok bir emniyet subabı olmanın ötesinde bir şey değildir. Dayanağı gerçek uluhiyet değil toplumsal işleyişin, bu yaklaşıma göre, bir halkasında tamamen başka sembollerdir. Diğer bir anlatımla, din gerçekte dinsel değildir; kesin olarak Tanrı hakkında değil, fakat tamamen insani toplumsal alışverişlerden ve etkileşimlerden müteşekkil değişik tanrı sembolleri hakkındadır."[12] Bu nedenle de Lao-Tzu, Krishna ve İsa gerçekte iddia ettikleri gibi

---

8 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss. 36, 37.

9 Ian Thompson, *Odaktaki Sosyoloji*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 130; Peter L. Berger, "Dini Kurumlar", Çev. Adil Çiftçi, *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı IX, İzmir 1995, ss. 428-430

10 Thompson, *Odaktaki Sosyoloji*, s. 130.

11 Berger, "Dini Kurumlar", s. 430

12 Ken Wilber, *Transandantal Sosyoloji*, çev. Cemil Polat, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995,s. 25

aşkın varlığın bilgisini alıyor değil, kendilerinin de farkında olmadıkları gizli birtakım işlevler görmektedirler.[13]

Dini araştırmalarda açıklama yöntemi kullananların dini, toplumsal veya psişik bir eylem biçiminde analiz etmeleri ve onu diğer toplumsal ve psikolojik formlara benzeyen yönleri itibariyle ele almaları sebebiyle sıkça indirgemeci olarak isimlendirildiği de dile getirilmektedir.[14]

İşlevselciliğin aslında sosyoloğun ya da sosyal bilimlerin farklı alanlarında çalışan bilim adamlarının gözlem dışında dini değerlendirecek bir ölçütleri olmayışından doğmuş olduğunu farzetmek için nedenler bulabiliriz. Bununla ilgili Fonksiyonalizm ekolünün antropolojideki temsilcisi olan Bronislaw Malinowski'nin söyledikleri düşündürücüdür :

"Sosyologlar açısından, yalnızca işlevi, olayın sosyolojik *raison d'etre*'ini saptamak mümkündür. Yerli, büyü ayininin amacını her zaman söyleyebilir; ama bir dini tören hakkında, "bu böyledir" ya da "buyruktur" diyecek veya açıklama olarak bir efsaneyi anlatacaktır.[15]

Şu da belirtilmelidir ki, Luckmann, kendi işlevselci yaklaşımını psikolojik işlevselcilikten ve klasik sosyolojik işlevselci (yapısal-işlevselci) yaklaşımdan ayırır.

a) dini bireyin psikolojik mekanizmalarından çıkarmaya da,

b) yapısal-işlevselcilikte temsil edildiği şekliyle sosyal işlevselciliğe de

karşıdır. Sadece bireydeki psikolojik mekanizmaları ele almak sosyal olgu olarak dini açıklamakta yetersizdir, aynı şekilde sosyal iş-

13 Ken Wilber, a.g.e s. 25-26

14 Steven D. Kepnes, a.g.e. s.136

15 Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, s.28

levselcilik de ekonomik, politik ve dini kurumlar arasındaki ilişkiyi bir ölçüde aydınlatsa da, dinin tarihi formlarından önceki oluşumlarını anlamamızda açıklayıcı bir şema vermemektedir.

Luckmann'a göre dini kurumlar, evrensel değildir; muhtemelen evrensel olan, dinî kurumların temelini oluşturan fenomenlerdir veya bireysel ve toplumsal düzenin ilişkilerinde benzer işlevler görmedir. Bundan dolayı sosyolojik işlevselcililkte olduğu gibi kabul edilen şeyi sorunsal kabul etmek gerek. Bu noktada Luckmann şu soruları sorar:

1. Din olarak kurumsallaşmış hale gelen şeyin genel antropolojik şartları nelerdir?
2. Bu şartlar kurumsallaşmadan önce bile sosyal bir olgu olarak hangi gerçekliği haizdir?
3. Din, kurumların farklı tarihî formlarından birini almadan önce nasıl meydana gelmiştir?
4. Dinin, içinde bir kurumlaştığı şartları belirlemek mümkün müdür?

Sosyologumuza göre bu sorular, dikkate değer genelliği olan sorulardır ve bunlara, genel teorik problemlerle ilişkileri bakımından bakılmalıdır. Dinin kabile dini, atalar kültü, kilise, mezhep vs. bilinen formları sembolik evrenlerin özgül tarihî kurumsallaşmalarıdır. "Sembolik evrenler,[16] bir yandan gündelik hayat dünyasına gönderme yapan ve diğer yandan gündelik hayatı aşan olarak tecrübe edilen bir dünyaya işaret eden toplumsal olarak nesnelleşmiş anlam sistemleri-

16 Luckmann'ın Berger ile birlikte kaleme aldığı *the Social Construction of Reality* adlı eserde şöyle denilmektedir: "Bizim 'sembolik evren' kavramımız, Durkheim"in "din"ine çok yakındır. Schutz"un "sınırlı anlam alanları" ve onların birbirleriyle ilişkilerine dair analizi ve Sartre"ın "totalization" (toplama, totalizasyon-E.O) kavramı, bu noktada bizim argümanımızla çok yakından ilgilidir." (Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, "Meşruluğun Sosyolojisi", *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği*, Ed. Ejder Okumuş, İnsan Yay., İstanbul 2010, s.)

dir. Bu nedenle bizim, baştaki sorularımıza cevap vermek için, genel olarak sembolik evrenlerin, özel olarak da bir dini kozmosun nasıl toplumsal olarak nesnelleştiğini belirlememiz gerekir. Bir sonraki adım olarak da, dini bir kozmosun toplumsal temelinin altında kurumsallaştığı şartları soruşturmalıyız. Bununla birlikte bu tür mülahazalar, açıkça kurumsal teorinin ve bilgi sosyolojisinin genel problemlerine yol açar ve nihai olarak da felsefi antropolojinin alanına uygun sosyolojik teorinin çerçevesinin ötesine götürür. Öznel süreçler, toplumda nasıl nesnelleşirler? Toplumsal olarak nesnelleşen fenomenler, nasıl kurumsallaşırlar ve kurumsallaşmanın işlevleri nelerdir? Bir kez toplumsal gerçeklikleri ürettikten sonra, kurumsallaşma ve nesnelleşme, kendisinde kökleştikleri öznel süreçleri nasıl etkilerler? (...) sembolik evrenler, gündelik hayatın tecrübelerini gerçekliğin "aşkın" bir düzeyiyle ilişkilendiren nesnelleşmiş anlam sistemleridir. Diğer anlam sistemleri, gündelik hayat dünyasının ötesine işaret etmezler; yani, onlar aşkın bir referansı içermezler. Sembolik evrenlerin hususi önemi, daha sonra ayrıntılı bir şekilde tartışılmak zorunda kalınacaktır. Şimdi biz, tüm anlam-sistemlerinde ortak olan bir niteliği göz önünde almalıyız: bu nitelik, anlam sistemlerinin nesnelleşmelerden oluşan bir yapı olmalarıdır.[17]

Luckmann, Berger ile birlikte yazdığı *the Social Consruction of Reality* adlı eserde de üzerinde durdukları nesnelleşmeler konusunu, *Görünmeyen Din* kitabında da din kuramı çerçevesinde ele alır. Berger ve Luckmann'a göre "İnsan anlatımcılığının, nesnelleşme yeteneği vardır; yani insan anlatımcılığı, ortak bir dünyanın elemanları olarak hem üreticileri hem de diğer insanlar için mevcut, açık ve uygun olan insanî etkinliğin ürünlerinde kendini açığa çıkarır. Böyle nesnelleşmeler, az çok, kendi üreticilerinin öznel süreçlerinin daimî endeksleri olarak hizmet görür; bunu onların, içinde doğrudan doğruya kavranabilecekleri yüz yüze durumun ötesine geçmelerine imkan vererek

17 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss. 38-39

yaparlar."[18] Luckmann'a göre "İfadeler, yalnızca yüz-yüze durumlarda söz konusu iken nesnelleşmeler, bu tür zaman ve mekan sınırlamalarının dışında anlam dizinleri olarak hizmet görür. Nesnelleşmeler, esas olarak toplumsaldırlar. Sembolik evrenlerin bir anlam sistemleri olarak inşası, nesnelleşmeler yoluyla vuku bulduğu için, yalıtık öznel süreçlerin bir toplamı olarak göz önüne alamayacağımız, açıktır. Üstelik nesiller boyunca devam etmesi -ve bu yüzden de onların sosyal geleneğin anahtar bir unsuru olarak tesisi- toplumsal intikal süreçlerine dayanır. Ancak sembolik evrenlerin köken olarak toplumsal olduğu ifadesi, ilave daha temel bir anlamda geçerlidir. Bir sembolik evrenin, bir anlam sistemi olarak nesnelleşmesi, öznel tecrübelerin, onun inşasına anlamlı bir şekilde girişini var sayar. Ancak, öznel tecrübenin anlamlı niteliği, toplumsal süreçlerin bir ürünüdür."[19]

Din kuramında Luckmann belirtir ki "Din kavramının temel bir anlamına bağlı kalarak beşeri organizmasıyla birlikte biyolojik doğanın aşkın olduğunu söylemek, dini bir fenomendir. Bu fenomen, Ben ve toplumun işlevsel ilişkisine dayanır. Bu sebeple biz, Benliğin teşekkülüne götüren sosyal süreçlere, esasen dini olarak bakabiliriz. Bu bakış, arızi olarak söz konusu kavramın etimolojisine bir zorlama oluşturmaz. Dine teolojik ve "özselci" bir konumdan hareketle itiraz edilebilir ki, bu bakışta din, her şeyi kucaklayan bir fenomen haline gelir. Bize göre, geçerli bir itiraz değildir. Biyolojik doğanın aşkınlığı, insanlığın evrensel bir fenomenidir. Bir diğer itiraz, daha ciddi bir şekilde ele alınabilir. Benliğin teşekkülüne yol açan süreçleri dini diye isimlendirmek, muhtemelen, toplum ve dinin sosyolojik bir özdeşleştirilmesinden kaçınacağı ve fakat toplumda dinin "nesnel" ve kurumsal formlarının hususi bir anlatımını sunmada başarısız olacağı söylenebilir. Bu yükün suçunu kabul ediyoruz. Bu tahlil, şimdiye ka-

18 Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *the Social Construction of Reality*, Anchor Books, Doubleday ve Company, Inc. Garden City ve New York 1966, ss. 66 vd.

19 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss. 39-40

dar, dinin tarihi bakımdan farklılaşmış toplumsal formlarının kendisinden kaynaklandığı genel kaynağı belirlemeden fazlasını yapmadı. Fakat biz bunun, dinin sosyolojik teorisinde zorunlu bir ilk adımı temsil ettiğini öne sürebiliriz. Bilinç ve vicdanın kendisiyle bireyleştiği toplumsal süreçlerin dini niteliğini göstermekle biz, dinin evrensel ancak özgül antropolojik durumunu belirlemiş olduk."[20]

Dinin Toplumsal Formları

Luckmann dini toplumsal formları yönüyle ele alır ve dinin bu yönü Luckmann için dini anlama ve anlamlandırmada önemlidir. Sosyolog dinin toplumsal formlarını izah ederken, organizma, anlam evrenleri, sosyalleşme, Ben, Benlik ve Dünya Görüşü kavramlarına bolca başvuruda bulunur. Ona göre içinde Benliğin ortaya çıktığı toplumsal süreçlerin formlarının yanı sıra muhtevaları da vardır. İnsan organizması somut sosyalleşme süreçlerinde bir Ben haline gelir. Bu süreçler, formel yapıyı teşhir eder ve ampirik olarak, tarihi bir toplumsal düzene aracılık eder. İnsan organizmaları ile biyolojik doğanın aşkınlığı esasen dini bir süreçtir. Bu tür bir aşkınlığın içerisinde gerçekleştirildiği somut bir süreç olarak sosyalleşme de dinîdir. Sosyalleşme, dinin evrensel antropolojik bir durumuna, bilincin ve vicdanın sosyal süreçlerdeki bireyleşmesine dayanır ve tarihsel bir sosyal düzenin temelini oluşturan anlam yapısının içselleştirilmesinde pratize edilir. Bu anlam yapısı, bir Dünya Görüşü olarak isimlendirilebilir. Bu Dünya Görüşü, çeşitli açılardan bireyi aşar. Dünya Görüşü, herhangi bir organizmanın bilinç ve vicdanının bireyleşmesini önceleyen tarihî bir gerçekliktir. Bu Dünya Görüşü içselleştirildiğinde, birey için öznel bir gerçeklik haline gelir; anlamlı ve potansiyel olarak anlamlı bir tecrübenin alanını belirler. Böylece bireyin dünyadaki yönelimini belirler ve olduğu gibi kabul edildiği ölçüde derin ve bu yüzden de davranışı üzerinde etki icra eder. Ayrıca bu Dünya Görüşü, sosyal

20 Luckmann, *Görünmeyen Din*, s. 44

düzeni ve onun temelini oluşturan anlam yapısını yansıtan kurumsallaşmış ve kurumsallaşmamış toplumsal kontroller vasıtasıyla bireyin davranışı üzerinde dolaylı ve dışsal bir etkide bulunur. Sonuçta Dünya Görüşü, birey için öznel/içkin bir gerçeklik olduğu kadar nesnel ve tarihseldir/aşkındır.[21]

Luckmann'a göre Dünya Görüşü, dinin temel bir toplumsal formudur: "Dünya Görüşünün, toplumsal olarak nesnelleşen tarihi bir gerçeklik olduğu temel olgusu, onun birey için hayati işlevini açıklar. Anlamın tortusal bir sistemini inşa etmek yerine birey, bir anlam haznesine dayanır. Ard arda gelen nesillerin evren-inşa edici faaliyetlerinin bir sonucu olarak Dünya Görüşü, ölçülemeyecek şekilde daha zengin ve bireyler tarafından sıfırdan geliştirilebilecek yorumlayıcı şemalardan daha farklılaştırılmıştır. Toplumsal bakımdan nesnelleşen bir gerçeklik olarak Dünya Görüşünün istikrarı, bilincin bireysel akımlarında olduğundan ölçülemeyecek şekilde daha büyüktür. Aşkın bir ahlaki evren olarak Dünya Görüşü, sosyal ilişkilerin yakın bağlamında yaklaşılamayacak zorunlu bir karaktere sahiptir. Bireysel varoluş, anlamını aşkın bir Dünya Görüşünden alır. Dünya Görüşünün istikrarı, bireyin esasen parçalanmış durumların peşi peşe gelişini anlamlı biyografik bir bütün olarak kavramasını mümkün kılar. Anlamın tarihsel bir matriksi olarak Dünya Görüşü, bireyin ve nesillerin hayatı boyunca uzanır. Özetle, bir Dünya Görüşünün tarihsel önceliğinin, insan organizmalarını yakın hayat bağlamından koparark kişiler olarak bir anlam geleneği bağlamıyla bütünleştiren biyolojik tabiatın "başarılı" bir aşkınlığı için ampirik bir temel sağladığını söyleyebiliriz. Bu nedenle de, "nesnel" ve tarihi toplumsal bir gerçeklik olarak Dünya Görüşünün esas olarak dini bir işlev gördüğü sonucu çıkartılabilir ve onu, *dinin temel toplumsal bir formu* olarak tanımlanabilir. Bu toplumsal biçim, insan toplumunda evrenseldir."[22]

---

21 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss.46-47

22 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss.47-48

Luckmann'ın yaklaşımında "Dünya Görüşü, kendisinde toplumsal olarak ilgili zaman, mekan, nedensellik ve amaç kategorilerinin daha özgül yorumlayıcı şemalara tabi kılındığı kapsayıcı bir anlam sistemidir. Bu özgül yorumlayıcı şemalarda, gerçeklik parçalara ayrılır ve sonra bu parçalar birbirleriyle ilişkilendirilir. Başka bir deyişle, Dünya Görüşü, "doğal" bir tasnif kadar, "doğal" bir mantığı da içerir. Hem mantığın hem de tasnifin, ahlakı bir boyut kadar pragmatik bir boyuta da sahip olduğuna işaret etmek önemlidir. Bir Dünya Görüşünde içerilen mantık ve tasnifin sorgusuz, bütünlükleri içerisinde olduğu gibi kabul edilmelerinden dolayı "doğal" olduklarını söylenir. (...) Dünya Görüşü, toplumda farklı şekilde nesnelleştirilir. Tabiat ve toplumdaki, toplumsal olarak onaylanan ve anlamlı yönelim şekilleri, kendilerini bir nesilden öbür nesle aktarılan hareket, jest-mimik ve ifadenin kalıplaşmış şekilleri halinde tezahür ettirir. Bir takım toplumsal olarak anlamlı ahlaki/manevi düşünceler ve değerler, mesela, bayraklar, ikonalar ve totemler gibi farklı türden semboller tarafından temsil edilirler. Bununla birlikte bir Dünya Görüşünün içerisinde toplumsal olarak nesnelleştiği en önemli forum, dildir. (...) Dünya Görüşü, toplumsal yapıyla diyalektik bir ilişkiye sahiptir. O, en azında kısmen kurumsallaştırılan beşeri faaliyetlerden kaynaklanır. Aynı şekilde, bir nesilden öbürüne en azından kısmen kurumlara bağlı süreçlerde nakledilirler. Buna mukabil, icralar ve kurumlar, bir Dünya Görüşünün devamlılık kazanan içselleştirilmesine dayanırlar. Bir dil, en kapsamlı ve aynı zamanda yorumun en yüksek derecede farklılaştırılmış sistemini içerir. Bu sistem, prensip olarak toplumun herhangi bir üyesi tarafından içselleştirilebilir ve tüm üyelerin bütün tecrübeleri, potansiyel olarak söz konusu sisteme yerleştirilebilir. Bu Dünya Görüşünde içerilen mantık ve tasnif, dilin sentaksında ve semantik yapısında istikrarlı hale getirilir. Bu nedenle, dilin nesnelleştirici işlevinin tahlilinde, onun semantik ve sentaks düzeyleri, onun fonolojisinden daha yakın sonucundan kaynaklandığı açıktır. Bununla birlikte, yorumlayıcı şemaları sabitleyen ve istikrarlı hale getiren ve

bu şemaları sürekli ve rutin bir şekilde ulaşılabilir kılan seste anlamın vücut bulması da tamamen açıktır. Toplumsallaşma, somut bir şekilde muhtevanın özel maddelerini öğrenmeden oluşur, fakat bunlar yalnızca anlamın kapsayıcı bir yapısının içselleştirilmesindeki öğelerdir. Aslında benzer bir şekilde, esaslı, yalnızca doğrudan gözlemlenebilir ve bilinç süreci olmasına rağmen, linguistik hususi unsurların öğrenilmesi, Wilhelm von Humboldt'un kavramını kullanarak dilin iç şekli diye adlandırabileceğimiz şeyin içselleştirilmesine tabidir. Birey ana dilini öğrenir ve onun iç formunu içselleştirirken, bir tarihi Dünya Görüşünün "doğal" mantık ve tasnifini devralır. Hazır çözümlerin bir haznesi ve problem çözme işlemlerinin bir matriksi olarak Dünya Görüşü, dilin aracılığı olmaksızın kavranamayan bir şekilde bireyin hafızasını, düşüncesini, davranışını ve algılayışını rutin bir hale getirir ve istikrar kazandırır. Dil vasıtasıyla Dünya Görüşü, bireye, hem içsel olarak hem de toplumsal olarak sürekli bir şekilde ulaşılabilir olan bir anlam kaynağı olarak işlev görür.[23]

Luckmann'ın din kuramında Dünya Görüşünün, dinin temel toplumsal bir formu şeklindeki tanımı, iki varsayıma dayanır: "Birincisi Dünya Görüşünün, esas olarak dini bir işlev görmesi; ikincisi ise, onun toplumsal olarak nesnelleşen gerçekliğin bir parçası olmasıdır. Bununla birlikte, bu tanım içinde okunabilecek olan bir zorluk, hala açıklığa kavuşturulmaya gereksinim duyar. Dünya Görüşü, insan toplumunda evrenseldir ve özel ya da ayrı kurumsal bir baza sahip değildir. Aksine o, bir bütün olarak toplumsal yapıyla diyalektik bir ilişkide bulunur. Dünya Görüşünün dini işlevi ve toplumsal nesnelliğini tesis kadar önemli olan ve toplumdaki dinin hususi formlarıyla ilgilenen dinin sosyolojik teorisi, bu noktada muhtevayı dışlayamaz. Bu sebeple biz, şimdi dinin toplumda üstlenebileceği ilave ve farklı bir şekilde ifade edilmiş formlarına ilişkin soruna ve bu tür formların Dünya Görüşündeki dinin temel ve özgül olmayan nesnelleşmelerinden na-

23 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss. 48-50

sıl çıkarıldığına dönmemiz gerekir. Dünya Görüşünde içerilen tipleştirmeler, yorumlayıcı şemalar ve davranış modelleri, anlamın farklı ve mücerret üniteleri değildir. Onlar bir anlam hiyerarşisine göre düzenlenirler. Biçimsel olarak konuşacak olursak, anlamın bu hiyerarşik düzenlenişi, Dünya Görüşünün temel "yapısal" bir özelliğidir. Ancak tarihsel bir Dünya Görüşünde unsurların müşahhas düzenlenişi, onu ampirik olarak diğer tarihsel dünya görüşlerinden ayıran bir özelliktir. Bu Dünya Görüşünün en aşağı düzeyinde, gündelik hayattaki somut nesneler ve olayların tipleştirmeleri (ağaçlar, kayalar, köpekler, yürüme, koşma, yeme, yeşil, daire, vs. vs.) bulunur. Bu tipleştirmeler, rutin bir şekilde ve bir aşinalık tutumunda problematik olmayan tecrübeler sırasında uygulanır. Söz konusu tipleştirmeler bu ifadelerin açıklanmasında yardım ettiği halde, onlara cüzi bir anlam katar. Yorumlayıcı şemalar ve sonraki daha yüksek düzeydeki davranışa dair reçeteler, birinci düzey tipleştirmelere dayanır ancak, ilaveten pragmatik ve "ahlaki" değerlendirmenin (mısır öd ağacının büyüdüğü yerde büyür; domuz eti adi ettir; eğer akşam yemeği için davet edilirsen evin hanımına çiçek al gibi) önemli unsurlarını içerir. Bu tür şemalar ve reçeteler, aynı zamanda gündelik hayattaki yönelimin olduğu gibi kabul edilen işlemlerine de uygulanır; ancak, bireysel tecrübenin ötesine işaret eden bir kısım anlamlarla yüklenirler ve "motivler" olarak fonksiyon göstermeye kabiliyetlidirler. Bu düzeye, daha genel yorumlayıcı şemalar, ahlaki olarak önemli bir düşünce sürecinin şemasını çıkaran ve (erken yatmak ve erken kalmak bir insanı, sağlıklı, zengin ve bilge kılar; hakiki bir savaşçı, acıdan kaçınmaz ve bir hanımefendi açıkta sigara içmez gibi) problematik alternatiflerin arka planına karşısında yol gösteren modeller tabidir. Bu modellerin ve yorumlayıcı şemaların somut örneklere uygulanması, -olabildiği kadar önemsiz- bir düşünme unsuruna dayanır ve tipik bir şekilde ilgili "ahlaki" anlamın öznel bir tahakkukuna dayanır. Bu modeller ve şemalar, (o bir adam gibi yaşadı ve öldü gibi) kapsayıcı biyografik kategorilere göre formüle edilen değerlendirmelere ve emirlere uygulanır. Bunlar,

sırasında, bireyin davranışı üzerinde yargılama hakkı iddia eden (adil bir düzen; kunduz klan gibi) sosyal ve tarihsel bütünlere gönderme yapan yorumun daha üstün bir hale getirilmiş düzeyiyle ilişkilidirler. Böylece, bir Dünya Görüşünde anlamın düşük bir düzeyinden daha yüksek düzeylerine giden bir kimse, düşünmeme rutiniyle karşılaşan aşina ve değişebilen bir çöküşe ve somut uygulamalarının bir kısım "seçimi" içerdiği genel olarak zorunlu modellerin bir yükselişini bulur. Anlamın bu kompleks hiyerarşisi, Dünya Görüşünün "yapısal" bir özelliğidir. Daha önce gösterdiğimiz gibi, bu özellik açıklanabilir. Bu tür açıklama, zorunlu olarak dolaylıdır: Bir bütün olarak Dünya Görüşünün temelini oluşturan anlam hiyerarşisi, ifadesini *hususi* temsillerde bulur. Bu semboller/önermeler, zımnen Dünya Görüşünün küresel anlamının yerine geçerler; ancak açık bir şekilde gerçekliğin farklı bir düzeyine, içerisinde nihai anlamın yerleştirildiği bir düzeye işaret ederler. Böylece Dünya Görüşünün "yapısal" özelliği, "muhtevaların" bir parçası haline gelir.[24]

Luckmann'a göre "Gündelik hayatın ayırt edici niteliği, onun "profanlığı" ise, aşkın alanı tanımlayan nitelik, onun "kutsallığı"dır. Gündelik hayat dünyası ile kutsal alan arasındaki ilişki, dolaylıdır. Anlamın derecelenmiş birçok katmanları, önemsiz, "profan" rutinler ve bir biyografinin ve toplumsal bir geleneğin ve benzerlerinin "nihai" anlamı arasında aracılık rolü oynar. Gündelik hayatın rutininin kopukluğundan kaynaklanan başka bir tecrübe türü vardır. Bu tür tecrübe, doğal olaylar karşısındaki çaresizlikten ölüme kadar uzanır ve bu tecrübeye tipik olarak kaygı ya da vecit veya her ikisinin bir karışımı eşlik eder. Bu tip tecrübeler, bir kural olarak kutsal alanın gerçekliğinin doğrudan tezahürleri olarak algılanırlar. Böylece hem gündelik hayatın nihai anlamı hem de olağan üstü tecrübelerin anlamı, gerçekliğin bu "farklı" ve "kutsal" alanına yerleştirilir. Bu iki alan, kutuplaşmış hale gelme eğilimindeyken, zorunlu olarak bir şekilde

24 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss.51-53

birbirleriyle bağlantılı olarak algılanırlar. Bu ilişki, profan bir dünya ile kutsal bir kozmos arasındaki nispeten yüksek derecedeki bir ayırımdan yorumun daha yüksek derecede bir yorumuna kadar uzanır. Animizm, totemizm ve eskatoloji, bu ilişkinin daha tipik sistematik detaylandırılmalarının bir kısmıdır. Kutsal kozmos, bazı formlarıyla profan dünyada kendisini tezahür ettiriyor olarak kabul edildiği için, gündelik hayat dünyasında aşkın alanın bir açıklaması için üstesinden gelinemez bir engel vardır. Ancak bu açıklama, profan dünyayı nitelendiren ifadenin "sınırlı" nesnel olasılıklarına dayanır. Sonuç olarak, bu tür bir ifadeyi "nihai olarak" yetersizmiş gibi kabul etmeye yönelik bir eğilim vardır. Yine, bir kimse, kutsal kozmosun kendisini profan dünyada somut ve görülebilir mahallerde tezahür ettirmesi görüşünden dil, ikonalar ve benzerlerinin "ifade edilemezi" ifade etmede icra ettikleri roller hakkındaki yüksek düzeyde karmaşık teorilere kadar uzanan bu soruna dair az veya çok değişen bir sistematik konumlar çeşitliliği bulur. (...) Dini temsiller olarak adlandıracağımız kutsal kozmosun vücut bulmuş halleri, yetkin bir şekilde bireysel hayata anlam bahşeder. Dini temsillerin yetkisi, yalıtık olarak alınan verili kutsal bir konunun muhtevasından çıkartılamaz. Onun yetkisi, bir bütün olarak Dünya Görüşünün anlam hiyerarşisine ve nihai olarak da Dünya Görüşünün aşkın bir niteliğine dayanır. Bir bütün olarak Dünya Görüşünün bütünleştirici işlevi, hususi dini temsiller yoluyla, somut sosyalleşme süreçlerinde icra edilir. Bununla birlikte, bireysel bilinci şekillendirmede ve bireysel biyografilere anlam bahşetmede hususi dini konuların etkililiği, konuların açık, tarihsel olarak değişebilir muhtevalarından kaynaklanmaz, aksine bu konuların dolaylı olarak temsil ettiği anlam hiyerarşilerinden kaynaklanır. Gündelik hayat dünyasıyla ilişkili olan kutsal bir kozmosun açık bir şekilde ifade edilen aşkınlığı, bilincin öznel akımıyla ilişkili toplumsal olarak ifade edilen Dünya Görüşünün aşkınlığının yerini alır. Mütekabilen, sosyalleşme sürecinde hususi olarak ifade edilen dini konular, dini bireyleşmenin top yekun bir süreç olarak toplumsallaşmanın yerini

alır. Kutsal kosmozu temsil eden semboller, hususi ve yoğunlaşmış bir tarzda, bir bütün olarak Dünya Görüşünün geniş dini işlevini icra ettiklerinden dolayı dini temsiller olarak kavramlaştırılabilir. Son tahlilde *Kutsal bir evren* oluşturan dini temsiller bütünü, *dinin hususi bir tarihsel sosyal formu* olarak tanımlanabilir. Kutsal kozmos, Dünya Görüşünün bir parçasıdır. Kutsal kozmos, bir bütün olarak Dünya Görüşü tarzında yani, göze çarpan dini temsillerin hususi sembolik niteliği aynı tarzda toplumsal olarak nesnelleştirilir. Bu, kutsal kozmosun, farklı ve özgülleşmiş kurumsal bir temeli gerektirmeksizin nesnel toplumsal gerçekliğin bir parçasını teşkil ettiği anlamına gelir. Dünya Görüşünün bir parçası olarak kutsal kozmos, bir bütün olarak sosyal yapıyla ilişki içinde yer alır. Kutsal kozmos, akrabalık, iş bölümü ve güç uygulanmasının düzenlenmesi gibi az çok açık bir şekilde farklılaşmış kurumsal alanlara sızar. Kutsal kozmos, doğrudan bireyin bütün toplumsallaşmasını belirler ve o, topyekün bireysel biyografi ile ilişkilidir. Farklı bir deyişle, dini temsiller, toplumsal durumların her alanındaki davranışı meşrulaştırma hizmeti görür.[25]

Bir toplum ne kadar çok "karmaşık" olursa muhtemelen o kadar çok, kutsal kozmosun nesnelliğini ve toplumsal geçerliliğini destekleyen farklı kurumlar geliştirir. Bununla birlikte, kutsal kozmos için kurumsal bir temelin tam hususileşmesi, tarihi bakımdan eşsiz şartların kesişmesini varsayar. Nispeten "basit" toplumlarda, bir kimse doğrudan kutsal kozmosla bağlantılı toplumsal rollerin bir rüşeym halindeki bir farklılaşmasını zaten bulabilir. Sözde yüksek medeniyetlerde, kutsal kozmos genel olarak en azından kısmen akrabalık kurumlarından farklılaşmış kurumlara, gücün kullanımını düzenleyen kurumlara ve yiyecek ve hizmetlerin üretim ve dağıtımına dayanır. Böylece, Şark, Avrupa ve Amerika'nın klasik medeniyetleri kurumsallaşmış rahipliğin bir kısım formlarıyla karakterize edilir. Bununla birlikte, bütün yapısal eşlik edenleriyle beraber dinin tam bir kurumsal hu-

25 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss.53-56

susileşmesi ve "özerkliği", yalnızca Batı tarihinin Yahudi-Hıristiyan geleneğinde ortaya çıktı. Bir dereceye kadar uzak bir benzeri, İslam dünyasında da görülebilir. Kurumsal olarak hususileşen dini *tout court* (kısaca) dinle özdeşleştirmeye anlaşılır bir şekilde mecbur olduğumuzdan, dinin bu toplumsal tam gelişiminin, yapısal ve entelektüel şartların karmaşık bir modelini gerektirdiği gerçeğini vurgulamak önemlidir. Bir toplum, aynı zamanda söz konusu kozmosu taşıyan hususi kurumsal bir temele sahip olmaksızın az çok açık bir şekilde kutsal kozmosu içeren bir Dünya Görüşüne sahip olabilir. Diğer yandan, hususileşen dini kurumların tesisi, Dünya Görüşünde kutsal kozmosun bir dereceye kadar açıklamasını gerektirir. Genel olarak konuşulduğunda, bir kimse, kutsal kozmosun farklılığını ne kadar çok telaffuz ederse, söz konusu kozmos için hususileşen bir kurumsal temelin ortaya çıkışının da o kadar muhtemel olduğunu söyleyebilir. Dünya Görüşündeki kutsal bir kozmosun açıklanması zorunludur, ancak dinin kurumsal hususileşmesi için yeterli bir şart değildir. Bu "kültürel" yeniden gerekliliğe ilave olarak, çeşitli yapısal şartların da, dinin hususileşmesinin ortaya çıkışına yönelik bir gelişmenin varlığı kabul edilmelidir. Hususi ve az çok özel görevi, bilginin yönetimi ve kutsal bir evrenle ilgili icraların düzenlenmesi olan sosyal rollerin farklılaşması, "karmaşık" bir toplumsal yapının evrimi için gerekli olan asgari *genel* zorunlulukları yerine getiren toplumlarda ancak vukuu bulabilir. Üretim teknolojisi ve iş bölümü, asgari nafakanın üstündeki artı değerin birikimine izin verecek şekilde yeterince gelişmiş olmalıdır. Sırasında asgari nafakanın üzerindeki artı değer, iş bölümündeki daha ileri farklılaşmalara yeterince büyük oranda destek ve daha hususi olarak ihtisaslaşmış uzmanlar grubunun gelişimine izin vermelidir. Şüphesiz, bir toplumun nasıl "basit" bir toplum olduğuna bakmaksızın, farklı sosyal rollerin, kutsal anlamın tedricileşmiş bir yükünü taşıdığına işaret edilmelidir. Bu yüzden mesela, babalar kutsal şeylere oğullardan daha yakın olabilirler; fakat oğullar, normal olarak kendileri baba haline gelirler. Ya da başka bir örnek vermek gerekirse,

kabile reisleri, kabilenin öteki üyeleri tarafından paylaşılmayan kutsal bir niteliğe sahip olabilir; ancak, kabile reisleri, yalnızca doğrudan kutsal kozmosla ilişkilendirilen birçok görevi icra ederler. Burada, bir kimse kutsal niteliklerin sosyal rollere tercihli bir dağıtımı hakkında konuşabilir; fakat hususileşen dini roller hakkında konuşamaz. Kutsal nitelikler, biyografik çember içerisinde bütünleştirilmiş olarak devam eder ve bütün rol modellerinin içine "karışır". Olayların bu tür bir ifadesinden hareketle, tam olarak hususileşen dini roller, muhtemelen yalnızca, eğer tam gün "uzmanlar"ın üretimden çekilmelerinde var sayılan yapısal şartlar karşılanırsa, gelişecektir. (...) Özetle *dinin toplumsal bir formu olarak kurumsal hususileşmesi*, kutsal kozmosun iyi tanımlanmış doktrinde standartlaşması, tam-gün dini rollerin farklılaşması, doktrinel ve ritüel uygunluğu güçlendiren müeyyidelerin hususi ajanlara transferi ve "kilisevi" tipin organizasyonlarının ortaya çıkışıyla karakterize edilir. Yalnızca din, hususi toplumsal kurumlarda yerleştirilirse, "din" ve "toplum" arasında bir antitez gelişir. Böyle bir yerleştirme, dini dogma tarihi ve seküler kültür ve "toplumsal" yani, dini olmayan kurumlardan ayrı olarak kilisevi örgütlenme için zorunlu bir şarttır. Sözde yüksek medeniyetlerin tarihi, uyum sağlamadan çatışmaya kadar "din" ve "toplum" arasındaki ilişkilerin alanını gösterir. Bu medeniyetlerde yalnızca dinin kurumsal hususileşmesinin derecesi değişmekle kalmaz, dini kurumların bir bütün olarak toplumsal yapıda işgal ettikleri konumu da değişir. Buna benzer bir şekilde, "din" ve "toplum" arasında karşıtlık, diğerlerinde geçersiz olarak kalırken söz konusu toplumların bir kısmının tarihine keskin bir şekilde kazınır.[26]

Luckmann'ın din görüşünde "din, toplumsal düzenin bütünleşmesinde ve *status quo*nun meşrulaştırılmasında hizmet görür. Bununla birlikte, kurumsal olarak hususileşen din, bir kısım tarihi şartlarda dinamik bir sosyal güç haline gelebilir. Bir kez kutsal evren ve "dünya"

26 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss.57-62

kendine has "mantığın"ı geliştirdiğinde ve bu mantık bir kez farklı kurumlar tarafından desteklendiğinde, gerilimler, dini tecrübe ile gündelik olayların gereklilikleri arasında gelişir. Hususi olarak dini cemaatler, bağlılarını "seküler" kurumlarla ya da öteki dini cemaatlerin üyeleriyle çatışma halinde konumlandıran sadakatler iddia ederek ortaya çıkabilirler. İslam ve Budizm'inki kadar Hıristiyanlığın tarihi de, bu tür gerilim ve çatışmalara entelektüel ve yapısal çözümler bulma konusundaki çeşitli giriş belgelerini sunar. Kuşkusuz, bu gözlemler, kurumsal olarak hususileşen dinin içsel bir şekilde "ilerleyici" bir güç olduğunu ima etmez. Eğer doğru olan bir şey varsa o da, muhalefetin doğru olduğudur. Ancak dinin diğer toplumsal formlarının aksine, dinin kurumsal hususileşmesi, "din" ve "toplum" arasındaki bir karşıtlık olasılığını, her zaman içerir. Toplum, toplumsal değişmenin bir katalizatörü olarak faaliyet gösterebilir. Dinin kurumsal hususileşmesine farklı derecelerde yaklaşılabileceğine bir kez daha işaret edilebilir. Mesela, tam-gün rahipliğin var oluşu, kurumsal hususileşmenin bir başlangıç adımına işaret edebilir. Teokrasiler, kurumsal hususileşmenin ara bir formu olarak telakki edilebilir. Ancak, Batı tarihinin Yahudi-Hıristiyan geleneğinde kilise, dinin kurumsal hususileşmesinin aşırı ve tarihi bakımdan eşsiz bir örneğini temsil eder. Kilise; söz konusu kozmosun iç mantığının eskatolojik terimlere uygun olarak formüle edilmesi, Dünya görüşlerinin türdeş olmaması, Hıristiyanlığın ortaya çıktığı alanlardaki "kültür çatışmaları" ve bağdaştırmacılık, Roma İmparatorluğundaki siyasi ve ekonomik kurumların oldukça yüksek derecedeki bir özerkliği ve benzeri hususlar İbrani teolojisindeki kutsal kozmosun profan dünyadan olağanüstü bir şekilde keskin ayırımından ortaya çıkar. Öğretinin kurumsallaşması, kilisevi örgütlenmenin gelişmesi ve dini bir cemaatin genel olarak toplumdan farklılaşması, başka yerde benzerine rastlanmayan bir dereceye ulaştı. Bununla birlikte şu da hatırlanmalıdır ki, dinin daha aşağı bir derecesine kadar bile olsa, bu toplumsal formuyla karakterize edilen bütün toplumlarda, Dünya Görüşündeki kutsal

kozmosun ayrımlaşmasına, bir dereceye kadar, sosyal yapıdaki dini rollerin hususileşmesi ve ayrı dini bir nitelik iddia eden grupların varoluşu eşlik eder."[27]

Biyolojik Organizma-Dini Fenomenin Kökeni

Luckmann her ne kadar dinin kökeni ile ilgili teorilerin spekülatif niteliğini eleştiriyor ve dini fenomenleri anlamada yararsız kaldığını dile getiriyor olsa da kendisi de dini fenomenlerin kökenine ilgi göstermekten geri duramamıştır.

Din, sembolik bir evrendir. Sembolik evren bir yandan gündelik hayat dünyasına gönderme yapan, diğer yandan onu aşan (aşkın) bir dünyaya işaret eden toplumsal olarak nesnelleşmiş anlam sistemleridir. Diğer anlam sistemlerinden farkı ise din dışındaki anlam sistemlerinin gündelik hayatın ötesine işaret etmeyişleridir; fakat tüm anlam sistemlerinin ortak niteliği anlam sistemlerinin nesnelleşmelerden oluşan bir yapı olmasıdır. [28] Nesnelleşmeler, hem üreticileri hem diğer insanlar için ortak hale gelen öznel eylemlerin ürünleridir. Nesnelleşmeler, öznel süreçlerin yalıtık bir tarzda birbiri ardı sıra gelmesinden değil, nesiller boyunca biriken ve yorumlayıcı bir şema ile anlam kazanan ve birey ve toplum diyalektiğinden doğmuştur. Bir organizmanın davranışı, çevre, iç güdü ve öğrenim unsurunun karşılıklı etkileşimiyle belirlenir.[29] Öznel süreçlerin ayrı bir kutbundan başka birşey olmayan organizma, hemcinsleriyle birlikte "nesnel" bir anlam evrenini inşa ederek bir Ben haline gelir ve bu şekilde organizma kendi biyolojik doğasını aşar.

Görüldüğü üzere öznel süreçler ile anlam dünyası arasındaki ilişkiyi felsefi bir dille belirlemeye çalışan Luckmann gibi Bronislaw

27 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss.62-63

28 Luckmann, *Görünmeyen Din*, s.39

29 Luckmann, *Görünmeyen Din*, s.41

Malinowski de aynı süreçlere daha somut bir dille atıfta bulunur: ".... solunum, salgılama, sindirim gibi süreçler ve tiroid, dalak ve timüs bezleri neredeyse kültürü doğrudan doğruya etkiler ve insan ruhuyla, büyücülükle ve metafizik sistemlerle ilgili kültürel sistemlerin doğumuna yol açarlar."[30]

Luckmann'a göre, "beşeri organizmasıyla birlikte biyolojik doğanın aşkın olduğunu söylemek, dini bir fenomendir. Buradan yola çıkarak benliğin teşekkülüne götüren sosyal süreçlere dini olarak bakabiliriz." [31] Din, insan organizmasının, biyolojik tabiatını aşmasıyla ilgilidir. Tek başına beşeri organizmanın nesnel bir anlam evreni oluşturmasına imkanı olmadığını da ifade eden Luckmann, bunun diğer organizmalarla birlikte olacağını ve bu şekilde "Ben" haline gelerek biyolojik doğanın aşıldığını dile getirir. [32]

Bizim burada üzerinde duracağımız nokta Luckmann'ın kullandığı "aşkın" teriminin metafizik manada bir aşkınlığa işaret etmemesidir. Aşkınlık, Luckmann'da öncelikle toplumsal ilişkilerle nesnelleşmiş, nesiller boyunca aktarılarak sosyal geleneğin anahtarı haline gelen ve kökeni bireyin biyolojik doğası olan davranışlarla ortaya çıkar. Yani aşkınlığın kaynağı, sosyo-kültürel yapıyla bireyden bağımsızlaşıp nesnelleşen zihinsel süreçlere doğru evrilen biyolojik doğadır.

(Dini) İcralar bireylerin eylemleridir ve "anlamsız" psikolojik süreçler, biyolojik ihtiyaçlar alt katmanına dayanmaktadırlar.[33] Luckmann'ın dini fenomenlerin kökenini biyolojik doğa üzerine kurması fonksiyonalist ekolün kurucu babalarından Durkheim'dan başlayarak diğer fonksiyonalistlerde ve evrimci antropologlarda görülen (ör. Ma-

30 Bronislaw Malinowski, *İnsan ve Kültür* çev. Fatih Gümüş, V Yayınları, Ankara, 1990, s. 67

31 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss.44, 46

32 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss. 45, 46, 64.

33 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss. 49

linowski) 19. yüzyılın bilim felsefesindeki dini gizemli veya doğa üstü bir kaynağa dayandırma hususundaki şüpheciliklerine kadar geri gitmektedir.

Organizmacı ve zımnen evrimci bakış açısını biyolojik evrimi sosyal bilimlere ilk uygulayan kişi Herbert Spencer da ilkel toplumları basit organik yapılara benzetir ve daha gelişkin organizmaların ilkel olanlarından türemesi gibi toplumların da gittikçe büyüdükleri, karmaşıklaştıkları ve birbirleriyle farklılaşan birimlere ayrıştıklarını belirtir. Spencer, Durkheim'den de önce dinin insanları birbirine bağlayan sosyal bir güç olduğunu düşünmüştür. [34]

Durkheim *Dini Hayatın İbtidai Şekilleri* adlı kitabında ilkel insanda hatta belirli bir kültür seviyesine erişmemiş kimselerde de doğaüstü (supernatural) fikrinin olamayacağı, onun dinler tarihinde çok geç ortaya çıktığını öne sürer.[35] Her dinsel olgunun, kutsal ve kutsal olmayanın ayırımının kaynağı kendi başına tek bir kutsal bir gerçeklik olan toplumdur.[36] Birey, daha sonra Luckmann'ın da benzeri bir ifadeyle tekrar edeceği gibi toplumun bir parçası olarak hem düşündüğü hem de eylemde bulunduğunda kendi kendisini aşar.[37] Toplumun kendisini tanrılaştırması ya da Tanrılar yaratmasının tarihteki bir örneği de Fransız Devrimidir. Devrimde de görüldüğü gibi dinin kaynağını kitlenin coşkusunda gören Durkheim kendisinden sonra gelecek çağdaş sosyolog Luckmann'ın bu eserinde dile getirdiği öngörüyü çok önceleri ifade etmiştir. Buna göre çağdaş toplumlar yeni dinlere yol açacak kutsal coşkunluğu yeniden yakalayacaktır.[38] Zira

34 Ömer Mahir Alper, *Batı'da Din Çalışmaları*, Metropol Yayınları, İstanbul, 2002, s. 29

35 Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life*, Trans. Karen E. Fields, The Free Press, New York, 1995, s.22-23

36 Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Türkiye İş Bankası Yay. Ankara, 1986, s.341

37 Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life*, s.16

38 Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, ss.347-348

Durkheim'e göre ilahiyat, "biçimi değiştirilmiş ve sembolik bir dille ifade edilmiş toplum'dan başka bir şey değildi. [39] Malinowski de aletlerden ve tüketim mallarından, anayasal belgelerden, inanç ve törelerden oluşan bütünsel toplam olarak tarif ettiği kültürün biyolojik olguya dayanması gerektiği öne sürer çünkü ona göre "İnsanlar bir hayvan türüdür"[40] dolayısıyla tüm hayvanlar gibi o da ırkın varlığını sürdürebilmek için doğal koşullara bağlıdır ve beslenme, ısınma, barınma, giyinme, ya da soğuktan, rüzgardan korunmak için bir takım düzenlemeler yaratması gerekir ve bu gereksinimlerini yerine getirirken insanlar "örgütlenir" ve "kurumlar" inşa ederler. [41]

Bu açıklamalar ışığında Luckmann'ın dine, klasik sosyoloji ve antropolojideki dinin kökeniyle ilgili yaklaşımları andırır bir bakış açısı içinde yaklaştığını söyleyebiliriz. Luckmann'ın belki de tek farkı bireyde veya toplumdaki falan ya da filanca olguyu dinin nihai temeli olarak öne sürmemesi ve sosyolojisini fazlasıyla spekülatif bulduğu klasik yaklaşımlara benzer şekilde kurgulamamasıdır. Beckford, Luckman dahil fenomenolojik yaklaşımı benimsemiş din sosyologlarının çalışmalarını takdir etmekle birlikte onları indirgemeci bulmakta ve "....ki bu, dinin önemini en azından daha önceki pozitivist bakış açılarının yaptığı kadar etkili bir şekilde boşaltabilir." demektedir. [42]

19. yüzyıl bilim anlayışının maddeci uzantılarının modern dönem sosyal bilimi içinde ne ölçüde hâlâ kendine yer edebildiğinin de bir ispatı olan Luckmann'ın insan bedenine atfettiği kutsal nitelik, aynı zamanda modernitenin geleneksel kutsal değerleri ne ölçüde tersine çevirdiğinin de kanıtıdır. Çağımızın önemli sosyal bilimcile-

---

39 Winston Davis, "Din Sosyolojisi", çev. Ali Coşkun. www.geocities.com/dinbilim/

40 Malinowski, *İnsan ve Kültür*, s. 39

41 Malinowski, *İnsan ve Kültür*, s.41

42 J. Beckford, "The Restoration of Power to the Sociology of Religion" aktaran Recep Şentürk, *Yeni Din Sosyolojileri*, Gelenek Yayınevi, İstanbul 2004, s. 95

rinden Jean Baudrillard'a göre de bedene ilişkin modern paradigma eleştirdiği tinsel dogmanın yerine "özünde bireysel değerleri ve ona bağlı toplumsal yapıları koruyan daha işlevsel bir modern ideolojinin geçirilmesini yansıtır." Bu haliyle beden hiç de sanıldığı gibi maddi değil, modern narsistik bir kült nesnesi ya da toplumsal taktik ve ritüel öğesidir. [43]

Dinî Anlamın Kurumsallaşması, Dünya Görüşü ve Kutsal Kozmos

Luckmann'a göre sosyal süreçlerle ortaya çıkan ve bireyden bağımsız, onu aşan tarihsel bir gerçeklik haline gelen anlam evrenleri "Dünya Görüşü" biçiminde kurumsallaşmış ya da kurumsallaşmamış toplumsal kontroller vasıtasıyla bireye etki eder. Bireyi aşan yönüyle Dünya Görüşü dini bir işlev görmektedir ve insan toplumunda evrenseldir. Toplumsallaşma da Dünya Görüşünün içselleşmesinden oluşmaktadır. Dünya görüşü evrenseldir fakat dünya görüşünü toplumda "resmen" temsil eden dini kurumlar evrensel değildir. Luckmann için dini kurumlar değil kurumların temelini oluşturan fenomenler evrenseldir. Fenomenler, yani bireysel ve toplumsal düzenin ilişkilerinde tüm toplumlarda benzeri fonksiyonlar icra eden anlamlar evrenseldir. [44]

Dünya Görüşleri bireylerin eylemiyle icraya dökülürler bu yüzden hem bireylerin psikolojik, biyolojik ihtiyaçlarıyla hem de kurumsal denetimlerle belirlenirler. [45]

Toplumlarda kutsal kozmosun nesnelliği ve toplumsal geçerliliği o toplumun karmaşıklığı ölçüsünde gelişen kurumlarla destek-

43 Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliçay- Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997, s.165, 159 vd

44 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss. 48, 38

45 Luckmann, *Görünmeyen Din*, s.48

lenir. Daha basit toplumlarda kutsal kozmosla bağlantı toplumsal rollerdeki farklılaşmada kendini gösterir. Yüksek medeniyetlerde ise akrabalık kurumlarından farklılaşmış kurumsal yapıların ortaya çıktığını görürüz. Ancak kurumların tam olarak hususileşmesi ve "özerkliği" Batı tarihinde Yahudi-Hıristiyan geleneğinde ve Luckmann'ın aynı geleneğe benzer gördüğü İslam'da da bir dereceye kadar ortaya çıkmıştır.[46]

Genel manada kurumsal yapı kutsal kozmosun Dünya Görüşü içindeki yerinin de daha da özgülleşmesinden ve farklılaşmış sosyal tabakalaşmadan doğar. Ancak bir kez din, kurumsallaşıp kendine has bir "mantık" geliştirdiğinde "din" ve "toplum" arasında ayırımlar ve hatta gerilimler gelişebilmektedir.

Bir bütün olarak toplumsal yapının birey ve toplum diyalektiğinden doğan Dünya Görüşü ile biçimlendirilmesi ve Dünya Görüşünün esasen Luckmann'ın deyimiyle "dini" karakteri, yazar için cevaplanması gereken bir soru oluşturmaktadır: Gündelik hayattaki daha pragmatik görünen davranışlarla hususan "kutsal" olarak nitelenen ritüeller, simgeler vb.nin arasındaki bariz farklılığın sebebi. Luckmann bu noktada profan ile kutsal arasında, her ikisinin de kaynağını toplumda görmesi sebebiyle temel bir fark görmemektedir. Kutsal ile profan arasındaki farklılık orijinal değil biçimseldir[47] ve Kutsal evren oluşturan dini temsiller bütününü dinin hususi bir tarihsel formu olarak tanımlayan Luckmann için kutsal kozmos da nesnel toplumsal gerçekliğin bir parçasıdır ve toplumsal durumların her alanındaki davranışı, toplumsal düzenin bütünleşmesi ve *status quo*nun meşrulaştırılması hizmetini görür ve bu haliyle o, Dünya Görüşü içindeki anlamın farklı bir düzeydeki açıklamasıdır.[48]

---

46 Luckmann, *Görünmeyen Din*, s. 58

47 Luckmann, *Görünmeyen Din*, 54

48 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss. 56,62

Dini anlamın kurumsallaşması konusunda Luckmann'ın söyledikleri, batı hristiyanlığının tarihi süreçte kendi içinde geliştirdiği önce bireysel karşı duruşlarla daha sonra da bu duruşu da bir ölçüde kurumsallaştırmış Protestanlıktaki gelişmeleri modern dönem din olgusunun "meşru" gelişme yönü olarak göstermesi, yazarın eleştirdiği "etnosantrik" bakış açısının bir başka şekilde kendisinde de mevcudiyetini gösteren bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Dini anlamın toplumdan farklılaşan organizasyonel yapılar ya da gruplarla temsili anlamında bir kurumsallaşma tarihte görülmemiş olmayabilir ancak toplumdaki fertlerin genelinin aynı dini anlam evrenini yaşantısının her alanında derinden derine hissettiği toplumlarda daha yakın dönemlerdeki özgülleşmeleri beklemenin hatalı olması bir kenara Şamanik toplumlarda bile (örneğin Kızılderililerde büyücü-şaman) din adamı olacak kişinin ya doğumla aktarılmış bir manevi etkiyi taşıması ya da vizyoner deneyimler geçirmiş, özgün sınavlardan başarıyla geçmiş bir kişi olması olgusunda da görüldüğü gibi dinin en azından kişi düzeyinde toplumun diğerlerinden farklı bireyler elinde daha da görünür hale gelmesi söz konusudur. Bu yönüyle batıdaki kurumsallaşmanın ancak o toplumdaki dinin etkisinin toplumdan kaybolması ihtimaline karşı bir güvence, zaruri bir ihtiyaç sonucu ortaya çıkmış olabilme ihtimalini her zaman göz önünde tutmak gerekir. Toplumun değişimi yönünde dini kurumların engel olması da zaten dini kaidelere uygun toplumsal yapının dönüşmesinin dini anlamın kaybolacağı yönündeki endişesinden ileri gelmektedir ki kurumun mevcudiyetinin bir sebebi de bu endişedir. Oysa Luckmann, kendisi de dini anlamın nesnelleşmesi olarak gördüğü kurumlara toplumsal dönüşüm yönündeki engeller olarak görüp negatif bir mana vermektedir.

Modern Toplumda Din: Bireysel Dindarlık

Modern sanayi toplumlarında dinin yeriyle ilgili son dönem sosyologlarınca yapılan kilise yönelimli araştırmalar, çağdaş dünyanın gittikçe artan bir şekilde daha az dini hale geldiği ve modern bireyin

anlamını kaybettiğini ispatlama çabasında görünmektedirler. Luckmann bu araştırmaların modern toplumda dinin yok olmaya doğru gittiğiyle ilgili ulaştığı hükmü, araştırmacıların dini kurumsal yapıdan ibaret görme önyargılarından kaynaklandığını ileri sürerek eleştirir. Ona göre dinin evrensel ve hususi olmayan toplumsal formu Dünya Görüşü, hususi formu da özgül toplumsal formlar olarak gelişen dinin "resmi" modeli yani kilisedir. [49] Ancak nispeten basit toplumlarda kutsal kozmosla toplumun üyeleri arasındaki yüksek dereceli uyum varken yüksek düzeyde kurumsallaşmış toplumlarda dinin "resmi" modeli ile öznel anlam sistemi arasında aynı düzeyde uyumun olduğu bir ön kabul olarak varsayılamaz. Luckmann'a göre aslında kilise ile kutsal kozmos ve Dünya Görüşü arasında da kurumsal yapıyı oluşturan karmaşık sosyal yapı sebebiyle tam bir özdeşlikten söz edilemez.[50] Dinin "resmi" modeli bu resmi modeli destekleyen kilisenin "seküler" kurumlarla ilişkisinde ortaya çıkan seküler davranışlarını müdafaa edememesi, yeni kutsal anlamların ortaya çıkmasıyla toplum ve "resmi" model arasında önceden var olan uyumsuzluk kritik noktalara kadar çıkabilmiştir.

Anlaşılabildiği kadarıyla Luckmann, modern dünyadaki din olgusuna

a) Dinin geleneksel, "resmi" kurumsal modeli
b) Bireyde yoğunlaşan öznel anlam evreni

şeklinde temel iki alan üzerinden yaklaşmaktadır. Ancak toplumsal şartların oluşturduğu dinin "resmi" modeli yine toplumsal şartların değişmesiyle varolma nedeni olan toplumsal meşruiyetini yitirmiştir; dolayısıyla dinin değişmeyen, toplumsal yapıya ayak uyduramayan "resmi" modelinin modern dünyada küresel iddialarda bulunmaya hakkı yoktur. Luckmann, modern dünyada dinin küresel iddialarını destekleyen bireyleri, bu küresel iddiaların toplumsal yapıyla uyuşmamaları sebebiyle "naiv" bir tutum göstermekle eleştirir.

---

49 Luckmann, *Görünmeyen Din*, s.73

50 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss.74-75

Ona göre bu iddialara tutunmak ya "Dünya"dan kısmi bir geri çekilmeyle sonuçlanacak ya da "Dünya" ile uzlaşılacaktır. Aksi halde dini ve dini olmayan icra ve normların anlamlı bir bütünleşmesi problem olmaya devam edecektir.[51] Diğer kurumsal alanların hususileşmesi ve dinin kurumsal hususileşmesi dini artan bir şekilde "öznel" ve "özel" bir gerçekliğe dönüştüren bir gelişmeyi başlatır. [52]

Luckmann için kurumsal din dinin yalnızca bir biçimidir ve modern toplumda "resmi" model ile bireysel "nihai" anlam sistemi arasındaki uyumsuzlukların gittikçe artmasıyla ikincil bir öneme indirgenmiştir, ancak dinin "resmi" modeli ile bireysel "nihai" anlam sistemi arasında tam uyum söz konusu olmasa da ikisi arasında tam bir uyumsuzluğun da olamayacağını ifade eder Luckmann. Resmi model bireylerin anlam sistemleriyle birlikte resmiyetini kaybedecek bunun yerine başka anlam evrenleri resmiyet kazanacaktır. Nesiller arasında bu durum babaların tebliğ ettikleri ancak uygulamadıkları şeyin oğullarda "nihai" bir anlam sistemi olmaktan çıkıp retoriğe dönüşmesi şeklinde gerçekleşir; dini uygulamalar, inançlar bireylerin gündelik davranışlarıyla hiçbir ilişkisi olmayan kanaatler halinde parçalanır. [53]

Luckmann, Hıristiyanlığın geleneksel formunun çöküşünü seküler ideolojiler, ateizm veya benzerine dayandırmaz. Ona göre bu uzun ve karmaşık bir toplumsal sürecin bir yönüdür ve geleneksel Hıristiyanlığın çöküşünden sonra onun yerini dinin yeni sosyal şekli alabilir. Bu değişimi "devrimci" olarak nitelemekle onda olumlu bir yön bulan Luckmann, çağdaş toplumda dinin değerlendirilmesi hususunda geleneksel dini formların bir ölçü olarak işlev göremeyeceğini açık bir dille ifade etmektedir.[54]

---

51 Luckmann, *Görünmeyen Din*, s.80

52 Luckmann, *Görünmeyen Din*, s.81

53 Luckmann, *Görünmeyen Din*, s.83

54 Luckmann, *Görünmeyen Din*, s.85

Sanayi toplumunda geleneksel dinin yerini alabilecek anlam evreninin ne olabileceği konusunda Luckmann kesin konuşmaktan kaçınır; çünkü ona göre bu soruya modern toplumdaki bireylerin anlam sistemlerine dair bazı araştırmalar yapmadan yanıt vermek spekülasyonlara kapılmak demektir.

Her ne kadar modern dönemde dinin nasıl bir yapıya bürüneceği konusunda geniş açıklamalarda bulunmasa da Luckmann, modern dönemde kutsala ilişkin bazı hakim temalarla bu dönemde dindarlığın birey temelli olacağının işaretlerini verir. Tipik modern birey için geleneksel sembolik evrenlerin yukarıdan dayatılan gerçeklik karakteri artık bulunmamaktadır ve birey kutsal statüye benzer bir "özerklik" alanına sahiptir. İlk modern ifadesini Romantik dönemde bulan bu Aydınlanma dönemi benlik algısı kapitalist burjuvada kökleşmiş ve sanayi toplumundaki orta sınıfların gelişimi ve dönüşümüyle modern dönem kutsal anlayışının merkezi haline gelmiştir.

Luckmann'dan sonraki bazı sosyologlar da bireylerin inşa ettikleri dinin kurumsal din aleyhine geliştiğine dikkati çekmişlerdir. Bu yazarlara göre Amerika Birleşik Devletlerinde çoğu Amerikan vatandaşı için dini otorite, Kutsal Kitaptan ya da dini kurumların hiyerarşisinden çok bireysel karar düzlemindedir ve her kişiden doğru olduğuna inandığı şeyleri farklı inanç veya dinlerden seçmesi beklenmekte hatta talep edilmektedir. "Kanı" veya "tercih" konusu olan din, değişime veya bırakılmaya daha elverişli hale getirilmiştir.[55]

Luckmann'ın *görünmeyen din* kuramında modern toplumda öne çıkan bireysel dindarlık, dinin toplumsal boyutundan bahsedildiğinde kurumsal dinin belirleyici olarak alınmamasıyla tebarüz eder. Esasen Luckmann'a göre "Din, temel bir antropolojik olguda köken bulur ki, o da şudur: Beşeri organizmaları sebebiyle biyolojik doğanın aşkınlı-

55 Keith A. Roberts; *Religion in Sociological Perspective*; University of Texas,-1995, s.390

ğı. Aşkınlık hususundaki bireysel beşeri potansiyel, esasen, yüz-yüze durumların karşılıklılığına dayanan toplumsal süreçlerde gerçekleşir. Bu süreçler, nesnel dünya görüşlerinin inşasına, kutsal evrenlerin açıklanmasına ve muayyen şartlar altında, dinin kurumsal hususileşmesine yol açar. Böylece, dinin toplumsal formları, belli bir anlamda, bir bireysel dini fenomen olan şeye, yani, beşeri öznelliklerarasılık matriksinde bilincin ve vicdanın bireyleşmesine dayanır. Şüphesiz, somut tarihsel birey, dünya görüşleri ve kutsal evrenler inşa etmeye gayret sarf etmezler. Bu birey, kendisinden önce varolan toplum ve önceden oluşturulan bir Dünya Görüşü içine doğar. Bu yüzden, aşkınlığın hakiki özgün eylemlerinde beşeri bir şahıs statüsüne ulaşamaz. Biyolojik doğayı aşan bir gerçeklik olarak insanlık, söz konusu birey için dinin toplumsal formlarında önceden tesis edilir. Tarihsel bireylerin bilinç ve vicdanlarının bireyleşmesi, nesnel olarak toplumsal formlarının birinde tarihsel dinler tarafından belirlenir. Bir Dünya Görüşü, bir topluma doğan beşeri organizma için nesnel ve istikrarlı toplumsal bir olgudur. Bu Dünya Görüşü, onun nesnelliğini çok sayıdaki toplumsal durumlarda gösteren ve geçerli kılan; devamlılık kazanan toplumsal süreçlerdeki istikrarını güçlendiren somut hemcinsler tarafından bireye aktarılırlar. Dünya Görüşü, nesnel bir anlam sistemdir. Bu anlam sistemiyle bireysel bir geçmiş ve gelecek, tutarlı bir biyografide bütünleştirilir ve onda ortaya çıkan şahıs, hem cinsleriyle, toplumsal düzenle ve aşkın kutsal evrene uygun olarak kendisini konumlandırır. Bireysel hayattaki anlamın sürekliliği, Dünya Görüşündeki anlamın tutarlılığına dayanır. Toplumsallaşma sürecinde tarihsel bir Dünya Görüşü, içselleştirilir. Anlamın nesnel sistemi, öznel bir gerçekliğe dönüştürülür. Bu, yorumlayıcı şemaların ve Dünya Görüşü içerisinde nesnelleşen davranış modellerinin bilincin öznel akımına yukarıdan dayatıldıkları anlamına gelir. O aynı zamanda, bir Dünya Görüşünün temelini oluşturan anlam hiyerarşisinin, öznel bir alaka sistemi haline geldiği anlamına da gelir. Bu sisteme göre, birey, önemin derecelenmiş bir modelinde tecrübelerini algılar. Söz konusu sisteme uygun

olarak, bir öncelikler modeli, bir takım faaliyetleri başkalarından daha acil olarak belirleyen birey için birleştirip pekiştirir. Nesnel bir Dünya Görüşü, "nesnel" gerçekliğe yönelimin öznel bir sistemi haline gelir. Dünya Görüşü, şahsi kimliğin kurucu unsurudur. Bu yüzden de, tarihsel bir bireyin şahsi kimliği, tarihsel bir Dünya Görüşünün nesnel anlamının öznel bir ifadesidir. Dünya Görüşü, dinin evrensel bir toplumsal formu, benzer şekilde, şahsi kimlik de, bireysel dindarlığın evrensel bir formudur. Eğer bir birey, kutsal bir kozmosun nesnel gerçekliğin bir parçasını oluşturduğu bir toplumda dünyaya gelirse, söz konusu birey, kutsal kozmosu hususi dini temsiller formunda içselleştirecektir. Kuşkusuz, içselleştirilen dini temsiller, nesnel bir kutsal kozmosa referanslarını elinde tutar ve içselleştirilen öteki yorumlayıcı şemalar ve davranış modelleri arasında olağanüstü bir anlamın statüsüyle karakterize edilir. Onlar, az çok anlamın farklı tabakası olarak bilincin bütün alanı içerisinde ayrıştırılırlar. Bu anlamlar birey için, gündelik hayatın alışkanlıklarını aydınlatırlar ve hayatın bunalımlarına dair kaba sonluluğa anlam katar. Bireysel hayatın hem alışkanlıkları hem de bunalımları, içselleştirilen dini temsiller yoluyla anlamın aşkın bağlamına yerleştirilir ve kutsal kozmosun "mantığı" tarafından meşrulaştırılır. Böylece, içselleştirilen dini temsiller, öznel bir "nihai" alaka sistemi ve aldatıcı motivasyonlar teşkil eder. Bireysel bilincin bu "dini" düzeyi, kutsal kozmosun bir bütün olarak Dünya Görüşüyle ilişkisine benzeyen şahsi kimlikle ilişkisi bağlamında yer alır. Başka bir deyişle, her zaman nesnel kutsal kozmosa referansına sahip olarak öznel "nihai" alaka sistemi, şahsi kimliğin kurucu bir unsuru olan öznel öncelikler modelini meşrulaştırma ve açıkça haklılaştırma hizmeti görür. Kutsal kozmos, Dünya Görüşü içerisinde ne kadar açık bir şekilde ifade edilirse, içselleştirilen dini temsillerin söz konusu Dünya Görüşü içerisinde sosyalleşen bireylerin bilincinde nispeten farklı bir "dini" tabakayı teşkil edeceği de o kadar çok muhtemeldir. Bu, eşit olan diğer şeylerle birlikte, söz konusu bireylerin hem kendileri hem de başkaları için açık kavramlarla "nihai" alakaya dair konuları formüle edebilece-

ğinin çok muhtemel olduğunu ima eder. Sırasında farklı dini tecrübelerin iletişimi, Dünya Görüşü içindeki kutsal kozmosun ayrışımını güçlendirme eğiliminde olacaktır. Bununla birlikte, ne bir bütün olarak Dünya Görüşünün ne de kutsal kozmosun, yalnızca bir kavramlar ve semboller dizisi olarak değil, fakat önceliklerin öznel modelini belirleyen anlam yapıları olarak içselleştirildikleri hatırlanmalıdır. Söz konusu model vasıtasıyla onlar, "nihai" haklılaştırmaların retoriği, tam olarak açıklanmasa bile, şahsi kimliğin etkin bir parçası haline gelirler. Eğer kutsal bir kozmos, bireysel bilincin farklı bir "dini" katmanı içinde içselleştirilirse, böylesi şahsi bir kimlikten daha ziyade, daha hususi olan bireysel dindarlığın bir şeklinden söz edebiliriz.[56]

Luckmann, birey, kutsal kozmos, sosyalleşme vs. temelinde bireysel dindarlığı izah etmeye çalışır. Ona göre "kutsal kozmos, sosyal yapıda iyice yerleştirildiğinden dolayı, birey, birincil sosyalleşme boyunca (ve daha sonrasında), içselleştirilecek olan dini temsillerin kendisinde dini konularda hususileşmemiş çeşitli kurumlar tarafından güçlendirildiği birçok sosyal durumla karşı karşıya gelir. Kutsal anlamla mesela, -rast gele birkaç örnek seçmek gerekirse, baba, şövalyelik, kast ve benim ülkem- donatılmış normlar, farklı kurumsal bağlamlarda etkilidir. İçselleştirilmiş dini temsillerin somut uygulanımı, bu bağlamlara uygun olarak tanımlanır. Hususi olarak dini olmayan kurumlar tarafından böyle tanımlandığı için, dini temsiller, muhtemelen bireysel bilincin farklı bir düzeyinde içselleştirildikleri gerçeğine rağmen, genel ve yukardan tayin edilen anlamlarına sahip olurlar. Biraz sonra göreceğimiz gibi, kilise-yönelimli dindarlık, farklı bir gelişme olasılığını içerir. Luckmann'm yaklaşımında "Bireysel dindarlığın teşekkülü, dinin hazır-yapılı "resmi" modeli tarafından zorunlu olarak belirlenir. Bununla birlikte, "resmi" modelin bireysel dindarlığın gelişimi üzerinde uyguladığı baskının derecesi, belli sınırlar içerisinde değişebilir. Bu, sekülerleşme diye isimlendirilen sürecin tartışılmasında

56 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss.64-66

bir kez daha ele alınmak zorunda kalınacak olan noktalardan biridir. Ancak, sekülerleşmenin başlamasından önce, tipik sosyalleşme süreci, -dinin bu sosyal formu tarafından nitelendirildiği toplumlarda- bireysel dindarlığın kilise-yönelimli dindarlık formlarında gelişmesine yol açar. Bu yüzden bu tür toplumların tipik üyeleri için, "nihai" anlam meseleleri, "resmi" modellerinde hususileşen dini kurumlar tarafından dini olarak belirlenen meselelerdir. Böylece bireysel dindarlık, somut bir şekilde, tarihsel bir kilise tarafından şekillendirilir. Kutsal kozmos, kutsal metinlerde ve yorumlarda maddeleştirilen bir öğreti formunda mevcuttur. Öğreti, laikleri de bağlayan bir tarzda, resmi bir uzmanlar grubu tarafından nakledilir ve yorumlanır. Doğrudan kutsal kozmosla alakalı bütün icralar, tayin edilen uzmanlar tarafından ya da onların gözetimi ve denetimi altında icra edilen bir liturjide sabitlenir. Üstelik herhangi bir tarihsel bir kurum gibi kilise, yönetici bürokrasiler ve iktidar seçkinlerinin özel kavramlarında ve kazanılmış haklarında kökleşen gelenekler geliştirir. Bu gelenekler, kutsal kozmosla az bir ilişkiye sahip olsalar da, kilisevi bünyeler, -bu bünyeler tarafından yorumlandığı gibi- kutsal kozmosun mantığıyla uyumlu olan terimlere göre kendilerini meşrulaştırabilme avantajlı konumundadırlar. Din, yalnızca kurucular, peygamberler, kutsal metinler, teologlar ve ritüelleri değil aynı zamanda, binaları, Pazar Okullarını, fon temin edenleri ve kilise vergisi toplayanları, papazların eşleri ve kilise kayyımlarını da içeren toplumsal gerçekliğin sınırlı ve göze çarpacak bir şekilde görünür bir parçası haline gelir. Bireysel dindarlığın oldukça hususileşen bir toplumsal kurum tarafından şekillendirildiği gerçeği, bir kısım önemli sonuçlara sahiptir. Bireyi kutsal kozmosa bağlayan ilişkiler, "nihai" anlama dair meseleleri yorumlama ve aynı zamanda, kurumun örgütsel yapısı, diğer hususileşmiş kurumlarla çatışma ya da uyum ilişkileri, bu kurumların uzmanlar grubunun kazanılmış hakları ve benzerleri tarafından belirlenen çeşitli "seküler" amaçları izleme hususunda inhisarcı hak iddia eden bir kurum tarafından tanımlanır. Dini temsillerin yapıları, öznel bir "nihai" alaka sistemi olarak birey

tarafından içselleştirilir. Dinin kurumsal hususileşmesi tarafından karakterize edilen toplumlarda, bu somut bir şekilde bireyin, bu modelin onun "nihai" anlam sistemini oluşturabileceği özel maksadıyla birlikte dinin "resmi" modeli içerisinde sosyalleştirilir. Ancak, bu maksadın başarılı icrası, "resmi" modelin, öznel olarak makul olan bir tarzda tutarlı olmasını gerektirir. Eğer durum böyle ise, içselleştirilen "resmi" model, bireyin hayatındaki genel ve yukarıdan tayin edilen anlamını muhafaza eder; yani, bireyin var oluşunun, alışkanlıklarını ve bunalımlarını yönlendiren yorumlayıcı şemalar ve davranış normlarını bütünleştirme ve meşrulaştırma kabiliyetindedir."[57] Bununla birlikte Dinin "resmi" modeli ile öznel "nihai" anlam sistemi arasında tam bir uyum söz konusu değildir. Çünkü;

a) Nispeten basit toplumların üyeleri için kutsal kozmosla içselleştirilmiş "nihai" anlam sistemi arasında yüksek dereceli bir uyum olsa da dinin "resmi" ve kurumsal hususileşmesinin gerçekleştiği karmaşık toplumlarda böyle bir uyumdan söz edilemez. Çünkü bu tür toplumlarda Dünya Görüşü türdeş bir yayılım göstermez. Bir başka deyişle dinin tam kurumsal hususileşmesinin şartlarının ve "resmi" model ve bireysel dindarlık arasındaki tam uyumluluğun gerekleri birbirlerini dışlamaktadır.

b) Dinin kurumsal hususileşmesinin diğer bir problemi dinin "resmi" modelinin önceleri hakim olan bireysel "nihai" anlam sistemlerini birlikte belirleyen "nesnel" toplumsal şartlarından daha yavaş bir oranda değişmesidir.

c) Özerk ekonomik ve politik kurumlarda gelişen "seküler" normların, dini normların küresel iddiasının aleyhinde gündelik yaşamda etkinliğini arttırmış olması. "İcraların *de facto* bütünleşmesi, bu problemlerin anlamının aldatıcı biyografik

57 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss.66-68

kategorilerde bir bütünleşmesini henüz sağlamaz." [58] Dini temsillerin işlevlerinden biri bireye hayatın değişik alanlarında anlamlı bir davranış bütünleşmesi için "nesnel" bir model sağlamaktır. Dinin kurumsal hususileşmesi anlamın bütünleşmesi için model oluşturan temsillerin etkinliğini zayıflatan ya da tahrip eden daraltılmış bir alan oluşturur.[59]

Din ve Dil

Dil, Din Sosyolojisinin en can alıcı konularından biridir; zira dil, dinin de önemli bir boyutunu teşkil ettiği toplumda varlık bulan sosyo-kültürel bir olgudur. Dil, toplumsal hayatın, toplumsal ilişkilerin ayrılmaz bir veçhesini oluşturur. Dil, her yönüyle toplumda, toplumsal zeminde, toplumsal ilişkiler düzleminde varlığa çıkar. İnsan dille gerçekliğini toplumsal alana taşır ve aslında böylece varlık bulur. Toplum, dil aracılığıyla iletişim ve etkileşimlerle gerçeklik kazanır. Dil toplumla, toplum dille varolur. Dili kendisine konu edinen çeşitli bilim dallarının, meselâ dilbilim (linguistik), göstergebilim (semiyoloji-semiyotik), dil felsefesi ve dil sosyolojisi gibi bilim dallarının verilerine göre dil-insan, dil-düşünce, dil-din, dil-grup, dil-toplum, dil-siyaset/devlet, dil-hayat tarzı, dil-zihniyet ilişkileri çok girifttir ve bunlar, birbirleriyle etkileşim içinde bulunurlar. Dil sosyolojisinin kurucularından Wilhelm Von Humboldt'a göre, grup konuşarak dili meydana getirdiği gibi dil de grubun oluşmasına katkıda bulunur. Yani dil bir yönüyle toplumun yansıması iken, öteki yönüyle de toplumu oluşturur. Siyasî toplumsallaşmada, kurulu bir düzenin sürdürülmesinde, yeni kurulan bir siyasî-sosyal düzenin meşrûlaştırılmasında, toplumun biçimlenmesinde, sosyal grup ve kurumların, siyasî kurum ve kuruluşların kimlik kazanmalarında, kendilerini ifade etmelerinde dil çok önemli bir yere sahiptir. Toplumsal aktörlerin ortaklaşa

58 Luckmann, *Görünmeyen Din*, s.79

59 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss.68-71

paylaştığı bir sistem ve dolayısıyla sosyalleşmede de asli unsurlardan biri olarak dil, toplumla birlikte ortaya çıktığı gibi toplum da dille birlikte ortaya çıkar. Dil ve toplumdan her biri diğerini içerir. Kısaca kültürün çok önemli aktarım unsuru olan dil olgusu, toplumu ve din ile din-toplum etkileşimini anlamak için çok önemli bir öğe olarak karşımıza çıkmaktadır.[60]

Gerçekten de toplumsal bağlamda din ile dil arasında karmaşık etkileşimler vardır. Nitekim toplumsal bir olgu olarak dil, Luckmann'ın genel sosyolojisi için olduğu gibi din sosyolojisi için de önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Luckmann'ın Din Sosyolojisi veya din kuramı, Dil Sosyolojisinden ciddi ölçüde yararlanır. Luckmann'a (ve Berger'e) göre "Ben, gündelik hayatın gerçekliğini düzenli bir gerçeklik olarak anlıyorum. Gündelik hayatın fenomenleri, benim anlayışımdan bağımsız gibi görünen ve kendilerini benim anlayışımın üzerine empoze eden modeller içinde tertip olunurlar. Gündelik hayatın gerçekliği, halen nesnelleştirilmiş, yani benim sahnede görünmemden önce nesneler olarak isimlendirilen bir dizi nesnelerce teşkil edilmiş görünmektedir. Gündelik hayatta kullanılan dil, gerekli nesnelleştirim ve pozisyonlar vasıtasıyla, bu nesnelleştirim ve pozisyonların, içinde anlam kazandıkları ve içinde gündelik hayatın benim için anlamlı olduğu bir düzeni mütemadiyen bana sağlarlar. Ben coğrafi olarak belirlenmiş bir yerde yaşıyorum; konserve açacağından spor arabalarına kadar, toplumumun teknik sözlüğünde isimlendirilen alet ve edevatı kullanıyorum; satranç kulübümden tutun Amerika Birleşik Devletleri'ne kadar, sözlük vasıtasıyla düzenlenen insan ilişkileri ağında yaşıyorum. Bu bağlamda dil, hayatımın toplum içindeki koordinatlarını göstermekte ve hayatımı anlamlı nesnelerle işgal etmektedir. Bütün sınırlı anlam alanları ilginin gündelik haya-

60 Ejder Okumuş, "Tanzimat'ın Dili", *KhukA Kamu Hukuku Arşivi*, Yıl: 5. 2002/1; Ejder Okumuş, "Dilde Değişim", *Dil ve Edebiyat Dergisi*, Sayı: 69, Eylül 2014, ss. 26-29; Ejder Okumuş, "Dil Dili", *Dil ve Edebiyat Dergisi*, Sayı: 87, Mart 2016.

tın gerçekliğinden sapmasına göre vasıflandırılır. Şüphesiz gündelik hayatın *içindeki* ilgide meydana gelen değişimler var iken, sınırlı bir anlam bölgesine doğru değişim, çok daha radikal bir tarza girer. Radikal bir değişim, bilincin gergin olması halinde vukua gelir. Dinî tecrübe bağlamında bu, yerinde bir şekilde 'sıçrama' olarak adlandırılır. Bununla birlikte gündelik hayat gerçekliğinin, böylesi 'sıçramalar' vukua gelse bile, üstün konumunu koruduğunu vurgulamak önemlidir. Başka hiçbir şey değilse de dil, bunu temin eder. Tecrübelerimin nesnelleşmesi amacıyla benim için mevcut ve geçerli olan ortak dil, gündelik hayatın içinde sağlam bir temele oturtulur, esaslı bir şekilde öğretilir ve ben onu, sınırlı anlam bölgelerindeki tecrübeleri izah etmek için kullansam bile sürekli olarak o, gündelik hayattaki şekline tekrar yönelmeyi sağlar. Bu yüzden tipik olarak, ben onları izah etmede ortak dili kullanmaya başlar başlamaz son zikredilenin gerçekliğini 'kırarım', yani gündelik-dışı tecrübeleri tekrar gündelik hayatın üstün gerçekliğine çeviririm."[61]

Luckmann'a göre dil, toplumsal hayatta birey-toplum diyalektiğinde çok önemli görevler üstlenir. "Bir Dünya Görüşünün, içinde toplumsal olarak nesnelleştiği en önemli forum, dildir. Bir dil, en kapsamlı ve aynı zamanda yorumun en yüksek derecede farklılaştırılmış sistemini içerir. Bu sistem, prensip olarak toplumun herhangi bir üyesi tarafından içselleştirilebilir ve tüm üyelerin bütün tecrübeleri, potansiyel olarak söz konusu sisteme yerleştirilebilir. Bu Dünya Görüşünde içerilen mantık ve tasnif, dilin sentaksında ve semantik yapısında istikrarlı hale getirilir. Bu nedenle, dilin nesnelleştirici işlevinin tahlilinde, onun semantik ve sentaks düzeyleri, onun fonolojisinden daha yakın sonucundan kaynaklandığı açıktır. Bununla birlikte, yorumlayıcı şemaları sabitleyen ve istikrarlı hale getiren ve bu şemaları sürekli ve rutin bir şekilde ulaşılabilir kılan seste anlamın vücut bul-

61 Peter L. Berger, ve Thomas Luckmann,, "Gündelik Hayatın Gerçekliği", Çev. Ejder Okumuş, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 1/1, Mart 2003, ss. 43-51.

ması da tamamen açıktır. Dil, Wilhelm von Humboldt'un da ifade ettiği gibi hem içseldir, hem de insan üzerine sınırlama koyan özerk bir olgudur. Yalnızca doğrudan gözlemlenebilir ve bilinç süreci olmasına rağmen, linguistik hususi unsurların öğrenilmesi, dilin iç şekli diye adlandırabileceğimiz şeyin içselleştirilmesine tabidir. Kabaca Linguistikte "fenotipler" olarak adlandırılan şeye tekabül eden açık kurallar ve maddeleştirmeler, şüphesiz, katı anlamında nesnelleşmelerdir. Ancak en azından, gerçekliğin linguistik tahlilinde, bağlamsal öğeler olarak "gizli tipler" olarak önemlidirler. Hem açık hem de bağlamsal unsurlar birlikte, dilin iç formunu oluştururlar. Bu formların, evrenin kapsamlı bir modelini temsil ettikleri söylenebilir. Birey ana dilini öğrenir ve onun iç formunu içselleştirirken, bir tarihi Dünya Görüşünün "doğal" mantık ve tasnifini devralır. Hazır çözümlerin bir haznesi ve problem çözme işlemlerinin bir matriksi olarak Dünya Görüşü, dilin aracılığı olmaksızın kavranamayan bir şekilde bireyin hafızasını, düşüncesini, davranışını ve algılayışını rutin bir hale getirir ve istikrar kazandırır. Dil vasıtasıyla Dünya Görüşü, bireye, hem içsel olarak hem de toplumsal olarak sürekli bir şekilde ulaşılabilir olan bir anlam kaynağı olarak işlev görür.[62]

Din ve Meşrûiyet

Pek çok toplumsal boyut ve işlevi bulunan, fakat işlevlerine indirgenemeyecek olan dinin, gerçekten de en önemli toplumsal boyutlarından biri, meşrûiyet kazandırma, yani meşrûlaştırımdır. *Meşrûiyet*, genel olarak konuşmak gerekirse, sübjektif veya objektif alanlarda ortaya çıkan veyahut var olan bir durumun gerçekliğinin, verili bir bilgi vasıtasıyla fert veya toplum katında geçerliliğini, izah olunmuşluğunu ve haklılığını ifade eden bir mekanizma veya kurumdur. Meşrûiyet kazandırma anlamında izah etme, haklılaştırma ve tasdik edip geçerli kılma süreci olarak *meşrulaştırım* ise, kurumsal düzeni, objektifleş-

62 Luckmann, *Görünmeyen Din*, ss.49-50

miş anlamlarına kognitif onay vererek "izah eder; pratik zorunluluklarına normatif bir değer atfederek haklılaştırır ve geçerli kılar. Biraz farklı kelimelerle; meşrûlaştırım, toplumda yeni durumların, araştırılıp bulunduğu veya yürürlükte olan durumların, paylaşılan değer, meziyet veya nitelikleri referans göstermek suretiyle korunduğu bir süreci ifade eder. *Dinî meşrûiyet* ise meşrûluğun, geçerliliğin, haklılığın, yasalığın dinden ve dinî kaynaklardan sağlandığı bir durumu ifade etmektedir. Weber'in geleneksel meşrûiyet tiplemesini de kapsayacak şekilde dinî meşrûiyet, meşrûluğun dinden ve dinî kaynaklardan, üstten, aşkın olandan, dinin renk verdiği gelenekten elde edildiği meşrûiyettir. İnsanlık tarihini, iktidar mücadelelerini, devletleri, siyasî olayları vb. anlayabilmede, dinî meşrûiyet ve meşrûlaştırımı kavramak şarttır. Tarihsel ve toplumsal olarak bakıldığında görülür ki dinî meşrûlaştırım aracılığıyla savaşlar, 'kutsal savaşlar' olarak haklılaştırılır, sorumluluk veya mükellefiyetler, 'kutsal görevler' olarak, üstünlük, güç, baskı veya egemenlik, 'İlâhî krallık' olarak haklılık payesine kavuşturulur. Berger'in deyimiyle din, meşrûlaştırımın tarihî bakımdan en yaygın, en derinlikli ve en etkin aracı olagelmiştir. Din, davranış ve düşüncelerimize kutsallık kazandırmak; bireyin iç dünyasında olup bitenleri, ferdin inanç ve bilinçlerini, bilgi ve tezlerini, toplumsal kurumları, siyasal ve toplumsal düzeni, onlara nihaî olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmekle, yani onları kutsal ve kozmik referanslar çerçevesine yerleştirmek suretiyle meşrûlaştırır; başka bir ifadeyle beşerî açıdan tanımlanan realiteyi, nihaî, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlayarak sübjektif ve objektif düzlemlerde haklılaştırır. Sosyal bir fenomen olaran din, sıklıkla kutsal kökeni olmayan yapıları meşrûlaştırır. Din, sosyal düzeni legal, moral ve gelenek normları vasıtasıyla meşrûlaştırır. Bu nedenle dinî meşrûlaştırım, toplumların düzenleri için çok önemli görülmüştür. Din, marjinal durumları dahi her şeyi kuşatan kutsal ve aşkın realiteye uygun olarak meşrûlaştırmak suretiyle toplumsal olarak tanımlanan gerçekliği muhafaza eder. Dinî meşrûlaştırımla meşrûiyet

kazanan bir toplum düzenine karşı gelmek ise büyük tehlikeleri göze almak demektir. Bunu yapmak, karanlığın ilkel güçleriyle sözleşme yapmakla eşdeğer görülür.[63]

Din temelli meşrûlaştırım, sosyal grubun, yapmış olduğu eylemleri, icraatlarını anlamlandırması, izah etmesi yönünde de hizmet görür. Bu noktada dinsel meşrûlaştırım, bir eylem biçimini haklılaştırmak, geçerli göstermek için ortaya konan sosyal olarak kurulmuş bir izah biçimidir. Burada meşrûlaştırımlar, sosyal pratiklerin bir izahını içerirler: "Biz, bu tür şeyleri niçin yapıyoruz? Niçin bu kurala göre hareket etmemiz gerek? Toplum içinde niçin bu pozisyondayız? Grupla ilgili olarak özellikle önemli olan da grupta otoriteyi, liderliği kuranın bu meşrûlaştırıcılar olmasıdır. Meşrûlaştırımlar, sadece sosyal grubun davranış biçimlerini açıklamakla kalmazlar, aynı zamanda arzu edilen veya uygun görülen eylem normlarını haklılaştırarak daha sonraki aksiyona da biçim verirler. Dinsel meşrûlaştırımlar, çok çeşitli formlar halinde ifade edilir veya işleme konulurlar. Mitler, öyküler, masallar, atasözleri, halk deyişleri ve tarih, sosyal düzenlemeleri haklı kılmak, meşrûlaştırmak için işe koyulan, yardımına başvurulan unsurlardır. Dinsel meşrûlaştırımlar, düzen ve otoritenin temeli için ve sosyal düzenin kendine özgü düzenlemeleri için, daha yüksek bir otoriteye referanslarda bulunarak güçlü iddia ve açıklamalar sunarlar. Böylece sosyal düzen, beşerî töre, gelenek veya yasadan çok daha güçlü bir izah ve gerekçeyle tasvir edilir, ortaya konulur. Örneğin Avrupa'ya özgü kralların İlâhî hakkı fikri, göstermiştir ki kral, salt politik bir düzenleme olarak değil, tersine değişmez, sürekli, Tanrı-vergisi hak olarak hüküm sürmüş, yöneticilik yapmıştır. Sosyal düzenlemelerin

63 Clifford Geertz, *The Interpretations of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973, ss. 123-126 vd.; Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*. Doubleday, Garden City 1967; Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 4. bs., İnsan Yay., İstanbul 2012; Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, Ark Kitapları, İstanbul 2005; Ejder Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası*, Akçağ Yay., Ankara 2015.

dinsel yönden meşrûlaştırılan çağdaş örneklerine gelince, sözgelimi, evliliğin kudsiyeti, mülkiyet hakkı, mülkü savunma, bazı savaşlar yapmanın ahlaki haklılığı, bunlardan bir kısmıdır. Dinin ve tabiatıyla dinî meşrûlaştırımın etkin işlevleri nedeniyle tümüyle büyük oranda veya belirli bir miktarda dinî meşrûlaştırıma başvurmayan -isteyerek veya istemeyerek- bir sosyal ve siyasal düzen ya da devlet düşünmek imkansız gibi görünmektedir. Dine en uzak duran güç, iktidar, düzen veya devletler dahi dinî meşrûlaştırıma başvurmak zorunda kalmışlardır. Weber'in de ortaya koyduğu gibi din toplumda gücün kullanımını haklı gösterir, açıklar ve rasyonalize eder. İnsan sadece güç ve imtiyaz istemek ve elde etmekle kalmaz, aynı zamanda bunların kendine bir hak olarak ait olduğu hissini duymak ve kendisinin haklılığı konusunda insanları ikna etmek, o noktada insanlara açıklamalar getirmek de ister. İşte burada dinî meşrûlaştırım işlev görür. İlkçağlardan beri din, ortaya koyduğu gerekçelerle güçlülerin ve zayıfların, üstün olanların ve alttakilerin durumlarını meşrulaştırmaktadır. Din, bu dünyanın fiilî iktidarlarını evrenin a priori doğru düzeninin görüntülerine dönüştürerek sosyal kontrolün etkili bir biçimde işlemesini sürdürür. Gücün ve iktidarın bu şekilde meşrûlaştırılması, belli başlı zorunlu toplumsal düzenlemeler sözkonusu olduğunda veya belirli hususlar, bireyden büyük fedakarlıklar istediğinde özellikle önem kazanır. Toplumda evlilik, mülk edinme gibi ana konular güçlü dinsel meşrûlaştırma ile desteklenen son derece kuvvetli sosyal kontrollerle desteklenmektedir. Bugün son derece dünyevileşmiş kabul edilen toplumlarda bile evlilik ve mülk edinme, kutsal kurumlar olarak kabul edilirler. Evlilik, neredeyse evrensel düzlemde kutsallık taşır. Belirtilmelidir ki dinsel meşrûlaştırmalar, sadece mevcut sosyal durum ve düzenlemeleri haklılaştırmak, açıklamak ve geçerli kılmak için kullanılmazlar. Dinsel meşrûlaştırımlar, mevcut sosyal düzeni eleştirme, reddetme, ona muhalefet etme biçimlerine de potonsiyel olarak sahiptirler. Dinî meşrûlaştırımlar, devrimce bir hareketi haklılaştırmak için dahi devreye sokulabilirler. O halde denilebilir ki dinsel meşrûlaştırımlar, sadece dominant grupların bir aracı olmaz, aynı

zamanda alt ve itizalci, ayrılıkçı, muhalif grupların eylemlerini haklı kılmak için de aracalık edebilir.[64]

Luckmann'ın sosyolojisinde meşruiyet ve meşrûlaştırım anahtar konu ve olgulardandır.[65] Dolayısıyla dinin meşrûlaştırım işlevi ve boyutu, onun din sosyolojisinde oldukça önemli bir konudur. Luckmann'a göre genel olarak meşruiyet ve meşrûlaştırım, toplumsal hayatın ayrılmaz bir boyutunu teşkil ederken dinî meşruiyet ve meşrûlaştırım da dinin toplumsal boyutları çerçevesinde en önemli noktalardan birini teşkil etmektedir.

Luckmann'ın din ve meşrûlaştırım yaklaşımında "geleneksel toplum düzeni ve devletlerinde geçerli olan meşrûlaştırım, *"üst"ten tradisyonel meşrûlaştırım* (traditional legitimation from "above") tipidir. Buna belki semavî meşrûlaştırım da denebilir. Diğer meşrûlaştırım tipi ise *içten meşrûlaştırım*dır. İçten meşrûlaştırım (legitimation from "within"), kurumsal alanların normlarının gittikçe sekülerleştiği, sosyal yapının kurumsal olarak bölümlendiği, geleneksel olanın eridiği toplum düzenlerinde geçerlidir. Bu toplum düzenlerinde, çeşitli kurumsal, özellikle ekonomik ve siyasî alanlarda olagelen normlar, giderek işlevsel rasyonellikle meşrûlaştırılır. Luckmann, birinci tipe meslek ahlâkı ve kralların ilahî haklarını örnek verirken, ikinci tipe ise verimlilik ve bağımsızlığı örnek vermektedir."[66]

---

64 Meredith B. Mcguire, *Religion: The Social Context*, 2. bs., Wads Wordth, Publishing Company California 1987, s. 20; P.L. Berger, "Dini Kurumlar", ss. 84-85; Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 4. bs., İnsan Yay., İstanbul 2012; Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, Ark Kitapları, İstanbul 2005; Ejder Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası*, Akçağ Yay., Ankara 2015

65 Bkz. Berger ve Luckmann, *the Social Construction of Reality*, Anchor Books, Doubleday ve Company, Inc. Garden City ve New York 1966; Berger ve Luckmann, "Meşruluğun Sosyolojisi", *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği*, Ed. Ejder Okumuş, İnsan Yay., İstanbul 2010, ss. 13-44

66 Luckmann, *the Invisible Religion*, s. 101; Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, Ark Kitapları, İstanbul 2005

Sonuç ve Değerlendirme

Görünmeyen Din kitabıyla Luckmann, bir bilim olarak Sosyolojinin metodolojik ve araştırma konuları açısından geldiği noktayı eleştirel bir yaklaşımla tartışıp ele almış, sosyologların modern toplumda dini daha farklı bakışaçıları ve yöntemlerle incelemesi gerektiğini savunmuştur. Nitekim kendisi de, dinin modern toplumlardaki yerini klasik sosyologlardan farklı bir teorik yaklaşımla anlama ve anlamlandırmaya çalışmıştır.

Klasik sosyoloji teorilerinin din olgusuna özcü yaklaşımlarını eleştiren Luckman, bunun yerine dini fenomenlerle ilgili kendi organik ve bireyci "özcü"-işlevsel yaklaşımını koymuş, fenomenolojik bir indirgemeciliğe düşmekten kaçınamamıştır. Dinî kurumların işlevlerine yaklaşımında da çağdaş Protestanlığın anti-organizasyonelliği ve anti-otoriter birey eksenliliği ve bireyci kapitalist-modern Batı uygarlığının perspektifinden dine yaklaşmış ve anlam evrenlerinin bireyselleşmesi, özelleşmesi çerçevesinde dinin kurumsal temelden uzaklaşmasını çağımız dünyasında dinin alması gereken zorunlu bir değişim görmekle tasvirilikten uzaklaşıp normatif bir tutum içine düşmekten kaçınamamıştır. Luckmann, klasik ve modern çoğu sosyologlarca toplumsal dayanışmanın ve meşrûiyetin bir aracı olarak görülen dinin kendisine yine sosyologlarca verilen "meşrûiyet" temelini tamamen kaybetmesi durumunda dinin işlevinin ne olacağı sorusuna ise herhangi bir yanıt vermemektedir.

Luckmann, "işlevselci" söylemiyle klasik sosyoloji söylemine ters düşmez gibidir; belki farklı olarak klasik sosyologların dini topluma indirgeyici tavrı Luckmann'da ağırlıklı olarak bireye vurguya dönüşmüştür. Modern dönemin sosyo-ekonomik değişkenlerinin belirlediği sözkonusu bireyselliğin, kaynağını bireyüstü bir ilkeye bağlayan geleneksel dine yapacağı etkileri araştırmak modern sosyolojinin hâlâ önemli araştırma konuları arasında yer almaktadır. Gelişen süreçte geleneksel dinlerin yanı sıra Yeni Dini Hareketler de bu araştırma konularına eklenmiştir. Luckmann'm eserinin yayınlandığı günden

bugüne bu hareketlerinin sayıca artışı ve dini otoritenin kurumlardan bireylere aktarılması, Luckmann'ın kitabındaki modern dönem din algısının ekseni ile ilgili tespitlerini büyük ölçüde doğrulamaktadır. Kitabın en önemli yönü belki de bu tespitte ve üzerine kurulduğu yeni metodolojik yaklaşımda yatmaktadır.

Kaynaklar

Alper, Ömer Mahir; *Batı'da Din Çalışmaları*, Metropol Yayınları, İstanbul, 2002.

Aron, R.; *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Türkiye İş Bankası Yay. Ankara, 1986.

Baudrillard, Jean; *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliçay- Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997.

Berger, Peter L. *The Sacred Canopy*. Doubleday, Garden City 1967.

Berger, Peter L. "Dini Kurumlar", Çev. Adil Çiftçi, *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı IX, İzmir 1995, ss.425-465

Berger, Peter L. ve Luckmann, Thomas, *the Social Construction of Reality*, Anchor Books, Doubleday ve Company, Inc. Garden City ve New York 1966

Berger, Peter L. ve Luckmann, Thomas, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociology of Religion*, Ed. Roland Robertson, Penguin Books, England 1971, ss. 61-73

Berger, Peter L. ve Luckmann, Thomas, "Bilgi Sosyolojisi ve Sosyolojik Teori", Çev. Ejder Okumuş, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 1/2, 2003, ss. 299-302

Berger, Peter L. ve Luckmann, Thomas, "Meşruluğun Sosyolojisi", *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği*, Ed. Ejder Okumuş, İnsan Yay., İstanbul 2010, ss. 13-44

Berger, Peter L. ve Luckmann, Thomas, "Gündelik Hayatın Gerçekliği", Çev. Ejder Okumuş, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 1/1, Mart 2003, ss. 43-51

Davis, Winston, "Din Sosyolojisi", Çev. Ali Coşkun, (www.geocities.com/dinbilim)

Durkheim, Emile, *Elementary Forms of Religious Life*, Trans. Karen E. Fields, The Free Press, New York, 1995.

Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion*, 2. bs., the Macmillan Company, New York 1972 (Türkçe çevirisi: *Görünmeyen Din*, çev. Ali Çoşkun-Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003).

Malinowski, Bronislaw, *Büyü, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1990.

Malinowski, Bronislaw *İnsan ve Kültür*, V Yayınları, çev. Fatih Gümüş, Ankara, 1990.

Mcguire, Meredith B., *Religion: The Social Context*, 2. bs., Wads Wordth, Publishing Company California 1987.

Okumuş, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din*, 4. bs., İnsan Yay., İstanbul 2012.

Okumuş, Ejder, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, Ark Kitapları, İstanbul 2005

Okumuş, Ejder, *Dinin Toplumsal İnşası*, Akçağ Yay., Ankara 2015.

Okumuş, Ejder, "Tanzimat'ın Dili", *KhukA Kamu Hukuku Arşivi*, Yıl: 5. 2002/1, ss. 43-53.

Okumuş, Ejder, "Dilde Değişim", *Dil ve Edebiyat Dergisi*, Sayı: 69, Eylül 2014, ss. 26-29.

Okumuş, Ejder, "Dil Dili", *Dil ve Edebiyat Dergisi*, Sayı: 87, Mart 2016.

Roberts, Keith A., *Religion in Sociological Perspectives*, University of Texas, 1995.

Şentürk, Recep, *Yeni Din Sosyolojileri*, Gelenek Yayınevi, İstanbul 2004.

Thompson, Ian, *Odaktaki Sosyoloji*, Çev. Bekir Zakir Çoban, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Wilber, Ken, *Transandantal Sosyoloji*, çev. Cemil Polat, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

ÖNSÖZ

Bu denemeye, esasen benim kendiminki de dahil, din sosyolojisindeki çeşitli ampirik çalışmaların sınırlılıklarına karşı olan tatminsizliğim yol açtı. Elinizdeki denemede geliştirilen problemlere, her şeyden önce, *Koelner Zetischrift für Soziologie und Soizalpsychlogie* (12:2, 1960, s.315-326)'da yayınlanan din sosyolojisine dair bazı yayınların benim tarafımdan gözden geçirilmesi sırasında temas edildi. Daha sonra bu denemeyi, başka bir nedenden dolayı olmasa da başlığından dolayı yayınlanmamış olarak kalan "Notes on the Case of the Missing Religion" başlığı altında ilk önce bir müsvedde olarak yazdım. Freiburg Üniversitesinde siyaset bilimi ve sosyoloji müteveffa profesörü Arnold Bergstraesser, müsveddeyi yeniden yazmaya ve kendisi tarafından Rombach Freiburg için hazırlanan Sosyoloji Serisinde Almanca olarak yayınlanması hususunda teşvik etti. Söz konusu çalışma, *Das Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft* başlığı altında 1963'de yayınlandı.

1962'de, Society for the Scientific Study of Religion'ın yıllık toplantısında modern toplumda din meselesi üzerine bir tebliğ sundum. Söz konusu tebliğ, Society'nin *Journal* (2:12, 1963, s. 147-162)'ında yayınlandı. Amerika'daki yayını için Rombach tarafından yayınlanan çalışmayı tercüme etmeye ya da yeniden tercüme etmeye giriştiğim sırada kendimi onu yeniden yazıyor olarak buldum. Bir kısım bölümler genişletildi, bir kısmı yeniden şekillendirildi, diğer bir kısmı ise kısaltıldı.

Müteveffa Arnold Bergstraesser'e ilaveten New York, Graduate Faculty of New School for Social Research'deki din sosyolojisi hocam Carl Mayer'e, New York City Üniversitesi Graduate Center'dan Peter Berger'e ve bu çalışmada ele alınan problemler hakkındaki çok faydalı tartışmalarından dolayı, Frankfurt Üniversitesinden Friedrich Tenbruck'a çok şey borçluyum.

Thomas Luckmann

GİRİŞ

Günümüzde, bireysel varoluşun özerkliği, problematik hale gelmiş gözükmektedir. Bunun sebeplerinden biri, yüksek derecede örgütlenmiş, monolitik toplumun, başka türlü olduğunda bireyselliğin özgür bir role sahip olduğu birçok alanı baskı altına aldığına dair korkudur. Sosyal bilimler, böyle bir korkuyu nominal değerinde ele almaya gerek duymaz; ancak, söz konusu bilimler, bu korkunun sahici bir problemin semptomu olması ihtimalini de göz ardı edemezler. Sosyal bilimler, sosyal "sistemlerin" tahliliyle bizzat ilgilenmeye başlamış olmalarına rağmen bireyin toplumdaki kaderini konu dışı diye ele almamazlık etmemelidir. İnsanın sosyal düzende nasıl yer aldığına ilişkin ezeli soru, sosyal bilimlerde bugün en ikna edici bir şekilde açıklanamamaktadır. Felsefeden devralınan bu sorun, farklı kılıklarda sosyal bilimlerin değişik branşlarında yenide ortaya çıkmaktadır. Baskı ve özgürlük, düzen ve anarşi arasındaki ilişki problemi, klasik sosyolojide bir çizgi olarak devam etmektedir. Bu problem aynı zamanda sosyal kurumlar teorisi, sosyal değişme ve bireysel sosyalleşme teorisine ilişkin temel soruyu da oluşturur. Bu ilişki meselesi, rol teorisi ve kültür ve kişiliğe dair antropolojik tetkik problemleriyle bağlantılıdır. Onun siyaset bilimindeki merkezi yeri, açıktır. Fakat o aynı zamanda daha az açık olmak üzere, ekonomik teorinin bazı temel aksiyomlarına dair tartışmada da yer alır. Bu problem, gerçekten çözülemez ve hatta tek bir disiplin içerisinde tam olarak açıklanamasa da, doğrudan ya da dolaylı olarak tüm sosyal bilimleri ilgilendirmelidir.

Söz konusu problem, bugün yenilenmiş bir aciliyetle dikkat çekilmeyi gerektirmektedir. Modern toplumun bireysel hayatın akışı üzerindeki etkisi nedir? Bir kişi, hangi yolla bu toplumdaki özerkliğini sürdürebilir? Sosyal bilimlerdeki teoriyle ilişkisine ilaveten, bu problem -bu tür soruların gösterdiği gibi çağdaş insan için, somut ve bastırıcı imalar taşır.

Son dönem sosyolojide egemen olan düşünce okullarının bu problemi ele almakta çekingen oldukları kabul edilmelidir. "Bireyselcilik" ve "kitle toplumu" kavramları birçok "sosyal eleştirmen" tarafından o kadar çok kullanıldı ki, bu kavramlar bütün anlamlarını yitirdiler. Bu kavramların kullanımı, temel olarak geleneksel toplum hakkındaki romantik görüşlerle o kadar sık bir şekilde ilişkilendirildi ki, son zamanlarda değer-bağımsızlığı kazanmakla övünen bir disipline zorunlu olarak şüpheli gözüktüler. "Kitle toplumu" ve "bireyselcilik" problemleri üzerinde esip savrulan edebi tartışmaların çoğu, bu yüzden akademik sosyal bilimin alanı dışında sürdü. Ancak söz konusu tartışmanın genel yankısı ve onun vesile olduğu çağdaş hayat üzerindeki ciddi yansımalar, tartışmanın özünün her şeyden önce, anlamsız olmaktan daha fazla bir şey olabileceği şüphesini daha asketik sosyologlara bile açığa vurdu.

Üstün körü bir araştırmayla, söz konusu problem muhtemelen, "sosyal eleştirmenler" ve öteki çağdaş felaket tellalları (Cassandra) tarafından -zorunlu olmaksızın- muayyen bir miktardaki konuya ilişkin sansasyonculukla birlikte enjekte edilen sosyalleşme hakkındaki genel sosyolojik problemin bir çeşidi olarak görülebilir. Bu tür çizgiler takip edildiğinde, modern toplumda sosyalleşme süreçlerinin geleneksel toplumlarda olduklarından daha tutarsız hale geldiği kabul edilebilir. Hızlı sosyal değişme, artan sosyal hareketlilik, ailenin yapısındaki dönüşümler ve -bir kimsenin ileri sürebileceği gibi- çeşitli sosyal kurumların rasyonel örgütlenmelerinin yüksek seviyesi, toplumsal düzene bireysel uyumdaki belirli zorlukları üretme eğilimindedir. Bu tür zorluklar, ayrıca kendi problemlerinin "kitle toplumu"nun edebi eleştiri-

lerinde tarihsel olarak eşsiz olduğuna dair öznel yanılsama bulabilecek olan bireye, çok açık bir şekilde dramatik gözükebilir. Ancak, -iddiayı daha da ileri götürürsek- bütün bunlar, *teorik* bir yeniden yönelimi gerektirmez. Bu ve benzeri çizgilerden hareketle, çağdaş sosyolojide en önemli hareket olan, yapısal-işlevselcilik, söz konusu bu problemi, her ne kadar ampirik ayrıntılar hakkında daha ileri çalışmanın zorunlu olabileceği kabul edilse de, prensip olarak çözülmüş kabul eder.

Şimdi başka bir olasılığa bakalım. Modern toplumun ortaya çıkışıyla birlikte, bireyin sosyal düzenle olan ilişkisi acaba, radikal bir dönüşüme maruz kalmış mıdır? Bu durumda, sosyoloji, sosyalleşme ve sosyal değişme hakkındaki "evrensel" yapısal-işlevsel teorilerin basit bir uygulamasıyla çözülemeyen bir problemle karşı karşıya kalabilir. Bu sosyalleşme teorisi, verili bir "sosyal sistemde" kültürel "muhtevaların" içselleştirilmesine dair genel olarak aynı süreçleri varsayar. Bu teori, "sosyal" ve "psikolojik sistemler" arasındaki ilişkiye dair tarih-dışı bir anlayışa dayandırılır. Söz konusu sosyal değişme teorisi, "sosyal sistem" içindeki dengeye ilişkin bir işlevsel modele gönderme yaparak hususi kurumsal değişmeleri açıklar. Fakat tarihte birey ve toplum arasındaki ilişkiye dair diyalektik bir anlayıştan hareketle bir kimse, modern toplumdaki sosyal düzende bireyin "yeri"nde köklü bir kaymanın meydana geldiğine dair hipotezi araştırmaya hazır olmalıdır. Eğer bu tür bir kayma *olasılığı* kabul edilirse, "kitle toplumunun", "bireyselcilik" üzerindeki etkisine dair tartışmalar, yeni bir bakış açısında ortaya çıkabilir. Bu kaymalar, bireyin sosyal düzendeki yeniden yerleşiminin göstergeleri olarak yorumlanabilir. Şayet bireyin toplumdaki yerine dair niteliksel olarak farklı modeller mevcutsa ve eğer kurumsal değişme, toplumun niteliksel olarak farklı formlarına yol açıyorsa; kurumsal değişme ve sosyalleşmeye dair tarih-dışı bir anlayış artık yeterli gözükmez ve sosyolojiden yeni teorik bir çaba beklenir.

Biz elinizdeki kitapta, bu çabaya katkı sağlamaya çalışacağız. Mesela, "kitle toplumu" gibi bir kavramın mevcut kullanımında ifade edildiği gibi, hiçbir "sosyal eleştiri", bu teşebbüsün önemini vurgula-

maz. Bununla birlikte bireysel varoluş ve sosyal düzenin ilişkilerinin tarihsel olduğuna dair faraziyeden hareketle, toplumdaki bireysel varoluş probleminin çağdaş dünyada kritik bir noktaya ulaştığına dair inancımızı ifade edebiliriz. Eğer bir sosyolog, teorilerinin meslektaşları için alakalı olarak kalmasını istiyorsa, onları bilimsel söylem bağlamında tahrik edecek sorular sormayı reddetmemelidir. Problemi görmekle birlikte, "sosyal eleştirinin", birçok çeşidinin onu tarafsız ve kanıt araştırmaya izin verecek bir tarzda formüle etmede başarısız oldukları söylenebilir. Bu bizim yüklendiğimiz, sosyologlar için en önemli görevlerden bir tanesidir.

Toplumdaki bireysel varoluş problemine dair birleştirici bir bakış açısı, dinin sosyolojik teorisinde bulunabilir. Bu idrak, sosyolojik gelenek içerisinde Emile Durkheim ve Max Weber'e atfedilmelidir. Her ikisi de, modern toplumda bireyin kaderiyle derin bir şekilde ilgilendiler. Keza, her ikisi de modern toplumun karakterinin birey için ciddi sonuçlar taşıdığını kabul ettiler. Onların işbölümü, bürokratikleşme, intihar ve benzeri hakkındaki araştırmaları, bu ilgi tarafından belirlenir. Onların metodolojilerinin değer-bağımsız olmaları önemli değildir. Çağdaş dünyadaki bireysel varoluşun toplumsal şartlarına yönelik ciddi ilgi, onların sosyolojik teori kurmaya dair ahlaki bağlılıklarını açıkça ifade eder. Teorilerinin farklılığı kadar, hem Weber hem de Durkheim, din araştırmasında bireyin toplumsal konumunu anlama hususundaki anahtarı araştırmaları dikkate değerdir. Durkheim'e göre, dinin sembolik gerçekliği *kolektif bilinc*in çekirdeğidir. Sosyal bir olgu olarak din, bireyi aşar ve sosyal bütünleşmenin ve sosyal düzenin devamının şartıdır. Aynı zamanda, yalnızca söz konusu objektif realitenin özne tarafından içselleştirilmesi, insanı sosyal ve böylece ahlakı ve hakiki bir beşeri varlık haline getirir. Durkheim'e göre insan, esas olarak *home dublex* (çift yönlü insan)tir ve bireyleşme, zorunlu olarak toplumsal bir temele sahiptir. Bizim burada ele aldığımız problem, Durkheim tarafından evrensel antropolojik bir bakış açısında görüldü ve buna uygun olarak da radikal bir şekilde ifade

edildi. Öte yandan Weber'e göre, bireyleşmenin toplumsal şartları hakkındaki problem daha hususi bir bakış açısında; yani, belli dinlerin tarihsel bağlamında ve onların tarihsel toplumlarla ilişkilerinde ortaya çıkar. Ancak modern toplumda birey sorununa gelindiğinde hem Weber hem de Durkheim, bu meseleyi doğrudan çağdaş dünyanın sekülerleşmesine bağladılar. Hem Weber hem de Durkheim'ın elinizdeki kitapta varsayılan şeyi; yani, toplumdaki bireysel varoluş probleminin "dini" bir problem olduğunu kabul ettikleri söylenebilir. Bu durumda biz, sosyolojinin çağdaş insanla ilgisinin öncelikle kişinin modern toplum yapısındaki kaderine dair bir anlamayı araştırmasından kaynaklandığını öne sürebiliriz. -Bizim düşündüğümüz gibi- şayet Durkheim ve Weber'in yukarıda tartışılan noktadaki düşüncelerindeki yakınlık; "tarihsicilik", "işlevselcilik", "*Verstehen* (Anlama)", sosyal olguların ontolojik statüsü vb. hakkındaki metodolojik ve teorik ihtilaflardan çağdaş sosyoloji için daha önemli bir miras olarak alınmayı hak ediyorsa, bugün sosyolog, bu araştırmada aydınlanmayı bulmak için kendi özel disiplininin "klasik geleneklerinden" daha fazlasına bakmaya ihtiyaç duymaz.

Dini nesnelerin kendisine dayanabileceği yalnızca ortak bir duygu deposundan başka hiçbir temel dini duygu gözükmediğinden, dini nesnenin hiçbir hususi ve temel çeşidi ve dini eylemin hiçbir hususi ve temel çeşidinin olmadığı da makul bir şekilde ispatlanabilir.

William James, *The Varieties of Religious Experience*

GÖRÜNMEYEN DİN

I

DİN, KİLİSE VE SOSYOLOJİ

Din sosyolojisine, bizi burada ilgilendiren problemi odak noktasına alan, sosyolojinin en muhtemel dalı olarak bakılması uygundur. Önceki ifadelerde işaret ettiğimiz Durkheim ve Weber'in teorik yakınlıklarını açıklamaktansa, bu yakınlıktan bireylerin çağdaş toplumlarla ilişkilerinin "dini" bileşenleri hakkında hipotezler üretmek ve bu hipotezleri ampirik araştırma yoluyla doğrulamak ya da reddetmeye yönelmeye biraz daha fazla ihtiyaç vardır. Gerçekten de yakın zamandaki din sosyolojisi yayınlarının titiz bir incelenmesiyle; yerel kilise (parish) sosyolojisi konusunda hızla artan sayıdaki araştırmalar, kiliselerin demografisi, kilise faaliyetlerine katılım istatistiği, mezhebi hareketler hakkında çok sayıdaki tahlil, kilisevi örgütlenmeler hakkındaki bazı monografiler ve kanaat araştırmaları stratejilerine dayalı dini "inançlara" dair çeşitli araştırmalar bulunabilir. Bu gün din sosyolojisi, sadece büyük orandaki çalışmalarla değil fakat aynı zamanda, artan sayıdaki ihtisas dergileri, konferanslar, sempozyumlar ve kurumalarla da nitelenen serpilip gelişen bir branştır. Günümüz din sosyolojisi -personel, finans ve üretim bakımından- sosyal bilimlerin ve sosyolojinin en popüler ve en donanımlı branşlarıyla kolay bir şekilde karşılaştırılabilir. Bu durum, ikinci dünya savaşından sonra başlayan ve son on yılda hızlanan en son gelişmeden kaynaklanması gerçeğine bakılınca oldukça dikkat çekicidir[1].

---

1 Bak. Thomas Luckmann, "Neuere Schriften zur Religionssozilogie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 12: 2, 1960, s. 315-326.

Maalesef, son dönem din sosyolojisinde teorik anlam bulmaya çalışmada bir hayal kırıklığı yaşanmaktadır. Disiplinin harici gelişimine, teorik ilerleme eşlik etmemiştir. Aksine, Weber ve Durkheim'in toplumu anlama hususunda anahtar olarak gördükleri din hakkındaki görüşleriyle karşılaştırıldığında son dönem din sosyolojisindeki teorinin durumu, esas olarak gerilemektedir. Klasik konumlar büyük ölçüde terk edildi ve din sosyolojisi, giderek daha dar ve değersiz bir hale geldi. Bu disiplinin Durkheim ve Weber'in din sosyolojileriyle bağları, en iyi durumunda yüzeyseldir. Dinin sosyolojik teori için merkezi öneminin farkında oluş, sosyolojinin diğer branşlarında olduğu kadar, din sosyolojisinde de kaybolmuştur. Yeni din sosyolojisi, esas olarak kilisevi kurumların bir bakıma yerel bakış açısından çöküşünün tasvirinden oluşmaktadır. Araştırma problemlerinin ve programlarının tanımı, tipik bir şekilde geleneksel kilise organizasyonunun kurumsal biçimleriyle belirlenir. Yeni din sosyolojisi kötü bir şekilde, teorik bakımdan şu en önemli görevini ihmal etmiştir: modern toplumda dinin -zorunlu olarak kurumsal olmasa da- değişen toplumsal temelini tahlil etmek. Sosyolojik teoriye göre, toplumda kişisel var oluş probleminin esasen dinin bir toplumsal biçimi sorunu olduğuna ilişkin tezi geliştirmede, biz yeni din sosyolojisinden doğrudan çok az yardım umabiliriz. Bununla birlikte bir başlangıç, teorik varsayımların eleştirel bir incelenmesi ve söz konusu disiplinin bulgularının bir yorumuyla yapılabilir.

Her şeyden önce, son on yıllarda din sosyolojisinin gözle görünen gelişimine, teorik öneminin çöküşünün eşlik etmesi, çelişkili görünmektedir. Bu çelişki, yanıltıcı Rönesansa yol açan ana ekonomik, ideolojik ve kurumsal sebepler göz önüne alındığında kendiliğinden ortadan kalkar. Dine yönelik sosyolojik ilginin "klasik" döneminin ardından sosyolojik araştırmadaki çekim merkezi Amerika'ya kaydı. Din, giderek -tarihsel indirgemeciliğin bir şekli olan- sosyal evrimcilik veya davranışçılık ve pozitivizm tarafından temsil edilen psikolojik indirgemecilik bakış açılarına göre ele alındı. Din, bundan

böyle sosyolojik teoride önemli bir yer işgal etmedi. Dini araştırmayla ilgilenen az sayıdaki sosyal bilimci, kültürel antropologlardı. Onlar bile dinin önemini ilkel ve geleneksel toplumlar bağlamında görme eğiliminde oldular ve bir bütün olarak onun genel sosyolojik teori için taşıdığı içerimleri fark etme hususunda başarısız oldular.

"Klasik" din sosyolojisine ilgi korunduğu ölçüde, din sosyolojisi her şeyden önce tarihi ve yorumlayıcı olma eğiliminde olmuştur. Max Weber'in genel toplum teorisi büyük ölçüde ihmal edilmesine karşın onun din sosyolojisi, tarihi sosyolojide muazzam bir çaba olarak anlaşıldı. Benzer şekilde Durkheim'in din sosyolojisi de, ana hatlarıyla dinin kökenine dair sosyolojistik bir teori olarak yorumlandı: ilkel toplumla olan bağlantısı daraltılan bu teori, etnolojik yetersizlikleri dolaysıyla tartışıldı. Weber ve Durkheim arasındaki yakınlık noktalarının göz ardı edilmesi şaşırtıcı değildir. Avrupa'daki sosyoloji, Fransız ve Alman sosyolojik teori geleneği arasındaki hemen hemen tam bir iletişim yokluğu ile karakterize edilir. Ancak Amerikan sosyolojisinin bakış açısından daha bağımsız olduğunda bile, Durkheim ve Weber'in din sosyolojilerinin arasındaki uyumluluk genel olarak görmezden gelinmiştir. Yalnızca Talcott Parsons bu uyumluluğu fark etmiştir[2]. Fakat -hem Durkheim hem de Weber'i Amerikan sosyolojisinin ana çizgisine dahil etme büyük şerefine sahip olan- Parsons, bu yakınlaşmadan kaynaklanan teorik imkanlardan yeteri kadar faydalanmada başarısız oldu. Bu başarısızlık muhtemelen, onun esas olarak Durkhemi'in dini temsillere ilişkin "fonksiyonalist" anlayışıyla Weber'in kurumsal teorisini kendisine özgü yapısal-fonksiyonel sistem teorisiyle birleştirmeyle ilgilenmesi gerçeğine atfedilebilir. Parsons'un bu sistem teorisinde din, hususi bütünleştirici işlevleriyle kurumsal bir alt sistem olarak sınırlı bir yer işgal eder.

2 Bak. Talcott Parsons, "The Theoretical Development of the Sociology of Religion", *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, The Free Press, New York, N.Y., 1949, s. 52-66 ve "The Role of Ideas in Social Action", a.g.e., s. 163.

Daha şaşırtıcı olan ise, Amerikan sosyolojisinde, hem Durkhem'in *homo duplex* (çift yönlü insan) anlayışı hem de George H. Mead'ın Ben'in toplumsal kökeni hakkındaki teorisinde mevcut olan imkanları fark etme hususundaki tam bir başarısızlıktır. Her iki teori de, toplum ve birey arasındaki ilişkinin geleneksel anlaşılışının tam bir tersine çevrilmesiyle karakterize edilir. Bir taraftan birey, genel olarak "toplumu" oluşturmak maksadıyla başkalarıyla bir araya gelen -ki bu bir araya gelme için; sözleşme, güç, sosyal "iç güdü" vb.leri açıklayıcı prensiplerdir- şüphesiz verili bir şey olarak görülürken hem Durkheim hem de Mead, toplumu gerek bir "olgu" gerekse bir "süreç" olarak ortaya koyarlar ve onda, ayrı ayrı bireyleşme ve Ben'in ortaya çıkışının zorunlu şartını bulurlar. Bu tersine çevirişin radikal karakteri ve onun sosyolojik teori için imaları, sık sık göz ardı edildi ve onun toplum, din ve şahıs arasındaki ilişkinin anlaşılması için arz ettiği önem henüz ifade edilmedi.

Otuzlu ve kırklı yıllar, din sosyoloji için zayıf yıllardı. Bütün bir sosyologlar nesli, dinin içerisinde, çağdaş toplumdaki kurumsal olarak varlığını devam ettirmesi sosyologlara çok az araştırma ilgisi takdim eden ve her ne kadar insan aklının evriminde tarih öncesi bir aşama olmasa da ilkel toplumda belli bütünleştirici işlevler gören bir inançlar sistemi olarak görüldüğü entelektüel bir iklimde yetiştiler.

Fakat o sıralarda, savaş sonrası yıllarda sosyoloji kilise tarafından "keşfedildi". Sosyoloji, bir kısım pastoral teologlar, sosyal ahlak profesörleri vb.leri kadar kilise yöneticileri ve kilise organizasyonundan sorumlu insanlar için artan bir oranda garip bir cazibe elde etti. Yeterince çok sayıda sosyolog, bu ilgi tarafından yaratılan araştırma girişimlerine eleman sağlamak suretiyle cevap verdiler. Sonuçta din sosyolojisi, yeniden doğdu. Fakat esas olarak uygulamalı ve yardımcı bir bilim olarak. Onun problemleri, dini örgütlerin kurumsal ilgileriyle tanımlandı. Çalışmaların çoğu, sponsorların gereksinimlerine uyduruldu, ancak teknik olarak bağımsız olan bu çalışmalarda bile, araştırma ilgisinin kilise organizasyonları ve sosyologlar arasındaki

dayanışmanın ilham verdiği araştırma ilgilerinin pragmatik sınırlılıkları, genel olarak kabul edildi.

Bu dayanışmanın diğer bir sonucu, mezhebi din sosyolojilerine doğru güçlü bir eğilimdi. Bu, Katolik ve daha dar bir ölçüde Protestan bir din sosyolojisinin ortaya çıktığı özellikle Avrupa hakkında daha doğrudur. Birleşik Devletlerde, Katolik, Protestan ve Yahudi din sosyolojilerine yönelik bu eğilim, daha az telaffuz edildi; fakat burada bile, söz konusu ilgi, hiçbir şekilde ihmal edilebilir değildir. Kuşkusuz, mezhebi çizgilerin arasındaki bir iş bölümünün, tarihi bakımdan farklılaşmış dini kurumların incelenmesinde faydalı bir şey olabildiği itiraf edilmelidir. Aynı zamanda, mezhepler arası konferanslar ve bazı "bağımsız" din sosyologlarının varlığına rağmen, bu durum, araştırma hususunda yerel bir bakış açısını teşvik etti. Din sosyolojisindeki küçük çaptaki sistematik teori gelişimine bakılınca bu durum, daha bir ciddiyet kazanmaktadır. Her şeyden önce, problemlerinin büyük ölçüde mezhebi çizgileri içerisinde tanımlandığı araştırmanın sonuçlarını karşılaştırmak ve yorumlamak oldukça zordur.

Kilise kurumlarının lehine kullanılabilir araştırma sonuçlarına yönelik arzu ve teorinin yokluğu da, yeni bir din sosyolojisi metodolojisini gerektirecek sonuçlar doğurmuştur. Araştırmadan "inanç" konularının çıkarılması, çoğu araştırmaların pragmatik yönelimi ve problemlerin tanımındaki teori yokluğu, birlikte din araştırmaları için "elverişli" fakat din araştırmaları için zorunlu olarak uygun olamayan araştırma tekniklerinin benimsenmesini birlikte teşvik ettiler. Mesela böylece, kurumsal tasvir metotları, daha naif bir tarzda kilise organizasyonunun tahliline aktarıldı. Bununla birlikte, yeni din sosyolojisinin daha da karakteristik olan yönü, onun tenkidi olmayan, zaman zaman ilkel bir tarzda, kanaat araştırma tekniklerini kullanmasıdır. Son dönem din sosyoloji kadar dar "pozitivistik" bir metodolojinin tamamen hakim olduğu, başka bir sosyolojik disiplinin neredeyse olmaması, yeterince ilginçtir.

Bununla birlikte, bu görüşlerle, kavramın teknik anlamında Din Sosyolojisine atıfta bulunduğumuz ilave edilmelidir. Din tarihi, on dokuzuncu yüzyılın tarihi ve teolojik gelenekleri tarafından oluşturulan yolları takip etmeyi sürdürdü. Dahası, Fransa'da olduğu kadar belki de, daha az ölçüde Amerika'da da Durkheim'in ve onun okulunun çalışmaları, tam olarak kültürel antropolojiyi etkilemekten hiç vazgeçmemiştir. Burada, bu gelişmelerin ayrıntılı bir tasvirine girmeye gerek görmüyoruz. Rudolf Otto, G. van der Leeuw, Mircae Eliade, Roger Caillois, Joachim Wach, W. Lyold Warner ve diğerlerinin tarihi ve antropolojik din çalışmaları, son dönem din sosyolojisini belirleyen önemsizliğe yönelik eğilime bu disiplinlerin katılmadığının kanıtını sundukları çalışmalarına işaret etmek yeterlidir. Öte yandan, dinin tarihi ve etnolojik tahlilleri, dinin sistematik sosyolojik bir teorisine henüz denk değildir. Bu disiplinlerin, teorinin önemli başlangıç şekilleri kadar değerli ampirik malzeme hususunda da katkıda bulundukları gerçeğine rağmen, bu söylenmelidir. Karşılaştırmalı araştırmalara dayalı ilkel mitolojideki sürekliliklerin keşfi, dini tecrübenin fenomenolojisi vb. dinin sosyolojik bir teorisine doğru atılmış değerli adımlardır. Bununla birlikte, onların yararlılıkları, toplumsal-yapısal analizlerin yokluğu ile bu tür çalışmalardaki hem tarihsici hem de psikolojistik yanlış yorumları teşvik etmesi olgusuyla keskin bir şekilde azaltılır.

Son dönem din sosyolojisine yeniden dönecek olursak, onun teorik bakımdan yetersiz olduğunu söyleyebiliriz. Sistematik teorinin yokluğunda, teorinin işlevini gören, gizli bir faraziyeler kümesi gelişti. Bu faraziyeler, evrensel olmaktan ziyade milli bir karakteri sürdüren ve içerisinde araştırmanın çok farklı teknik yeterlilik dereceleri tarafından belirlenen "mezhepçiliğe" eğilimli bir disiplinde ortaya çıktıklarından dolayı, olgu olarak oldukça tekbiçimlidirler. Her ne kadar bu gizli faraziyeler, sistematik teorinin işlevini görseler de, onların bunu meşru olarak yerine getirdikleri çok zor öne sürülebilir. Bu gizli faraziyeler, modern toplumda din problemine dair ön yargısız bir görü-

şü engelleyen bilimsel bir ideoloji halinde kristalize olduklarında bu korku, yersiz değildir. Bu korku, söz konusu varsayımları ifade etmeye yönelik analizimizin amaçlarına hizmet edecektir.

Din sosyolojisinde araştırma ve teori hususunda çok önemli sonuçlara da sahip olan ana faraziye, kilise ve dinin özdeşleşmesinden oluşur. Zaman zaman bu faraziye, açık bir şekilde şöyle bir metodolojik ilke olarak formüle edilir: Din çok şey olabilir, ancak sadece organize ve kurumsal hale geldiği ölçüde bilimsel tahlile elverişli olur. Diğer faraziyelerin büyük bir kısmı, bu ana faraziye ile çok yakından bağlantılıdır ya da doğrudan çıkarılmıştır. Din hem ritüel olarak (kurumsallaşmış dini davranış) hem de doktrin olarak (kurumsallaşmış dini düşünceler) olarak sosyal bir olgu haline gelir. Sık sık, bireyin dini ihtiyaçlarının, dinin objektif sosyal olgularına -ki bunlar, bazı bakımlardan bireysel ihtiyaçları tatmin ederler- karşılık geldiği, farz edilmiştir. Kilise ve mezhep gibi dini kurumların tarihi çeşitlerinin, farklı bireysel "ihtiyaçları" bir ölçüde tatmin edip etmedikleri, toplumsal-tarihsel şartların farklı örgütsel şekilleri açıklayıp açıklamadığı ve "din"in bütün bunların toplamı mı yoksa hepsinin ortak belirleyicisi mi olduğu açık bırakılmıştır.

Kilise ve dinin özdeşleşmesi, sosyal kurumlar bilimi şeklindeki -ki, bu kurumlar kelimemin dar anlamıyla anlaşılmıştır- hakim sosyoloji görüşüne uygundur. Bu görüş, aynı zamanda, teorik pozitivizm ile de uyumludur. Geleneksel pozitivistik görüşte din, belli akıl dışı inançların kurumsal karışımıdır. Bunların, bireylerin ve toplumların bilişsel ancak üstesinden gelinebilir bir gerçeklikle karşılaşmalarından kaynaklandığı farz edilir. Özgün pozitivistik konumun, dinin beşeri aklın evrimindeki ilkel bir aşama olarak en sonunda yerini bilime bırakacağı tezini içerdiği iyi bilinmektedir.

Bu görüşün izleri, son dönem din sosyolojisinin çoğunu karakterize eden sekülerleşmenin anlaşılmasına ya da yanlış anlaşılmasına dahil oldu. İyi temellendirilmiş bir teorinin yokluğunda, sekülerleşme

tipik bir şekilde, kiliselere devamın azalmasıyla ölçülen dini patolojik bir süreç olarak görülmüştür. Kurumsal boşluk, Comte tarafından ön görülen bir karşı kilise tarafından doldurulmadığından, modern toplumun dindar olmadığı sonucu çıkarılabilir. Kiliseye içsel ya da mesleki bağlılıkları olan din sosyologları tarafından bu sürecin olumsuz olarak değerlendirilmesi, fazla önemli değildir. Çünkü onların yorum modeli, pozitivistik tezlerden ödünç alınmıştır. Bir tür söyleme göre, kiliseler bir sekülarizm (veya akıl) denizinde din (ya da akıl dışılık) adaları olarak varlıklarını sürdürürler. Din sosyologlarına yalnızca, dini çöküş sürecinde, yani kiliselere devamın azalması sürecinde ulusal ve sınıf farklılıklarını tahlil etmek kalmaktadır. Bu şartlar altında son dönem din sosyolojisinin, tarihi ve etnolojik ufuklarının bir bütün olarak oldukça dar olduğunu söylemek hiç kimse için şaşırtıcı değildir.

Hakim din sosyolojisi görüşünden çıkarılan bu tür bir sekülerleşme görüşü, modern toplumda kurumların ve kurumsal alanların artan özelleşmelerine ilişkin teorilerle uyumlu bir görüştür. Dini kurumların da, modern toplumda, artan bir şekilde, hususileşmiş bir fonksiyona sahip oldukları kabul edilir. Dini kurumların yapısındaki gözlenebilir değişimler, sosyal sistemin diğer alanlarındaki dönüşümlerle açıklanma eğilimindedir. Kiliselere devamın azalmasının sebepleri, diğer geleneksel kurumları da "zayıflatan" şehirleşme ve sanayileşme süreçlerinde aranır. Yalnızca din ve kilisenin özdeşliği varsayılırsa, bu açıklamanın yeni soruları çağrıştıracağı görmezden gelinebilir. İster tarihi isterse sosyolojik sebeplerle olsun, kilise ve dinin özdeşleştirilmesini, yalnızca bütünüyle kiliseler için kabul edilebilir olduğuna işaret etmek önemlidir. Dinin kurumsal bir yorumu, kiliselerin genel olarak kendilerini anladıkları tarza, yani hem görünen hem de görünmeyen kilise hakkındaki teolojik delillere yakındır. Ayrıca müesseseleşen din hakkındaki fonksiyonalist bir görüş, kasti olmasa da, dini tekelciliğe dair kurumsal iddialar için iyi bir destek olarak görülebilir. Şayet günümüz için gözle görülür bir şekilde uygulanamaz olsa da, en azından geçmiş hakkındaki romantik bir görüşe teorik destek sağlayabilir.

Kilise ve dinin özdeşleştirilmesinin dolaylı ve arızi bir avantajı, problemin hususi doğası üzerine metodolojik düşünceyi engelleyerek kurumsal analiz tekniklerini dinin tetkikine aktarmayı meşrulaştırmasıdır. Bu durumun önemli bir sonucu, araştırmanın mahalli kilise ve cemaatler üzerine yoğunlaşmasıdır. Bu yoğunlaşma, kiliselerin idari organizasyonunun dinin görülebilir sosyal bir olgu haline geldiği alanları önceden tanımladığı varsayımından kaynaklanır. Her halükarda, son dönem din sosyolojisinin büyük kısmı, mahalli kilise sosyolojisidir.

Kilise ve dinin özdeş olduğu varsayımına, bireysel dindarlık hakkındaki belli düşünceler eşlik eder. Bireysel dindarlığın, tipik olarak, hususileşmiş dini kurumlar yani kiliseler tarafından kesin olarak yapılandırılan ve onlar tarafından "tatmin edilen" psikolojik "ihtiyaçlar" üzerine dayandığı kabul edilir. Bu varsayıma, çok sayıda farklı psikolojik ve sosyolojik işlevselcilik aksiyomları karışmıştır. Her ne kadar bu karışma, sadece din sosyolojisiyle sınırlı olmasa da, din sosyolojisi için özellikle önemli ciddi sonuçlara sahip olmuştur. Bu karıştırma, birey, din ve toplum arasındaki ilişkinin anlaşılması hususunda oldukça yetersiz bir şema sunar. Kuşkusuz bireysel dindarlık, ibadet ve inancın verili tarihi ve kurumsal gerçekliğine atıf yapılmaksızın anlaşılamaz. Bu gerçekliğin, kendisini bir bakıma sübjektif içselleştirmeye takdim ettiği farz edilebilir. Bununla birlikte, sosyalleşmenin tarihsel karakterini kabul, dini "ihtiyaçlar"a dair varsayımla uyumlu değildir ve dindarlıkla kilise yönelimli dindarlığın özdeşleştirilmesini haklılaştıramaz. Karmaşık-sosyal-psikolojik bir fenomene, en iyi durumunda varsayımsal bir *homo psychologicus*un analitik modelinde yeri olan "ihtiyaç" gibi bir sıfatı bağlamak şüpheli bir işlemdir.

Bizim tartıştığımız varsayımların genel olarak aşikar bir aksiyomlar kümesini oluşturmadığını tekrarlamalıyız. Bu varsayımlar, son dönem din sosyolojisindeki araştırmanın büyük bir kısmını vurgulayan bir yönelimde bir araya gelirler. Bu yönelim kendisini, araştırma problemlerinin tanımlanmasında, araştırma işlemlerinin kuralların-

da, bulguların kendileriyle yorumlandığı *ad hoc* (o ana kadarki) teorilerde ifade eder. Dindarlığın "objektif" ve "sübjektif" bir boyutu arasındaki bir ayırım, hem metodoloji hem de *ad hoc* "teoriler" için önemli bir rol oynar. Bir kural olarak, "objektif" boyut, "gözlenebilir" davranışla özdeşleştirilir. Uygulamada bu, kurumsal katılım olarak dindarlığın "objektif" boyutunun işlemsel bir tanımına götürür. Mahalli kilise sosyolojisinin en güvenilir istatistikleri, kiliseye devam oranlarıdır. Şüphesiz kiliseye devam, kilise yönelimli dindarlık incelenecekse, sosyal eylemin önemli bir şeklidir. Zorluklar, yalnızca kurumsal olarak tanımlanan bir normun "objektif" icrasıyla, kendi sübjektif bütünlüğü içindeki kilise yönelimli dindarlığın sosyal-psikolojik fenomeni arasındaki basit bir ilişki ortaya konulduğu zaman başlar. Zorluklar, -tesadüfi, aynı zamanda az çok ölçülebilir olan- kilise yönelimli dindarlığın öteki unsurları ihmal edilirken kiliseye devam edenlere çok sık dayanmasından oluşur. Bir diğer ifadeyle, kiliseye devam edenlerin göstergeleri, kilise yönelimli dindarlık için yetkin bir gösterge olarak kabul edildiğinde zorluklar başlar. Son olarak, *tout court* (kısaca) dinin varlığının ya da yokluğu hakkındaki yorumların, son dönem din sosyolojisindeki tüm çalışmaların başarılı bir şekilde karşı koyabildiği bir iğva olan böylesi istatistiklere dayandırılmasına bütünüyle izin verilemez.

Dindarlığın "sübjektif" boyutu, genel olarak dini kanaatler veya tutumlarla özdeşleştirilir. Sonuç olarak, kanaat araştırmasının standart teknikleri, onların yeterlilikleri hususundaki fazlaca şüphe olmaksızın dindarlık çalışmasında kullanılır. Birkaç örnekte, teknik olarak daha gelişmiş tutum araştırma teknikleri kullanıldı. Ancak özellikle Avrupa'da son dönem din sosyolojisindeki ampirik araştırmaların çoğu, araştırma metodolojilerindekine nazaran daha az karmaşıktırlar. Kurumsal olarak tanımlanan doktrinler ve teolojik konumlar, mülakat sorularının ya da anketlerdeki maddelerin konusuydular. Bu durumda, denekler ya kabul edebilir ya da kabul etmezler veya zaman zaman kendilerini bir ölçeğe yerleştirebilirler. Dindarlık

bazan, araştırma maksadına uygun olarak verili bir kiliseye, mezhebe vs.ye "taraftar" veya "karşıt" olarak daha nahif bir şekilde bile tanımlanır. Her ikisinde de, kilisenin dinle özdeşleştirilmesi kolayca, her şeyden önce, doktriner konular hakkındaki ayrı ayrı kanaat soruları ve kilisevi vb. bir organizasyon açısından "nicelikli" duygu yükleri yoluyla din hakkında işlemsel yetersizliklere yol açar.

Son dönem din sosyolojisinin bu nitelendirilişi hususunda daha çok ayrıntıya girmeye gerek görmüyoruz. Daha önce söylediklerimiz, bu disiplinin baskın bir şekilde önemsiz karakterine yönelik sebeplerin betimlenmesi konusunda hizmet görür. Söylemeye gerek yoktur ki, bu kısa tasvir, din sosyolojisindeki teorik bakımdan daha gelişmiş ve teknik bakımdan da yeterli çalışmaların bir kısmına uygun olmayan tasvirlerdir. Bu tasvirin, bir polemik niyeti taşıdığını, kabul etmek gerekir. Ne var ki, saha bir bütün olarak gözden geçirildiğinde, bu hiç de bir abartama değildir. Günümüzde din sosyolojisinin, sosyal teorinin ana meselelerinden ayrıldığını söylemek yerinde olur. Çoğu araştırmanın temelini oluşturan varsayımlar, dinin, yaygın ve tam olarak kurumsallaşmış şekliyle bir özdeşleştirilmesine dayanmaktadırlar. Bu münasebetle, söz konusu disiplin, araştırma konusunun alanına dair geçerli tanımlar olarak dini kurumların kendi kendilerini yorumlamalarını ve onların ideolojilerini kabul eder. Hepsi olmasa da çoğu araştırma, diğer alanlardan teknikler ithal eden ve aşırı kurumsallaşmış uygulamalar ve parçacı olarak tanımlanan kanaat sorularını değerlendirmenin tabulaştırılmasını sınırlandırmayı dikte eden bir metodolojiyi kabul ederler.

Yeni din sosyolojisinin münhasıran kilise yönelimle ilgilendiği açık olmalıdır. Bu yeni din sosyolojisinin, bu fenomeni bile yeterli bir şekilde tahlil ve yorumlama hususunda teorik ve metodolojik kaynaklara sahip olup olmadığı merak konusudur. Ancak bu, yeni din sosyolojisinin merkezi sorunu -ki aynı zamanda, bir bütün olarak sosyolojik teori için de önemli bir problemdir- bütünüyle ihmal etmesi gerçeğinin karşılaştırıldığında ikinci dereceden bir öneme sahip bir

sorudur. Sosyolojik teorinin önemli sorusu şudur: anlamın, "aşkın", daha üstten ve "bütünleştirici" yapılarının altında toplumsal olarak nesnelleştikleri şartlar nelerdir? Şüphesiz, hususileşmiş dini kurumlar olarak kiliseler, sosyologlar tarafından dikkatli bir şekilde incelenmeye hak etmektedirler. Ayrıca, yalnızca teorik bakış açısından önemsiz olabildiğinden, uygulamalı ve desteklenmiş araşmalara itiraz etmek için fazla bir sebep yoktur. Bununla birlikte, bir bütün olarak son dönem din sosyolojisinin klasik din sosyolojisinin geleneklerini devam ettirmekte başarısız olduğu ve sonuç olarak da kiliselerin oldukça dar bir şekilde düşünülen sosyografisinin karakterini edindiği üzüntüyle kaydedilebilir. Bir kez din sosyolojisi eleştirel olmayan bir şekilde, kilise ve dinin özdeşliğini kabul edince, bu kabul onu kendisini en çok ilgilendiren problem hususunda körleştirir. Din sosyolojisi, çağdaş toplumda, herhangi bir toplumsal olarak nesnelleşen anlam yapılarının yani, geleneksel kurumsallaşmış dini doktrinlerin gündelik hayatın rutinlerini bütünleştirme ve onun bunalımlarını meşrulaştırma fonksiyonunu icra edip etmeyeceği sorusuna peşin bir cevap verdi. Bu yüzden de, din sosyolojisi, toplumda bireyin yerinin en önemli, esas olarak da dini, cihetleriyle ilgilenme hususunda başarısız olur.

II

MODERN TOPLUMUN KIYISINDA KİLİSE-YÖNELİMLİ DİN

Son dönem din sosyolojisini değerlendirmemiz yalnızca eleştirel olmasına rağmen, sadece eleştiri amacıyla yapılmamıştır. Ancak değerlendirmemiz, son dönem din sosyolojisinin dinin modern sanayi toplumundaki yerine dair bir açıklama getirme hususundaki güçsüzlüğünün kısmen bu disiplinin teorik ve kısmen de metodolojik yetersizliklerine atfedildiğini ortaya koymaya yardım etti. Bununla birlikte bu eleştiriyi, son dönem din sosyolojisini, yetersiz, ilgisiz ve maddi olmadığını ilan etmeye bir çağrı kabul etmek yanlış olurdu. Kilise-yönelimli dinin, yalnızca modern toplumda dini belirleyen durumun tek ve belki de en önemli unsuru olduğu da doğrudur. Söz konusu durum hakkında yeterli araştırmanın yokluğunda, son araştırmaların çağdaş sanayi toplumundaki kilise-yönelimli din hakkında oluşturduğu din sosyolojisindeki bol miktardaki veriyi görmezden gelmek de *in toto* (bütünüyle) aptalca olurdu. Modern toplumdaki dine dair hiçbir teorileştirme girişimi, yukarıda önerdiğimiz gibi tüm hikayeyi bize anlatma hususunda başarısız olsa bile, sürekli bir şekilde toplanan malzemeyi bir kenara bırakma lüksüne de sahip değildir. Bu nedenle, söz konusu malzemenin özet bir tanıtımı ve yorumuyla başlamamız makuldür.

Son on yıllar ve özellikle de son on yıl boyunca, kiliseler, fırkalar ve mezhepler hakkındaki çalışmalar çok birikmiştir. Bu çalışmaların az bir kısmı İtalya ve Avusturya gibi ülkelerden kaynaklansa da, büyük bir kısmı itibariyle bunlar, Birleşik Devletler, Almanya, Fransa,

Belçika, İngiltere ve Hollanda kökenlidir. Avrupa ülkelerinde araştırma, çok az bir istisna ile Katoliklik ve müesses veya yarı müesses Protestan kiliseleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Her ne kadar Yahudilik, Katoliklik ve başlıca Protestan mezhepler tamamiyle ihmal edilmese de, Birleşik Devletler'de fırkalar en büyük ilgiye mazhar olmuşlardır[1].

Çalışmaların büyük miktarına rağmen, kilise-yönelimli dinin modern sanayi toplumundaki yeri hakkındaki genelleştirmelerin takip edilmesi zor değildir. Biraz abartı da olsa -genel bir teorik çerçevenin yokluğunda- verilerin çokluğunun, bir avantaj olmaktan çok, sıkıcılığa yol açtığı şeklindeki bir düşünce dile getirilebilir. Çünkü çoğu araştırmalar sosyografik ayrıntılar üzerinde yoğunlaştığından, Kiliselerin yerel, bölgesel, ulusal ve doktrinal özelliklerini, kilise-yönelimli dinin ortak sosyal karakteristiklerinden ayırmak daha kolaydır. Bu zorluklara, bazı yazarların teolojik olmasa bile kilisevi inançlara sahip olması da eklenebilir. Bu yüzden de, verileri yorumdaki muayyen bir eğilimden kurtarmak zaman zaman zorunludur. Burada bulguları bütün detaylarıyla takdim edememiz gerçeği, güçlükleri oluşturmaktadır. Çağdaş dünyada dini anlamaya yönelik bir ilk adım olarak modern toplumda kilise-yönelimli dinin tam bir resmine ulaşacaksak, bazı aşırı basitleştirme riskini göze almak zorundayız. Bu riski azaltmak için, yalnızca yalıtılmış bulgulardan çok yakınlık üzerine dayanan genelleştirmeleri takdim edeceğiz. Bu önlemi aldıktan sonra bile, söz konusu genelleştirmelerin, her türlü şüphenin ötesinde ispatlanmış olarak kabul edilemeyeceği de itiraf edilmelidir. Ancak bunlar, eldeki kanıtların ağırlığı ile tercih edilen sonuçlardır[2].

---

1 Dikkate değer olanlar, Katolik cemaate dair, Fichter'in çalışmalarıdır. Fichter eğilimi saf bir şekilde sosyografik araştırmalardan cemaat sosyolojisine doğru başlatmada etkili idi ve onun araştırmaları son dönemde yapılan birçok Protestan kadar Katolik cemaat araştırmaları için de bir model olarak hizmet gördü. Bak. Joseph H. Fichter, S. J., *Southern Parish*, C.I., The Universitiy of Chicago Press, Chicago, 1951, ve *Social Relations in the Urban Parish*, The University of Chicago Press, Chicago, 1954.

2 Bu araştırmanın sınırlılıklarını göz önünde bulundurarak tam bir bibliyografya ile

Avrupa'da, ülkenin, şehirden daha "dindar" olduğuna dair genel bilgi mevcuttur. Bu bilgi, genel olarak din sosyolojisindeki araştırmaların bulgularından ortaya çıkan bir bilgidir. Kiliseye devam oranlarından dini defin raporlarına kadar kilise-yönelimli dinin bir göstergesi olarak kabul edilebilen farklı istatistikler, sürekli olarak şehir alanlarından ziyade kırsal alanların ortalamalarının daha yüksek olduğunu gösterir. Bu tür istatistiklerden hareketle, sadece şehir nüfusunun küçük bir oranı, kilise-yönelimli olarak betimlenebilir. Bununla birlikte, kırsal bölgelerde de, kilise-yönelimli dinin bir düşüşüne doğru uzun erimli bir eğilim bulunmaktadır. Sonuç olarak, kilise-yönelimli dindeki kırsal kesim ve şehir arasındaki farklılıklar, bütünüyle eşitlenmese de, birkaç on yıl öncekinden daha azdır. Bunun yalnızca daha genel bir sürecin bir parçası olduğunu ilave etmeye hiç gerek yoktur. Kilise-yönelimli dinin dağılımındaki bu dönüşümler, şehir ve kırsal alan ekonomilerinin birbirlerine artan orandaki sirayeti, çiftçiliğin gelişen rasyonelleşmesi, kitle iletişim araçları yoluyla şehir kültürünün kırsal alana yayılması vb. ile ilişkilidir. Ancak, bu dönüşümlerin her halü-

---

aşağıdaki isimleri kaydetmeğe girişmek imkansız olabilir. Büyük bir bibliyografya Dietrich Goldschmidt ve Joachim Matthes'in editörlüğünü yaptıkları, "Problem der Religionssoziologie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*'nin 6 No.lu Özel Sayı'da bulunabilir. Bu bilim dalının bir gözden geçirilmesi için bak, Charles Y. Glock, "The Sociology of Religion", Robert K. Merton, Leonard Broom ve Leonard S. Cottrell, Jr., (editörler), *Sociology Today*, Basic Books, New York, 1959, s. 153-177; Paul Honigsheim, "Sociology of Religion-Complementary Analyses of Religious Institutions", Hodward Becker ve Alvin Boskoff (editörler), *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, The Dryden Press, New york, 1957, s. 450-481; Chester L. Hunt, "The Sociology of Religion", Joseph S. Roucek, ed., *Contemporary Sociology*, Philosophical Library, New York, 1958; Gabriel Le Bras, "Problemes de la Sociologie des Religions", Georges Gurvitch, ed., *Traite de la Sociologie*, c.II., Presses Universitaries de France, Paris, 1960, s. 79-102; Dietrich Goldschmidt, Franz Greiner ve Helmut Schelsky, (editörler), *Soziologie der Kirchengemeinde*, Enke, Stuttgart, 1959; Richard D. Lambert, ed., "Religion in American Society" *The Annals of the American Society of Political and Social Science*'nin 332. Cildi.

karda ilerlemediğine de işaret etmek gerekir. İktisadi ve siyasi yapının yerel ve bölgesel şartlarına ilaveten, bir bölgenin veya cemaatin hususi "dini" tarihsel geleneği bu süreci ya hızlandırabilir ya da geciktirebilir.

Genel bilginin diğer bir maddesine göre, kadınlar erkeklerden ve gençler ve yaşlılar da diğer yaş gruplarından daha "dindar"dırlar. Araştırma bulguları, bu tür kanaatlerin, en azından kısmen gözden geçirilmeye ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Gerçekten de kadınlar, genel olarak kilise-yönelimli din hakkındaki çeşitli endekslere göre, erkeklerden daha iyidirler ve orta kuşak, gerçekte genç ve yaşlı kuşaklardan kiliseye daha düşük katılım ve devam oranlarıyla nitelendirilmektedirler. Bununla birlikte, bir kategori olarak çalışan kadınlar, mesela ev kadınlarından olduklarından daha yakın bir şekilde kiliseye yönelimde erkeklere benzeme eğilimindedirler. Bu da, kadınların, çocukların ve yaşlı insanların kilise-yönelimli dine sanki doğal bir eğilime sahip oldukları görüşünü hiç de desteklemez. Bulgular, cinsiyet ve yaş psikolojisinin göstergesi olmaktan çok, kilise-yönelimli dinin toplum dağılımının önemli bir yönünü temsil eder. Genel terimlerle şunu söyleyebiliriz ki, modern sanayi toplumunun iş süreçlerine katılımın derecesi, kilise-yönelimli dine katılımın derecesiyle olumsuz bir şekilde bağlantılıdır. Şüphesiz, bu tür süreçlere katılımın derecesi, sırasında yaş ve cinsiyet rolleriyle bağlantılı olduğu aşikardır.

Bununla birlikte, nüfusun geri kalan kısmından daha düşük olmasına rağmen, kilise-yönelimli dinde çalışan nüfusun katılımı, önemli ölçüde bizatihi farklılaşmaktadır. Çeşitli mesleki gruplar arasında, katılımda önemli farklılıklar bulunabilir. Tarımsal, beyaz yakalı ve bir takım mesleki gruplar için göstergeler, genellikle yüksektir. Bu farklılıklar, sosyal sınıflar arasında kilise-yönelimli dinin dağılımıyla kabaca uyumludur. Çiftçiler, köylüler ve esas olarak geleneksel ve küçük burjuvazinin bir devamı olan orta sınıfın unsurları, çalışan sınıfınkine göre orantısız bir şekilde daha yüksek olan kilise-yönelimli dine bir katılım derecesiyle belirlenirler.

Kilise devamına, doktirinel meseleler hakkındaki kanaatler vb. ilaveten, din sosyolojisindeki bir kısım son araştırmalar, gençlik klüplerinden yardımlaşma derneklerine varıncaya kadar kilisenin ritüel özellikte olmayan çeşitli faaliyetlerine katılımı da araştırdılar. Bu araştırmalar, Avrupa'da sadece cemaat üyelerinin küçük bir kesiminin, kiliselerin ritüel işlevlerinin dışındaki faaliyetlere katıldıklarını göstermektedir. Kolektif olarak cemaatin ritüel özü diye isimlendirdiğimiz bu işlevlere katılan kimselerin her ne kadar mahalli kilisenin isimsel üyeliğinin nispeten yalnızca küçük bir parçasını temsil etseler de, kilisedeki diğer faaliyetlere katılımdan sayısal olarak daha çokturlar. Faal üyelerin katı çekirdeği olan son grubun hacmi, bölgeden bölgeye, bir mezhepten ötekine değişir. Bu farklılığı belirleyen başlıca etkenlerin, cemaatin ekolojisi ve yerel kilisedeki sosyal sınıfların ve mesleki grupların dağılımının olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bir bütün olarak cemaat üyelerinden "katı çekirdeğin" seçiminde bu faktörlerin oynadığı rol, saf isimsel üyeler haznesinden cemaatin başlangıçtaki üye kaydında bu benzer faktörlerin oynadığı rol kadar önemli değildir.

Toplumla kilise-yönelimli din arasındaki ilişkinin bazı yönleri, ortak bir bilgiyken Batı Avrupa'nın sanayileşmiş ülkeleri için son dönem din sosyolojisinin bulgularının bu ilişkiyi daha kesin bir şekilde tasvir ettiği hususunda çok az bir şüphe vardır. Bu bulgular, kilise-yönelimli dinin dağılımıyla çok sayıdaki demografik ve diğer sosyolojik olarak ilgili değişkenler arasındaki açık bağlantıyı kurar. Yukarıda, biz bu bağlantıların en önemlilerini tasvir ettik. Ancak, rakamların ülkeden ülkeye, mezhepten mezhebe değiştiği gerçeğine de dikkat çekmeliyiz. Çoğu kriterlere göre, Katoliklik Protestanlıktan daha yüksek bir katılım oranı sergiler. Bu değişikliğin bir kısmı, ayrı ayrı Katolik ve Protestan ülkeleri karakterize eden sanayileşmenin derecesindeki farklılıklara, bir askeri sosyalizm geleneğinin varlığına ya da yokluğuna, kilise devlet ilişkilerinin farklı şekillerine ve diğer faktörlere atfedilebilir. Aynı zamanda, doğrudan demografik, ekonomik veya politik faktörlere atfedilemeyen

bir hayli ulusal ve bölgesel farklılıklar da mevcuttur. Kilise-yönelimli dini katılımın bu düzeyi, Anglikanizm örneğinde istisnai bir şekilde düşük görünmektedir. Ya da başka bir örneğe başvuracak olursak, kısmen sosyolojik açıdan oldukça kavranamaz tarihsel geleneklere atfedilebilen Fransız Katolik piskoposluk bölgeleri arasındaki katılım düzeyinde de farklılıklar mevcuttur. Kilise-yönelimli dinin dağılımına katılan, ancak mevcut özetimizde ihmal edilen bir diğer faktöre de işaret edilebilir ki o da şudur: toplam nüfustaki bir mezhebin üyelerinin oranı muayyen istisnalarla birlikte, sözde diaspora cemaatleri, nispeten yüksek devam ve katılım oranlarıyla karakterize edilirler.

Bu düşünceler, günümüz Batı Avrupa'sında kilise-yönelimli dinin dağılımını belirlemedeki iktisadi, siyasi ve sınıf değişkenlerinin aşırı etkilerini göz ardı etmemelidir. Modern toplumdaki dine dair sonuçlar çıkarmaya girişmeden önce, Avrupaî veriler, Amerika'daki din hakkındaki araştırmanın bulgularıyla karşılaştırılmalıdır.

Çeşitli sebeplerden ötürü, bu tür bir karşılaştırma zordur. Birinci olarak, her ne kadar sosyologları şu veya bu sebepten dolayı büyüleyen, en azından belli başlı ve en tipik ifadelerle, fırkaların bir kısmı dikkat çekmiş olsa da, Amerika'da dinin kurumsal ifadelerinin büyük çeşitliliği, henüz bütünüyle ve sistematik olarak araştırılmamıştır. İkinci olarak, yapılan araştırmaların bir kısmı, açıkça ifade edilen pozitivistik bir eğilim tarafından yönlendirildi. Üçüncü ve önemli bir sebep, Amerika'nın eşsiz toplumsal ve dini tarihidir. Bu yüzden, başka herhangi bir sebepten daha çok ihtiyat, özellikle Avrupaî bulgularla karşılaştırmak için kullanılacaklarsa, Amerika'daki kilise dininin özet olarak nitelendirilmelerinde gösterilir. Oldukça çok sayıdaki süreç ve şartların, Avrupa sosyal tarihiyle yakın bir paralelliği yoktur. Mesela, feodal ve köylü bir geçmişin yokluğu, sınır tecrübesi olarak bilinen özel karmaşık şartlar, birbirini izleyen etnik ve mezhebi olarak farklı dalgalar ve göç tabakası, şehirleşme ve sanayileşmenin hızlı ve neredeyse sarsıcı süreci, Zenci problemi ve hakim bir orta sınıf bakış açısı ve hayat tarzının erkenden kurulması. Amerika'nın dini tarihi, eşit şekilde farklı şartları

içerir: Puriten Dönem, siyaset ve din arasındaki sürekli ve hususi yakın ilişkinin takip ettiği kilise ve devletin erken ayrılığı, uyanış hareketleri çağı, fırkaların muazzam gelişimi ve fırkaların mezheplere dönüşümü.

Bu tarihsel arka plana karşı Amerika'daki kilise dinine dair araştırmanın bulgularına bakıldığında, bu bulguların Avrupaî verilere ne kadar çok benzerlik sergilemiş olmaları şaşırtıcıdır. Her şeyden önce, bu benzerliğin açık olmadığı doğrudur. Eğer karşılaştırma Avrupaî isimsel üyelik anlayışına dayandırılırsa, Avrupa'dan daha çok insanın kiliseye devam ettiği görülür. Öte yandan hangi ölçü kullanılırsa kullanılsın, katılım ve devam oranları, Amerika için daha yüksektir. Bu farklılık, Katolik katılım oranları Avrupa'da da nispeten yüksek olduğundan özellikle Protestan örneğinde çarpıcıdır.

Ancak daha yakın bir araştırmada, katılım düzeyleri değişse de, aynı genel faktörlerin kilise dininin bütün bir sosyal yerini belirlediği ortaya çıkmaktadır. Katılım oranları, özellikle, Protestanlıkta, daha küçük fırkaların bir kısmından ziyade başlıca mezhepler göz önüne alındığında, yine Katoliklik için Protestanlıktan daha yüksektir. Ve yine, kırsal ve şehir alanları arasındaki farklılıklar da bulunabilir. Şehir ve kırsal alan arasındaki zıtlık, Avrupa'dakinden daha karmaşık bir kalıp sergiler ve esasen birçok metropolitan alanlardaki Katolik yoğunlaşmalardan dolayı, çarpıcı değildir. Erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıklar da, Yahudiler dışında, aynı çizgileri takip eder. Bu farklılıklar da, Avrupa'dakinden daha az keskin bir şekilde çizilebilir. Nesillerin kilise dinine katılımındaki farklılıklar, Avrupaî örneği sadece kısmen izler. Burada, birçok faktör, özellikle de Pazar okulu çocuklarının ebeveynleri üzerindeki baskısı -ki bu varoşlarda çok telaffuz edilen bir durumdur- temel kalıbı karmaşıklaştırır.

Farklı mesleki grupların kiliseye devamı hakkındaki bulgulardan, tutarlı hiçbir resim ortaya çıkmamaktadır. Her halükarda veriler, her hangi bir genelleştirmeye izin vermeyecek kadar nadirdir. Muhtemelen, bu örnekte Avrupaî kalıptan bazı sapmaların bulunabileceği husu-

sunda şüphe edilebilir. Din bakımından sınıflar arasındaki farklılıklar, Avrupa'dakinden daha az telaffuz edilir. Bu da kısmen, sınıf farklılıklarının, Batı Avrupa ülkeleriyle Amerika'nın sosyal tabakalaşmasındaki temeli oluşturan yapısal bir benzerliğe rağmen, genel olarak daha az telaffuz edilmesi -ve elbette daha az şüpheli olması- gerçeğine atfedilebilir. Belli başlı kiliseler ve mezhepler, en azından orta sınıf yönelimli olmalarına rağmen, kilise-yönelimi orta bir sınıf ile kiliseye bağlı olmayan çalışan sınıf arasında nispeten keskin bir çatlak yoktu. Kuşkusuz bu, çalışan sınıfın bugün, orta sınıfların bakış açısı, yaşama biçimi ve dini kalıplarına hissedilemez bir şekilde, çalışan sınıfın bir *burjuvalaşma* süreci hususunda bir takım göstergeleri olmasına rağmen, Avrupa'dakinden daha büyük bir ölçüde karıştığından, şaşırtıcı değildir. Kilise üyelerinin kaydında ve katılımda hala var olan bu tür farklılıklar, mezhepler arasındaki özel olarak Amerika'ya has prestij farklılaşması tarafından örtüldü. Bu farklılıklar, mezheplerin üyeliklerinin oluşumunda ifadelerini bulurlar. Ancak, mezheplerin üyeliklerindeki önemli ölçüde yeterli olan statü farklılıkları, popüler düzeyde daha çok abartıldı. Bu bağlamda, Protestan kilise ve cemaatlerindeki Zenci-Beyaz çatlağı, zikredilmeye değer. Bu gözlemler, tek bir sosyal tabaka için geçerli değildir: Yani, Marksist anlamında anlaşılmamak kaydıyla, köy ve şehir proletaryası için geçerli değildir. Bu tabaka, büyük ölçüde zencilerden, Portorikalılar, Meksikalılar ve diğerlerinden oluşmaktadır. Bu tabaka, toplumsal olarak neredeyse tamamen, görünmeyen ve neredeyse kiliseleşmemiş bir tabakadır. Genel olarak çalışan sımf üzerindeki etkileri Protestanlığın etkisinden daha güçlü gözüken Katoliklik bile, bu tabaka üzerindeki etkisini kaybetmiş ya da kaybediyor gözükmektedir. Fakat bu tabaka, orta sınıf-yönelimli çalışan nüfusun bir parçası olmadığı gibi, hem teolojik bakımdan hem de topluma yönelimi hususunda Protestanlık için marjinal olan fırkalara cezbedilme eğiliminde olan kiliseleşmemiş nüfusun bir parçası da değildir.

Etnik kiliseler, Amerikan dini tarihinde önemli bir rol oynadılar. Bu gün, Avrupaî arkaplana sahip kişiler için etnik kiliseler, hem orta-

dan kaybolmuşlar hem de ikincil bir öneme sahiptirler. Sadece ırksal azınlıklarla bağlantılı olan kiliseler, dini sahnede devam etmektedirler. Şüphesiz onların fonksiyonları, Amerikan toplumundaki azınlıkların konumuna bağlıdır.

Amerikan kilise dinindeki en önemli gelişmelerden biri, doktrin açısından eşitlenme sürecidir. Protestanlık içindeki doktrinal farklılıkların, başlıca mezheplerin üyeleri için hakikaten ilgilisiz oldukları rahatlıkla söylenilebilir. Yönetime ilişkin geleneksel teolojik farklılıkların bile, gittikçe azalan bir öneme sahip oldukları gözükmektedir. Daha önemlisi, Katoliklik, Protestanlık ve Yahudilik arasındaki farklılıkların gittikçe eşitlenmesidir. Bu süreç, ciddi bir teolojik *yaklaşımın* bir sonucu olarak kabul edilemez. Dahası, oldukça keskin birkaç sürtüşme alanı, özellikle de kamu politikaları meselelerinde Katoliklik ve öteki dini bünyeler arasında varlığını devam ettirmektedir. Bununla birlikte, Katoliklik, Protestanlık ve Yahudiliğin -akli pratik çizgilerin yanı sıra bir bürokratikleşme olan- benzer yapısal dönüşümlerle ve "seküler" hayat tarzına uyum sağlama ile ortak bir şekilde karakterize edilirler. Bu hayat tarzı ve Protestan ahlakı arasındaki tarihsel ilişkinin sonucu olarak, belli başlı mezhepleri tarafından temsil edildiği şekliyle Protestanlığın uyum sağlaması, belki de, öteki dini bünyelerinkinden daha ileri gitmiştir. Ancak, farklılık yüzeysel gibi gözükmektedir[3]. İdeolojik farklılıkların giderilmesine ve üyelik hususunda doktrinin artan ilişkisizliğe yönelik eğilime rağmen, geleneksel Protestanlık, Katoliklik ve Yahudilik'deki sosyal farklılıkların bir rol oynamaya devam ettiklerine işaret edilmelidir. Bazı bulgulara göre, onlar bu farklılıkları iç evlilik yoluyla sürdürme zorundadırlar. Hayat tarzı ve sübjektif özdeşleşmenin bir kısım merkezi boyutları için sosyal temel, dini sıfatlar tarafından dizayn edilen alt kültürlerle ilişkili olmaya devam eder[4].

---

3 Bak. Will Herberg, *Protestant, Catholic and Jew*, Doubleday, Garden City, 1955.

4 Bak. Gerhard Lenski, *The Religious Factor*, Doubleday, Garden City, 1961.

Bu gözlemler, şu şekilde özetlenebilir. Amerika'daki kilise dininin hem eşsiz hem de en azından Avrupa'daki durumdan açık bir şekilde farklı olan bazı yönleri bulunmaktadır. Kilise dinine Amerikalıların nispeten yüksek katılımı istisna edilirse, farklılıklar, benzerliklerden daha az önemli gözükmektedir. Sosyal rol ve statü oluşumlarıyla olduğu kadar demografik ve ekolojik değişkenlerle kilise dinine katılımın farklı göstergelerdeki karşılıklı bağlılıkları, hem Avrupaî hem de Amerikan bulgularında benzer bir kalıbı izler. Bu kalıp, batının sanayi toplumlarında kilise dininin, toplumsal konumunu temsil eder. Bu ülkeleri paradigmatik olarak ele alacak olursak, söz konusu kalıp, kilise-yönelimli dinin modern toplumda marjinal bir fenomen haline geldiği sonucunu davet eder.

Bu sonuç, söz konusu kalıptan daha önce zikredilen sapmadaki ciddi bir zorluğu karşılar. Tartışılan ülkelerin en "modern"i olan Amerika, kilise dinine en yüksek katılımı gösterir. Söz konusu zorlukları oluşturmada, aşırı katılıma dair yüksek Amerikan oranları, görünüşe göre, daha önceki yüksek bir düzeyden bir düşüş olmaktan ziyade, oldukça son dönem bir yukarı doğru hareketi temsil etmektedir. Bu şartlar karşısında, modern toplumda hiçbir basit doğrusal ve tek boyutlu "sekülerleşme" teorisi iddia edilemez.

Zorluk, sadece görünüştedir. Onu çözmek için sadece, Avrupa ve Amerika'daki kilise dininin karakterindeki farklılıkları nazarı dikkate almak gereklidir. Avrupa'da kilise dini, radikal dahili dönüşümlere maruz kalmadı ve nüfusun küçük bir kısmıyla sınırlı hale geldi. Bu kilise dini, geleneksel dini düşünceler evrenini temsil ve aracılık etmeye devam ederken onun toplumsal temeli, karakteristik olarak, modern toplum yapısının kıyısında kalan nüfusun belli bir kısmını sarstı. Bu nüfus; köylüler, geleneksel burjuvazinin kalıntıları ve sanayi ve şehir toplumunun tipik iş süreçlerinde yer almayan -veya artık yer almayan- orta sınıf içindeki küçük burjuvaziden oluşmaktadır[5].

5 Bir yorum için bak, Friedrich Tenbruck, "Die Kirchengemeinde in der entkirchlichen

Öte yandan Amerika'da kilise dini, geniş bir orta sınıf dağılımına sahip olmuştur. Orta sınıflar *in toto*, modern sanayi dünyasına kıyı (periferi) olmaktan başka bir şey değildirler. Bununla birlikte Amerika'daki, kilise dininin dağılımı, "sekülerleşmeye", doğru eğilimin tersine bir dönüşü, yani geleneksel kilise dininin canlanmasını temsil etmez. Aksine, bu dağılım Amerikan kilise dinindeki köklü dahili bir değişimin bir sonucudur. Bu değişim, şüphesiz, Amerikan sosyal ve dini tarihindeki faktörlerin eşsiz bir kümesinin ürünü olan kararlaştırılmış siyasetten kaynaklanmayan kiliseler tarafından Protestan ahlakının *seküler* bir versiyonunun kabulünden oluşmaktadır[6]. Amerikan Rüyasının şekillenmesinde dini düşünceler özgün olarak önemli bir rol oynamışlarken, bu gün Amerikan Rüyasının seküler düşünceleri, kilise dinini istila etmiştir. Amerikanın sosyal grupları, sınıfları ve bireyleri kadar bir bütün olarak toplumun tamamı için kiliselerin icra ettiği kültürel, sosyal ve psikolojik işlevler, kendilerini geleneksel olarak kabul eden kiliseler açısından, "dini" olmaktan çok "seküler" olarak telakki edilebilirler[7]. Kilise dini ve toplumsal konumu hakkındaki Avrupaî ve Amerikan bulgularını karşılaştırarak ve Avrupa ve Amerikan toplumundaki kilise dininin karakterindeki farklılıklara izin vererek, geleneksel kilise dininin, Amerika'da dahili bir sekülerleşme sürecine maruz kalmayla daha "modern" hale gelirken, Avrupa'da "modern" hayatın kıyısına itildiği sonucunu çıkarabiliriz. Bu sonuç, daha fazla yorumu gerektirmektir. Geleneksel kilise dininin sembolik gerçekliğini oluşturan anlamın teşekkülü, modern sanayi toplumunun kültürüyle ilgisiz gözükmektedir. En azından, geleneksel dinin sem-

---

Gesellschaft", Goldschmidt, Greiner ve Schelsky, editörler, *a.g.e.* s. 122-132; ayrıca bak. Reinhard Koester, *Die Kirchentreunen*, Enke, Stuttgard, 1959, özellikle s. 108.

6 Bu değişmelerin belirtilerini izleyen bir araştırma Louis Schneider ve Sanford M. Dornbusch tarafından şu kitapta yapılmıştır: *Popular Religion-Inspirational Books in America*, The Universitiy of Chicago Press, Chicago, 1958.

7 Bu işlevlerin bir tasviri ve yorumu için bak Peter Berger, *The Noise of Solemn Assemlies*, Doubleday, Garden City, 1961.

bolik gerçekliğinin içselleştirilmesinin, çağdaş toplumun sosyal yapısı tarafından ne zorlandığı ne de tipik bir örnek olarak tercih edildiği kesindir. Yalnızca bu gerçek bile, geleneksel kilise dininin çağdaş hayatın kıyısına niçin itildiğini açıklamaya yeterlidir. Bulgular, aşırı kilise karşıtı ideolojilerin meydan okumalarının önemli bir rol oynadığı fikriyle çelişir. Eğer kiliseler, geleneksel dini anlam evrenlerini temsil ve aracılık etme kurumsal iddiasını devam ettirirlerse, onlar, öncelikle geçmiş bir toplumsal düzenin değerlerine yönelmeyi sürdüren sosyal grup ve tabakalarla birleşmek suretiyle varlıklarını sürdürürler. Öte yandan kiliseler kendilerini modern sanayi toplumunun hakim kültürüne uydururlarsa, zorunlu olarak bu kültürü meşrulaştırma işlevini yüklenmiş olurlar. Ancak bu fonksiyonun yerine getirilmesinde, geleneksel olarak kiliseler tarafından temsil edilen anlam evreni, gittikçe ilgisiz hale gelir. Kısaca, sekülerleşme diye isimlendirilen süreç, kesin bir şekilde hem kilise dininin toplumsal konumunu hem de onun dahili anlam evrenini değiştirdi. Bizim formüle ettiğimiz gibi, bu iki değişkenin karşılıklı olarak birbirlerini dışladıkları ortaya çıkabilir. Bu yalnızca, onların varsayımsal ve aşırı formları için böyledir. Doğrusu, hem kilise dininin toplumsal konumu hem de anlam evreninin daha köklü dönüşümleri, ortak bir şekilde vukuu bulabilir.

Modern toplumda geleneksel dininin marjinalliği, birbiriyle bağlantılı ve sosyoloji tarafından cevaplandırılması gereken iki farklı teorik soru ortaya koyar. Her iki soru, terimin genel olarak anlaşıldığı şekliyle, sekülerleşme problemine gönderme yaptığından, soruları ayrı ayrı ifade etmek yararlı olacaktır. Birincisi, geleneksel kilise dinini modern toplumun kıyısına iten sebepleri teşhis etme ve genel sosyolojik teori ile uyumlu olarak bu itilme sürecine bir açıklama getirme zorunluluğudur. İkincisi, Sosyolojik tahlil çerçevesinde modern toplumda geleneksel kilise dininin yerini alan ve her hangi bir şeyin din diye adlandırılıp adlandırılmayacağını sormak zorunluluğudur.

Günümüze kadar, din sosyolojinin sadece birinci soruyla ilgilendiği açıktır. Din sosyolojisi, sekülerleşmeye bir açıklama getirme-

ye çalışırken, kendisini ciddi bir teorik açmazla karşı karşıya buldu. Kilise ve dinin esas olarak bir olduğu öncülünden hareket eden din sosyolojisinin kendine has bulguları, bu disiplini, anlaşılan en genel anlamıyla dinin, modern toplumda din olmayı bırakmadıkça marjinal bir fenomen haline geleceği sonucuna götürdü. İddianın mantığı, böyle bir dönüşüm için küresel sebeplerin bulunmasını talep etti. Söz konusu öncülü kabul etmeye gerek duymadığımızdan, bu açmazdan sakınabiliriz. Hususi, tarihsel ve sosyal bir kuruma dayalı anlam evreninin düştüğü bu kaderi açıklamak için küresel sebepler aramaya ihtiyaç hissetmiyoruz. Problem, genel olarak düşünülenden teorik bakımdan daha sınırlıyken, şüphesiz, yine de o, mesela, -en azından değişim süreci- yalıtılmış bir vaziyette görülecekse, geniş aileden çekirdek aileye doğru bir değişim sürecinden daha ilgilidir. Dahası, biraz önce gösterdiğimiz gibi bu soru, ileride tartışılacak daha önemli bir problem olan, ikinci soruyla bağlantılıdır. Bu sebeple, burada birkaç gözlem yerinde olur.

Sekülerleşmenin sebeplerinin teşhisinde, her ne kadar sanayileşme ve şehirleşme geleneksel kilise dininin değerlerini otomatik ve zorunlu olarak altını oymuş olsa da, bu iki sürece atıfta bulunmak yeterli değildir. Öte yandan, kilise dinindeki düşüş, bilimdeki çeşitli "inanç" tipleri gibi, düşman ideolojiler ve değer sistemlerinin tarihsel bir dalgası önünde bir ricat olarak uygun bir şekilde yorumlanamaz. Bilimdeki bu farklı tipteki inançların -yalnızca pragmatik bir türden olsalar da-, bir takım içsel üstünlüklere sahip olduğunu varsaymak, sosyolojik açıdan, tam bir nahifliktir. Sanayileşme ve şehirleşmeyi top yekun sosyal yapıda kapsamlı değişimlere yol açan hususi sosyo-tarihsel süreçler olarak görmek genel sosyolojik teoriye daha uygundur. Bir kez bu değişimlerin doğası daha iyi anlaşıldığında, toplumdaki bireysel hayatın kalıbındaki dönüşümle bu kalıba anlam veren geleneksel kilise dininin azalan rolünün birlikte vuku bulmasını daha uygun bir şekilde belirlemek mümkün olacaktır. Sanayileşme ve sekülerleşme arasındaki ilişkinin dolaylı olduğu çoğu kez göz ardı edi-

lir. Bu nedenle, mütekabil açıklayıcı şemalar, hem muhtemelen daha "temel" kurum olan başka bir kurumdaki değişmelerden bir kurumdaki değişmeyi çıkaran daha dar olarak yapısal hem de muhtemelen daha "güçlü" olan bir diğer sistem tarafından yeri alman bir değerler sistemi olarak süreci yorumlayan düşünceler tarihiyle sınırlı kalır.

Sanayileşme ve sekülerleşme arasındaki ilişkinin dolaylı olduğunu ileri sürmede, sürece dair farklı perspektif elde ediyoruz. Özgün olarak kilise dini tarafından kurumsallaştırılmış olan değerler, özel bir eylem sisteminin normları değildir. Başka bir deyişle, esasen kilise dininin temelini oluşturan değerler, kurumsal normlar değil fakat bütünlüğü içerisinde bireysel hayata anlam veren normlardı. Bu özelliğiyle onlar, gündelik hayatın farklı alanlarında bireylerin davranışlarını belirleyen ve onların öz yaşam öykülerine uzanan bütün kurumların normlarının üstündedir. Sanayileşme ve şehirleşme, kurumsal ihtisaslaşma eğilimini yeniden güçlendiren süreçlerdi. Yerine göre kurumsal ihtisaslaşma, çeşitli kurumsal alanların normlarını, esasen üstün olan "dini" değerlerin etkisinden "uzaklaştırma" eğiliminde olmuştur. Daha sonra göstermeye çalışacağımız gibi, bireyin iktisadi, siyasi ve diğer faaliyetleriyle ilgisiz hale geldikçe, bu değerlerin birey için önemi azalır. Bir başka ifadeyle, dini kozmosun gerçekliği, onun daralan toplumsal temeline yani, hususileşmiş dini kurumlara oranla gittikçe zayıflamıştır. Esasen top yekun hayat değerleri olan şeyler, part-time normlar haline geldiler. Kısaca, geleneksel kilise dinindeki çöküş, kilise dininde kurumsallaşan ve modern toplumdaki gündelik hayatın bütünleştiren ve meşrulaştıran değerlerinin daralan ilgisinin bir sonucu olarak görülebilir.

Sekülerleşme problemine atıfta bulunan birinci soruya teklif ettiğimiz cevap şayet doğruysa, din sosyolojisinin bir görevi, çağdaş dünyada kilise dininin sınırlı ve değişmiş varlığını açıklamadan ibarettir. Bu görev, en azından kısmen, çözülmüş olarak görülebilir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, son dönem din sosyolojisinin bulguları, giderek daha çok sosyal gruplara ve tabakalara dayanmaya başladığına

yani bir bakıma, modern toplum içerisindeki geçmiş sosyal bir düzenin bakiyeleri olduğuna işaret eder[8].

Ancak kilise dininin daralması, sekülerleşme probleminin yalnızca tek ve sosyolojik açıdan da daha az ilginç bir boyutudur. Çağdaş toplumun tahlili için, bir diğer soru, daha önemlidir. Çağdaş kültür üzerinde hakim olan değerler nelerdir? Bu değerlerin sosyal-yapısal temeli nedir ve onların çağdaş insanın hayatındaki fonksiyonları nelerdir? Sosyolog için, sekülerleşmeye, materyalizmin, modern paganizmin vb.lerinin saldırıları karşısında dinin ricatı olarak işaret ediyor olarak görmeyi basitleştirmek yeterli de değildir. Aksine, sosyologun, sekülerleşmenin toplumsal olarak nesnelleşen bir anlam evreni tarzında meydana getirdiği şeyin ne olduğunu sormalıdır. Kilise dininin geleneksel formlarının varlıklarını devam ettirmesi, Batı'da kurumsallaşmış bir kilise karşıtlığının yokluğu ve modern batı dünyasını şekillendirmede Hıristiyanlığın ezici önemi, yeni bir dinin oluşması ihtimaline engel olma hususunda birleştiler. İşte bu ihtimaldir ki, biz onu saf spekülatif bir statüden dinin sosyolojik teorisinde üretken bir hipotez statüsüne yükseltmeye çalışacağız.

8 Bak. Tenbruck, *a.g.e.*

III

DİNİN ANTOPOLOJİK DURUMU

Genel olarak dinin niçin hususi şekillerinden biriyle, yani Batı toplumunda kendisiyle ortaya çıktığı şekille özdeşleştirildiğini anlamak kolaydır. Bu şekildedir ki, birçok nesil için din etkili ancak aşina olunan bir gerçeklik haline geldi. Daha önemlisi, daha teolojik ve felsefi düşüncenin öznesi haline geldiği form, esasen bu formuyladır Fakat eğer, bu özdeşleştirmeyi kabul edersek, son zamanlardaki din sosyolojisinin bulguları bizi, dinin toplumdaki istisnai bir fenomen olduğuna inandırmaktadır. Gerçekten de bu, Hıristiyan, özellikle de Protestan teolojiye uygundur. "Tabii" dinler ile Hıristiyanlık arasındaki ayırım, Hıristiyan inancının istisnai karakterini vurgularken tabii dinleri "Bu Dünya"ya hasr eder. Teolojik sebeplerden dolayı, Hıristiyan inancı kendisini toplum için muhalif olarak bulur. Tabii ki bu konum, en keskin bir şekilde Yeni-Ortodoks teolojide ifade edildi. Bir an için bu görüşün formüle edildiği bağlamı göz önünde bulundurmadığımız zaman, yeteri kadar ilginç bir şekilde farklı diyalektik ve pozitivistik tarih felsefelerinin benzer bir konuma ulaşmış olduklarını buluruz. Tarihsel ve etnolojik verileri dikkate aldığımızda bunlar, kendilerini "sosyal evrimin" daha erken bir safhasında, ancak şüphesiz modern toplumda istisnai karakteri olduğunu buldukları, daha önceki dönemlerdeki dine ve topluma daha geniş bir toplumsal temel sağlayabilir. Diğer yönlerde farklı olsalar da bu konumlar, modern toplumun ortaya çıkışının, dinin yokluğuyla ya da "tabii" dine bir geri dönüşle karakterize edildiği şeklindeki kanaati paylaşırlar.

Dinin hususi tarihsel bir formunun etkisi altında, aldatıcı genel bir din tanımı ortaya çıktı. Bu tanım, işlevsel olmaktan daha çok, özseldir. Başka türlü olduğunda çok farklı olan durumlardaki şaşırtıcı benzerlikleri açıklayan tanımın özsel karakteri olduğu aşikar olmalıdır. Bu tanımın özsel karakterinin değerlendirmeleri davet ettiği ve bu değerlendirmelerin de keskin bir şekilde farklı olduğu doğrudur. Ancak bu şekilde tanımlanan dinin, olumlu ya da olumsuz, açık bir şekilde ya da zımni olarak değerlendirilmesi fazla önemli değildir. Bu tanım, en iyi şekilde dar anlamda "etnosentrik" olarak tasvir edilen bir tarzda mezkur fenomeni önceden yargılar. Bu görüşlerin teolojik ve felsefi meziyetleri ne olursa olsun onlar, sosyoloji için her hangi bir değeri olmayan bir din tanımına dayanırlar.

Karşılaştırma yoluyla, şimdilik hiç kimsenin ekonomik ve politik fenomenlerin sosyal hayatın sözgelimi bir pazar ekonomisi veya bir milli devletle karışlaştırıldığında içerisinde ekonomik ve politik fenomenlerin bulunmadığı toplumlarda bile keşfedildiği ve analiz edildiği formlarda olduğu kadar gerçekte tam olarak gelişmiş ekonomik ve politik kurumların içerisinde bulunmadığı toplumlarda da bulunabilen evrensel unsurlar olduğu hususunda ciddi şüpheleri olmadığına işaret edebiliriz; ancak o zaman, ekonomik ve politik fenomenler sosyolojik olarak, özsel kriterden ziyade işlevsel kriterle tanımlanırlar. Dinin sosyolojik tanımındaki güçlüklerin bir kısmı, bu güçlüklerin genel olarak dinin bir sorunu olmadığı gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bir kez dinin özsel tanımı kabul edildiğinde, bir kimse tabii ki, ümitle ya da korkuyla dinin istisnai bir fenomen olduğu ya da istisnai bir fenomen haline gelip gelmediği sorusunu iler sürebilir. Durkheim tarafından öne sürülen -ya da en azından çalışmasında ima edilen- bu teklifi ele alır ve dini onun evrensel sosyal işlevi ile tanımlayacak olursak o zaman, söz konusu sorun, anlamlı olmaktan çıkar. Dinin sosyolojik teorisine yararlı olması için bu teklif belirginleştirilmelidir. Bu teklif, daha üstesinden gelmeye çalışacağımız, bir takım zorluklar içerir. Ancak, burada bir şey, tereddütsüz

bir şekilde ileri sürülebilir. Dinin işlevsel bir tanımı, hem geleneksel ideolojik bir eğilim hem de söz konusu fenomenin özsel tanımının "etnosentrik" darlığından kaçınır.

"İşlev" kavramı, insanla ilgili çeşitli ilimlerde farklı anlamlarda kullanılır. Bu yüzden biz, elinizdeki çalışmada sahip olduğu anlamı belirginleştirerek başlamalıyız. Psikolojik işlevselciğin açıklayıcı prosedürünü takip etmeyi düşünmediğimizi vurgulamaya hiç gerek yoktur. Her şeyden önce, birey için ruhsal bir fonksiyon icra etmeye kabiliyetli olan bir sosyal olgu olarak toplumsal bünyeyi açıklamaksızın dinin ruhsal bir takım fonksiyonlar icra ettiğinin keşfedilmesiyle çok az şey kazanılır. Dini hipotetik bir *homo psychologicus* (psikolojik insan) un sözde ruhsal mekanizmalarından çıkarmak açıkça saçma olabilir. Sosyolojik işlevselciliğin kavramsal çerçevesi de, temel sorunumuza bir cevap temin etmede başarısızdır. Belki de, hususileşmiş dini kurumlara sahip olan toplumların incelenmesindeki açıklayıcı şemaya dönme eğiliminde olabiliriz. *A priori* olarak bir kimse, mesela, yapısal-işlevselci bir analizin bazı toplumlardaki ekonomik, politik ve dini kurumlar arasındaki ilişkiyi aydınlatabileceği ihtimalini göz ardı etmemelidir. Ancak maalesef, bugün yapısal-işlevselcilikle temsil edildiği şekliyle, sosyolojik-işlevselcilik, burada söz konusu edilen şeyi varsayar. Dini kurumlar, evrensel değildir; dini kurumların temelini oluşturan fenomenler ya da başka bir deyişle, bireysel ve toplumsal düzenin ilişkilerinde benzer fonksiyonlar icra etme, muhtemelen evrenseldir. Bu nedenle biz, sosyolojik işlevselcilikte olduğu gibi kabul edilen şeyi, sorunsal kabul etmeliyiz. Din olarak kurumsallaşmış hale gelen şeyin genel antropolojik şartları nelerdir? Bu şartlar, kurumsallaşmadan önce bile, sosyal bir olgu olarak hangi gerçekliğe sahiptir? Din kurumların farklı tarihsel formlarından birini almadan önce, nasıl teşekkül etmiştir? Dinin altında bir kurum haline geldiği şartları, belirlemek mümkün müdür?

Bunlar, dikkate değer genelliği olan sorulardır. Ve ancak, hemen görülebileceği gibi, bu sorular halen daha genel teorik problemlerle ilişkileri bakımından nazarı dikkate alınmalıdır. Bizim için bir kabi-

le dini, atalar kültü, kilise, mezhep vb. olarak dinin bildik formları, sembolik evrenlerin özgül tarihsel kurumsallaşmalarıdır. Sembolik evrenler, bir yandan gündelik hayat dünyasına gönderme yapan ve diğer yandan gündelik hayatı aşan olarak tecrübe edilen bir dünyaya işaret eden toplumsal olarak nesnelleşmiş anlam sistemleridir[1]. Bu nedenle bizim, baştaki sorularımıza cevap vermek için, genel olarak sembolik evrenlerin, özel olarak da bir dini kozmosun nasıl toplumsal olarak nesnelleştiğini belirlememiz gerekir. Bir sonraki adım olarak da, dini bir kozmosun toplumsal temelinin altında kurumsallaştığı şartları soruşturmalıyız. Bununla birlikte bu tür mülahazalar, açıkça kurumsal teorinin ve bilgi sosyolojisinin genel problemlerine yol açar ve nihai olarak da felsefi antropolojinin alanına uygun sosyolojik teorinin çerçevesinin ötesine götürür. Öznel süreçler, toplumda nasıl nesnelleşirler? Toplumsal olarak nesnelleşen fenomenler, nasıl kurumsallaşırlar ve kurumsallaşmanın işlevleri nelerdir? Bir kez toplumsal gerçeklikleri ürettikten sonra, kurumsallaşma ve nesnelleşme, kendisinde kökleştikleri öznel süreçleri nasıl etkilerler?

Hemen kabul edilmeli ki, bu genel problemleri elinizdeki kitapta yeterince tahlil etmek mümkün olmayacaktır. Bununla beraber, kendisiyle başlangıçtaki sorularımıza cevap geliştirmeye çalışacağımız bu iddia, bu genel problemlerin belli yönlerinin, en azından açıklığa kavuşturulmuş olmasını talep eder. Mevcut bağlamın izin verdiği kadar, tam olarak bunu yapmaya çalışacağız[2].

Biraz önce söylediğimiz gibi, sembolik evrenler, gündelik hayatın tecrübelerini gerçekliğin "aşkın" bir düzeyiyle ilişkilendiren nesnelleş-

---

1 Farklı anlam evrenlerinin bir analizi ve onların üstün gündelik hayat gerçekliği ile ilişkileri için bak. Alfred Schutz, *Collected Papers*, C.I., Martinus Nijhoff, The Hauge, 1962, özellikle Kısım III: "On Multiple Realities". S. 207-2059 ve "Symbol, Reality and Society", s. 287-356.

2 Bu problemlerin sistematik bir araştırılışı için bak. Peter Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Doubleday, Garden City, 1966.

miş anlam sistemleridir. Diğer anlam sistemleri, gündelik hayat dünyasının ötesine işaret etmezler; yani, onlar aşkın bir referansı içermezler. Sembolik evrenlerin hususi önemi, daha sonra ayrıntılı bir şekilde tartışılmak zorunda kalınacaktır. Şimdi biz, tüm anlam-sistemlerinde ortak olan bir niteliği göz önünde almalıyız: bu nitelik, anlam sistemlerinin nesnelleşmelerden oluşan bir yapı olmalarıdır.

Nesnelleşmeler, hem üreticileri hem de öteki insanlar için ortak olan bir dünyadaki unsurlar olarak mevcut hale gelen öznel eylemlerin ürünleridir[3]. İfadeler, yalnızca yüz-yüze durumlarda söz konusu iken nesnelleşmeler, bu tür zaman ve mekan sınırlamalarının dışında anlamın dizinleri olarak hizmet görür. Nesnelleşmeler, esas olarak toplumsaldırlar. Sembolik evrenlerin bir anlam sistemleri olarak inşası, nesnelleşmeler yoluyla vuku bulduğu için, yalıtık öznel süreçlerin bir toplamı olarak göz önüne alamayacağımız, açıktır. Üstelik nesiller boyunca devam etmesi -ve bu yüzden de onların sosyal geleneğin anahtar bir unsuru olarak tesisi- toplumsal intikal süreçlerine dayanır. Ancak sembolik evrenlerin köken olarak toplumsal olduğu ifadesi, ilave daha temel bir anlamda geçerlidir. Bir sembolik evrenin, bir anlam sistemi olarak nesnelleşmesi, öznel tecrübelerin, onun inşasına anlamlı bir şekilde girişini var sayar. Ancak, öznel tecrübenin anlamlı niteliği, toplumsal süreçlerin bir ürünüdür.

Yalıtılmış olarak göz önüne alınan öznel tecrübe, yalnızca güncellikle sınırlıdır ve anlamdan yoksundur. Anlam, öznel süreçlerin içsel bir niteliği değildir; ancak, yorumlayıcı eylemlerle ona bahşedilmiştir. Bu tür eylemlerde öznel bir süreç, geriye dönüşümlü olarak kavranılır ve yorumsal bir şemaya yerleştirilir. Devam edegelen tecrübelere yukarıdan dayatılabildiği şekliyle böyle bir "anlam", zorunlu olarak daha önceki –nihai olarak alışkanlık haline getirilen- yorumlayıcı eylemlerden çıkarıldı. Bir başka ifadeyle, kesin olarak söylendiğinde tec-

3 Bak. Berger ve Luckmann, *a.g.e.*, s. 33 vedevamı.

rübenin anlamı, bir kimsenin "durmasına ve düşünmesine" dayanır; yani, öznel süreçlerin kendisiyle yorumlayıcı bir şemaya yerleştirildiği eylemlerdir. Yorumlayıcı şema, zorunlu olarak süregiden tecrübeden farklıdır. Eğer biz kavramı en temel anlamıyla kullanacak olursak, yorumlayıcı şemanın süregiden tecrübeyi "aştığını" da söyleyebiliriz.

Yorumlayıcı şema, tortulaşmış geçmiş tecrübelerin sonucudur. Tecrübe, onun anlamı ve yorumlayıcı şema arasındaki ilişki, karşılıklı ve dinamiktir. Tecrübenin anlamı, devam eden süreçlerin yorum şemasıyla ilişkisinden kaynaklanır. Öte yandan, devam edegelen tecrübeler, yorumlayıcı şemayı, biçimlendirirler. Her hangi güncel bir tecrübeden farklı bir şemada tortulaşan peş peşe gelen tecrübenin tam olasılığı, belli derecedeki bir ayrı olmaya dayanır. Bu tür bir ayrılık, yalıtık öznel süreçlerin basit bir arda arda gelişinden ortaya çıkamaz. İmdi, hakiki yalıtık bir öznel sürecin kavranamaz olduğu doğrudur. En azından, devam ede gelen her bir tecrübe, geçmişin zamansal bir ufkuna ve beklenen tecrübelere sahiptir[4].

Öznel süreçlerin evremsi karakteri, kendisiyle süre giden, geçmiş ve beklenen tecrübelerin bilinçli eylemlerde her biriyle ilişkilendirildiği temel bir yorum şeması için bir dayanak sağlayabilir. "Durmak ve düşünmek" ifadesinin gösterdiği gibi, bu tür eylemler, geçmişe ve beklenen gelecek tecrübeye dönerken güncellikten ve süre giden tecrübelerin yakınlığından bireyin kendisini ayırabileceğini var sayar. Bu tür bir ayrılma, beşeri organizmanın kendi kendine ulaşabileceğinden başka bir şey değildir. Organizmalar, verili içgüdüsel bir donanımla beraber bir çevreye yerleştirilir. Bir organizmanın davranışı, çevre, iç güdü ve öğrenim unsurunun karşılıklı etkileşimiyle belirlenir. Ancak, biyolojik çevre kavramı, yersiz bir şekilde "toplum" ve "kültürü" içerecek şekilde genişletilmeksizin ve içgüdü kavramı da, "güdüler" ve "ihtiyaçlar" gibi belirsiz kavramları kapsayacak biçimde genişletil-

4 Burada biz Bergson'un *duree* hakkındaki analizine, William James'm bilinç akımı kavramına ve Husserl'in zamansallık hakkındaki tahliline gönderme yapabiliriz.

meksizin bunlar, beşeri davranışı açıklamada kötü bir şekilde yetersizdirler. Oldukça kaba bir biyolojik bakış açısında görülen bir insan organizması, sanki, onun devam edegiden tecrübelerinin doğrudanlığı ile sarmalanmıştır. İnsan organizması, geçmiş tecrübelerden bir şeyler öğrenebilir; fakat, tecrübe yorumlayıcı şemalar içerisinde tortulaştırılamaz. Başka bir deyişle, bir insan organizması, kendi kendine kendisini süregiden tecrübeden ayırt edemez ve süre giden tecrübeyi geçmiş tecrübenin ışığından yorumlayamaz. Aynı insan organizması, alternatifler arasından tercih yaparak gelecek davranışını planlayamaz. Çünkü bu da, "aldatıcı şimdiden" ayrılmayı varsayar. Çevresinden "daha içsel" bir farklı bedene sahip olmasına ve diğer hayvanlardan daha yüksek bir derecede öğrenme kapasitesinde olmasına rağmen bir insan organizması, biyolojik kaynaklarına engel olarak, süre giden tecrübesinin içinde anlamlı hale gelebildiği zamansal boyutları kaybedebilir. O ne farklı ve hatırlanabilir bir geçmişe ne de alternatif eylem tercihleriyle "açık" bir geleceğe sahip olabilir. Onun hayatı, bir yaşam öyküsü (biyografi) olarak tutarlı bir şekilde geliştirilemez. Özetle, bir insan organizması, kendi başına anlam yaratamaz. Başka bir deyişle, bireysel bir Ben olarak gelişemez.

Bu gözlemlerin yönü, bizim "kültür"ün köken olarak nasıl ortaya çıktığına dair gelişimine ilişkin (phylogenetik) sorunuyla ilgilenmediğimizi göstermelidir. Cevap, geniş orandaki biyolojik ve fizyolojik şartları dikkate almak zorundadır; mesela, elin ve dik duruşun gelişimi, ilk dönem insanlıktaki sosyal hayatın somut formlarının yeniden inşası ve araç-gereçlerin "icadı" gibi hususi gelişmeler.[5].

Bu bağlamda, bilincin bireyleşmesinin yalnızca sosyal süreçlerde gerçekleşen insan organizmasının bir imkanı olduğunu vurgulamak istiyoruz. Tartışmamızın ana çizgisine yeniden dönerek, toplumsal süreçlerin, yakın tecrübenin akımını "aşan" yorumlayıcı şemaların in-

5 Bak. Sherwood L. Washburn, ed., *Social Life of Early Man*, Methuen, London, 1962.

şasında varsayılan ayrılma için temel olduklarını söyleyebiliriz. Şimdi bunun neden böyle olduğunu göstermek zorundayız[6].

Bir kimsenin kendi özel tecrübelerinin akımından ayrı durması, hemcinsinin tecrübelerine katılımın sonucudur. Bu, kendisinde bir ortağın öznel süreçlerinin paylaşılan zaman ve mekandaki olaylarda ifade bulduğu ve böylece de diğer ortak için gözlemlenebilir olduğu yüz yüze durumda mümkün hale gelir. Paylaşılan durumda, her ikisinin öznel süreçleri, aşama aşama eş zamanlı hale gelir[7]. Bu, hemcinsin öznel süreçlerine katılımın zaman ve mekandaki olaylar vasıtasıyla aracı kılındığına dair mülahazalarımız için, hususi bir öneme sahiptir. Katılım, söz konusu olayların yorumunu içerir ve şüphesiz, belli derecedeki bir ayrılık ona eşlik eder. Bu yüzden ayrı durmanın ölçüsü, esasen, başka bir insanın aracılık edilen tecrübesini karakterize eder ve kendine özgü yakın tecrübelerin akımında verili değildir. Üstelik başka birinin öznel süreçlerinin aracı kılındığı olaylar, bir kimsenin kendi özel "iç" tecrübelerinden daha "nesneldir". İmdi, yüz-yüze durumda, bir kimsenin ortağına dair sahip olduğu tecrübeleri -ancak bu tecrübelerden muayyen bir ayrılıkla-, kendisinin süre giden "iç" tecrübelerine uydurulur. Başka bir deyişle, onlar, bu tecrübelerin bağımsız bir bakış açısından yorumlarıdır. Sırasında, paylaşılan tecrübenin eş zamanlı akımında bu yorumlar, kendilerini ortaya koyar ve ilk ortak için ulaşılabilir hale gelir. Bununla da, onun kendi özel tecrübeleri hakkındaki bağımsız ve sözde-nesnel bakış açısı, kendisi için de ulaşılabilir hale gelir. Özetlemek gerekirse, yakın tecrübenin akımından ayrı durma, özerk bir şekilde ortaya çıkamazken, "dışsal" bir ba-

---

6 Aşağıdaki tahlil George H. Mead'ın sosyal pisikolojisine (bak. Özellikle onun *Mind, Self and Society*, The Univercity of Chicago Press, Chicago, 1934) ve Charles H. Cooley'in sosyalleşme teorisine (bak. onun, *Human Nature and the Social Order*, gözden geçirilmiş baskı, New York, Scribner's, 1909) dayanmaktadır.

7 Yüz yüze durumun oldukça önemli bir tahlili için bak, Alfred Schutz, *a.g.e.*, C.II., 1964, özellikle s. 23-33.

kış açısı formuna "dahil" edilebilir. Bir kimse, kendisine hem cinsinin gözleriyle bakmaya başlar. Bu, esasen yalnızca yüz-yüze bir durumun karşılıklı toplumsal süreçlerde mümkündür[8].

Ayrı durma, geçmiş, şimdiki ve gelecek tecrübelerle alakalı yorumun en temel çerçevesinin inşası için ön koşuldur. Bu çerçeve içinde, özgül ve farklılaşan bir yorum şemaları çokluğu, bir arada bulunabilir. Bir kez bilincin bireyleşmenin muayyen bir düzeyine ve dilin ona tekabül eden bir emrine ulaşıldığında, hazır-yapılmış -yani, toplumsal olarak parçaları hazırlanmış- yorumlayıcı şemalar, *en bloc* (toptan) dahil edilebilir. Buna mukabil, esasen yalıtık birey için imkansız olan ayrı durma, kişisel kimliğinin hayati bir boyutu haline gelir ve toplumsal süreçlerin dışında ve bağımsız olarak tecrübe edilebilir. Sonuç olarak birey, artık anlam yaratabilir.

Kişisel kimliğin bir diğer önemli boyutu, hatırlama ve geleceğe, bir biyografinin ahlaki bütünlüğünü yansıtmaya dair öznel süreçlerinin bütünleşmesidir. Yakın tecrübenin akımından ayrı olma gibi bu tür bir bütünleşme de, toplumsal kökenlidir. Ayrı durma yüz-yüze durumların yapısına kadar götürülebilirken bu tür bütünleşme, bir bireyin hayatındaki toplumsal ilişkilerin sürekliliğine atfedilebilir. Yüz-yüze durumların ve diğerlerinin peş peşe gelmesi, hem cinsleri içine alan doğrudan ilişkiler olmaksızın, kendi geleceğinin potansiyel şahitlikleri kadar geçmişinin de şahitliklerini karşılayan birey, davranışta bulunur. Hem bireyin kendisi geçmişini hatırlayacaktır hem de geçmiş bireye hatırlatılacaktır. Gerçekten de birey, daha önce unutmuş olabileceği eylemlerinden dolayı hesaba çekilebilir[9].

---

8 Sartre'ın her ne kadar sosyal süreçlerin önemini tam olarak gerçekleştirmede başarısız ise de kimliğin oluşumuna dair oldukça ilginç tahliline bak. Jean-Paul Sartre, *The Transcendence of the Ego*, The Noonday Press, New York 1957, özellikle s. 97 ve 98'deki Rimbaud'un "I is *an other*/Ben bir ötekiyim"cümlesini açıklayan pasajlar.

9 Hafıza ve zamanın toplumsal boyutları hakkında bak, Maurice Halbwachs, *Les Cadres Sociaux de la Memoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950.

Aynı zamanda, mevcut davranışı içinde hesaba çekilebileceğini beklemelidir. Anımsama ve beklemeye ilişkin öznel süreçler, diğer bireylerin anımsamaları ve beklemelerini içeren bir hafıza modelinde kurulur. Bu tür bir modelin parçası haline gelirken öznel süreçler, belli bir seviyede tutulurlar ve "nesnel" bir gerçekliğe katılırlar. Bireysel davranış, yalnızca başkaları tarafından hatırlanmakla kalmaz aynı zamanda yargılanır; bu davranış, uzak ve hatırlanamayan eylemlerin bir sonucu haline gelir. Bireysel davranış, ahlaki gerçeklik kadar bir "nesnel"liğin de parçası haline gelir. Bir diğer ifadeyle, öznel tecrübe ve bireysel eylemler, süreklilik kazanan toplumsal ilişkiler boyunca bireyin kendisi için hesaba çekildiği kesin ve az çok tutarlı bir biyografide bütünleştirilir.

Bu mülahazalar, aşağıdaki gibi özetlenebilir. Yakın tecrübeden ayrı kalma, yüz-yüze durumdaki hem cinsler ile karşılaşmadan kaynaklanır. Bu ayrı durma, bilincin bireyleşmesine yol açtığı gibi, yorumlayıcı şemaların ve nihai olarak da anlam sistemlerinin inşasına izin verir. Yakın tecrübeden ayrı durma, kemalini, toplumsal olarak tanımlanan ve ahlaki olarak maksada uygun bir biyografide geçmiş, şimdi ve geleceğin bütünleşmesini bulur. Bu bütünleşme, süreklilik kazanan toplumsal ilişkilerde gelişir ve bilincin teşekkülüne yol açar. Benliğin birbirini tamamlayan iki yönünün bireyleşmesi, toplumsal süreçlerde vuku bulur. Yalıtık olarak "anlamsız" öznel süreçlerin ayrı bir kutbundan başka bir şey olmayan organizma, diğerleriyle beraber, "nesnel" ve anlamın ahlaki bir evrenin inşasına girişmek suretiyle bir Ben haline gelir. Bununla da, organizma kendi biyolojik doğasını aşar.

Din kavramının temel bir anlamına bağlı kalarak beşeri organizmasıyla birlikte biyolojik doğanın aşkın olduğunu söylemek, dini bir fenomendir. Şu ana kadar göstermeye çalıştığımız gibi, bu fenomen, Ben ve toplumun işlevsel ilişkisine dayanır. Bu sebeple biz, Benliğin teşekkülüne götüren sosyal süreçlere, esasen dini olarak bakabiliriz. Bu bakış, arızi olarak söz konusu kavramın etimolojisine bir zorlama oluşturmaz. Dine teolojik ve "özselci" bir konumdan hareketle itiraz

edilebilir ki, bu bakışta din, her şeyi kucaklayan bir fenomen haline gelir. Bize göre, geçerli bir itiraz değildir. Biyolojik doğanın aşkınlığı, insanlığın evrensel bir fenomenidir. Bir diğer itiraz, daha ciddi bir şekilde ele alınabilir. Benliğin teşekkülüne yol açan süreçleri dini diye isimlendirmek, muhtemelen, toplum ve dinin sosyolojik bir özdeşleştirilmesinden kaçınacağı ve fakat toplumda dinin "nesnel" ve kurumsal formlarının hususi bir anlatımını sunmada başarısız olacağı söylenebilir. Bu yükün suçunu kabul ediyoruz. Bu tahlil, şimdiye kadar, dinin tarihi bakımdan farklılaşmış toplumsal formlarının kendisinden kaynaklandığı genel kaynağı belirlemeden fazlasını yapmadı. Fakat biz bunun, dinin sosyolojik teorisinde zorunlu bir ilk adımı temsil ettiğini öne sürebiliriz. Bilinç ve vicdanın kendisiyle bireyleştiği toplumsal süreçlerin dini niteliğini göstermekle biz, dinin evrensel ancak özgül antropolojik durumunu belirlemiş olduk.

IV

DİNİN SOSYAL FORMLARI

Dinin sosyolojik teorisinde, belli düşünceleri, mesela, "tabiatüstüyle" ilgili olanları, dini olarak tanımlamak ve sonra bu etiketi, esasen bu düşüncelerin maddeleştirilmesi, sürdürülmesi ve propaganda edilmesiyle ilgili gözüken gruplara ve kurumlara iliştirmek adettir. Bu bize, teorik bakımdan izin verilemez bir noksanlık gibi gözükmektedir. Bundan kaçınmak için, dinin toplumsal gerçekliğin ayrı bir parçası haline nasıl geldiği, yani onun toplumsal olarak nasıl nesnelleştiği sorununa dönmeden önce, dinin evrensel antropolojik durumunun bir belirlenimiyle başlamaya kendimizi mecbur hissettik. Zihnimizdeki bu amaçla, genel olarak anlam-sistemlerinin ve özel olarak da sembolik evrenlerin toplumsal süreçlerdeki kökeni hakkında kısa bir açıklama yaptık. Anlam sistemlerinin inşasının ayrı durma ve bütünleşmeye dayandığını ve bu fenomenlerin yüz-yüze durumların karşılıklığını ve sosyal ilişkilerin sürekliliğini ayrı ayrı varsaydığını gördük. Anlam-sistemlerinin kendisinden kaynaklandığı sosyal süreçlerin yapısının biçimsel bir tasviri de, bilincin ve vicdanın bireyleşmesi için gereken şartları belirginleştirdi. Biçimsel iddia bizi, bir organizmanın başkalarıyla birlikte "nesnel ve ahlaki bir anlam evreni" inşa etmekle bir Ben haline geldiğine dair benzer biçimsel bir sonuca götürdü. Organizmanın bir Ben geliştirerek biyolojik doğasını aştığını söyledik ve bu süreci temel olarak dini diye isimlendirmede de haklı olduğumuzu hissettik.

Şimdilik, bu sonucun geçerliliğini yeniden göz önünde bulundurmalıyız. Çünkü biz ilk önce, anlam-sistemlerinin altında ortaya çıktığı şartları açıklamak zorunda kaldık ve tahlilimizi, bilincin ve vicdanın bireyleştiği ve anlam-sistemlerinin kendisinde inşa edildiği toplumsal süreçlerin oluşturucu unsurlarıyla sınırlamak zorunda kaldık. Anlam-sistemlerinin herhangi bir özel insan organizmasına tarihi önceliğine dair mülahazamızı, bir kenara bırakmak zorunda kaldık.

Bu yüzden, biçimsel tahlilimizin bizi götürdüğü sonuç, yalnızca, genel antropolojik söylem düzeyinde geçerlidir. Açık bir gerekçeden dolayı, tahlilimizi, geçici olarak bu düzeyle sınırlamak zorunda kaldık. Anlam-sistemlerinin tarihsel var oluşu, bir birini takip eden nesillerin evren-inşa edici eylemlerinin sonucudur[1]. Anlam-evrenlerinin tarihsel olarak verili olduğu ön kabulüyle başlamakla birlikte, tahlilimizde sınırsız bir geri çekilmeden de kaçınmadık. Her şeyden önce anlam-evrenlerinin altında inşa edildikleri genel şartların, biçimsel bir tasvirini vererek ondan kaçındık. Bununla birlikte imdi, bizim başlangıçtaki ve kendi kendimize empoze ettiğimiz sınırlamayı terk edebileceğimiz ve şimdiye kadar göz ardı ettiğimiz ampirik bir olguya hak ettiği dikkati verebileceğimiz bir noktaya ulaştık.

Ampirik bakımdan insan organizması, sıfırdan "nesnel" ve ahlaki anlam evrenleri inşa etmezler; onların içinde doğarlar. Bu, insan organizmalarının anlam evrenleri inşa etmekten ziyade, tarihsel olarak verili bir anlam evrenini içselleştirmek suretiyle, normal olarak biyolojik doğalarını aştıkları anlamına gelir. Dahası bu, bir insan organizmasının diğer insani organizmalarla karşı karşıya gelmediği anlamına gelir; o, Benlerle karşı karşıya gelir. Şimdiye kadar, yalnızca içerisinde bir Benliğin ortaya çıktığı toplumsal süreçlerin biçimsel yapısını tasvir etmişken şimdi, bu süreçlerin daima "muhteva" ile dolu olduklarını ilave etmek zorundayız. Başka bir deyişle, insan organizması, toplum-

1 Bak, Berger ve Luckmann, *a.g.e.*, özellikle s. 85-118.

sallaşmanın somut süreçlerinde bir Ben haline gelir. Bu süreçler, daha önce tasvir edilen biçimsel yapıyı teşhir eder ve ampirik olarak, tarihi bir toplumsal düzene aracılık eder. Daha önce, insan organizmaları ile biyolojik doğanın aşkınlığının esasen dini bir süreç olduğunu önerdik. Şimdi, bu tür bir aşkınlığın içerisinde gerçekleştirildiği somut bir süreç olarak toplumsallaşmanın esasen dini olduğunu söylemeye devam edebiliriz. Sosyalleşme, dinin evrensel antropolojik bir durumuna, bilincin ve vicdanın sosyal süreçlerdeki bireyleşmesine dayanır ve tarihsel bir sosyal düzenin temelini oluşturan anlam bünyesinin içselleştirilmesinde hayata geçirilir. Bu anlam yapısını, bir Dünya Görüşü olarak isimlendireceğiz.

Bu Dünya Görüşü, çeşitli açılardan bireyi aşar. O, herhangi bir organizmanın bilinç ve vicdanının bireyleşmesini önceleyen tarihsel bir gerçekliktir. Bu Dünya Görüşü içselleştirildiğinde birey için öznel bir gerçeklik haline gelir ve onun için anlamlı ve potansiyel olarak anlamlı bir tecrübenin alanını belirler. Böylece o, bireyin dünyadaki yönelimini belirler ve olduğu gibi kabul edildiği kadar derin ve bu yüzden de dikkat çekmeyen davranışı üzerinde etki icra eder. Ayrıca bu Dünya Görüşü, sosyal düzeni ve onun temelini oluşturan anlam yapısını yansıtan kurumsallaşmış ve kurumsallaşmamış toplumsal kontroller vasıtasıyla bireyin davranışı üzerinde dolaylı ve "dışsal" bir etki icra eder. Netice itibariyle, Dünya Görüşü, birey için öznel (içkin) bir gerçeklik olduğu kadar nesnel ve tarihseldir (aşkın) de.

Muayyen şartlar altında Dünya Görüşü, aşkınlığın daha ileri bir düzeyine ulaşabilir. Toplumsal düzen, kişi, yer ve duruma bakmaksızın geçerli ve zorunlu olarak algılandığından o, aşkın ve evrensel düzenin bir tezahürü ve bir kozmosu yansıtan bir *cosmion* olarak anlaşılabilir[2]. Bir Dünya Görüşünün, kendisiyle evrensellik ve toplumsal düzenin aşkınlığı statüsünün verildiği işlem, tipik olarak açık bir

2 Bak, Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1952, özellikle s. 27.

şekilde kurulu bir toplumsal düzenin meşrulaştırılmasında büyük bir mekanik anlam hizmeti görüyor olarak ifade edildiği, eklenebilir[3].

Dünya Görüşünün, toplumsal olarak nesnelleşen tarihi bir gerçeklik olduğu temel olgusu, onun birey için hayati işlevini açıklar. Anlamın tortusal bir sistemini inşa etmek yerine birey, bir anlam haznesine dayanır. Ard arda gelen nesillerin evren-inşa edici faaliyetlerinin bir sonucu olarak Dünya Görüşü, ölçülemeyecek şekilde daha zengin ve bireyler tarafından sıfırdan geliştirilebilecek yorumlayıcı şemalardan daha farklılaştırılmıştır. Toplumsal bakımdan nesnelleşen bir gerçeklik olarak Dünya Görüşünün istikrarı, bilincin bireysel akımlarında olduğundan ölçülemeyecek şekilde daha büyüktür. Aşkın bir ahlaki evren olarak Dünya Görüşü, sosyal ilişkilerin yakın bağlamında yaklaşılamayacak zorunlu bir karaktere sahiptir.

Bireysel varoluş, anlamını aşkın bir Dünya Görüşünden alır. Dünya Görüşünün istikrarı, bireyin esasen parçalanmış durumların peşi peşe gelişini anlamlı biyografik bir bütün olarak kavramasını mümkün kılar. Anlamın tarihsel bir matriksi olarak Dünya Görüşü, bireyin ve nesillerin hayatı boyunca uzanır. Özetle, bir Dünya Görüşünün tarihsel önceliğinin, insan organizmalarını yakın hayat bağlamından koparak kişiler olarak bir anlam geleneği bağlamıyla bütünleştiren biyolojik tabiatın "başarılı" bir aşkınlığı için ampirik bir temel sağladığını söyleyebiliriz. Bu nedenle de, "nesnel" ve tarihi toplumsal bir gerçeklik olarak Dünya Görüşünün esas olarak dini bir işlev gördüğü sonucunu çıkartabilir ve onu, *dinin temel toplumsal bir formu* olarak tanımlayabiliriz. Bu toplumsal biçim, insan toplumunda evrenseldir.

Dünya Görüşü, kendisinde toplumsal olarak ilgili zaman, mekan, nedensellik ve amaç kategorilerinin daha özgül yorumlayıcı şemalara tabi kılındığı kapsayıcı bir anlam sistemidir. Bu özgül yorumlayıcı

3 Bak, Berger ve Luckmann, *a.g.e.*, özellikle s. 85-96.

şemalarda, gerçeklik parçalara ayrılır ve sonra bu parçalar birbirleriyle ilişkilendirilir. Başka bir deyişle, Dünya Görüşü, "doğal" bir tasnif kadar, "doğal" bir mantığı da içerir. Hem mantığın hem de tasnifin, ahlakı bir boyut kadar pragmatik bir boyuta da sahip olduğuna işaret etmek önemlidir. Bir Dünya Görüşünde içerilen mantık ve tasnifin sorgusuz, bütünlükleri içerisinde olduğu gibi kabul edilmelerinden dolayı "doğal" olduklarını söyleriz. Yalnızca hususi maddeler, özellikle de tasnif alanlarının muhtevasında yer alanlar, bir bireyin hayatı boyunca kuşkulu hale gelebilir. Toplum ve toplumsal düzen var olmaya devam ettikleri sürece, en azından mantık, bir çok nesil boyunca varlığını devam ettirir. Ancak, istikrarlı toplumlarda, yalnızca mantık değil fakat aynı zamanda tasnif de, kalıcılık ve katılık görünümünü verir.

Bu gözlemle bağlantılı olarak, toplumsallaşmanın anlamın kapsayıcı bir yapısı olarak Dünya Görüşünün içselleştirilmesinden oluştuğu vurgulanmalıdır. Kuşkusuz, muhtevanın hususi maddelerinin öğrenilmesi, sürecin bir parçasıdır ve bu parça da, bir bilinç icrası olarak algılanabilir. Buna mukabil, muhtevanın hususi maddelerinin elde edilmesini içerirken anlamın kapsayıcı yapısının içselleştirilmesi, aynı anlamda bilinçli değildir. Nispeten verili bir durumun hususi karakteristiklerinden bağımsız ve sadece bir şahsın "karakterine" atfedilebilen bireysel bir düşünme ve eylem "sitili"nin teşekkülü olarak ancak müşahede edilebilir.

Dünya Görüşü, toplumda farklı şekilde nesnelleştirilir. Tabiat ve toplumdaki, toplumsal olarak onaylanan ve anlamlı yönelim şekilleri, kendilerini bir nesilden öbür nesle aktarılan hareket, jest-mimik ve ifadenin kalıplaşmış şekilleri halinde tezahür ettirir. Bir takım toplumsal olarak anlamlı ahlaki/manevi düşünceler ve değerler, mesela, bayraklar, ikonalar ve totemler gibi farklı türden semboller tarafından temsil edilirler. Bununla birlikte bir Dünya Görüşünün içerisinde toplumsal olarak nesnelleştiği en önemli forum, dildir. Bunun böyle olduğunu göstermeden önce, Dünya Görüşüyle dil arasındaki ilişkiye dair bir görüş serd edilebilir.

Her şeyden önce, bir kimse, toplumsal yapıyı Dünya Görüşünün bir nesnelleşmesi olarak bütünlüğü içerisinde mülahaza etmeye zorlanabilir. Gerçekten de, bir icralar sistemi olarak toplumsal yapı, Dünya Görüşüyle yönlendirilir. Fakat icralar, bireylerin eylemleridir ve bir kimse onların "anlamsız" psikolojik süreçler, biyolojik ihtiyaçlar ve benzerinin bir alt katmanına doğrudan dayandıkları olgusunu, gerçeğini göz ardı etmemelidir. Öte yandan icralar, doğrudan ve dolaylı olarak kurumsal denetimler tarafından belirlenirler. Kurumsal denetimlerin Dünya Görüşünün temelini oluşturan anlam yapısının bir şekilde yansıtması olma gerçeğine rağmen, normların bir bireye öznel olarak anlamlı olan şeye bakmaksızın dayatıldığı ve dayatılabileceği gerçeği de, göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle, toplumsal yapıyı Dünya Görüşünün "açık" bir nesnelleşmesi olarak mülahaza etmek karıştırıcı olduğu kadar, kesin de olmaya bilir. Dünya Görüşü, toplumsal yapıyla diyalektik bir ilişkiye sahiptir. O, en azında kısmen kurumsallaştırılan beşeri faaliyetlerden kaynaklanır. Aynı şekilde, bir nesilden öbürüne en azından kısmen kurumlara bağlı süreçlerde nakledilirler. Buna mukabil, icralar ve kurumlar, bir Dünya Görüşünün devamlılık kazanan içselleştirilmesine dayanırlar.

Dünya Görüşünün en önemli nesnelleşmesinin dilde bulunabileceğini söyledik. Bir dil, en kapsamlı ve aynı zamanda yorumun en yüksek derecede farklılaştırılmış sistemini içerir. Bu sistem, prensip olarak toplumun herhangi bir üyesi tarafından içselleştirilebilir ve tüm üyelerin bütün tecrübeleri, potansiyel olarak söz konusu sisteme yerleştirilebilir. Bu Dünya Görüşünde içerilen mantık ve tasnif, dilin sentaksında ve semantik yapısında istikrarlı hale getirilir. Bu nedenle, dilin nesnelleştirici işlevinin tahlilinde, onun semantik ve sentaks düzeyleri, onun fonolojisinden daha yakın sonucundan kaynaklandığı açıktır. Bununla birlikte, yorumlayıcı şemaları sabitleyen ve istikrarlı hale getiren ve bu şemaları sürekli ve rutin bir şekilde ulaşılabilir kılan seste anlamın vücut bulması da tamamen açıktır.

Toplumsallaşmanın, somut bir şekilde muhtevanın özel maddelerini öğrenmeden oluştuğunu fakat bunların yalnızca anlamın kap-

sayıcı bir yapısının içselleştirilmesindeki öğeler olduğunu daha önce söylemiştik. Benzer bir şekilde, esaslı, yalnızca doğrudan gözlemlenebilir ve bilinç süreci olmasına rağmen, linguistik hususi unsurların öğrenilmesi, Wilhelm von Humboldt'un kavramını kullanarak dilin iç şekli diye adlandırabileceğimiz şeyin içselleştirilmesine tabidir[4].

Kabaca Linguistikte "fenotipler" olarak adlandırılan şeye tekabül eden açık kurallar ve maddeleştirmeler, şüphesiz, katı anlamında nesnelleşmelerdir. Ancak en azından, gerçekliğin linguistik tahlilinde, bağlamsal öğeler olarak "gizli tipler" olarak önemlidirler. Hem açık hem de bağlamsal unsurlar birlikte, dilin iç formunu oluştururlar. Bu formların, evrenin kapsamlı bir modelini temsil ettikleri söylenebilir[5].

Birey ana dilini öğrenir ve onun iç formunu içselleştirirken, bir tarihi Dünya Görüşünün "doğal" mantık ve tasnifini devralır. Hazır çözümlerin bir haznesi ve problem çözme işlemlerinin bir matriksi olarak Dünya Görüşü, dilin aracılığı olmaksızın kavranamayan bir

---

4 Bak, Wilhelm von Humboldt, "Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts", *Werke*, C.III., Wissenschafltliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1953, s. 463-473. Humboldt'un dilin nesnel ve nesnelleştirici karakterinden açıkça haberdar olduğuna dikkat etmek ilginçtir: "Aynı zamanda dil gerçekten içsel olan bir karaktere sahiptir. O ayrıca insan üzerine sınırlama koyan bağımsız ve harici bir olgudur da" (A.g.e. s. 392; benim tercümem). Sosyolog dil hakkındaki bu ifadenin Durkheim'in *Rules of Sociological Method*'unda çok sonraları bir sosyal olgu olarak tanımladığı ölçütleri sıralaması gerçeğiyle çarpılmalıdır.

5 Konu hakkındaki büyük ve muntazaman artan literatürden Humboldt'a ilaveten sadece Benjamin Lee Whorf'a işaret ediyoruz. Bak onun, *Language, Thought and Reality, The Technology*, Wiley and Chapman & Hall, New York ve Londra, 1956, özellikle "Languages and Logic" makalesi, s. 233-246. Tabii ki burada yine linguistik "determinizm" hipotezinin geçerliliği hakkındaki tartışmaya da girmek istemiyoruz: (Bak, Harry Hoijer, ed., *Language in Culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 1954). Dil sosyolojisinin genel problemleri hakkında bak, Thomas Luckmann, "Die Soziologie der Sprache", Rene König, ed., *Handbuch der Empirischen Sozialforschung*, C.II., Enke, Stuttgart, 1966 baskısında.

şekilde bireyin hafızasını, düşüncesini, davranışını ve algılayışını rutin bir hale getirir ve istikrar kazandırır. Dil vasıtasıyla Dünya Görüşü, bireye, hem içsel olarak hem de toplumsal olarak sürekli bir şekilde ulaşılabilir olan bir anlam kaynağı olarak işlev görür.

Biz Dünya Görüşünü, dinin temel toplumsal bir formu olarak tanımladık. Bu tanım, yukarıda geçen tahlillerimizde kurmaya çalıştığımız iki faraziyeye dayanır: Birincisi Dünya Görüşünün, esas olarak dini bir işlev görmesi; ikincisi ise, onun toplumsal olarak nesnelleşen gerçekliğin bir parçası olmasıdır. Bununla birlikte, bu tanım içinde okunabilecek olan bir zorluk, hala açıklığa kavuşturulmaya gereksinim duyar.

Kapsamlı bir anlam sistemi olarak Dünya Görüşü, tipleştirmeler, yorumlayıcı şemalar ve farklı genellik düzeylerine dayalı davranış tarifeleri içerir. Daha düşük düzeydekiler, sıradan olaylar ve (batı rüzgarı yağmur getirir; çiğ domuz yeme gibi) gündelik hayatın meselelerine göndermede bulunur. Tek başlarına ele alındıklarında bunlar, "dini" olarak gösterilmeyi hak eden çok sıradan şeyler gibi gözükürler. Ancak, en azından şu noktaya kadar, bizim tahlilimiz, Dünya Görüşünün her hangi bir tek unsurunun, önemsiz ya da başka türlü olsun, "dini" olduğunu ima etmez. Hiçbir yorumlayıcı şema, dini bir işlev görmez. Aksine, bir bütün ve anlamın bütünleşik bir matriksi olarak Dünya Görüşü, içerisinde insan organizmalarının, kendisiyle biyolojik doğayı aşan kimlikler oluşturduğu tarihsel bir bağlam sağlar.

Bu nedenle, Dünya Görüşünün dinin toplumsal bir formu olarak tanımına bu gerçeğin açık bir hatırlatıcısını ilave etmek ve onun hem temel hem de *özgül olmadığını* söylemek, tavsiyeye şayan olacaktır. Muhtemelen, dinin bir sosyal form olarak Dünya Görüşünün özgül olmayan niteliğinin, evvelce zikredilen bir başka şarta bağlı olduğuna işaret etmek gereksizdir. Dünya Görüşü, insan toplumunda evrenseldir ve özel ya da ayrı kurumsal bir baza sahip değildir. Aksine o, bir bütün olarak toplumsal yapıyla diyalektik bir ilişkide bulunur. Dünya

Görüşünün dini işlevi ve toplumsal nesnelliğini tesis kadar önemli olan ve toplumdaki dinin hususi formlarıyla ilgilenen dinin sosyolojik teorisi, bu noktada muhtevayı dışlayamaz. Bu sebeple biz, şimdi dinin toplumda üstlenebileceği ilave ve farklı bir şekilde ifade edilmiş formlarına ilişkin soruna ve bu tür formların Dünya Görüşündeki dinin temel ve özgül olmayan nesnelleşmelerinden nasıl çıkarıldığına dönmemiz gerekir.

Her ne kadar biraz önce bir bütün olarak Dünya Görüşünün dini bir işlev gördüğünü ve Dünya Görüşünün hiçbir tek unsurunun dini olarak gösterilemeyeceğini söylemiş olsak da, şimdi, bu ifadeyi nitelendirmeliyiz. Dünya Görüşü içerisinde bir anlam alanı, dini olarak adlandırılmayı hak eden bir şekilde ifade edilmiş olabilir. Bu alan, bir bütün olarak Dünya Görüşünün temel "yapısal" bir özelliğini yani, anlamının iç hiyerarşisini temsil eden sembollerden oluşur. Bu alanın, bir bütün olarak Dünya Görüşünün dini işlevinin yerine geçmesi gerçeğidir ki, onu dini olarak adlandırmayı haklı kılar.

Dünya Görüşünde içerilen tipleştirmeler, yorumlayıcı şemalar ve davranış modelleri, anlamın farklı ve mücerret üniteleri değildir. Onlar bir anlam hiyerarşisine göre düzenlenirler. Biçimsel olarak konuşacak olursak, anlamın bu hiyerarşik düzenlenişi, Dünya Görüşünün temel "yapısal" bir özelliğidir. Ancak tarihsel bir Dünya Görüşünde unsurların müşahhas düzenlenişi, onu ampirik olarak diğer tarihsel dünya görüşlerinden ayıran bir özelliktir. Anlamın olağanüstü zenginlikte yer değiştirmeleri ve önem hiyerarşilerinin tarihsel çeşitliliği, daha ayrıntılı bir tahlile gerek duymaz. Buradaki tartışmamızı sistematik olarak belgelendirmekten ziyade, yer yer örneklerle tasvir ederek tartışmamızın biçimsel bir çerçevesiyle sınırlamak zorunda kalacağız.

Bu Dünya Görüşünün en aşağı düzeyinde, gündelik hayattaki somut nesneler ve olayların tipleştirmeleri (ağaçlar, kayalar, köpekler, yürüme, koşma, yeme, yeşil, daire, vs. vs.) bulunur. Bu tipleştirmeler, rutin bir şekilde ve bir aşinalık tutumunda problematik olmayan tec-

rübeler sırasında uygulanır. Söz konusu tipleştirmeler bu ifadelerin açıklanmasında yardım ettiği halde, onlara cüzi bir anlam katar. Yorumlayıcı şemalar ve sonraki daha yüksek düzeydeki davranışa dair reçeteler, birinci düzey tipleştirmelere dayanır ancak, ilaveten pragmatik ve "ahlaki" değerlendirmenin (mısır öd ağacının büyüdüğü yerde büyür; domuz eti adi ettir; eğer akşam yemeği için davet edilirsen evin hanımına çiçek al gibi) önemli unsurlarını içerir. Bu tür şemalar ve reçeteler, aynı zamanda gündelik hayattaki yönelimin sorgulanmadan kabul edilen (taken-for-granted) işlemlerine de uygulanır; ancak, bireysel tecrübenin ötesine işaret eden bir kısım anlamlarla yüklenirler ve "motivler" olarak fonksiyon göstermeye kabiliyetlidirler. Bu düzeye, daha genel yorumlayıcı şemalar, ahlaki olarak önemli bir düşünce sürecinin şemasını çıkaran ve (erken yatmak ve erken kalmak bir insanı, sağlıklı, zengin ve bilge kılar; hakiki bir savaşçı, acıdan kaçınmaz ve bir hanımefendi açıkta sigara içmez gibi) problematik alternatiflerin arka planına karşısında yol gösteren modeller tabidir. Bu modellerin ve yorumlayıcı şemaların somut örneklere uygulanması, -olabildiği kadar önemsiz- bir düşünme unsuruna dayanır ve tipik bir şekilde ilgili "ahlaki" anlamın öznel bir tahakkukuna dayanır. Bu modeller ve şemalar, (o bir adam gibi yaşadı ve öldü gibi) kapsayıcı biyografik kategorilere göre formüle edilen değerlendirmelere ve emirlere uygulanır. Bunlar, sırasında, bireyin davranışı üzerinde yargılama hakkı iddia eden (adil bir düzen; kunduz klan gibi) sosyal ve tarihsel bütünlere gönderme yapan yorumun daha üstün bir hale getirilmiş düzeyiyle ilişkilidirler.

Böylece, bir Dünya Görüşünde anlamın düşük bir düzeyinden daha yüksek düzeylerine giden bir kimse, düşünmeme rutiniyle karşılaşan aşina ve değişebilen bir çöküşe ve somut uygulamalarının bir kısım "seçimi" içerdiği genel olarak zorunlu modellerin bir yükselişini bulur. Anlamın bu kompleks hiyerarşisi, Dünya Görüşünün "yapısal" bir özelliğidir. Daha önce gösterdiğimiz gibi, bu özellik açıklanabilir. Bu tür açıklama, zorunlu olarak dolaylıdır: Bir bütün olarak Dünya Görüşünün temelini oluşturan anlam hiyerarşisi, ifadesini *hususi*

temsillerde bulur. Bu semboller/önermeler, zımnen Dünya Görüşünün küresel anlamının yerine geçerler; ancak açık bir şekilde gerçekliğin farklı bir düzeyine, içerisinde nihai anlamın yerleştirildiği bir düzeye işaret ederler. Böylece Dünya Görüşünün "yapısal" özelliği, "muhtevaların" bir parçası haline gelir.

Gündelik hayatın rutinleri, anlamın, derecelere ayrılmış biyografik, toplumsal ve tarihsel katmanlarında "anlamlı hale gelirler". Gündelik hayat, onu aşan anlam düzeylerine tabii olarak anlaşılır. Gündelik rutinler, bildik bir dünyanın parçaları ve bölümleridirler. Bu, sıradan eylemle yönlendirilebilen bir dünyadır. Onun "gerçekliği", sıradan insanların sıradan duygularıyla kavranabilir. Gündelik hayat dünyasının "gerçekliği", somut, problematik olmayan ve eğer tabiri caizse "profan"dır. Bununla birlikte, gündelik hayatın nihai olarak gösterdiği anlam katmanı ne somut ne problematik olmayandır. Onların "gerçekliği", sıradan insanların algısı için sadece kısmen ulaşılabilir olan çeşitli yollardan kendisini tezahür ettirir. Bu "gerçeklik", alışkanlık olarak ele alınamaz; gerçekte o, sıradan insanların denetiminin ötesindedir. Gündelik hayat dünyasını aşan alan, "farklı" ve "esrarengiz" olarak tecrübe edilir. Eğer gündelik hayatın ayırt edici niteliği, onun "profanlığı" ise, aşkın alanı tanımlayan nitelik, onun "kutsallığı"dır.

Gündelik hayat dünyası ile kutsal alan arasındaki ilişki, dolaylıdır. Anlamın derecelenmiş birçok katmanları, önemsiz, "profan" rutinler ve bir biyografinin ve toplumsal bir geleneğin ve benzerlerinin "nihai" anlamı arasında aracılık rolü oynar. Gündelik hayatın rutininin kopukluğundan kaynaklanan başka bir tecrübe türü vardır. Bu tür tecrübe, doğal olaylar karşısındaki çaresizlikten ölüme kadar uzanır ve bu tecrübeye tipik olarak kaygı ya da vecit veya her ikisinin bir karışımı eşlik eder. Bu tip tecrübeler, bir kural olarak kutsal alanın gerçekliğinin doğrudan tezahürleri olarak algılanırlar. Böylece hem gündelik hayatın nihai anlamı hem de olağan üstü tecrübelerin anlamı, gerçekliğin bu "farklı" ve "kutsal" alanına yerleştirilir.

Bu iki alan, kutuplaşmış hale gelme eğilimindeyken, zorunlu olarak bir şekilde birbirleriyle bağlantılı olarak algılanırlar. Bu ilişki, profan bir dünya ile kutsal bir kozmos arasındaki nispeten yüksek derecedeki bir ayırımdan yorumun daha yüksek derecede bir yorumuna kadar uzanır. Animizm, totemizm ve eskatoloji, bu ilişkinin daha tipik sistematik detaylandırılmalarının bir kısmıdır.

Kutsal kozmos, bazı formlarıyla profan dünyada kendisini tezahür ettiriyor olarak kabul edildiği için, gündelik hayat dünyasında aşkın alanın bir açıklaması için üstesinden gelinemez bir engel vardır. Ancak bu açıklama, profan dünyayı nitelendiren ifadenin "sınırlı" nesnel olasılıklarına dayanır. Sonuç olarak, bu tür bir ifadeyi "nihai olarak" yetersizmiş gibi kabul etmeye yönelik bir eğilim vardır. Yine, bir kimse, kutsal kozmosun kendisini profan dünyada somut ve görülebilir mahallerde tezahür ettirmesi görüşünden dil, ikonalar ve benzerlerinin "ifade edilemezi" ifade etmede icra ettikleri roller hakkındaki yüksek düzeyde karmaşık teorilere kadar uzanan bu soruna dair az veya çok değişen bir sistematik konumlar çeşitliliği bulur.

Şimdi, kutsal kozmosun sıradan tecrübenin olasılıklarına dayandığına dair açıklama ifadesini, nitelendirmemiz gerekir. Bu ifade, yalnızca biçimsel anlamda geçerlidir: Tabii ki kutsal kozmos, içerisinde Dünya Görüşünün bir bütün olarak nesnelleştiği aynı aracılıkta yani, icralar, imgeler ve dilde toplumsal olarak nesnelleşir. Biçimsel olarak konuşmak gerekirse, ritüeller, icralardır; kutsal ikonalar, imgelerdir ve ilahi isimler, sözlerdir. Yine de, bir farklılık vardır. Bir ekin ekme işlemi ve bir yeme tarzı gibi icralar, bir Dünya Görüşüne vücut verirler. Ancak, bu tür icraların anlamı, her şeyden önce ve en çok göz çarpar bir şekilde, pragmatiktir. Onlar, bilinen gündelik hayat bağlamında bir amaca sahiptirler; fakat yalnızca dolaylı bir şekilde anlamın "daha yüksek" düzeyleriyle bütünleştirilirler. Diğer yandan, kutsal kozmosun bir unsuruna vücut veren ritüel eylemler -kesin olarak söylendiğinde-, gündelik hayatın yakın bağlamı içerisinde anlamsızdırlar. Onların amacı, *dolaysız bir şekilde* kutsal kozmosa işaret eder. Kur-

banlar, geçiş ayinleri, defin ayinleri ve benzerleri gündelik hayatın profan bağlamına ara tercüme düzeyleri diye kavramlaştırdığımız şey olmaksızın nihai bir anlamı temsil ederler. *Mutatis mutandis* (gerekli değişiklikler yapıldığında) bu, aynı zamanda genel olarak kutsal kozmosunki kadar Dünya Görüşünün de nesnelleşmesinin en önemli vasıtası olan dile dayanır. Yorumlayıcı şemanın formüle edilmesi ve gündelik hayatın modelleri, öncelikli olarak dilin doğrudan referans olma işlevine dayanır. Bunanla birlikte, kutsal bir kozmosun linguistik açıklaması, olayların kişileştirilmesinde, ilahi isimlerin teşekkülünde, metaforik yer değiştirmelerle "farklı" gerçekliklerin inşasında ve benzeri durumlarda ortaya çıkan dilin sembolik potansiyeli olarak kavramlaştırabileceğimiz şeye dayanır[6]. Sıradan kullanımın aksine, dilin sembolik kullanımına, tipik olarak vecdin bir unsuru eşlik eder ve bu kullanım sık sık bir ilham teorisine yol açar.

Özetle söylemek gerekirse dil, ritüel eylemleri ve ikonaları kutsal bir kozmosun açıklanmasında bir araya getirir. Bu kozmosun en önde gelen nesnelleşmiş özellikleri, bireysel biyografilere kutsal anlam veren ritüel eylemler kadar kutsal bir takvim, kutsal bir topografya ve sosyal grupların kutsal geleneğinin ritüel olarak yeniden icralarıdır. Kutsal kozmosun daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmaları, dans, şiir halindeki destan ve dramada toplumsal ve bireysel hayatın önemli problemlerinin hususi yoğunlaşmasından ziyade, konusal olarak bir form kazanabilir.

Dini temsiller olarak adlandıracağımız kutsal kozmosun vücut bulmuş halleri, yetkin bir şekilde bireysel hayata anlam bahşeder. Dini temsillerin yetkisi, yalıtık olarak alınan verili kutsal bir konunun muhtevasından çıkartılamaz. Onun yetkisi, bir bütün olarak Dünya

6 Bak mesela,Bruno Snell, *Die Endeckung des Geistes; Studien zur Entstehung des europaischen Denkens bei den Griechen*, Claasen, Hamburg, 1955, özellikle s. 17-42, ve T. B. L. Webster, "Languege and Thought in Early Greece", *Memoirs and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society*, C. 94, Oturum 1952-53, s. 1-22.

Görüşünün anlam hiyerarşisine ve nihai olarak da Dünya Görüşünün aşkın bir niteliğine dayanır. Bir bütün olara Dünya Görüşünün bütünleştirici işlevi, hususi dini temsiller yoluyla, somut sosyalleşme süreçlerinde icra edilir. Bununla birlikte, bireysel bilinci şekillendirmede ve bireysel biyografilere anlam bahşetmede hususi dini konuların etkililiği, konuların açık, tarihsel olarak değişebilir muhtevalarından kaynaklanmaz, aksine bu konuların dolaylı olarak temsil ettiği anlam hiyerarşilerinden kaynaklanır. Gündelik hayat dünyasıyla ilişkili olan kutsal bir kozmosun açık bir şekilde ifade edilen aşkınlığı, bilincin öznel akımıyla ilişkili toplumsal olarak ifade edilen Dünya Görüşünün aşkınlığının yerini alır. Mütekabilen, sosyalleşme sürecinde hususi olarak ifade edilen dini konular, dini bireyleşmenin top yekun bir süreç olarak toplumsallaşmanın yerini alır.

Özetle, bir bütün olarak Dünya Görüşünü nitelendiren ve Dünya Görüşünün dini işlevinin temeli olan anlam hiyerarşisinin Dünya Görüşü içindeki anlamın üsten belirlenen bir düzeyinde açıklandığını söyleyebiliriz. Sembolik temsiller vasıtasıyla söz konusu düzey, açık bir şekilde gündelik hayat dünyasından ayrı bir gerçeklik alanına gönderme yapar. Bu alan, uygun bir şekilde kutsal bir kozmos olarak gösterilebilir. Kutsal kosmozu temsil eden semboller, hususi ve yoğunlaşmış bir tarzda, bir bütün olarak Dünya Görüşünün geniş dini işlevini icra ettiklerinden dolayı dini temsiller olarak kavramlaştırılabilir. Bütünlüğü içinde Dünya Görüşü, daha önce dinin evrensel ve hususi olmayan toplumsal şekli olarak tanımlanmıştı. Sonuç olarak, Bir *Kutsal evren* oluşturan dini temsiller bütünü, *dinin hususi bir tarihsel sosyal formu* olarak tanımlanabilir.

Kutsal kozmos, Dünya Görüşünün bir parçasıdır. Kutsal kozmos, bir bütün olarak Dünya Görüşü tarzında yani, göze çarpan dini temsillerin hususi sembolik niteliği aynı tarzda toplumsal olarak nesnelleştirilir. Bu, kutsal kozmosun, farklı ve özgülleşmiş kurumsal bir temeli gerektirmeksizin nesnel toplumsal gerçekliğin bir parçasını teşkil ettiği anlamına gelir. Dünya Görüşünün bir parçası olarak kut-

sal kozmos, bir bütün olarak sosyal yapıyla ilişki içinde yer alır. Kutsal kozmos, akrabalık, iş bölümü ve güç uygulanmasının düzenlenmesi gibi az çok açık bir şekilde farklılaşmış kurumsal alanlara sızar. Kutsal kozmos, doğrudan bireyin bütün toplumsallaşmasını belirler ve o, topyekün bireysel biyografi ile ilişkilidir. Farklı bir deyişle, dini temsiller, toplumsal durumların her alanındaki davranışı meşrulaştırma hizmeti görür.

Kutsal bir kozmosun ayrıntılı bir şekilde ele alınması ve sürdürülmesinin toplumsal-yapısal şartlarını detaylı bir şekilde tahlil etmeksizin, dinin bu sosyal formunun *nispi olarak* "basit" toplumlarda hakim olduğu genel olarak gözlemlenebilir[7]. Bu kavramla biz, kurumsal farklılaşması daha düşük bir düzeyde olan -daha kesin konuşmak gerekirse, (kabaca Redfield tarafından "ilkel yayılma" olarak işaret edilen şeye tekabül eden)- ayrı kurumsal alanların daha düşük dereceli bir özerkliğine ve Dünya Görüşünün nispeten türdeş toplumsal bir dağılıma sahip toplumlara gönderme yapıyoruz. Bu tür toplumlarda kutsal kozmos, prensip olarak toplumun bütün bireyleri tarafından eşit bir şekilde ulaşılabilir ve hepsiyle de eşit bir şekilde alakalı olabilir. Dünya Görüşünün türdeş hakiki bir dağılımı tasavvur edilemez olduğundan, kutsal kozmosun eşit ulaşılabilirliği ve alakalı oluşunun gerçekte, yalnızca yaklaşık olduğu aşikardır. Bir toplumun ne kadar "basit" olduğu önemli değildir. Bu basitlik, söz konusu farklılaşmalar öncelikli bir şekilde akraba sistemine uygun olarak kurumsallaşsa ve açıklansa da, bir takım toplumsal farklılaşmalarla karakterize edilir. Mevcut farklılaşma ne olursa olsun o, yalnızca Dünya Görüşünün diğer unsurlarının değil fakat aynı zamanda kutsal kozmosun da eşit olmayan dağıtımı için bir temel olarak tipik bir şekilde hem işlev görebilir hem de görür.

---

7 Bak Guy E. Swanson, *The Birth of the Gods; The Origins of Primitive Beliefs*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960, ve Berger ve Luckmann, a.g.e., s. 107-118.

Yine de, kutsal kozmosun bu temsiller için kurumsal bir temelin hususileşmeksizin Dünya Görüşü içerisindeki özgül olarak dini temsillerin ayrılığı ile karakterize edilen dinin toplumsal bir formu olduğunu söyleyebiliriz. Muhtemelen değişen derecelerde kutsal kozmos, nispeten farklılaşmamış kurumsal alanlara nüfuz eder. Toplumsal bir gerçeklik olarak kutsal kozmosun sürekliliği, bir nesilden öbürüne nakli, kurumsal olarak hususileşmiş olanlardan daha çok genel toplumsal süreçlere dayanır.

Bir toplum ne kadar çok "karmaşık" olursa muhtemelen o kadar çok, kutsal kozmosun nesnelliğini ve toplumsal geçerliliğini destekleyen farklı kurumlar geliştirir. Bununla birlikte, kutsal kozmos için kurumsal bir temelin tam hususileşmesi, tarihi bakımdan eşsiz şartların kesişmesini varsayar. Nispeten "basit" toplumlarda, bir kimse doğrudan kutsal kozmosla bağlantılı toplumsal rollerin bir rüşeym halindeki bir farklılaşmasını zaten bulabilir. Sözde yüksek medeniyetlerde, kutsal kozmos genel olarak en azından kısmen akrabalık kurumlarından farklılaşmış kurumlara, gücün kullanımını düzenleyen kurumlara ve yiyecek ve hizmetlerin üretim ve dağıtımına dayanır. Böylece, Şark, Avrupa ve Amerika'nın klasik medeniyetleri kurumsallaşmış rahipliğin bir kısım formlarıyla karakterize edilir. Bununla birlikte, bütün yapısal eşlik edenleriyle beraber dinin tam bir kurumsal hususileşmesi ve "özerkliği", yalnızca Batı tarihinin Yahudi-Hıristiyan geleneğinde ortaya çıktı. Bir dereceye kadar uzak bir benzeri, İslam dünyasında da görülebilir. Kurumsal olarak hususileşen dini *tout court* (kısaca) dinle özdeşleştirmeye anlaşılır bir şekilde mecbur olduğumuzdan, dinin bu toplumsal tam gelişiminin, yapısal ve entelektüel şartların karmaşık bir modelini gerektirdiği gerçeğini vurgulamak önemlidir.

Bir toplum, aynı zamanda söz konusu kozmosu taşıyan hususi kurumsal bir temele sahip olmaksızın az çok açık bir şekilde kutsal kozmosu içeren bir Dünya Görüşüne sahip olabilir. Diğer yandan, hususileşen dini kurumların tesisi, Dünya Görüşünde kutsal kozmosun bir dereceye kadar açıklamasını gerektirir. Genel olarak konuşul-

duğunda, bir kimse, kutsal kozmosun farklılığını ne kadar çok telaffuz ederse, söz konusu kosmoz için hususileşen bir kurumsal temelin ortaya çıkışının da o kadar muhtemel olduğunu söyleyebilir.

Ancak, Dünya Görüşünün bir parçası olarak kutsal kozmosla hususileşen dini kurumlar arasındaki ilişki, tek taraflı değildir. Mesela, bir rahipliğin ortaya çıkışı olarak dini kurumların rüşeym halindeki bir farklılaşımı, hususi olarak dini temsillerinin ayrılmasını hem tercih eder hem de hızlandırır. Bir başkanın ölümü gibi bir grubun hayatındaki veya ilk av gibi bir bireyin hayatındaki bir kısım olaylar, kuşkusuz, mesela, bütün toplumlarda rutin bir Hindistan cevizi ağaçları dikme veya doksan yedinci avdan oldukça daha yüksek bir öneme sahip olarak algılanır. Ne var ki, bu tür anlam ayrımlaşmaları ne kadar keskinse (yani, daha açık bir şekilde ifade edilen kutsal kozmos ise), ilgili olaylar ve bu olaylarla uygun bir şekilde ele alınan bilginin, nispeten hususileşen toplumsal rollerin uhdesinde olacağı ihtimali daha büyüktür. Buna mukabil, doğrudan kutsal bir evrenle bağlantılı toplumsal rollerin hususileşmesi, gerçekliğin kutsal bir kozmos haline ve bir sıradan olaylar dünyasına bölünmesini ve dini temsillerin Dünya görüşleri içerisindeki diğer anlam alanlarından ayrılmasını arttıracaktır. Kutsal bir kozmosun özgün bir ifadesi bir taraftan prensip olarak kurumsal hususileşmeye dayanırken, hususi olarak dini toplumsal rollerin teşekkülü, açıklanmış bir kutsal kozmosun var oluşunu gerektirir. Ancak, Dünya Görüşü içerisindeki dini temsillerin özel statülerinin genel kabulü ve toplumsal yapıdaki dini rollerin hususileşmesi, gerçekte birbirlerini desteklerler.

Bu sebeple, Dünya Görüşündeki kutsal bir kozmosun açıklanması, zorunlu ancak dinin kurumsal hususileşmesi için yeterli bir şart değildir. Bu "kültürel" yeniden gerekliliğe ilave olarak, çeşitli yapısal şartların da, dinin hususileşmesinin ortaya çıkışına yönelik bir gelişmenin varlığı kabul edilmelidir. Hususi ve az çok özel görevi, bilginin yönetimi ve kutsal bir evrenle ilgili icraların düzenlenmesi olan sosyal rollerin farklılaşması, "karmaşık" bir toplumsal yapının evrimi için ge-

rekli olan asgari *genel* zorunlulukları yerine getiren toplumlarda ancak vukuu bulabilir. Üretim teknolojisi ve iş bölümü, asgari nafakanın üstündeki artı değerin birikimine izin verecek şekilde yeterince gelişmiş olmalıdır. Sırasında asgari nafakanın üzerindeki artı değer, iş bölümündeki daha ileri farklılaşmalara yeterince büyük oranda destek ve daha hususi olarak ihtisaslaşmış uzmanlar grubunun gelişimine izin vermelidir[8]. Şüphesiz, bir toplumun nasıl "basit" bir toplum olduğuna bakmaksızın, farklı sosyal rollerin, kutsal anlamın tedricileşmiş bir yükünü taşıdığına işaret edilmelidir. Bu yüzden mesela, babalar kutsal şeylere oğullardan daha yakın olabilirler; fakat oğullar, normal olarak kendileri baba haline gelirler. Ya da başka bir örnek vermek gerekirse, kabile reisleri, kabilenin öteki üyeleri tarafından paylaşılmayan kutsal bir niteliğe sahip olabilir; ancak, kabile reisleri, yalnızca doğrudan kutsal kozmosla ilişkilendirilen birçok görevi icra ederler. Burada, bir kimse kutsal niteliklerin sosyal rollere tercihli bir dağıtımı hakkında konuşabilir; fakat hususileşen dini roller hakkında konuşamaz. Kutsal nitelikler, biyografik çember içerisinde bütünleştirilmiş olarak devam eder ve bütün rol modellerinin içine "karışır". Olayların bu tür bir ifadesinden hareketle, tam olarak hususileşen dini roller, muhtemelen yalnızca, eğer tam gün "uzmanlar"ın üretimden çekilmelerinde var sayılan yapısal şartlar karşılanırsa, gelişecektir.

Hemen bir önceki ifadeyle yakında bağlantılı bir nokta, dini "teori"nin ortaya çıkışını çevreleyen şartlarla ilgilidir. İş bölümünün artan karmaşıklığı, asgari nafaka üzerindeki daha büyük bir artı değer ve buna karşılık daha farklılaşmış bir sosyal tabakalaşma modeli, Dünya Görüşünün gittikçe artan bir şekilde daha türdeş olmayan toplumsal dağılımını üretmek üzere bir araya gelirler. Diğer şeyler arasında bu, muayyen bilgi tiplerinin toplumsal olarak belirlenen uzmanlar için ulaşılabilir olduğu anlamına gelir. Üstelik bu, dini temsillerin gelişen bir

8 Biz burada ayrıntılı bir şekilde tartışılması imkansız olan bilgi sosyolojisinin bir kısım temel problemlerine temas ediyoruz. Bak Berger ve Luckmann. a.g.e.

eşitsizlik modelinde dağıtıldığı anlamına da gelir. Dünya Görüşündeki kutsal kozmosun yeri ve işlevinden ötürü, şüphesiz yine de "herkes" bir şekilde, uzmanlar için ayrılmış olan öteki bilgi tiplerinden uzun bir müddet sonra dini temsillerin oluşan yapısına katılacaktır. Böylece mesela, bir balıkçı yay yapma hakkında çok az bilgiye sahip olacak ve yay yapan da, her ikisi birden söz konusu bilgi derecesi bakımından kabile reisininkinden daha aşağı olabilmesine rağmen, kutsal bilgiyi paylaşacakken balık tutma hakkında çok az bilgiye sahip olacaktır. Mesleki rollere iliştirilen ilişki sistemi, muhtemelen kutsal bilgideki bu tür farklılıkları artıracaktır. Sosyal yapının muayyen bir karmaşıklık düzeyindeki toplumsal ve mesleki tabakalaşma, aynı zamanda kutsal bilginin edinilmesini de etkileyen toplumsallaşmadaki tipik farklılaşmalara yol açar. Dini temsillerin dağıtımında ortaya çıkan eşitsizlik, en azından mesleki gruplar ve sosyal tabaka arasında kutsal kozmosun farklı versiyonlarının güçlendirilmesine sebep olacaktır.

Dini temsillerin dağıtımı ne kadar eşitsiz olursa, tehdit edilen bir bütün olarak toplum için kutsal kozmosun bütünleştirici fonksiyonu daha fazla olur. Bu tehdit, karşılıklı olarak dışlayıcı iki işlem tarafından karşılanır. Kutsal kozmosun farklı versiyonları, zorunlu bir doktrinle standardize edilir ve geriye kalabilen dini temsillerdeki hangi tür farklılıkların var oluşu, kutsal kozmosun iç mantığına uygun olarak makul olan bir anlatım ile açıklanabilir. İmdi, öğretinin maddeleştirilmesine yol açabilecek problemler ve kutsal kozmosun akliliğinin güçlendirilmesi, bir toplumun bütün üyelerini eşit bir şekilde etkilemez. Bu tür problemler, çok sık bir şekilde kutsal bilginin bir nesilden diğerine naklinde ve nispeten bir dereceye kadar yüksek kutsal anlamla yükümlü olan toplumsal rollerin zorunluluğunu içeren durumlar ortaya çıkar. Söz konusu problemlerin, toplumda oldukça türdeş bir şekilde dağıtılmış olan dini temsiller kadar uzun bir sürede oldukça az bir şekilde ortaya çıkması mümkündür. Kutsal kozmosun temelini oluşturan "mantık", farklı toplumsal durumlara eşit bir şekilde uygulanabilir olduğundan sorgulanmadan kabul edi-

lir. Söz konusu "mantığ"ın geçerliliği, herkes tarafından güçlendirilir. Böylece, kutsal kozmos ve onun temelinde yatan mantık, problematik olmayan bir şekilde kalır. Bununla birlikte, kendisinde kutsal evrenin mantığının artık kendi kendini açıklayamadığı durumların ortaya çıkma şansı, dini temsillerin sosyal dağıtımının gittikçe daha türdeş olmayan hale gelmesi gibi artar. Özellikle kutsal evrenin daha sonraki nesle aktarılmasında bulunanlar ve nispeten yüksek derecede bir kutsal anlamı içeren sosyal rollerin zorunlulukları, kutsal evrenin ve onun "mantık"ının akliliklerini elde edebilmeleri için, muhtemelen biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmayı gerektirebilir. Böylece, dini temsillerin bir diğeriyle ilişkisi, az çok sistematik düşünme ve yorumun konusu haline gelir. Bir bütün olarak Dünya Görüşünün ve kutsal kozmosun anlamlı tutarlılığı, başlangıç halindeki bir uzmanlık bünyesi tarafından "teorik olarak" çalışılır. Eğer bu uzmanlar, üretim sürecinden uzakta bırakılabilirlerse, dini "teorinin" kurumsal hususileşmesi, çabucak ilerler. Özetleyecek olursak, kutsal kozmosun maddelenmesinin ve yorumunun yapısal olarak belirlenmiş gelişimi, önemli bir şekilde hususileşen dini rollerin farklılaşmasına katkıda bulunur.

Harici faktörlerin de, kutsal bir kozmos hakkındaki düşünce ve onun sistematik yorumunu teşvik edebileceğine kısaca işaret edilmelidir. Böylece mesela, farklı kültürlerin teması, tipik bir şekilde kendisinde kutsal bir evrenin bulunduğu yerde ortaya çıkan çeşidinin ithal edilen bir dini karşıladığı durumları üretir. Bu tür durumlar, yerli dinin üstünlüğünü destekleyen ya da yerli ve ithal edilen dini bir şekilde uzlaştıran "teorik" çabaları teşvik eder. Bu çok daha fazla bir şekilde, dinin kurumsal hususileşmesine yönelik bir eğilimi, kuruluş aşamasındaki kilisevi bir tipin savunmacı organizasyonunun tesisini sağlayarak güçlendirir.

Dini rollerin gittikçe artan hususileşmesiyle birlikte, laikler az ya da çok doğrudan kutsal kozmosa katılmaya başlarlar. Yalnızca dini uzmanlar, "tam olarak" kutsal bilgiye sahiptirler. Söz konusu bilginin

uygulaması, uzmanların alanıdır ve laikler, artan bir oranda kutsal evrenle ilişkilerinde uzmanların aracılığına dayanırlar.

Eğer dini olarak ilgili davranış, özgün bir şekilde tam olarak içselleştirilen normlara ve genel sosyal kontrollere dayanırsa, bu meselelerle uyumluluk, daha "karmaşık" toplumlardaki dini uzmanlar tarafından gözetilir. Dini temsiller esasen, bütün bu tür durumlardaki davranışı meşrulaştırma işlevi görürken, dinin artan hususileşmesi, "dini davranış" üzerindeki sosyal kontrollerin hususi kurumlara nakliyle sonuçlanır. Ardıllarını seçme ve onları eğitmede, kutsal bilginin "daha yüksek" formlarından laikleri dışlama ve rekabet eden uzmanlar grubuna karşı imtiyazları savunma hususunda dini uzmanların kazanılmış hakları, tipik olarak bir çeşit "kilisevi" örgütlenmenin teşekkülüne yol açar[9].

Özetle söyleyebiliriz ki, *dinin toplumsal bir formu olarak kurumsal hususileşmesi*, kutsal kozmosun iyi tanımlanmış doktrinde standartlaşması, tam-gün dini rollerin farklılaşması, doktrinel ve ritüel uygunluğu güçlendiren müeyyidelerin hususi ajanlara transferi ve "kilisevi" tipin organizasyonlarının ortaya çıkışıyla karakterize edilir.

Yalnızca din, hususi toplumsal kurumlarda yerleştirilirse, "din" ve "toplum" arasında bir antitez gelişir. Böyle bir yerleştirme, dini dogma tarihi ve seküler kültür ve "toplumsal" yani, dini olmayan kurumlardan ayrı olarak kilisevi örgütlenme için zorunlu bir şarttır. Sözde yüksek medeniyetlerin tarihi, uyum sağlamadan çatışmaya kadar "din" ve "toplum" arasındaki ilişkilerin alanını gösterir. Bu medeniyetlerde yalnızca dinin kurumsal hususileşmesinin derecesi değişmekle kalmaz, dini kurumların bir bütün olarak toplumsal yapıda işgal ettikleri konumu da değişir. Buna benzer bir şekilde, "din" ve "toplum" arasında karşıtlık, diğerlerinde geçersiz olarak kalırken söz konusu toplumların bir kısmının tarihine keskin bir şekilde kazınır.

---

9 Bak Joachim Wach, *Sociology of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, 1944, özellikle s. 4,5.

Esasen din, toplumsal düzenin bütünleşmesinde ve *status quo*nun meşrulaştırılmasında hizmet görür. Bununla birlikte, kurumsal olarak hususileşen din, bir kısım tarihi şartlarda dinamik bir sosyal güç haline gelebilir. Bir kez kutsal evren ve "dünya" kendine has "mantığın"ı geliştirdiğinde ve bu mantık bir kez farklı kurumlar tarafından desteklendiğinde, gerilimler, dini tecrübe ile gündelik olayların gereklilikleri arasında gelişir. Hususi olarak dini cemaatler, bağlılarını "seküler" kurumlarla ya da öteki dini cemaatlerin üyeleriyle çatışma halinde konumlandıran sadakatler iddia ederek ortaya çıkabilirler. İslam ve Budizm'inki kadar Hıristiyanlığın tarihi de, bu tür gerilim ve çatışmalara entelektüel ve yapısal çözümler bulma konusundaki çeşitli giriş belgelerini sunar. Kuşkusuz, bu gözlemler, kurumsal olarak hususileşen dinin içsel bir şekilde "ilerleyici" bir güç olduğunu ima etmez. Eğer doğru olan bir şey varsa o da, muhalefetin doğru olduğudur. Ancak dinin diğer toplumsal formlarının aksine, dinin kurumsal hususileşmesi, "din" ve "toplum" arasındaki bir karşıtlık olasılığını, her zaman içerir. Toplum, toplumsal değişmenin bir katalizatörü olarak faaliyet gösterebilir.

Dinin kurumsal hususileşmesine farklı derecelerde yaklaşılabileceğine bir kez daha işaret edilebilir. Mesela, tam-gün rahipliğin var oluşu, kurumsal hususileşmenin bir başlangıç adımına işaret edebilir. Teokrasiler, kurumsal hususileşmenin ara bir formu olarak telakki edilebilir. Ancak, Batı tarihinin Yahudi-Hıristiyan geleneğinde kilise, dinin kurumsal hususileşmesinin aşırı ve tarihi bakımdan eşsiz bir örneğini temsil eder. Kilise; söz konusu kozmosun iç mantığının eskatolojik terimlere uygun olarak formüle edilmesi, Dünya görüşlerinin türdeş olmaması, Hıristiyanlığın ortaya çıktığı alanlardaki "kültür çatışmaları" ve bağdaştırmacılık, Roma İmparatorluğundaki siyasi ve ekonomik kurumların oldukça yüksek derecedeki bir özerkliği ve benzeri hususlar İbrani teolojisindeki kutsal kozmosun profan dünyadan olağanüstü bir şekilde keskin ayırımından ortaya çıkar. Öğretinin kurumsallaşması, kilisevi örgütlenmenin gelişmesi ve dini bir ce-

maatin genel olarak toplumdan farklılaşması, başka yerde benzerine rastlanmayan bir dereceye ulaştı. Bununla birlikte şu da hatırlanmalıdır ki, dinin daha aşağı bir derecesine kadar bile olsa, bu toplumsal formuyla karakterize edilen bütün toplumlarda, Dünya Görüşündeki kutsal kozmosun ayrımlaşmasına, bir dereceye kadar, sosyal yapıdaki dini rollerin hususileşmesi ve ayrı dini bir nitelik iddia eden grupların varoluşu eşlik eder.

V

BİREYSEL DİNDARLIK

Din, temel bir antropolojik olguda köken bulur ki, o da şudur: Beşeri organizmaları sebebiyle biyolojik doğanın aşkınlığı. Aşkınlık hususundaki bireysel beşeri potansiyel, esasen, yüz-yüze durumların karşılıklılığına dayanan toplumsal süreçlerde gerçekleşir. Bu süreçler, nesnel dünya görüşlerinin inşasına, kutsal evrenlerin açıklanmasına ve muayyen şartlar altında, dinin kurumsal hususileşmesine yol açar. Böylece, dinin toplumsal formları, belli bir anlamda, bir bireysel dini fenomen olan şeye dayanır. Yani, beşeri öznellikler arasılık matriksinde bilincin ve vicdanın bireyleşmesine.

Şüphesiz, somut tarihsel birey, dünya görüşleri ve kutsal evrenler inşa etmeye gayret sarf etmezler. Bu birey, kendisinden önce varolan toplum ve önceden oluşturulan bir Dünya Görüşü içine doğar. Bu yüzden, aşkınlığın hakiki özgün eylemlerinde beşeri bir şahıs statüsüne ulaşamaz. Biyolojik doğayı aşan bir gerçeklik olarak insanlık, söz konusu birey için dinin toplumsal formlarında önceden tesis edilir. Tarihsel bireylerin bilinç ve vicdanlarının bireyleşmesi, nesnel olarak toplumsal formlarının birinde tarihsel dinler tarafından belirlenir.

Bir Dünya Görüşü, bir topluma doğan beşeri organizma için nesnel ve istikrarlı toplumsal bir olgudur. Bu Dünya Görüşü, onun nesnelliğini çok sayıdaki toplumsal durumlarda gösteren ve geçerli kılan; devamlılık kazanan toplumsal süreçlerdeki istikrarını güçlendiren somut hemcinsler tarafından bireye aktarılırlar. Dünya Görüşü,

nesnel bir anlam sistemdir. Bu anlam sistemiyle bireysel bir geçmiş ve gelecek, tutarlı bir biyografide bütünleştirilir ve onda ortaya çıkan şahıs, hem cinsleriyle, toplumsal düzenle ve aşkın kutsal evrene uygun olarak kendisini konumlandırır. Bireysel hayattaki anlamın sürekliliği, Dünya Görüşündeki anlamın tutarlılığına dayanır.

Toplumsallaşma sürecinde tarihsel bir Dünya Görüşü, içselleştirilir. Anlamın nesnel sistemi, öznel bir gerçekliğe dönüştürülür. Bu, yorumlayıcı şemaların ve Dünya Görüşü içerisinde nesnelleşen davranış modellerinin bilincin öznel akımına yukarıdan dayatıldıkları anlamına gelir. O aynı zamanda, bir Dünya Görüşünün temelini oluşturan anlam hiyerarşisinin, öznel bir alaka sistemi haline geldiği anlamına da gelir. Bu sisteme göre, birey, önemin derecelenmiş bir modelinde tecrübelerini algılar. Söz konusu sisteme uygun olarak, bir öncelikler modeli, bir takım faaliyetleri başkalarından daha acil olarak belirleyen birey için birleştirip pekiştirir. Nesnel bir Dünya Görüşü, "nesnel" gerçekliğe yönelimin öznel bir sistemi haline gelir.

Tıpkı, bir Dünya Görüşünün temelini oluşturan anlam hiyerarşisinin açık bir şekilde ifade edilmeye ihtiyaç duymayıp, Dünya Görüşünün sırf "yapısal" bir özelliği olarak devam edebilmesi gibi, öznel bir alaka sistemi de, bireyin bilinçli bir şekilde algılayabileceği bir şey olmaya ihtiyaç duymaz. Bu birey, yalnızca hususi yorumlayıcı şemaları ve hususi motivleri anlayabilir. Bununla birlikte, öznel alaka sistemi, kendisini sürekli olarak alternatif eylemler süresi arasında bireyin tercihindeki bir öncelikler modeli şeklinde tezahür ettirmesinden dolayı kişisel kimliğin kurucu bir unsurudur.

Özetle, bilincin ve vicdanın bireyleşmesinin, dünya görüşlerinin özgün yaratımından ziyade evvelce inşa edilen bir Dünya Görüşünün içselleştirilmesinde tarihsel bireyler için vuku bulduğunu söyleyebiliriz. Anlamın temelini oluşturan hiyerarşisiyle birlikte bu Dünya Görüşü, bilinç akımına yukarıdan empoze edilen bireysel bir alaka sistemi haline gelir. Dünya Görüşü, şahsi kimliğin kurucu unsurudur.

Bu yüzden de, tarihsel bir bireyin şahsi kimliği, tarihsel bir Dünya Görüşünün nesnel anlamının öznel bir ifadesidir. Daha önce Dünya Görüşünü, dinin evrensel bir toplumsal formu olarak tanımlamıştık. Benzer şekilde, şimdi, şahsi kimliği de, bireysel dindarlığın evrensel bir formu olarak tanımlayabiliriz.

Dünya Görüşü içerisinde, söz konusu Dünya Görüşünün temelini oluşturan anlam hiyerarşisini sembolik olarak temsil eden kutsal bir kozmos açıklanmış hale gelebilir. Eğer bir birey, kutsal bir kozmosun nesnel gerçekliğin bir parçasını oluşturduğu bir toplumda dünyaya gelirse, söz konusu birey, kutsal kozmosu hususi dini temsiller formunda içselleştirecektir. Kuşkusuz, içselleştirilen dini temsiller, nesnel bir kutsal kozmosa referanslarını elinde tutar ve içselleştirilen öteki yorumlayıcı şemalar ve davranış modelleri arasında olağanüstü bir anlamın statüsüyle karakterize edilir. Onlar, az çok anlamın farklı tabakası olarak bilincin bütün alanı içerisinde ayrıştırılırlar. Bu anlamlar birey için, gündelik hayatın alışkanlıklarını aydınlatırlar ve hayatın bunalımlarına dair kaba sonluluğa anlam katar. Bireysel hayatın hem alışkanlıkları hem de bunalımları, içselleştirilen dini temsiller yoluyla anlamın aşkın bağlamına yerleştirilir ve kutsal kozmosun "mantığı" tarafından meşrulaştırılır. Böylece, içselleştirilen dini temsiller, öznel bir "nihai" alaka sistemi ve aldatıcı motivasyonlar teşkil eder.

Bireysel bilincin bu "dini" düzeyi, kutsal kozmosun bir bütün olarak Dünya Görüşüyle ilişkisine benzeyen şahsi kimlikle ilişkisi bağlamında yer alır. Başka bir deyişle, her zaman nesnel kutsal kozmosa referansına sahip olarak öznel "nihai" alaka sistemi, şahsi kimliğin kurucu bir unsuru olan öznel öncelikler modelini meşrulaştırma ve açıkça haklılaştırma hizmeti görür.

Kutsal kozmos, Dünya Görüşü içerisinde ne kadar açık bir şekilde ifade edilirse, içselleştirilen dini temsillerin söz konusu Dünya Görüşü içerisinde sosyalleşen bireylerin bilincinde nispeten farklı bir "dini" tabakayı teşkil edeceği de o kadar çok muhtemeldir. Bu, eşit

olan diğer şeylerle birlikte, söz konusu bireylerin hem kendileri hem de başkaları için açık kavramlarla "nihai" alakaya dair konuları formüle edebileceğinin çok muhtemel olduğunu ima eder. Sırasında farklı dini tecrübelerin iletişimi, Dünya Görüşü içindeki kutsal kozmosun ayrışımını güçlendirme eğiliminde olacaktır. Bununla birlikte, ne bir bütün olarak Dünya Görüşünün ne de kutsal kozmosun, yalnızca bir kavramlar ve semboller dizisi olarak değil, fakat önceliklerin öznel modelini belirleyen anlam yapıları olarak içselleştirildikleri hatırlanmalıdır. Söz konusu model vasıtasıyla onlar, "nihai" haklılaştırmaların retoriği, tam olarak açıklanmasa bile, şahsi kimliğin etkin bir parçası haline gelirler. Eğer kutsal bir kozmos, bireysel bilincin farklı bir "dini" katmanı içinde içselleştirilirse, böylesi şahsi bir kimlikten daha ziyade, daha hususi olan bireysel dindarlığın bir şeklinden söz edebiliriz.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, kutsal kozmos, sosyal yapıda iyice yerleştirildiğinden dolayı, birey, birincil sosyalleşme boyunca (ve daha sonrasında), içselleştirilecek olan dini temsillerin kendisinde dini konularda hususileşmemiş çeşitli kurumlar tarafından güçlendirildiği birçok sosyal durumla karşı karşıya gelir. Kutsal anlamla mesela, -rast gele birkaç örnek seçmek gerekirse- baba, şövalyelik, kast ve benim ülkem- donatılmış normlar, farklı kurumsal bağlamlarda etkilidir. İçselleştirilmiş dini temsillerin somut uygulanımı, bu bağlamlara uygun olarak tanımlanır. Hususi olarak dini olmayan kurumlar tarafından böyle tanımlandığı için, dini temsiller, muhtemelen bireysel bilincin farklı bir düzeyinde içselleştirildikleri gerçeğine rağmen, genel ve yukardan tayin edilen anlamlarına sahip olurlar. Biraz sonra göreceğimiz gibi, kilise-yönelimli dindarlık, farklı bir gelişme olasılığını içerir.

Daha önce gösterildiği gibi, dinin tam kurumsal hususileşmesi yalnızca hususi sosyo-tarihsel şartlar altında vuku bulur. Öteki toplumlarda dinin, içerisinde ortaya çıktığı sosyal formla özdeş olduğu verili kabul ediliyorsa, dinin kilise tarafından aracılık edildiği de aynı şekilde verili kabul edilir. Sekülerleşme diye isimlendirilen sürecin bir

sonucu olarak ortaya çıkan yan etkileri, daha sonra tartışacağız. Birey, kendisinde dinin tutarlı bir anlam sistemini oluşturduğu bir durumda yetiştirilir. Bu anlam sistemi, herkes tarafından dini olarak bilinen ve toplumda insanlar ve dini niteliği açık bir şekilde işaret edilen binalar, işlemler ve benzerleri tarafından temsil edilen sembolik bir gerçekliğe işaret eder. Bireysel dindarlığın teşekkülü, dinin hazır-yapılı "resmi" modeli tarafından zorunlu olarak belirlenir. Bunanla birlikte, "resmi" modelin bireysel dindarlığın gelişimi üzerinde uyguladığı baskının derecesi, belli sınırlar içerisinde değişebilir. Bu, sekülerleşme diye isimlendirilen sürecin tartışılmasında bir kez daha ele alınmak zorunda kalınacak olan noktalardan biridir. Ancak, sekülerleşmenin başlamasından önce, tipik sosyalleşme süreci, -dinin bu sosyal formu tarafından nitelendirildiği toplumlarda- bireysel dindarlığın kilise-yönelimli dindarlık formlarında gelişmesine yol açar. Bu yüzden bu tür toplumların tipik üyeleri için, "nihai" anlam meseleleri/konuları, "resmi" modellerinde hususileşen dini kurumlar tarafından dini olarak belirlenen meselelerdir/konulardır.

Böylece bireysel dindarlık, somut bir şekilde, tarihsel bir kilise tarafından şekillendirilir. Kutsal kozmos, kutsal metinlerde ve yorumlarda maddeleştirilen bir öğreti formunda mevcuttur. Öğreti, laikleri de bağlayan bir tarzda, resmi bir uzmanlar grubu tarafından nakledilir ve yorumlanır. Doğrudan kutsal kozmosla alakalı bütün icralar, tayin edilen uzmanlar tarafından ya da onların gözetimi ve denetimi altında icra edilen bir liturjide sabitlenir. Üstelik herhangi bir tarihsel bir kurum gibi kilise, yönetici bürokrasiler ve iktidar seçkinlerinin özel kavramlarında ve kazanılmış haklarında kökleşen gelenekler geliştirir. Bu gelenekler, kutsal kozmosla az bir ilişkiye sahip olsalar da, kilisevi bünyeler, -bu bünyeler tarafından yorumlandığı gibi- kutsal kozmosun mantığıyla uyumlu olan terimlere göre kendilerini meşrulaştırabilme avantajlı konumundadırlar. Din, yalnızca kurucular, peygamberler, kutsal metinler, teologlar ve ritüelleri değil aynı zamanda, binaları, Pazar Okullarını, fon temin edenleri ve kilise vergisi topla-

yanları, papazların eşleri ve kilise kayyımlarını da içeren toplumsal gerçekliğin sınırlı ve göze çarpacak bir şekilde görünür bir parçası haline gelir.

Bireysel dindarlığın oldukça hususileşen bir toplumsal kurum tarafından şekillendirildiği gerçeği, bir kısım önemli sonuçlara sahiptir. Bireyi kutsal kozmosa bağlayan ilişkiler, "nihai" anlama dair meseleleri yorumlama ve aynı zamanda, kurumun örgütsel yapısı, diğer hususileşmiş kurumlarla çatışma ya da uyum ilişkileri, bu kurumların uzmanlar grubunun kazanılmış hakları ve benzerleri tarafından belirlenen çeşitli "seküler" amaçları izleme hususunda inhisarcı hak iddia eden bir kurum tarafından tanımlanır. Dini temsillerin yapılarının öznel bir "nihai" alaka sistemi olarak birey tarafından içselleştirildiğine daha önce işaret edildi. Dinin kurumsal hususileşmesi tarafından karakterize edilen toplumlarda, bu somut bir şekilde bireyin, bu modelin onun "nihai" anlam sistemini oluşturabileceği özel maksadıyla birlikte dinin "resmi" modeli içerisinde sosyalleştirilir. Ancak, bu maksadın başarılı icrası, "resmi" modelin, öznel olarak makul olan bir tarzda tutarlı olmasını gerektirir. Eğer durum böyle ise, içselleştirilen "resmi" model, bireyin hayatındaki genel ve yukarıdan tayin edilen anlamını muhafaza eder; yani, bireyin var oluşunun, alışkanlıklarını ve bunalımlarını yönlendiren yorumlayıcı şemalar ve davranış normlarını bütünleştirme ve meşrulaştırma kabiliyetindedir. Bununla birlikte, kurumsal olarak hususileşen dinde, anlam-tutarlılığı ve "resmi" modelin öznel makuliyeti, dinin öteki toplumsal formlarında içe içe bir şekilde ortaya çıkmayan yakından birbiriyle ilişkili üç zorluk tarafından tehdit edilir.

Birincisi, dinin "resmi" modeli, yalnızca kutsal kozmosun açıklamalarını ve kutsal kozmosla ilgili işlemlerin tanımlarını içermez fakat aynı zamanda bireyin kutsal kozmosla ve öteki toplumsal kurumlarla ilişkilerindeki kilisenin (ve dini uzmanların) rolüne dair yorumları da içerir. Tabii ki, "resmi" model, uzmanlar tarafından formüle edilir ve detaylandırılır. "Resmi" modelin çeşitli boyutları, sonunda, öğreti, li-

türji, "toplumsal ahlak" ve benzerleri gibi hususileşen bilginin bir objesi haline gelir. "Resmi" modeldeki çeşitli boyutların -görece- farklılığı, bireyin kendisiyle "resmi" modelin sosyalleştirildiği süreçlerde bir dereceye kadar yansıtılır. Sonuç olarak, kilise-yönelimli bireysel dindarlık, "resmi" modelin boyutlarının öznel karşılıkları olan, psikolojik bakımdan az çok ayrılmış modalitelerini içerir. Onaylanan bir öğreti, kendi öznel karşılığını bir dizi bireysel inançlarda bulur. Standardize edilmiş bir litürji, kendi öznel karşılığına, belirlenmiş bir bireysel ibadeti ifalar kalıbı içerisinde sahiptir. Tarihsel bir kurum olarak kilise gelenekleri, kilisevi yapılar, dini gruplar ve cemaatlerle bireysel özdeşleşmenin çeşitli formlarında ve bir tarafından bilinçli ve açık bir şekilde bir kilise olarak icra edilen "seküler" faaliyetlerde öznel karşılıklarını bulur[1].

Kilise yönelimli dindarlığın modaliteleri, öznel olarak anlamlı bir bütün teşkil etmek için devam edebilir. Modalitelerin "uygun" ilişkisi, mesela, "iman" veya "iyi ameller" ya da ritüel doğruluk üzerindeki bir vurgu olarak az ya da açık bir şekilde "resmi" model içinde inşa edilir. Bu yüzden söz konusu ilişki, "resmi" modelin hususi boyutlarıyla birlikte içselleştirilmeye uygundur. "Resmi" modeldeki farklı boyutların birleştirilmesi, kilise-yönelimli dindarlığın anlam-tutarlılığının çözülmesi için yeterli bir sebep değildir. Bununla birlikte o, öznel bir "nihai" anlam sistemi olarak "resmi" modelin öznel makuliyetine potansiyel bir tehlikeyi temsil eder.

Kurumsal olarak hususileşen dinin ikinci bir özelliği, bu tehlikeye katkıda bulunur. "Resmi" model, icra ve inancın oldukça hususi bir normlar dizisi olarak formüle edilir. Kutsal kozmosun "Dünya"dan ayrılması, şayet söz konusu ayrılmanın etkisine, toplumdaki dinin yaygınlığı karşı koymazsa, dini temsillerin gündelik davranış

1 Bak Fichter, a.g.e., ve Luckmann, "Four Protestant Parishes in Germany", *Social Research*, 26:4, 1959. s. 423-448, ve agmlf., "Vier protestantische Kirchengemeinden", Goldsmith, Greiner, Schelsky, editörler, a.g.e., s. 132-144.

için bütünleştirici işlevinin bir zayıflamasını teşvik eder. Sırasında dinin yaygınlığı, kutsal kozmosun hususileşmiş olandan ziyade genel bir toplumsal temele sahip olduğu gerçeğinden kaynaklanır. Bununla birlikte, kurumsal olarak hususileşen din örneğinde, hiçbir şey kutsal kozmosun ayrılmasının psikolojik etkilerine karşı koyamaz. Aksine, dini temsiller, sürekli olmayan rol icralarına tutuşturulan oldukça hususi icra ve normlar olarak formüle edilir. Bu yüzden din, birey tarafından *hususi* gereksinimlerin bir ifası olarak kavranır. Kilise-yönelimli dindarlığın psikolojik bakımdan farklı modalitelerinin birleştirilmesi, bu olasılığı açıkça destekler. Genel olarak rol gereksinimlerinin yerinde ifası, yüksek derecede bir rutinleşme potansiyelindedir. Bu hususta dini rol gereksinimleri de, bir istisna değildir. Paskalya vazifesi, Üçlü bir Tanrı'ya inanç Şabat'ın gözetilmesi gibi hususi dini normlar, netice itibariyle eylem ve "kanaatin" az çok ayrımlaşmış blokları içinde bir alışkanlık meselesi olarak ifa edilebilir. Söz konusu durumda, kurumsallaşmış dini normların öznel "nihai" anlam sistemiyle özgün ilişkisi, söz konusu normların kutsal niteliği isimsel olarak kabul edilmeye devam edebilse bile tehdit edilir. Öznel önceliklerin *etkin* sistemi, "resmi" modelde "nihai" anlam oluş olarak tanımlanan meselelerden ayrılmış hale gelebilir. İçselleştirilmiş olan "resmi" modelin retoriği, yine de hususi dini normların ifasını motive edecek kadar makul olabilir. Daha sonra tartışmak zorunda kalacağımız muayyen şartlar altında, söz konusu retoriğin makuliyeti, -"dini" olmayan motivasyonların dini olanların yerini almaksızın- kurumsallaşmış gereksinimler, artık toplumun tipik üyeleri tarafından ifa edilmedikleri bir dereceye kadar düşebilir. Genellikle, kurumsal olarak hususileşen dinin, bireysel dindarlığın mütekabil bir formunun muayyen bir kararsızlık tarafından karakterize edildiğini söyleyebiliriz. *Resmi* modelde tanımlandığı kadarıyla, "nihai" anlam meseleleri, potansiyel olarak kutsal niteliği yalnızca isimsel hale gelebilen hususi dini gereksinimlerin rutinleştirilen ve sürekli olmayan ifalarına (ya da yaklaşık ifaları veya ifa edilmemeleri) çevrilebilir. Böylece, hususi

olarak dini temsiller, "nihai" anlamın *öznel* sisteminin bütünleştirici unsurları olarak işlev görmeyi bırakabilir.

Dinin "resmi" modelinin öznel makuliyeti, dinin bu toplumsal formunun karakteristiği olan bir diğer özellikte üçüncü bir zorlukla karşılaşır. "Resmi" model, hususi bir "tam gün" uzmanlar grubu tarafından formüle edilir, nakledilir ve yorumlanır. Bu uzmanlar, toplumun diğer üyeleri tarafından tipik olarak karşılandığı şekliyle, gündelik hayat dünyasından bütünüyle ayrılmasa bile, onlar öncelikle teoride ve hususileşen bir kurumun yönetiminde kutsal kozmosla alakalı konularla ilgilenirler. Bu nedenle onlar, bir dereceye kadar laiklerin tipik alışkanlıkları ve bunalımlarından ayrılmış hale gelebilirler. Bu, laikler için "nihai" anlam değilse, uzmanların ve büyük meselelerin kutsal kozmosun uyumluluğuna potansiyel bir tehdidi temsil eder. Şüphesiz bu tehlikeye, az çok etkili bir şekilde, mesela, bir pastoral (papaz) uzmanlar grubu tarafından "teologların" kutsal kozmosun laiklerin diline çevrilmesi gibi açık pedagojik işlemlerle karşı konabilir. Kutsal kozmosun farklılaşmış versiyonları gelişse bile, esnek bir kilisevi örgütlenme, onları ortak anlayış içinde bütünleştirmeyi becerebilir. Bununla birlikte, dinin "resmi" modelinin "teorik" niteliği, bir toplumun tipik üyelerinin öznel nihai anlam modeli ve sistemi arasındaki potansiyel farklılığa katkı sağlar. Kilise-yönelimli dindarlığın psikolojik bakımdan farklı modalitelerinin pekiştirilmesi ve oldukça hususi dini normların ifasının rutinleşmesiyle biraya getirilen dinin resmi modelinin teorik karakteri, sözde sekülerleşmenin doğuşunda önemli bir faktördür.

VI

MODERN TOPLUMDA DİN VE ŞAHSİ KİMLİK

Bu kitabın başında modern dünyada bir bireysel hayatın toplumsal düzenle ilişkisi hakkına birçok soru sormuştuk. Bu gün bir birey toplumla ilişkisini tipik olarak nasıl algılar? Modern sanayi toplumlarında bireysel var oluşun öznel olarak anlaşılması için toplumsal şartlar nelerdir? Bu soruları formüle ederek, bireyin toplumsal düzenle ilişkisi genel problemi ve bu problemin hususi ifadesinin, Durkheim kadar Weber tarafından da dini olarak kabul edildiğine ve sonuç olarak da, bir din teorisinin, onların sosyolojik çalışmalarında önde gelen bir yer tuttuğuna işaret ettik. Onların ayrı ayrı durumlarının bir kısım imalarını geliştirerek sorularımıza yaklaşmak ve dinin, bireysel varoluş üzerindeki modern toplumun etkisini yansıttığı faraziyesi ile başlamak vaad edici gözükmüştü. Bu bakış açısına göre, çağdaş dinin bir tahlili için son dönem din sosyolojisinin, çok az yardım sağladığı açık bir hale geldi. Bunun sebebinin, son dönem din sosyolojisinin *tout court* (kısaca) dinin ilk örneği için hususi tarihsel bir form kabul etme eğiliminde olması gerçeğinde kolaylıkla bulunabilir. Bu kabule göre sanayi toplumlarında kilise ve kilise dini hakkındaki yapılan araştırmalar, basit bir şekilde, dinin genel olarak çökmekte olduğu, çağdaş dünyanın gittikçe artan bir şekilde daha az dini hale geldiğini ve tipik modern dünya vatandaşının artan bir şekilde "hakiki" anlamı kaybettiği bir hayat sürdüğünü ispatlıyor gözükmekteydi.

Söz konusu baştaki sorularımıza anlamlı cevaplar bulmak için, çağdaş toplumdaki din hakkında, daha az ön yargılı ve yerel bir bakış açısı bulmak zorunlu gözükmekteydi. Bu yüzden biz, dinin antropolojik konumunu araştırdık ve bu konumdan hareketle dinin farklı sosyal formlarının gelişimini tasvir ettik. Bizim tahlilimiz, ortak unsurları, tabiri caizse, dinin tarihsel ifadelerinde olduğu kadar bu tür ifadelerin ana toplumsal formlarının yapısal belirleyicilerinde de temeli oluşturan dini işlevi keşfedecektir. Bu tahlilin sonuçlarının kısa bir özeti, bu noktada yardımcı olabilir.

Dinin antropolojik durumu, kendisinde bilincin ve vicdanın bireyleştiği süreçlere sinen birey ve toplum diyalektiklerinde bulunabilir. Bu süreçler, bilincin içkin bir şekilde "sınırsız" bir öznel akımı karşısında "aşkın" bir anlam hiyerarşisi olarak işlev gören bir Dünya Görüşünün nesnelleşmesine yol açar. Bu yüzden de Dünya Görüşünü biz, dinin evrensel fakat hususi olmayan bir toplumsal formu olarak tanımladık. Onun öznel karşılığı, şahsi bir kimliğin temelini oluşturan içselleşmiş alaka sisteminde bulunabilir. Bizim tahlilimiz, altında dinin hususi toplumsal formlarının söz konusu evrensel formdan ortaya çıktığı şartları ortaya çıkardı. Evrensel formuyla dini işlev, toplumda yayılır. Bu işlev, artan bir şekilde kutsal bir kozmosun Dünya Görüşünde bir ifadesinden dinin tam kurumsal hususileşmesine kadar uzanan özgül toplumsal formlarda toplandı. Kutsal bir kozmosun ifadesinin öznel karşılığı, "nihai" alakaya dair bireysel bir sistem formunda dini temsillerin içsel ayrılığında bulunabilir. Dinin tam kurumsal hususileşmesinin öznel karşılığı da, dinin "resmi" modelinin içselleştirilmiş boyutlarının oluşumunda, yani, kilise-yönelimli dindarlık dediğimiz oluşumda bulunabilir.

Kuşkusuz, nesnel bir Dünya Görüşü, tıpkı bireysel bir alaka sisteminin şahsi kimliğin oluşturucu unsuru olması gibi, herhangi bir toplumun oluşturucu bir unsurudur. Dinin, bütün toplumlarda hususi olmayan formunda mevcut olduğu ifadesi nedeniyle, tüm "normal" (sosyalleşen) bireyler, herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Bu

gerçek, bireyin ve toplumun "tanımında" dini bir boyutu belirginleştirir, ancak özgül ampirik içerikten yoksundur.

Bununla birlikte, toplumların var olup olmaması, gerçekte bu toplumların hangisinin dinin yalnızca bu hususi olmayan formuna sahip olduğu ampirik bir sorundur. Bu noktada, biz sadece bu tür toplumların, tıpkı bir kimsenin düşünebileceği gibi, davranışları için "nihai" gerekçeler ifade edebilmeksizin bir öncelikler modeline göre hareket eden bireylerin var oluşuyla benzer bir şekilde algılanabileceğini söylemeye gerek duyuyoruz. Mevcut problem hususundaki bir diğer ampirik mesele, daha geçerlidir ve onu daha sonra ayrıntılı bir şekilde tartışmak zorunda kalacağız. Eğer bir toplum, dinin kurumsal olarak hususileşen toplumsal bir formuyla nitelendirilirse, bu formda vücut bulan dini işlevin sonuçları nelerdir? Dinin kurumsal karakterinden hareket edildiğinde, bu toplumsal formun dinin evrensel ve özgül olmayan toplumsal biçimiyle basit bir ilişki halinde olabileceğini farz etmek gerçekçi olmayabilir. Bir anlamda kilise, bir Dünya Görüşündeki anlam hiyerarşisini temsil eden kutsal bir kozmosun "mükemmel" tarihsel bir ifadesinden daha çok ve daha az bir şeydir.

Bu probleme, ilk önce kilise, kutsal kozmos ve Dünya Görüşündeki anlam hiyerarşisi arasındaki tam bir özdeşlik durumunu tasavvur ederek yaklaşabiliriz. Öznel karşılıklar düzeyinde bu, dinin "resmi" modeli, bireysel "nihai" anlam sistemi ve bireysel öncelikler örüntüsü arasındaki tam bir özdeşliği ima eder. Bu arada, bu durumun gizli teolojik bir ideal olduğu gözüken şeye uygun olduğuna da işaret edilebilir. Bu durum, tam olarak gerçekleştirilemez; bu, evvelki analiz bağlamında ima edilen ve bir an için tam olarak tartışmak zorunda kalacağımız sebeplerden dolayı, ampirik olarak imkansızdır. En iyi şekliyle bu tasavvuri durum, bir "ideal tip" inşa etmede bir başlangıç noktası ve dinin kurumsal özgülleşmesindeki farklı safhaların karşılaştırılması hususunda pratik bir model olarak hizmet görebilir. Bu durumun, daha yakın dönem Batı tarihinden ziyade Orta çağların Hıristiyan toplumlarında yüksek bir dereceye yaklaştırıldığı açıktır.

Dinin "resmi" modeli ile öznel "nihai" anlam sistemi arasındaki tam uyumluluk düşüncesi, gizli bir şekilde, sosyal düzende bir bireyin "mükemmel" toplumsallaşması kabulüne dayanır. Kuşkusuz bu kabul, savunulamaz. Bununla birlikte, bireylerin kendisinde tipik olarak nispeten türdeş bir kültürün "çoğunu" içselleştirdiği görece basit toplumlar örneğinde bu güçlüğü göz ardı etmek mümkün olabilir. Daha karmaşık örneğinde bu güçlüğü görmezden gelmek ise, bütünüyle gerçek dışı olabilir. Ancak kesinlikle bu tür toplumlarda din, muhtemelen kurumsal olarak özgülleşmiş hale gelir. Başka bir deyişle, bir kimse kutsal kozmosla nispeten basit toplumların üyeleri için içselleştirilmiş "nihai" anlam sistemi arasındaki oldukça yüksek derecedeki uyumluluğu bir ön gerçek olarak varsayabilir. Bir kimse, dinin "resmi" modeliyle kendisinde dinin kurumsal hususileşmesinin vuku bulduğu toplumların üyeleri için öznel "nihai" anlam sistemi arasındaki benzer bir yüksek dereceli uyumluluğu bir ön gerçek olarak varsayamaz.

Kilise, kutsal kozmos ve Dünya Görüşünün anlam hiyerarşisi arasında tam özdeşliğin hakim olduğu bir duruma dair inşamız, başka bir sebepten dolayı, gerçekçi değildir. Tam olarak özgülleşmiş dini kurumlar, yalnızca Dünya Görüşünün türdeş olmayan toplumsal yayılımını içeren sosyal yapıdaki gözle görülür karmaşıklık şartları altında ortaya çıkar. Bu sebeple, bu tür kurumlar, Dünya Görüşü içerisinde Anlam hiyerarşisini ifade edemezler. Öte yandan bunun tasavvur edilebildiği toplumlarda, dinin tam kurumsal hususileşmesinin şartları, yoktur.

Burada dikkate alınması gereken ilave bir etken, içerisinde yapısal şartların dinin kurumsal hususileşmesinin gelişimini tercih ettiği toplumlarda yarışan kutsal evrenlerin ortaya çıkmasıdır. Ancak hususileşmiş dini kurumlar için dini "çoğulculuk"un sonuçlarını bir an için ihmal etsek bile, dinin tam kurumsal hususileşmesinin şartlarının ve "resmi" model ve bireysel dindarlık arasındaki tam uyumluluğun gereklerinin karşılıklı olarak birbirlerini dışladıkları sonucuna ulaşabiliriz.

Dinin kurumsal hususileşmesi, bireyin kutsal kozmosla ve genel olarak toplumsal düzenle ilişkisini dönüştürür. Bu dönüşümün bir sonucu olarak kilise dini işleviyle ilgili olarak muğlak bir fenomen haline gelir. Kilise, öncelikli işlevleri "seküler" olan az çok hususileşmiş diğer kurumlarla çok yönlü ilişkilere girer. Kilisenin siyasi ve iktisadi kurumlarla ilişkileri, karşılıklı destekten, kısmi uyuma, rekabete ve açık çatışmaya kadar uzanır. Bu tür ilişkiler bağlamında kilise, kaçınılmaz olarak kendi özel "seküler" çıkarlarını geliştirir. Doktriner ve litürjik geleneğe ilaveten kilisenin iktisadi, siyasi ve idari geleneği şekillenir. İdari gelenek, süregiden bir ilgi olarak kilisenin karşı karşıya kaldığı "seküler" kurumsal problemlerin günden güne ele alınışından dikkate değer bir ağırlığa sahiptir. Bu gelenekler, tartışılmaya devam edecek bir dereceye kadar, özgül olarak kilesinin dini iddialarını görece değerli kabul eden kimselerin anlayışlarına uygun bir şekilde kilisenin kendisi için "planlan"dığı amaçları içerir.

Dini uzmanlar, kendi dini işlevi ile ilgili olarak kilisenin muğlaklığının ciddi bir problem takdim ettiğini derhal kabul etmeye başladılar. Eğer onlar, "resmi" dini modelin görece değerli olduğunu kabul ederlerse, kilisenin "seküler" faaliyetlerinin skandal, ya da en azından bu faaliyetlerin kutsal evrenin "mantığı" ile uyumlu olan kavramlara göre meşruiyetini gerektirecek bir ölçüde, sorunsal olduğunu bulabilirler. Her halükarda, dini uzmanlar profesyonel olarak bu problemin sosyal-psikolojik sonuçlarını ele almakla yükümlüdürler. Dinin "resmi" modelinin akliliği, potansiyel olarak kilisenin bu "seküler" işlemleri tarafından tehlikeye atılır. Bu yüzden "resmi" modelin laik kesime aktarırken, dini uzmanların, kilisenin "seküler" eylemleri için "kutsal" açıklamalar sağlamak zorundadırlar. "Resmi" modelin akliliği, en keskin şekilde "çoğulcu" bir durumda tehdit edilir. "Resmi" statüyle yarışan kutsal evrenin savunucuları, "öğretisel" üstünlüğe dair iddialar ileri sürerler; tipik bir şekilde onlar da, kendileri hakkında "seküler" meşguliyetlerden oldukça yüksek derecede bir "arınmışlık" iddia ederler. Hıristiyanlık ve İslam'daki mezhebi hareketlerin tarihi,

bu gözleme dair yeterli destek sağlar. Genel olarak, kilisenin muğlaklığının büyük ihtimalle, dinin "resmi" modelinin akliliği her ne zaman ilave ve "dışsal nedenler"den dolayı tehdit edilirse, bir problem olarak kabul edilebilir. Problemin kabulü, dini uzmanların "seküler" faaliyetler için "kutsal" açıklamalar bulma konusundaki teorik çabalarını esinler. Hıristiyan teolojisindeki görünen ve görünmeyen kilise doktrini, bir örnek olarak hizmet görebilir. "Resmi" modelin akliliğini koruma hususundaki teorik çabaların başarısı, çok sayıdaki faktörlere bağlıdır. Bu faktörlerin en önemlileri, ayrı ayrı kutsal evrenin mantığının esnekliği ve kendi "resmi" modellerinin propagandasında verili bir dini uzmanlar grubunun sahip olduğu etkin tekelleridir. Bununla birlikte, problemin kökü, teorik çabalar yoluyla ortadan kaldırılamaz: somut bir kurum olarak kilise, münhasıran kendi dini işlevi tarafından belirlenmeye devam edemez.

Dinin kurumsal hususileşmesinin başka bir sonucu, dinin "resmi" modeli ile toplumsal olarak önceden hakim olarak bireysel "nihai" anlam sistemlerinin arasındaki uyumsuzluğun kritik oranlara ulaşabileceği noktasıdır. Kuşkusuz kutsal bir kozmos, din kurumsal olarak hususileşmeden önce bile, toplumsal gerçekliğin nispeten istikrarlı bir parçasıdır. Her ne zaman nihai anlam meseleleri, öznel süreçler ve bireysel biyografileri aşan bir Dünya Görüşü içerisinde nesnelleşirlerse, onlar, anlamları anlam hiyerarşisinde daha aşağı bir konum işgal eden gündelik işlerden değişmeye karşı daha dirençli hale gelirler. "Resmi" modelin standartlaşmış naklini içeren dinin kurumsal hususileşmesi, doktriner bir yasa ve sapmaya karşı denetimler, kesin bir şekilde kutsal kozmosun "metinsel" istikrarını güçlendirir. Dini inançların ve uygulamaların "resmi" modelde birleştirilmeleri ve söz konusu modelin kurumsal desteği, herkes için "nihai" anlam olarak varsayılan meseleler üzerindeki yüksek derecedeki bir nesnellik ve süreklilik bahşeder. Dahası kutsal kozmosun istikrarı, dini uzmanların etkili bünyesinin en önemli kazanılmış haklarından bir tanesidir.

Burada bir problem ortaya çıkar. Kutsal kozmosun yüksek derecede bir istikrarının, nispeten basit toplumlardaki istikrarı desteklediği ve aynı zamanda bu tür bir istikrarı yansıttığı, varsayılabilir. Diğer yandan, dinin kurumsal hususileşmesi ve buna eşlik eden kutsal kozmosun güçlendirilmiş istikrarı, nispeten karmaşık sosyal yapıdaki toplumları karakterize eder. Ancak bu tür toplumlar, en azından orta derecede olan sosyal değişme oranlarına sahiptir. Sosyal değişmenin orta dereceli bir oranı bile, bu toplumlardaki bireylerin gündelik hayatının alışkanlıkları ve problemlerin nesiller boyunca değiştiğini ima eder. Hızlı sosyal değişme şartları altında söz konusu problem gittikçe daha kesin bir hale gelir. Babaların gündelik ilgileri, artık oğulların gündelik ilgileri değildir ve oğulların ilgilerinin çoğu babaları tarafından bilinmez. Böyle bir değişen ilgiler bağlamında, ölüm dahil başlıca ve "değişmeyen" biyografik bunalımlar bile, oğullar için farklı bir perspektifte gözükür. Genel olarak şunu söyleyebiliriz ki, sonraki kuşakların üyeleri için "nihai" anlam olabilecek meseleler, yalnızca önceki kuşaklar için "nihai" anlam olan meselelerle bir dereceye kadar muhtemelen uyumlu olabilir. Bununla birlikte, ilk nesil için "nihai" anlam, kutsal metinlerde, doktrinlerde ve ritüellerde dondurulmuştur. Bu yüzden, dinin kurumsal hususileşmesinin ciddi bir problemi, dinin "resmi" modelinin, daha önceden hakim olan bireysel "nihai" anlam sistemlerini birlikte belirleyen "nesnel" toplumsal şartlarından daha yavaş bir oranda değiştiği gerçeğinden oluşur.

Ancak, "resmi" model ile bireysel dindarlık arasındaki gelişen uyumsuzluğa, çeşitli faktörlerin karşı koymasına veya en azından onu geciktirdiğine işaret edilmelidir. "Resmi" modelin altında tamamen esnek olmayan bir şekilde kalabileceği şartları tasavvur etmek zordur. Dini uzmanlar, mesleki olarak dini *statu quo*yu savunamaya motive edilmişlerdir. Onlar aynı zamanda, dinin "resmi" modelini laiklere *başarılı bir şekilde* aktarma hususunda da motive edilmişlerdir. Dini uzmanlar, bir dereceye kadar "Dünya"dan kendilerini tecrit etmekte başarılı olabilirler ve böylece kendi özel hayatları üzerindeki laiklerin

hayatını dönüştüren süreçlerin tam etkisinden kaçınabilirler. Ne var ki onlar, gündelik dünyası artık geleneksel kutsal kozmosla zorlayıcı bir ilişkiye sahip olmayan laik insan için "resmi" modeli akli kılmadaki artan zorluklardan hiçbir zaman kaçamazlar. En azından dini uzmanlar, "idealler" ve "olgular" arasındaki bir kısım uyumsuzluğu kabul etmeye zorlanacaklardır. Dini uzmanların, içerisinde "idealler"in tartışılmaz ve makul kalmaya devam ettiği meskenlere geri çekilmedikçe -ve etkin bir şekilde "resmi" konularından el çekmedikçe- onlar, "resmi" modeli değişen şartların gereksinimlerine yeniden uyarlamak zorunda kalacaktır. Bu tür yeniden uyarlamaların zorunlu hale geldiği alanlar, tipik olarak *post hoc* (bundan sonra) doktriner çekirdek için marjinal olarak tanımlanırlar. Bu işlem, dikkate değer bir esnekliğe izin verir. Ancak, din kurumsal olarak hususileştiği ve kutsal kozmos da doktriner bir tarih geliştirdiği için, söz konusu işlem için hem "metinsel" hem de örgütsel sınırlamalar vardır. Bu yüzden, ilmihal maddeleri şeklinde "dondurulan" özgül olarak dini temsillerin öznel "nihai" anlam sistemleri olarak bir kısım ya da çoğu akliliklerini yitirmeleri tehlikesi yalnızca kısmen önlenebilir.

Dinin "resmi" modeli ile bireysel dindarlık arasındaki potansiyel uyumsuzluğa, bir dizi başka şartlar tarafından karşı konulur. Peş peşe gelen nesillerin gündelik hayatı, sosyal değişme tarafından "nesnel olarak" dönüştürülürken, "resmi" modelin oldukça istikrarlı kaldığını farz edelim. Peş peşe gelen nesillerin üyeleri, böylece dinin *aynı* "resmi" modeli içinde sosyalleştirilirler. Söz konusu nesillerin üyeleri, "nihai" anlam meselelerini adı geçen modelde önceden tanımlanmış bulurlar. Değişen toplumun yetişkin üyelerinin öznel "nihai" anlam sistemlerini değiştirme eğiliminde olan "nesnel" süreçler, sosyalleşmenin ilk aşamalarında çocuklar üzerinde sadece dolaylı bir etkide bulunurlar. "Seküler" kurumların değişen karakteri ile belirlenen gündelik hayatın işlerinde yetişkinler yer alırlarken, çocuklar bu işlerden hala uzak tutulurlar. Birleşik karşı ideolojilerin varlığını ön gören çocuğun dini sosyalleşmesine aile aktif bir şekilde müdahale etmedikçe çocuk,

"resmi" modeli görece değerine göre "içselleştirecektir". Çocuğun, niçin söz konusu model ile gündelik hayatın problemleri arasındaki bir uygunsuzluğu bilinçli olarak tecrübe etmesini zorlayan hiçbir gerekçe yoktur. Bir diğer ifadeyle, dinin "resmi" modelinde sosyalleşme genel oluğu sürece, tipik birey, ilk önce "nihai" anlam konularının "resmi" tanımını kabul edecektir. Bununla birlikte, bir kez, söz konusu birey "resmi" modeli içselleştirdiğinde o, gündelik hayatın konularına bu hayatın kategorileri içerisinde bakma eğiliminde olacaktır. Birey kendisi için, "nihai" anlamın "resmi olarak" ve "nesnel olarak" önemli olan şeyi arasındaki boşluğun farkına yavaş yavaş varacaktır. Dinin içselleştirilen "resmi" modeli, hususi olarak dini temsiller retoriğinin oldukça etkili kaldığı müddetçe, birey için "resmi" modelin ilgisizliğini arttırabilecek sosyal değişmenin böylesi süreçlerine "otomatik" karşı koymaya götüren oldukça genelleşmiş bir tutum üretir. Biz bunu, niçin kiliselerin, özellikle de yerleşik kiliselerin, kiliseler tarafından nakledilen dinin "resmi" modeli aşırı bir ""muhafazakar" ideolojiyi içermesi gerekmese bile, kendi üyelerine genel "muhafazakarlık"ın muayyen bir miktarını telkin etme eğiliminde olduklarının sebeplerinden biri olarak kabul edebiliriz.

Dinin kurumsal hususileşmesinin tam olarak hedeflenmemiş bir diğer sonucu ise, öznel alaka sistemlerinde özgül olarak dini temsillerin yukarıdan tayin edilen konumunun zayıflamasıdır. Dinin kurumsal özgülleşmesinden önce dini temsiller, bireysel bilinçte, bir "nihai" anlam konumu işgal ederler. Kurumsallaşan "resmi" modele göre, özgül olarak dini temsillerin aynı konumu işgal etmesi hedeflenir. Ancak, özgülleşen dini roller belirlenmiş sosyal rollerde birleştirildiğinden dolayı bir problem ortaya çıkmaktadır. Bu problem, dinin toplumsal yargı hakkını açıklamak ve toplumsal olarak görünür kılmaya ancak, eş zamanlı olarak dini normların ayrılmış inanç ve uygulama alanlarına alışılagelen uygulanabilirliğini daraltma hizmeti görür. Özgül olarak dini rollerin icraları gerçekte, az çok hususileşen "seküler" roller olan diğer rollerin icralarıyla bütünleştirilir. Dindeki "tam-gün" uz-

manlar özel problemini dikkate almayı dışarıda bırakan özgül olarak dini roller, gerçekte eğer *de jure* (hukuken) değilse bile *de facto* (fiilen) "yarım-gün"dür. Dini olmayan rollerin icrası, az çok özerk ekonomik ve politik kurumlarda gelişen "seküler" normlar tarafından belirlenir[1]. Kutsal bir kozmosun izleri ne kadar çok "seküler" normlardan silinirse, dini normların küresel iddiasının akliliği de o kadar çok zayıflar. Dini normların küresel iddiası, artan bir şekilde dışlayıcı bir tarzda "yarım-gün" dini rollere tutuşturulmuş hale gelir. Biyografik bir modelde, dini ve dini olmayan rollerin sürekli olmayan icralarının bütünleştirilmesi, birey için potansiyel bir problem oluşturur. İcraların *de facto* bütünleşmesi, bu problemlerin anlamının aldatıcı biyografik kategorilerde bir bütünleşmesini henüz sağlamaz. Şüphesiz, dini temsillerin "özgün" işlevlerinden biri, bireye hayatın değişik alanlarında öznel olarak anlamlı bir davranış bütünleşmesi için "nesnel" bir model sağlamaktır. Ancak, daha önce gösterdiğimiz gibi, dinin kurumsal hususileşmesi, tipik olarak sırasında anlamın bütünleşmesi için bir model olarak bu temsillerin etkinliliğini zayıflatan veya tahrip eden özgül olarak dini temsillerin daraltılmış bir yargı yetkisine yol açar.

Bazı bireyler, bu tür iddiaların akliliğini zayıflatıyor olarak bulduğumuz şartlara rağmen, hususi olarak dini temsillerin küresel iddialarını görece değerine göre ele almaya devam edebilir. Eğer onlar "naiv bir şekilde" (ki, bu terim burada aşağılayıcı bir anlamda kullanılmamıştır) bu iddialara sarılırlarsa, "anlamlı bütünleşme" problemi, onlar için problemin çelişkili "seküler" unsurlarının ortadan kaldırılmasıyla çözülür. Bu çözümün "nesnel" zorluklara ve aşırı durumlarda, dini olmayan rolleri etkin bir şekilde icra etme hususunda bir ye-

1 Batı tarihinde iktisadi normların artan özerkliği ve hususi olarak iktisadi davranışın ("iş") ayrılması öylesine iyi bilinen gerçeklerdir ki, ciltler dolusu bir literatüre göndermelerle belgelenmeye neredeyse hiç gerek duymazlar. Siyasi davranışın artmakta olan özerkliğinin kısa bir tartışması için bak, Helmuth Plessner, "The Emancipation of Power", *Social Research*, 31:2, 1964, s. 155-174.

tersizliğe ve "şehitliğin" bazı biçimlerine yol açtığı aşikardır. Çok sık bir şekilde bu "naiv" tutum, katlanılabilir olarak tanımlanan "Dünya" ile uzlaşmaların eşlik ettiği "Dünya"dan kısmı bir geri çekilmeyle sonuçlanır. Çeşitli Sofu grupları, dünyadan el etek çekme ve onunla uzlaşmanın farklı derecelerinin örnekleri olarak hizmet görebilirler.

Alışılmış bir şekilde "dini" inanç ve davranışın ayrımlaşmış alanlarına bağlayan ve "dinin" küresel iddiasına "naiv bir şekilde" sarılan bir toplumun üyesi için, özgül olarak dini ve dini olmayan icralar ve normların ayrı ayrı yargı hakkı iddiaları ile anlamlı bir bütünleşmesi, bir problem olmaya devam eder. Bu problemin yapısal belirleyicileri, tipik olarak düşünmek için bireyi motive eder. Biz burada, hayatın anlamı ve benzerine dair genel ve sistematik bir teorik düşünce sürecini var saymıyoruz. Biz sadece, "din" ve "dünyanın" çatışan veya en azından farklı gereksinimlerinin bireyi zaman zaman "durup" düşünmeye tahrik etmesi olgusuna işaret ediyoruz. Böyle bir düşünme, çok sayıda çözüme yol açar. Çözümlerden biri, bir "iman sıçrama"sıdır. Yüzeysel olarak bu çözüm, daha önce tasvir edilen "naiv" tutumu andırır. Ancak, farklılık, burada "resmi" modele göre kalıba dökülen bireysel dindarlık, hayatın problemlerine arı bir bireyselci çözüm olarak bir "şüphe" safhasından sonra yeniden oluşturulmuş hale gelmesidir. Bir diğer "çözüm", bir kimsenin kendisini akli bir çözüm formüle etmeye yetersiz bulmasından ve bir kimsenin alışıldık bir tarzda içerisinde kendisini "seküler" olandan dini icralara doğru kaydırdığı düşünce öncesi bir tutuma geri dönmesinden oluşur. Bir üçüncü imkan, açıkça "seküler" bir değer sisteminin formülasyonunda yatar; sonuç olarak dini roller, "oportünistik" nedenlerden dolayı hem icra edilir hem de terk edilir. Düşüncenin muayyen bir miktarı, bu çözümler için ortaktır[2]. Üstelik düşüncenin ve entellektüel uyumun farklı düzeylerinde

2 Çağdaş dindarlığın oluşturucu bir unsuru olarak düşünce için bak Helmut Schelsky, "Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?-Zum Thema einer modernen Religionssoziologie", *Zeitschrift* für *Evangelische Ethik*, 1:4, s. 153-174.

birey, hususi dini normları "seküler" kurumların hukuki iddiaları tarafından henüz ele geçirilmemiş olan alanlara bu normların ilgisini sınırlama eğilimindedir. Böylece din, bir "özel iş " haline gelir. Diğer kurumsal alanların hususileşmesiyle birlikte, dinin kurumsal hususileşmesinin, dini artan bir şekilde "öznel" ve "özel" bir gerçekliğe dönüştüren bir gelişmeyi başlattığını söyleyerek bu konuyu bitirebiliriz. Bu eğilim, dinin çağdaş durumunda kemale ermesinden dolayı, onu şimdi daha ayrıntılı bir şekilde tartışmak zorunda kalacağız.

Ancak, modern toplumdaki dine dair somut sorulara dönmeden önce, dinin "resmi" modeli ile bireysel "nihai" anlam sistemleri arasındaki ilişkinin tartışılmasına devam ediyoruz. Dinin kurumsal hususileşmesinin sonuçlarının, ikisi arasındaki tam uyumun gerçekleşebilmesini imkansız kıldığını gösterdik. Fakat tam uyum imkansız iken, uyumsuzluğun sürekli gelişmesinin belli faktörler tarafından kontrol edildiğini ya da en azından geciktirildiğini gösterdik. Ayrıca, bu faktörlerin artan bir şekilde kurumsal olarak hususileşen dinin son zamanlardaki tarihinde daha az etkili hale geliyor gözüktüğüne de işaret ettik.

Dinin "resmi" modeli ve bireysel "nihai" anlam sistemlerinin arasındaki tam uyum hakkındaki var sayım, gerçek değilken ikisi arasındaki *tam* uyumsuzluk anlayışı, kavramsal bir çelişkiye yol açar. Tam uyumsuzluk, yalnızca eğer bir toplumun hiçbir üyesi "resmi" modele göre sosyalleştirilmemişse anlaşılabilir. Fakat bu durumda, "resmi" model hakkında konuşmayı sürdürmek anlamsız olabilir. Kavranabilir olan şey, daha önceki nesiller için "resmi" olan dinin bir modelinin daha sonraki nesiller için "resmi" olmayı bırakmasıdır. Böylece mesela, bir "resmi" modelin yerini bir başkası alabilir. Bununla birlikte, nüfusun başka bir kısmı yeni bir modele sarılırken, eski model eğer bir kısmı için hala zorunlu olmaya devam ediyorsa, her iki model de, bu her iki modelin de (mesela, yöneticiler için resmi model; yönetilenler için başka bir resmi model gibi) toplumsal olarak farklı ve belirli bir statü kazanmaksızın tam "resmi"likten

daha düşük bir statüde olacakları açıktır. Fakat dinin farklı modelleri arasındaki hakiki "çoğulcu" rekabet, her iki modelin de "resmi" statülerinin altını oyma eğiliminde olacaktır. Daha ilginç bir olasılık, yeni "resmi" bir modelin eskinin yerini almaksızın bir din modeli sebebiyle "resmi" statünün nihai kaybıdır. Böyle bir gelişme, dinin kurumsal hususileşmesinin sonunu işaret eder. Bu durumda bile, önceki "resmi" model, Dünya Görüşünde ve sonraki nesillerin üyelerinin gündelik hayatlarını yöneten "seküler" kurumların normlarında izlerini bırakmaksızın ortadan kaybolmaz. Bu model, kavramın her hangi ilgili bir anlamında "resmi" olmayı bıraktıktan uzun bir süre sonra bireysel "nihai" anlam sistemlerinin teşekkülü üzerinde dolaylı bir etki icra etmeye devam edebilir. Kuşkusuz, eşit olan diğer şeylerle birlikte bu etki, nesiller boyunca azalır. Ancak bu mülahazaların işaret ettiği gibi, o zaman bile, evvelki dinin "resmi" modeli ve bireysel dindarlık arasındaki köklü ve tam bir uyumsuzluk farz edildiğinde, söz konusu etki, gerçekçi olmayabilir.

Bu etki, hala dinin kurumsal hususileşmesiyle karakterize edilen toplumlardaki *görece* uyumsuzluğunu düşünebildiğimizde daha açık bir hale gelir. Uyumsuzluğun gelişimini besleyen ve onun gelişimini geciktiren faktörlerin gücüne bağlı olarak dinin "resmi" modeliyle hakim bireysel "nihai" anlam sistemleri arasındaki ilişki, hem tam uyum hem de tam uyumsuzluğa ulaşmaksızın yaklaşılabilir ancak onlara ulaşamaz. Bu yüzden, bu biçimsel mülahazaları bazı ara tipleri kısaca tartışarak sona erdirmek yararlı olacaktır.

Uyumun varsayımsal kutbuna nispi bir yakınlıkta yerleştirilen bir tipin tasvirini detaylandırmaya ihtiyaç duymuyoruz. Bu tip, "herkesin" oldukça başarılı bir şekilde dinin "resmi" modeli içinde sosyal değişmenin yavaş bir oranı ve "resmi" modelin bir kısım asgari esnekliği tarafından sosyalleştirilme gerçeğiyle karakterize edilir. Bu şartlar altında, uyumsuzluğun gelişimine karşı koyma eğiliminde olan faktörler, uyumsuzluğun hızlı artışını besleme eğiliminde olan faktörler üzerinde hakim olacaktır.

Ancak, eğer sosyal değişmenin oranı, "resmi" modelin esnekliğinde ona tekabül eden bir artış olmaksızın artar ise, farklı bir durum ortaya çıkar. "Herkes", hala "resmi" modelde sosyalleştirilirken bir toplumun üyelerinin gündelik hayatlarındaki değişen "nesnel" şartların sonuçları, "resmi" model ile *etkin bir şekilde* hakim olan bireysel öncelikler sistemleri arasındaki dikkate değer bir derecede uyumsuzluk üretmeye yetecektir. Gelişebilirken böyle bir uyumsuzluk, bireysel "nihai" anlam sistemlerini yani, "içselleştirilen" resmi modeli derhal değiştirmeye gerek duymaz. "Resmi" modele göre başarılı bir şekilde sosyalleştirilen kimselerin, bilinçli bir şekilde kendi *etkin* önceliklerindeki değişiklikleri kavrayamayacağı çok muhtemeldir. Bir başka ifadeyle, değişen "nesnel" şartlar, etkin öncelikleri değiştirirken, değişikliklerin öncelikler sisteminin "resmi" modelle uyumlu gözükmeye devam edebilmesi için öznel olarak "görmezden gelineceği" muhtemeldir. Sonraki nesillerde, "resmi" modelle etkin bireysel öncelikler arasındaki çelişki, artan bir şekilde birey için açık hale gelebilir. O zaman bile, etkin bireysel önceliklerin "resmi" modelin içselleştirilmiş retoriğiyle uyumlu kavramlara göre anlaşılacağı ve haklılaştırılacağı muhtemeldir. Basitçe ifade etmek gerekirse: Kuşkusuz babalar, gündelik hayatlarının "nesnel" şartlarındaki değişmelere dikkat edeceklerdir. Fakat onların "nihai" anlam sistemleri ne de onların etkin öncelikleri önemli ölçüde değişecektir. Oğullar, daha derin bir şekilde değişmeler tarafından etkileneceklerdir. Onların etkin öncelikleri, "nihai" anlam sistemleri açık bir şekilde aynı kalırken, önemli ölçüde değiştirilecektir. Bütün bunlar, sadece babalar değil fakat aynı zamanda oğulların da dinin "resmi" modeli içinde *au sérieux* (ciddi bir şekilde) sosyalleştirilmeye devam edecekleri varsayımına dayanır.

Bu faraziye, daha sonraki nesiller için artan bir şekilde sorgulanabilir hale gelir. Gündelik hayat ve "nihai" anlam sistemi ve *etkin* öncelikler arasındaki gelişen karşıtlık üzerinde devam eden sosyal değişmenin yığılan etkisini bir kenara bıraktığımızda, sosyalleşmenin temel karakteri, dönüştürülmüş olacaktır. Bu modelin *au sérieux*

karakteri, babalarının hayatlarını idare eden etkin öncelikleri yerine getirdikleri gerçeği tarafından, belli bir dereceye kadar, oğullar için nötralize edilecektir. Basit bir dille söyleyecek olursak: Babaların tebliğ ettikleri ancak uygulamadıkları şey, "nihai" bir anlam sistemi olmaktan ziyade retorik bir sistem olarak oğullar tarafından içselleştirilecektir. "Resmi" modelin uyarlanmadığını varsayan bu tür bir gelişmenin en aşırı noktasında, kendisinde herkesin hala dinin "resmi" modeli içinde sosyalleştirildiği ancak, bu modelin hiçbir kimse tarafından görece değerine göre kabul edilmediği bir durum buluruz. Dini uygulamalar (ibadete devam gibi) ve özgül olarak dini inançlar, bireylerin etkin öncelikleri ve gündelik davranışlarıyla hiçbir doğrudan ilişkiye sahip olmayan (Tanrının her şeye gücünün yetmesi gibi) kanaatler halinde parçalanmış olacaktır.

"Resmi" model ile bireysel dindarlık arasıdaki uyumun ara tiplerinin daha ileri bir hususileşmesi, ilave bir boyutu hesaba katmalıdır. Bir toplumun üyelerinin değişen "nesnel" şartlara maruz kalmaları, sadece nesle göre değil, fakat aynı zamanda sınıfsal konuma, meslek, cinsiyet ve benzerlerine göre de değişecektir. "Resmi" modelle etkin öncelikler arasındaki uyumsuzluğun derecesi, aynı şekilde ilk önce, babaların kuşağında daha sonra da, vurgulanmış bir şekilde oğulların ve benzerlerinin kuşağında değişecektir. Kendisinde herkesin "resmi" modele göre *au sérieux* sosyalleştirildiği bir durumla işe başlıyoruz. Bu durumda hem "niteliksel" hem de "niceliksel"değişme, takip eden nesillerde vukuu bulacaktır. İlk önce, hemen hemen herkes, bu "resmi" modele uygun olarak başarılı bir şekilde sosyalleştirilmeye devam edecek. Yalnızca en doğrudan bir şekilde "nesnel" değişimlere maruz kalan bireyler, onu gerçek niyetinin dışında bir şekilde içselleştirmeye başlayacaklar. Daha sonra nüfusun ana parçası, "resmi" modeli hala içselleştireceklerdir; fakat belli sosyal tabakalar, mesleki gruplar ve benzerlerinin önemli bir kısmı, gerçek niyetinden başka bir şekilde davranacaktırlar. Aynı zamanda "resmi" modelleri oğullarının artık hiçbir zaman bu modele göre sosyalleştirilmeyecekleri bazı bireyler

için ilgisiz bir hale gelecektir. Yine de daha sonra, yalnızca bir azınlık, "resmi" modele göre *au sérieux* sosyalleştirilmeye devam edecektir; nüfusun çoğunluğu artık o modele göre sosyalleştirilmeyecekken, nüfusun diğer bir kısmı, bu modeli bir retorik sistemi olarak içselleştirecektir. Sonunda, içerisinde sosyalleşmenin tipik sürecinin artık dinin "resmi" modelini –daha kesin bir şekilde- evvelki "resmi" modeli içermeyeceği bir şekilde sona erer. Yalnızca, sosyal ya da sosyal-psikolojik marjinallik ile karakterize edilen bireyler, onu bir "nihai" anlam sistemi olarak içselleştireceklerdir. Durumun böyle olduğu bir toplum, kendisinde dinin kurumsal hususileşmesiyle artık karakterize edilemeyeceği bir durum için uygun bir yoldur. Biz tekrar, "resmi" bir modelin bir başkası tarafından yerinin alınması ihtimalini görmezden geliyoruz. Sözde sekülerleşmenin dinamikleri bakış açısından bu ihtimal tali bir ilgiye sahiptir.

Dinin kurumsal hususileşmesinin sonuçlarının genel bir tartışması ve dinin "resmi" modeli ile bireysel dindarlık arasındaki ilişkiler üzerindeki formel gözlemler, modern toplumdaki dinin analizine zemini hazırladı. Hıristiyanlığın geleneksel formalarındaki çöküşünü, naiv bir şekilde sekülarist ideolojiler, ateizm, yeni paganculık ve benzerlerinin ilerlemesine atfedemeyeceğimiz açıktır. Kilise dininin ve "dahili sekülerleşmesinin" çağdaş marjinalliği, daha ziyade içerisinde dinin kurumsal hususileşmesinin uzun erimli sonuçları ve sosyal düzenin küresel dönüşümlerinin kesin bir rol oynadığı karmaşık bir sürecin *bir* yönü olarak ortaya çıkar. Genel olarak geleneksel Hıristiyanlığın çöküşünün belirtileri olarak kabul edilen şeyler, daha devrimci bir değişmenin belirtileri olabilir: Yani, dinin kurumsal hususileşmesinin yerini dinin yeni sosyal şeklinin alması.

Bir tek şeyi, kesin olarak iddia edebiliriz: -bir "resmi" ya da dinin evvelki "resmi" bir modelinde dondurulan - geleneksel dinin formları, çağdaş toplumda dinin değerlendirilmesi hususunda bir ölçü olarak işlev göremez. Modern toplumdaki din hakkında bir anlamaya ulaşabilmeden önce, en azından doğru soruları sormalıyız. Dinin sosyal

biçimlerine dair teorik analizimizin maksadı, bu soruların ne olduklarına karar vermek için bir kriter temin etmektir. Çağdaş sanayi toplumlarının Dünya görüşlerindeki anlam hiyerarşisi nedir? Bu hiyerarşi kutsal bir kozmosta ifade edilmiş midir eğer ifade edilmişse, bu ifade ne kadar farklı ve ne kadar tutarlıdır? Kutsal kozmosu oluşturan dini temsillerin doğası ve kökeni nelerdir? Onların toplumsal yapıdaki temeli nedir? Onlar dinde "hususileşen" kurumsal bir alana yerleştirilirler mi? Ya da dini temsiller, çeşitli kurumsal alanlara dağıtılırlar mı? Başka bir deyişle, modern dini kurumsal hususileşmeyi önceleyen dinin toplumsal bir formuna "geriliyor" olarak telakki edebilir miyiz? Veya modern toplumdaki kutsal kozmosun, kurumsal hiç bir temeli var mıdır? Eğer yoksa kutsal kozmos toplumda nasıl nesnelleştirilir? Yani, hangi tarzda, kutsal kozmos, nesnel sosyal gerçekliğin bir parçasıdır? Dinde "hususileşen" geleneksel kurumlar bu bağlamda hangi rolü oynarlar?

Üstelik onları sosyo-psikolojik düzeyindeki mukabil fenomenlere hitap edecek şekilde bu soruları yeniden formüle etmek faydalı olabilir. Modern sanayi toplumlarının tipik üyelerinin günlük hayatlarındaki etkin öncelikleri hangi normlar belirler? Çağdaş hayatta kapsamlı, anlam-bütünleştirici işleve sahip olan öznel alaka sistemleri hangileridir? Onlar sosyal roller ve konumlar ile nasıl ilişkilendirilirler? Dinin geleneksel "resmi" modeli hangi ölçüde, hala içselleştirilmektedir ve onun hakim "nihai" anlam sistemleriyle ilişkisi nedir?

Sorular sormak bir şey, onları cevaplandırmak başka bir şeydir. Birkaç istisna ile birlikte, din sosyolojisindeki araştırmanın yoğun bulguları yalnızca, modern toplumda hususileşmiş dini kurumların kaderini doğrudan ilgilendiren bu sorulara cevaplar temin edebilir. Maalesef, çağdaş toplumdaki dinin doğasına dair bir değerlendirme için bunlar, en az önemli sorulardır. Diğer yandan, bir kimse, sanayi toplumlarının dünya görüşlerindeki anlam hiyerarşisi, bu dünya görüşlerinde bir kutsal kozmosun ifadesi, "nihai" anlamın bireysel sistemleri ve benzerleri hakkında ne söyleyebilir? Bu sorulara dair,

sistematik hiçbir araştırma yoktur. Böyle bir araştırma yalnızca, bu kitapta temin etmeye çalıştığımız tutarlı bir teorik odak talep etmez, fakat aynı zamanda, oldukça karmaşık metodolojik işlemleri de talep eder. Özetle, şimdilik, bu sorulara tatmin edici ve iyi bir şekilde kanıtlanmış cevaplar sunmak imkansızdır.

Böyle bir araştırmanın yokluğunda iki seçenek, kalır. Bunlardan biri, kendini spekülasyonlara kapılmayı reddetmek ve gelecek araştırmaların sonuçlarını beklemekten oluşur. Bu seçeneği tercih etmek yanıltıcı olabilir. Ancak modern toplumu anlamak için soruların önemi nazarı itibara alındığında ikinci alternatifler hususunda karar vermede mevcut riskler, göze alınmaya değebilir. İkinci alternatif, dağınık, sınırlı ve esasen "zayıf" kanıttan hareketle söz konusu sorulara bazı cevaplar önermeye çalışmaktan oluşur. Bu cevaplar, sanayi ve meslek sosyolojisi, aile, kitle iletişimleri, boş zaman gibi farklı alanlardaki araştırmaların bulgularının yığınsal izlenimleri kadar, geleneksel kilise dininin alanının ötesine uzanan din sosyolojisindeki az sayıdaki çalışmaya da dayanır.

Batı medeniyeti tarihi, dinin kurumsal hususileşmesinin sürekli genişlemesiyle dikkati çeker. Burada, bu gelişmenin bir çok kaynağını izlemek açıkça imkansız iken, birkaç özet gözlem, söz konusu gelişmeyi, mevcut tartışmamız bağlamına yerleştirmeye yardım edebilir. Helenistik dünyanın türdeş olmayan, coğrafi ve toplumsal bakımdan hareketli şehir çevrelerinde, o dünyanın bir parçası haline gelen kutsal kozmos, az çok kendi kendine yeterli toplumlarla olan özgün ve nispeten basit ilişkisini kaybetti. Bu kısmen "ayrılmış olan" kutsal kozmos, bir kısım zorluklara rağmen, geleneksel olarak kadim Roma'nın siyasi ve akrabalık yapısında kökleşen, Roma imparatorluğunun hakim ve kurumsal olarak hususileşmeyen dinin çerçevesine uydurulabilen bağdaştırmacı gelişmeler içine çekildi. Erken dönem Hıristiyan inançlarının eskatolojik yapısı ve onun meşru siyasi kontrolün ölçüsüne Hıristiyan anlayışı, bu tür bir uyarlamayı Hıristiyanlık örneğinde oldukça zor hale getirir. Siyasi kurumların "uygun bir şe-

kilde" tanımlanan otoritelerine boyun eğmesine rağmen, Hıristiyanlık onların *dini* iddialarına karşı koydu. Vuku bulan mücadelenin sonucu, hem Avrupa'nın daha sonraki tarihindeki siyasi kurumların karakterini hem de Hıristiyanlığın başlangıç halindeki kilise-yapısının daha ileri gelişiminin kazandığı yönü etkiledi. Feodal dönem yoluyla Kutsal Roma imparatorluğunda varlığını devam ettiren daha önceki anlayışların bir kısım izlerine rağmen, devletin özerkliği, "seküler" kavramlara göre tanımlandı. Dini kurumların "seküler" çemberlerine/karışımlarına (entanglaments) rağmen, kilisenin özerkliği, hususi dini bir anlam kazandı. Dini ve siyasi yargı haklarının tanımlamaları, Avrupa'nın müteakip tarihini karakterize eden kilise ve devlet arasındaki çeşitli düzenlemeler ve çatışmalar için temel teşkil ettiler.

"Çoğulcu" bir rekabet ortamında muzaffer kalmaya devam eden ve devlet karşısında kurumsal beka gereksinimlerine kendini uyarlayan kilise, iyi ifade edilmiş ve zorunlu bir kutsal kozmos için hususileşen kurumsal bir temel olarak görünür hale geldi. Kilise ve din arasındaki özdeşlik ve dinin "resmi" modeli ile hakim bireysel "nihai" anlam sistemleri arasındaki uyum, kilisevi ideolojide olduğu gibi kabul edildi. Her ne kadar gerçekleşmese de bir müddet hakikaten ona yaklaşıldı. "Resmi" model ile bireysel dindarlık arasındaki artan bir uyumsuzluğa neden olan ve kilise ve din özdeşliğini koparan faktörlerin nüve halinde dinin bu toplumsal formunda mevcut olduğunu söylemiştik. Orta çağlara kadar, "sekülerleşmenin" tohumları, burada bereketsiz toprağa atıldı. Daha önce gösterdiğimiz gibi, genel olarak "resmi" model ile yaygın bireysel dindarlık arasındaki uyumsuzluğun artışını geciktiren şartlar, yaygındı. Feodal dönemin zeval bulmasıyla birlikte, durum değişmeye başladı. Kilise ve dinin yakın özdeşliğinin yapısal temeli, çözülüyordu. Sosyal düzendeki değişme, günlük hayatları ve nüfusun daha geniş tabakalarının etkin önceliklerini dönüştürdü. Toplumsal olarak hakim etkin önceliklerle "resmi" modelin arasındaki artmakta olan karşıtlıklar, "resmi" modelin altını oydu ve ona nüfustaki belli gruplar artan bir şekilde retoriksel bir statü

bahşetti. Böylece Rönesans'la başlayan, "sekülarist" karşıt modellerin ifade edilmesine izin verdi. Reformasyon ve karşı-Reformasyon boyunca, dinin "resmi" modelinin uyarlamalarına rağmen, "resmi" model ve toplumsal olarak hakim etkin öncelikler arasındaki karşıtlıkların üstesinden başarılı bir şekilde gelinemedi. Mutlak monarşiler dönemi boyunca kilise-devlet ilişkileri; "Dini savaşların" siyasi ve sosyal bağlamı; mezheplerin peş peşe doğuşu; bilimsel düşüncenin gelişimi ve onun hayatın ve evrenin felsefi ve – sonuç olarak da- popüler anlayışlar üzerindeki etkisi; Fransız devrimi ve onun Katoliklik ve Protestanlık'daki "gelenekselci" ve "liberal" hareketlerdeki yankıları; Sanayi devriminin toplumsal sonuçları ve bir işçi sınıfının ortaya çıkışı ve ideolojik yönelimle siyasi partilerin ortaya çıkışı, Kitab-ı mukaddes tenkidi ve onun teoloji üzerindeki etkileri; bütün bunlar *Hıristiyan kiliselerini etkileyen ana faktörden yalnızca birkaç tanesi olup aşırı basitleştirme tehlikesine karşı birer tanıktırlar.* Bununla birlikte, karmaşık bir süreci özetleyerek, bütün bir sosyal değişme sürecinin bir parçası olarak dinin kurumsal hususileşmesinin kapsamlı sonuçlarının, paradoksal bir şekilde Helenistik dünya ve Roma imparatorluğunun "çoğulcu" dini bağlamında özgün olarak gerçekleşen kurumsal hususileşme denen şeyin kaybı olup bunun da zorunlu bir kutsal kozmosun tanımındaki tekelcilik olduğu söylenebilir.

Siyasi ve teolojik artçı eylemler, *fait accompli* (gerçekleştirilen bir olgunun) nihai yasal kabulünü geciktirebilir fakat engel olmada başarılı olamaz. "Seküler" fikirler, özellikle hayatları ve etkin öncelikleri "nesnel" toplumsal değişmeler tarafından çok köklü bir şekilde dönüştürülmüş olan ve bir retorik söylem sistemi olarak bile geleneksel "resmi" modeli terk etmede artan bir şekilde istekli olan nüfusun üyeleri arasında, bireysel "nihai" anlam sistemlerini belirlemede kiliselerle başarılı bir şekilde yarışıyorlardı. Kiliselerin servet, güç ve idari mükemmelliğine rağmen din, özel bir konu olarak tanımlandı. Bu pratikte kilisenin artık yargısal iddialarını dayatmak için devlete yaslanamayacağı anlamına geliyordu. Kilise, diğer kurumlar arasındaki

bir kurum haline geldi. Onun iddiaları ve çıkarları, onun "uygun" alanıyla sınırlandırıldı. Bununla birlikte "uygun" alan, özel hayatın alanı idi. En iyi şekilde kilise, devleti destekleyen "ahlaki" işlevlerinden dolayı, açık bir şekilde kamusal statüye uyduruldu. Ortaya çıkan sınıf-çatışması döneminde bunun, içi boş bir ayrıcalık olduğu anlaşıldı.

Dinin kurumsal hususileşmesinin, geleneksel toplumsal düzeni modern sanayi toplumuna dönüştüren uzun tarihsel bir sürecin bir parçası olduğuna işaret etmek gerekir. Bu süreç, kendisinde siyasi, dini ve ekonomik kurumların artan bir şekilde işlevlerinde hususileşmiş hale geldikleri ve aynı zamanda kurumsal alanların örgütlenmesinin artan şekilde "rasyonel" bir hale geldiği peş peşe gelen karmaşık bir aşamalar modeliyle karakterize edildi[3]. Bu süreç, modern sanayi toplumlarını karakterize eden çeşitli kurumsal alanların keskin bir ayrılışına yol açtı. Ayrı alanlardaki normlar, artan bir şekilde kurumların *işlevsel* gereksinimleriyle ilişkili olarak "rasyonel" bir hale geldi[4]. Karmaşık bir iş bölümü ve rollerin hususileşmesiyle karakterize edilen kurumların işlevsel olarak "rasyonel" normları, kendisinde kurumsal icraların bireysel icracıyı temsil ettiği biyografik anlam bağlamından artan bir şekilde ayrılmış hale geldi. Daha önce işaret edildiği gibi, ayrı ayrı kurumsal alanlardaki normlar, yüksek derecede

3 Bu sürecin incelenmesi ve onun hakkındaki teoriler için büyük bir literatür tahsis edilmiştir. Bu sürecin en keskin ve ufuk açıcı tartışmasının Max Weber'inki olduğunda çok az tereddüt vardır.

4 Kurumsal ayrışmanın genel sosyal-psikolojik imaları ve sonuçlarının tahlili, ana noktalarda, Arnold Gehlen'e dayanır: *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft.* Mohr (Siebeck), Tübingen, 1949. Birçok şey arasında sosyal yapıdaki kurumsal hususileşmenin derecesini hesaba katan ve sosyalleşme süreçleri için bu hususileşmenin sonuçlarını açıklayan sosyal düzenin son dönemde yapılan bir tipolojisine de ayrıca gönderme yapılmalıdır. Bak Friedrich Tenbruck, *Geschichte und Gesellschaft*, yayınlanmamış *Habilitationsschrift*, University of Freiburg, 1962.

bir özerklik kazandılar. Kurumsal bir alan içindeki normlar, böylece, açık bir şekilde belirlenmiş, sınırlanmış yargı yetkilerine eklendi ancak yargılama yetkileri içinde, sorgusuz geçerliliği korudu.

Kilise bu gelişmeden kaçamadı. O, yüksek derecede içsel bir özerklik kazandı ve onun kurumsal yapısı işlevsel rasyonaliteye eğilim tarafından karakterize edildi. Onun normlarının geçerliliği, "resmi" modelin küresel iddiaları, genel olarak sırf bir retorik şeklinde nötralize edilirken, özgül olarak "dini alanla" sınırlı hale geldi. Bununla birlikte, ekonomik, politik ve dini kurumların hususileşmesine yol açan gelişmedeki dikkate değer benzerliğe rağmen, bu süreç, din için bir takım özel sonuçlara sahip olmuştur.

Sosyal yapının kurumsal ayrımlaşması, bireyin bir bütün olarak toplumsal düzenle ilişkisini önemli bir şekilde değiştirir. Bireyin "sosyal" var oluşu, oldukça belirsiz hususileşen sosyal rollerin bir dizi icralarından oluşmaya başlar. Bu tür icralarda, şahıs ve anlamın şahsi biyografik bağlamı, gittikçe ilgisiz hale gelir. Aynı zamanda, bir kurumsal alandaki icraların söz konusu özerk normları tarafından belirlenen "anlamı", diğer alanlardaki icraların "anlam"ından ayırt edilir. Bu tür icraların "anlamı", yalnızca verili kurumsal alanın işlevsel icralarıyla ilişki olarak "rasyonel"dir. Bununla birlikte, bu anlam, bireysel bir biyografinin kapsamlı bağlamından ayırt edilir. Öznel bir anlam sistemi içinde kurumsal icraların anlamının yanlış (veya fakir) bütünleşmesi iktisadi ve siyasi kurumların etkin işlev göstermesini bozar. Toplumsal bir sahnede bir aktör olarak birey, kendisini kurumsal normların denetiminden kurtaramaz. Ancak, bu normların anlamı, yalnızca dolaylı bir şekilde bireyin şahsi kimliğini etkilediğinden ve o özne anlam sistemi içinde "yansız" bir statüye sahip olduğundan dolayı birey, kurumsal normların bilinç oluşturan etkisinden belli bir dereceye kadar kaçar. Birey, işlevsel olarak rasyonel kurumlar tarafından belirlenen, hususileşmiş rollerin artan belirsizliğine oranla bir şahıs olarak yeri alınabilir hale gelir. Daha kesin bir şekilde, icraların öznel biyografik bağlamı, kurumsal alanlar bakış açısından bütünüyle

önemsiz hale gelir. Kurumsal alanlar, yalnızca icraların etkin denetimi ile ilgilenme ihtiyacı duyarlar. Ayrı ayrı kurumsal normların, işlevsel rasyonelliği, bu yüzden artan bir şekilde kurumsal normlar ile anlamın varsayılan bir dini sistemi arasındaki bir çatışma ile potansiyel olarak esinlenebilen bir karşı koyuşla onlara karşı öznel bir direnç ortaya koyması muhtemel olmayan şahıs açısından *onları* önemsiz kılma eğilimindedir. Bireyin bilincindeki "rasyonel" kurumsal normların ayrılması, sosyal yapının kurumsal parçalanmasının sosyal-psikolojik karşılığıdır.

Ancak, sosyal değişmenin benzer küresel süreçlerinden kaynaklanan kurumsal olarak hususileşen *dini* normların ayrılması, dini temsillerin işlevini ciddi bir şekilde etkiler. Dinin "resmi" modeli tarafından özgün olarak iddia edilen yargı hakkı, söz konusu modelin bireyin hayatındaki yaygın tutarlı bir anlam temsil etme amacında olma gerçeğine uygun olarak, tamdır. Şüphesiz, dinin "resmi" modelinin küresel iddiası, "resmi" modelin farklı içselleştirilme tarzlarının biçimsel tahlilinde işaret ettiğimiz gibi, nötralize edilebilir. Bununla birlikte, hususi olarak dini temsillerin saf retorik bir sisteme dönüşümü, zorunlu olarak dinin bu toplumsal formunu aşındırır. Dinin "resmi" modeliyle hakim öznel "nihai" anlam sistemleri arasıdaki yaklaşık uyum, kaybolur. Dinin kurumsal hususileşmesinin modern toplumdaki birey için bir kısım daha ileri imalarının tartışılmasına yeniden dönmek zorunda kalacağız. Her şeyden önce, kurumsal parçalanmanın genel sonuçlarına dair birkaç fikir imalleri sıradadır.

Süregiden icranın kontrolü ve modern sanayi toplumlarındaki öncelikli kamusal kurumları karakterize eden şahıstan artan kurtuluşun terkibi, bu gün "bireyselcilik" ve "uyumluluk" başlıkları altında tartışılan görünüşteki paradoks için bir temeldir. Bu tartışmanın ortaya çıkardığı ahlaki ve ideolojik kızgınlık, her iki fenomenin ortak yapısal kaynağına bir iç bakışı dışarıda tutma eğilimindedir. Geleneksel toplumsal düzenlerle karşılaştırıldığında birincil kamusal kurumlar, işlevsel olarak rasyonel "mekanizmaları"yla uygulanan yoğun icra

denetimine rağmen, bireysel bilincin ve şahsiyetin teşekkülüne artık önemli bir şekilde katkıda bulunmazlar. Kişisel kimlik, esas olarak özel bir fenomen haline gelir. Muhtemelen bu, modern toplumun en devrimci bir özelliğidir. Kurumsal parçalanma, bireyin hayatında geniş alanları yapısızlaştırılmış ve anlamın kapsamlı biyografik bağlamını da belirlenmemiş olarak bırakır. Kurumsal parçalanmadan kaynaklanan toplumsal yapının çatlaklarından bir "özel alan" olarak isimlendirilebilen şey ortaya çıktı. Bireysel bilincin sosyal yapıdan "kurtuluşu" ve "özel alandaki" "özgürlük", modern toplumdaki tipik şahsı karakterize eden özerkliğin az çok hayali anlamı için temel sağlar.

Burada, üstün körü birkaç kısa yorumun ötesinde aileye dair hususi problemi tartışmaya gerek duymuyoruz. Aile, söz konusu terimin politik ve ekonomik kurumlar için kullanıldığı anlamda, birincil kamusal kurum olmayı bıraktı. "Biyolojik üretim ailesi olarak" o, az çok başarılı bir şekilde, kapsamlı biyografik önemin anlamlarını nakletmeye devam eder. "Yönelim ailesi" olarak ise o, daha sonra döneceğimiz bir nokta olan ortaya çıkan "özel alan"ın temel ve sanki yarı-kurumsal bir bileşeni haline gelir. Burada ele alınamayacak olan bir diğer problem, bir kısım modern sanayi toplumlarmda görünen totalitaryancılıktır. Totalitaryancılığın, "kamusal" normları "özel alana" aşılama ve bireysel bilinci bireyüstü ve "irrasyonel" modellere göre şekillendirme hususundaki gerici girişimleri, uzun vadede başarılı olamaz.

Modern sanayi toplumlarında tipik bireyi karakterize eden özerkliğin anlamı, yaygın bir tüketici yönelimiyle yakından bağlantılıdır. Birincil kurumların doğrudan icra denetimi altında kalan alanların dışında, bireyin öznel tercihleri, onun davranışını belirleyen kesin normlar tarafından sadece asgari olarak yapılandırılır. Geleneksel bir toplumsal düzendekinden ölçülemez dereceye kadar, birey eşya, hizmetler, arkadaşlar, evlilik ortakları, komşular, hobiler ve biraz sonra göstereceğimiz gibi, nispeten özerk bir tarzda "nihai" anlamları bile seçme hususunda, kendi özel araçlarına terk edilirler. Bir konuşma tarzında birey, kendi özel şahsi kimliğini, inşa etmede özgürdür. Kı-

saca tüketici yönelimi, yalnızca ekonomik ürünlerle sınırlı değil fakat aynı zamanda, bireyin bütün bir kültürle ilişkisini de karakterize eder. Kültür, artık farklı bir anlam hiyerarşisiyle yorumlayıcı ve değerlendirici şemaların zorunlu bir yapısı değildir. Daha ziyade o, prensip olarak, herhangi bireysel bir tüketici için ulaşılabilir olan zengin ve türdeş olmayan bir olasılıklar çeşididir. Tüketici tercihlerinin tüketicinin sosyal biyografisinin bir işlevi olarak halen devam ettiğini söylemeye gerek yoktur.

Keza tüketici yönelimi, "özerk bireyi"in kutsal kozmosla ilişkisine nüfuz eder. Genel olarak kurumsal parçalanmanın ve özel olarak da dinin kurumsal hususileşmesinin oldukça önemli bir sonucu, kiliselerin "resmi" modellerinde dondurulduğu şekliyle hususi olarak dini temsillerin, kutsal evrendeki tek ve zorunlu konuları olmayı bırakmasıdır. Toplumsal olarak belirlenen etkin öncelikler sistemlerinden "nihai" anlamın yeni konuları zuhur eder ve bir dereceye kadar, kutsal kozmosta kabul görmek için yarışarak toplumsal bir şekilde ifade edilirler. Geleneksel kutsal kozmosun konusal birliği, parçalanır. Bu gelişme, Dünya Görüşündeki bir anlam hiyerarşisinin dağılmasını yansıtır. Karmaşık kurumsal yapı ve sanayi toplumlarının toplumsal tabaklaşmasına dayanan Dünya Görüşünün farklı "versiyonları" ortaya çıkar. Söz konusu bu versiyonların birinde özgün olarak toplumsallaşan birey, belli ölçüde daha sonraki hayatında ona "bağlı" olmaya devam eder. Ne var ki, tüketici yöneliminin yaygınlığı ve özerklik anlamıyla bireyin bir "satın alıcı" olarak kültürle ve kutsal kozmosla karşılaşması çok muhtemeldir. Din bir kez bir "özel iş " olarak tanımlandığında, birey, sadece kendi sosyal biyografisiyle belirlenen tercihlerle yönlendirilen ve kendisinin uygun gördüğü "nihai" anlamlar türü içinden bir tercihte bulunur.

Bu durumun önemli bir sonucu bireyin, yalnızca kendi şahsi kimliğini değil fakat aynı zamanda, kendi bireysel "nihai" anlam sistemini de inşa etmesidir. Bu tür inşaların, birçok modelinin toplumsal olarak mevcut olduğu ancak, hiç birinin kavramın katı anlamında "resmi"

olmadığı doğrudur[5]. Bunların hiç biri, *au sériux* rutin bir şekilde içselleştirilemez. Bunun yerine, öznel düşüncenin ve tercihin belli bir düzeyi, bizim daha önce işaret ettiğimiz bir nokta olan, bireysel dindarlığın teşekkülünü belirler[6]. Üstelik "nihai" anlam konuları birincil olarak "özel alan"dan kaynaklanır ve bütün olarak, henüz tamamıyla kültürde ifade edilmemişlerdir. Bu yüzden bireysel anlam sistemleri, *au sériux* içselleştirilen "resmi" bir modelle karşılaştırıldığında hem bağdaştırmacı hem de belirsiz olma eğilimindedirler.

Geleneksel ve özgül olarak dini temsillerin hala, modern toplumda türdeş olmayan kutsal kozmosun bir parçasını teşkil ettiklerine işaret edilmelidir. Gerçekte onlar, ortak bir şekilde dini olarak kabul edilen kutsal kozmosun tek parçasıdırlar. Diğer unsurlar, genel olarak "sözde dini" olarak tasvir edilirler ya da yaygın bireysel "nihai" anlam sistemlerinde hakim konular olabilmeleri gerçeğine rağmen, kutsal kozmosun bir parçası olarak algılanmazlar. Üstelik özgül olarak dini temsiller, hala dinin geleneksel "resmi" modellerine bir kısım benzerlikler taşıyan bir model gibi olmayan, bir model oluştururlar. Bununla birlikte, *geleneksel* kutsal kozmos hususileşen bir kurumda dışlayıcı bir şekilde yerleşmeye başladığında, bu kurumun ve dolaylı olarak da kutsal kozmosun yargı hakkının artan bir şekilde, "özel alanla" sınırlandırıldığı hatırlanmalıdır. Sırasında bu, muhtemelen bütünüyle olmasa bile, bizatihi kendileri "dahili insan (inner man)"a hitap eden diğer "nihai" anlam konularıyla ilişkili olarak geleneksel "resmi" modelin ayrıcalık statüsünü nötralize etme eğilimindedir. Bu gün "özerk" birey, az çok bir tüketici olarak geleneksel ve hususi bir şekilde dini modelle de karşılaşır. Başka bir deyişle, söz konusu model, bireyin olası tercihlerinden biridir. Ancak geleneksel modelde toplumsallaşmaya devam eden kişiler için bile, hususi dini temsiller,

---

5 Bak Peter Berger ve Thomas Luckmann, "Secularization and Pluralism", *International Yearbook for the Sociology of Religion*, C.II, 1966 (baskıda).

6 Bak Schelsky, a.g.e..

daha önceden hakim olan retoriksel statüsüne sahip olma eğilimindedirler. Farklı çalışmalar, kilise-yönelimli dindarlığın, tipik bir şekilde birbirleriyle uyumlu bir ilişki içinde olmayan "dini kanaatler"in yüzeysel "öğretisel" tabakasını içerdiğini gösterdiler[7].

Geleneksel modelin iddialarıyla gündelik hayatın sosyal olarak belirlenen şartları arasındaki çatışma, şayet olacaksa, kesin bir şekilde, bu iddiaların retoriksel olmalarının genel olarak olduğu gibi kabul edilmelerinden dolayı, nadiren şiddetli hale gelirler. Bu çatışmalar, diğer kurumlardan hiçbir destek bulmazlar ve bireylerin gündelik hayatlarında "nesnel" "yeniden tasdikler" almada başarısız olurlar[8]. Diğer yandan bu iddiaların öznel olarak nötralize edilmesi eski "resmi" modelin retorik olarak varlığını devam ettirmesini mümkün kılar. Tipik bir durumda, dinin geleneksel formalarının bilinçli bir reddi, yalnızca günlük hayatın etkin öncelikleriyle uyumlu olmadıklarından gereksiz hale gelir. Ancak bu iddiaların nötralize edilmesi, söz konusu modelin tutarlılığının daha da çözülmesine katkı sağlar ve hususi olarak dini temsillerin "özel alan"la sınırlanmasını güçlendirir.

Çağdaş sanayi toplumlarında kiliselerin toplumsal yeri, kesin olarak, geleneksel "resmi" model içinde sosyalleşmeye devam eden toplumsal tiplerin seçimini etkiler ve söz konusu modelin içerisinde muhtemelen içselleştirildiği tarzı belirler. Kilise dini hakkındaki araştırmaların sonuçlarını özetlerken, bireyin sosyalleşmesini belirleyen faktörler kümesi, ne kadar "modern" olursa, söz konusu modelin rutin

---

7 Bak mesela, W. Pickering, "Quelques Resultats d'Interviews Religieuses", E. Collard vedğr. Eds., *Vocation de la Sociologie Religieuse; Sociologie des Vocations*, Casterman, Tournai, 1958, s. 54-76. Ayrıca, J. J. Dumont, "Sondage sur la Mentalite Religieuse d'Ouvriers en Wallonie, a.e. s. 77-113. Ayrıca, Hans Otto Woelber, *Religion ohne Entscheidung; Volkskirche am Beispiel der jungen Generation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959. Ayrıca Luckmann, "Four Protestan Parishes in Germany", *a.g.e.*, s. 443-446. Bak ayrıca Schneider and Dornbusch, *a.g.e.*.

8 Bak Tenbruck, "Die Kirchengemeinde in der entkirchlichten Gesellschaft", *a.g.e.*

içselleştirilmesi de o kadar az muhtemel olur ve eğer içselleştirme hala vuku buluyorsa, onun *au sériux* olacağı o kadar az muhtemeldir. Fakat kilise yönelimli-bireylerin durumunda bile, günlük hayatın etkin öncelikleri, öznel "nihai" anlam sistemi ve geleneksel "resmi" model retoriğinin daha önce gösterilen sebeplerden dolayı, uyumsuz olması muhtemeldir. Ve ilave bir sebep de, kilise dininin, hususi olarak dini işlevin nötralize edilmesinden sonra bile, belli kişi tiplerinin hayatlarında icra etmeye devam edebilen sosyallik ve prestij sağlayan işlevidir.

Bu duruma bakarak, kilise dindarlığına iki farklı bakış açısından yaklaşmak yararlıdır. Birincisi, kilise dindarlığına, dinin geleneksel toplumsal bir formunun (yani, kurumsal hususileşmesinin) modern sanayi toplumlarının kıyısındaki bir bakiye olarak görülebilir. İkincisi, kiliseyi dindarlığına, halen geleneksel Hıristiyan "resmi" modeliyle tarihi ilişkisinden dolayı, diğer tezahürler arasında özel bir yer işgal etmesinden farklı olarak, dinin hususileşmemiş sosyal formunun kurumsal bir şekilde ortaya çıkışının birçok tezahüründen biri olarak görebiliriz. Çağdaş kilise dininin birçok fenomeni, ikinci bakış açısına yerleştirildiğinde, birincisinden daha anlamlı bir hale gelir.

Sosyal yapının kurumsal parçalanması ve geleneksel, tutarlı kutsal kozmosun çözülmesi, yalnızca hususileşen bir kurum olarak dini etkilemekle kalmaz fakat aynı zamanda geleneksel, özellikle de dini temsillerin diğer hususileşmiş kurumsal alanların değerleriyle ilişkisini de etkiler. Farklı kurumsal alanlarda özellikle de, ekonomik ve politik alanlarda hakim olan normlar, gittikçe artan bir şekilde, işlevsel akılcılık tarafından meşrulaştırıldılar. Hususileşmiş kurumsal alanlar ne kadar çok özerk ve rasyonel bir hale gelirlerse, aşkın kutsal kozmosla ilişkileri de, daha az kapalı bir şekilde gelişir. Geleneksel "yukarı"dan meşruiyetin (mesela, meslek ahlakı ve kralların ilahi hakkı) yerini, "içeri"den meşruiyet (mesela, üretkenlik ve bağımsızlık gibi) meşruiyetler alır. Bu anlamda, kurumsal alanların normları, gittikçe artan bir şekilde "seküler" hale gelir. Ancak bu, kurumsal alanların "değerlerden" yoksun hale geldiği anlamına gelmez. Daha önceki

safhalarında "sekülerleşme", kendisinde geleneksel kutsal değerlerin basit bir şekilde gözden kaybolduğu bir süreç değildi. O, kendisinde özerk kurumsal "ideolojilerin", kendi öz alanları içerisinde normların kapsamlı ve aşkın bir evreninin yerini aldığı bir süreçti.

Bu, kesinlikle, "modern" bireyin sosyal düzenle ilişkisi hususundaki anahtar problemi oluşturur. Uzun vadede, tecrit edilen kurumsal "ideolojiler", sosyal olarak önceden inşa edilmiş ve öznel olarak anlamlı "nihai" bir anlam sistemi sağlamada yetersizdirler. Daha önce gördüğümüz gibi, bu yetersizliğin sebepleri, gerçekte tecrit edilen kurumsal "ideolojileri" ortaya çıkaran süreçle birlikte kurumsal parçalanma ve hususileşmenin sosyal-psikolojik sonuçlarıyla bağlantılıdır. Modern sanayi toplumlarında, totaliteryancılığın kaderi, kurumsal "ideolojileri" kuşatıcı dünya görüşlerine dönüştürme girişimlerinin gözle görülür bir şekilde başarılı olmadıklarını gösterir. Sovyetler Birliğinde, resmi bir model gibi ifade edilen ve "herkesin" söz konusu modele göre rutin sosyalleşmelerini dayatmada başarılı olan Komünizm bile, bir "yeni insan" üretmede başarısız olmuş gözükmektedir. Bir bütün olarak devrim-sonrası kuşaklar, *au sériux* olmaktan ziyade bir retorik sistemi olarak "resmi" modeli içselleştirmiş gözükmektedir. "Özel alana geri çekilme", "kapitalist ülkelerdekinden daha az olmakla birlikte, komünist ülkelerde açık bir şekilde görülebilir. Tutarlı ve öznel olarak zorlayıcı bir Dünya Görüşünü, Soğuk Savaş ve Kore türü baskılar altında Amerika Birleşik Devletlerinde girişen ("hür teşebbüs" gibi) "kurumsal" ideolojilerden alınan unsurlar temelinde kutsal niteliklerle ifade etme girişimleri, olması gerekenden başka türlü içselleştirmenin bile genel olarak dayatılmadığından dolayı, başarısızlığa mahkum oldu[9]. Üstelik o, bu ürünlerde süregiden ayrı unsurları bağlayabilecek içsel bir mantığı *ex nihilo* yaratmanın imkansızlığını ispatladı.

9 Bak mesela Milli Hedefler üzerine Başkan'ın Görevi hakkındaki Rapor: *Goals for Americans*, Prentice-Hall, Englewoood Cliffs, 1950. Ayrıca bak Birleşik Devletler Savunma Bakanlığının Kore-sonrası "Askeri Özgürlük" hakkındaki tahlili: Morris Janowitz, *The Professional Soldier*, The Free Press, New York, N.Y., 1960.

Modern sanayi toplumlarının kutsal kozmosunun, artık zorunlu *bir* hiyerarşiyi temsil etmediklerine ve onun tutarlı konusal bir bütün olarak ifade edilmediğine daha önce işaret edilmişti. Eğer bir kimse, modern sanayi toplumlarının kutsal kozmosu hakkında"nihai" anlamların *türleri* olarak söz ederse, abartılı bir metafor olarak gözükebilir. Bununla birlikte, söz konusu kavram, modern kutsal kozmosla geleneksel bir sosyal düzenin kutsal kozmosu arasındaki önemli bir farklılığa doğru bir şekilde işaret eder. Geleneksel sosyal düzen kutsal kozmosu, makul bir şekilde kendine has mantığın kavramlarıyla tutarlı olan bir "nihai" anlam evreni oluşturan iyi ifade edilmiş konuları içerir. Bu kozmos, ayrıca dini olarak meşru bir şekilde tanımlanabilen konuları da içerir. Bu konular, bir "nihai" önemin anlamları olarak potansiyel müşteriler tarafından içselleştirilme yeteneğindedirler. Fakat bu konular, tutarlı bir evren oluşturmazlar. Sadece, terimin geniş anlamında bir *kutsal* kozmos olan dini temsillerin bir çeşidi bir bütün olarak herhangi potansiyel bir müşteri tarafından içselleştirilmezler. Bunun yerine, "özerk" tüketici mevcut çeşitten belli dini konular seçer ve onları, bir çeşit kararsız özel "nihai" anlam sistemi halinde inşa eder. Böylece bireysel dindarlık artık, "resmi" bir modelin bir kopyası ya da yakınsaması değildir.

Modern sanayi toplumlarındaki kutsal kozmosun hususi karakterine dair bir tartışmaya daha sonra dönmek zorunda kalacağız. Ancak giriş türünden bu gözlemler, modern kutsal kozmosun sosyal temelini tahlilde aşırı basitleştirmenin tehlikesinin farkında olmamız açısından yeterlidir. Uygun bir şekilde formüle edilen problem, sanayi toplumlarında yaygın dini konuların sosyal temelinin ne olduğudur? Modern toplumdaki kiliseye dair tahlilimiz, bir bütün olarak kutsal kozmosun artık kutsal bir evrenin muhafaza edilmesi ve nakledilmesinde hususileşen kurumlara dayanmadığına keskin bir şekilde işaret etti. Üstelik "seküler" kurumsal ideolojiler hakkındaki gözlemlerimiz temelinde, bir bütün olarak kutsal kozmosun esas işlevleri, mesela devlet ve ekonomik sistem gibi, dini olmayan diğer birincil

ve hususileşmiş kurumlara dayanmadığını söyleyebiliriz. Modern kutsal kozmostaki farklı konuların kökenine dair bir tartışmaya döndüğümüzde, bu tür konuların geleneksel Hıristiyan kozmosa doğru ve diğerlerinin de "seküler" kurumsal ideolojilere doğru izinin takip edilebileceğine işaret etmek fırsatımız olacak. Ancak bu, esas olarak tarihsel ilgileri alakadar eden bir noktadır. Modern kutsal kozmosun etkin toplumsal temeli, ne kilisede, ne devlette ne de ekonomik sistemde bulunur.

Modern sanayi toplumlarında ortaya çıkan dinin toplumsal biçimi, dini temsillerin bir çeşidinin potansiyel tüketiciye doğrudan ulaşılabilirliği tarafından karakterize edilir. Kutsal kozmosa, ne dini kurumların hususileşmiş alanı ne de diğer birincil kamusal kurumlar vasıtasıyla aracılık edilir. Daha kesin bir şekilde, dini konuların bir çeşidinin ve kutsal kozmosun doğrudan ulaşılabilirliğidir ki, dini bugün esas olarak "özel alan"ın bir fenomeni yapar. Böylece, dinin ortaya çıkan toplumsal biçimi, hem kutsal kozmosun toplumun kurumsal yapısıyla karışması hem de dinin kurumsal hususileşmesi tarafından karakterize edilen dinin daha eski toplumsal biçimlerinden önemli ölçüde farklı bir hale gelir.

Kutsal kozmosun, potansiyel tüketiciye doğrudan ulaşılabilir olduğu ifadesi, açıklanmaya muhtaçtır. Bu ifade, kutsal kozmosun birincil kamusal kurumlar tarafından nakledildiğini ve buna mukabil, dinin hiçbir zorunlu modelinin ulaşılabilir olmadığını ima eder. Kuşkusuz, dini konuların, bazı biçimleriyle toplumsal olarak nakledilmediğini ima etmez. Dini konular, tecrübi olarak "özel alan"lardan kaynaklanır. Onlar, birincil olarak hislere ve duygulara dayanırlar ve açıklamayı güçleştirecek kadar da devingendirler. Bu konular, oldukça "öznel"dirler; yani onlar, birincil kurumlar tarafından zorunlu bir tarzda tanımlanamazlar. Bununla birlikte onlar, "özerk" tüketicilerin "özel" ihtiyaçlarını açıkça sağlayan ikincil kurumlar diye adlandırılabilen şeyle meşgul olabilirler ve olurlar. Bu kurumlar, "özel alanlarda" ortaya çıkan söz konusu konuları ifade etmeye ve paketlenmiş so-

nuçları potansiyel müşterilere yeniden nakletmeye girişirler. Pozitif düşünme hakkındaki kitapçıklardan *Playboy* magazine, popüler psikolojinin *Reader Digest* versiyonlarına, popüler şarkıların güfteleri ve benzerlerine kadar uzanan sendikalaşmış tavsiye sütunları ve "ilham" edebiyatı gerçekte, "nihai" anlam modellerinin unsurları olan şeyleri ifade ederler. Şüphesiz modeller, zorunlu değildirler ve esas olarak açık pazarda yarışmalıdırlar. Bu nedenle, "nihai" anlam modellerinin üretimi, paketlenmesi ve satışı, tüketici tercihiyle belirlenirler ve üretici, "özerk" bireylerin gereksinimlerine ve ihtiyaçlarına, onların "özel alan"daki varoluşlarına duyarlı olmaya devam etmelidir[10].

"Nihai" anlam için bir Pazar sağlayan ikincil kurumların zuhuru, kurumsal bir hususileşme döneminden sonra, kutsal kozmosun bir kez daha toplumsal yapı vasıtasıyla yayıldığı anlamına gelmez. Kesin farklılık, birincil kamusal kurumların kutsal kozmosu muhafaza etmedikleri gerçeğidir; bu kurumlar, "nihai" anlam pazarındaki rekabetin vuku bulduğu hukuki ve ekonomik çerçeveyi yalnızca düzenlerler. Üstelik kutsal kozmosun toplumsal yapı vasıtasıyla yayılması, terimin katı anlamında "özel alan" kendisinde var olmadığı ve yine onda birincil ve ikincil kurumlar arasındaki farklılığın anlamsız olduğu toplumları karakterize eder.

İkincil kurumların tüketici tercihine ve böylece "özel alana" sürekli bağımlı olması, bu bağımlılığı, "özel alan"dan kaynaklanan konuların toplumsal nesnelleşmesi ve onun ihtiyaçlarını karşılama, sonunda, tutarlı ve kapalı bir kutsal kozmosun ifadesine ve bir kez daha dini kurumların hususileşmesine yol açmasını tamamen olasılık dışı kılar. Bu, bir "resmi" modelin son bulması ve yeni birinin ortaya çıkışı arasındaki boşluğu sadece tanımlamadığımız, fakat daha ziyade ne kutsal kozmosun sosyal yapı vasıtasıyla yayılması ne de dinin kurumsal hususileşmesi ile karakterize edilen dinin yeni bir toplumsal

10 Bak, Peter Berger ve Thomas Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociology and Social Research*, 47:4, 1963.

biçiminin ortaya çıkışını gözlemlediğimiz faraziyesini haklılaştıran çeşitli sebeplerden biridir.

Öncelikli olarak "özel alan"a ve onun ihtiyaçlarını karşılayan ikincil kurumlara dayanan kutsal kozmosun, kendi konusal gayri türdeşliği ile birleşmiş olarak bulunması gerçeği, modern toplumdaki bireysel dindarlığın doğası için önemli sonuçlara sahiptir. "Resmi" modelin yokluğunda birey, "nihai" anlamın çok sayıda konularından bir seçimde bulunabilir. Bu seçim, bireyin sosyal biyografisi tarafından belirlenen tüketici tercihine dayanır ve benzer sosyal biyografiler, benzer tercihlerle sonuçlanacaktır. Potansiyel tüketiciler için ulaşılabilir olan dini temsillerin çeşidine ve "resmi" modelin yokluğundan hareketle, özerk bireyin sadece belli konuları seçmesi, aynı zamanda onlarla iyi ifade edilmiş, özel bir "nihai" anlam *sistemi* inşa etmesi prensip olarak mümkündür. "Nihai" anlamlar türündeki bazı konuların tutarlı bir model gibi bir şeyde ("pozitif Hıristiyanlık" ve psikanaliz gibi) bir araya getirildikleri ölçüde, bazı bireyler bu tür modelleri toptan içselleştirebilirler. Bununla birlikte, yüksek derecede bir düşünme ve bilinçli teemmülü ortaya koymaksızın, bireylerin, az çok uygun retoriksel unsurları kutsal kozmostan *ad hoc* çıkarmak suretiyle kendi "özel alan"larından kaynaklanan durum-bağımlı (öncelikli olarak coşkusal ve duygusal) öncelikleri meşrulaştıracakları çok muhtemeldir. Bu nedenle, söz konusu faraziye, *yaygın* bireysel "nihai" anlam sistemlerinin "özel" hayatın duygusal olarak belirlenmiş önceliklerini meşrulaştıran esnek-geniş ve oldukça istikrarsız "kanaatler" hiyerarşisinden oluşacağını haklılaştırıyor gözükmektedir.

Modern toplumdaki bireysel dindarlık, birincil kamusal kurumlardan, hiçbir yoğun destek ve onay almaz. Anlamın kapsamlı öznel yapıları, neredeyse tamamen bu kurumların rasyonel normlarından işlevsel olarak ayırt edilirler. Zahiri desteğin yokluğunda, "nihai" anlamın öznel olarak inşa edilen ve eklektik sistemleri birey için, bir çeşit kararsız

bir gerçekliğe sahip olacaktır[11]. Keza onlar, kendisinde "herkesin", bir "resmi" modeli içselleştirdiği ve yine kendisinde içselleştirilen modelin bireysel biyografi boyunca, toplumsal olarak yeniden güçlendirildiği toplumları, karakterize eden bireysel dindarlığın daha türdeş örüntülerinden daha az istikrarlı-veya katı- olacaklarıdır. Özetle, modern toplumdaki "nihai" anlam sistemleri, içerik bakımından bir hayli çeşitlilikle karakterize edilmelerine rağmen, onlar yapısal olarak benzerdirler. Söz konusu sistemler, istikrasız oldukları kadar *göreceli olarak* esnektirler.

Bireysel dindarlık, birincil kamusal kurumlardan yoğun destek ve onay almakta başarısız kalırken söz konusu dindarlık, diğer "özerk" bireylerin daha geçici desteklerine dayanmaya başlar. Başka bir deyişle, bireysel dindarlık, yukarıda tartışılan sebeplerden dolayı, öncelikli olarak "özel alan"da bulunan diğer şahıslar tarafından toplumsal olarak desteklenir. "Özel alan"da, "nihai" anlam sistemlerinin kısmi paylaşımı ve hatta ortak inşası, birincil kurumların işlevsel olarak rasyonel normlarıyla çatışmaksın mümkündür. Sanayi toplumlarında yaygın olan sözde çekirdek aile, "nihai" anlamın (oldukça geçici) sistemlerinin "özel" üretimi için, yapısal bir temel sağlamada önemli bir rol icra eder. Bu, kendisinden evlilik ortakları için "ifa" sağlaması tipik olarak beklenen özellikle, "ortaklık evliliği"me dair orta sınıf aile ideali için geçerlidir[12]. Eğer duruma bu perspektiften bakılacak olursa, on dokuzuncu yüzyılın sosyal bilimcileri için beklenmeyen bir durum olarak, sanayi toplumlarındaki "ailecilik"in hızlı artışı hakkında şaşırtıcı hiçbir şey yoktur. Diğer yandan, bir kurum olarak ailenin nispeten düşük istikrar ortalaması, eğer bir kimse bu tür beklentilerle aileye yüklenen olağanüstü derecedeki ağır sosyal-psikolojik yüke izin verirse, şimdiden anlaşılır hale gelir[13].

---

11 Bak Tenbruck, "Die Kirchengemeinde in der entkirchlichten Gesellschaft", *a.g.e.*

12 Bak. Peter Berger ve Hansfried Kellner, "Marriage and the Construction of Reality", *Diogene*, 46:2, 1964, s. 3-32.

13 Bak, Hansfried Kellner, *Dimensions of the Individual's Conception of Social Reality*

Öznel "nihai" anlam sistemlerine destek de, ailenin dışındaki kişilerden gelebilir. Arkadaşlar, komşular, işte ve hobiler etrafında oluşan hizip veya klik üyeleri, "nihai" anlamın "özel" evrenlerinin inşası ve istikrarlaştırılmasında pay sahibi olan "anlamlı başkalar"ı olarak hizmet görmeye başlayabilir[14]. Bu tür evrenler, bir dereceye kadar bir araya gelirlerse, onları destekleyen gruplar, neredeyse mezhepçi olan karakteristikleri üzerlerine alırlar ve bizim daha önce ikincil kurumlar dediğimiz şeyi geliştirirler. Yalnızca en ihtimal dışı örneklerini sıralayacak olursak bu, eş değiştirme gibi "nihai olarak" anlamlı hobilerde bile, durumun böyle olduğu gözükmektedir[15]. Ne var ki, ailenin, anlamın "özel" evrenlerinin en önemli katalizörü olarak kalmaya devam ettiğini farz etmek, daha güvenlidir.

Arising Within Marriage, Yayınlanmamış Doktora tezi, Graduate Faculty, New School for Social Research, 1966.

14 David Riesman'm "öteki-yön" hakkındaki tahlili burasıyla oldukça ilgilidir. O kendisinde "anlamlı başkalarının" birey için destek sağlamadaki öneminin açık-seçik sosyalleşme görünümlerinin nispeten hareketli bir şehirli-sanayi toplumunda mevcut olmadığı gerçeğinin bir sonucu olarak anlaşılabildiği genel bir bakış açısı sunar. Bak, David Riesman, Nathan Glazer ve Reuel Denney, *The Lonely Crowd*, Yale University Press, New Haven, 1950.

15 Bak, Thomas J. W. Wilson ve Everett Meyers, *Wife Swapping; A Complete Eight Year Survey of Morals in America*, New York, 1965.

VII

MODERN DİNİ KONULAR

Daha önceden, yeni olarak ortaya çıkan dinin toplumsal temelinin, "özel" alanda bulunabileceğine işaret edilmişti. Bugün kutsal kozmosta hakim bir konum işgal etmeye başlayan temalar, birincil sosyal kurumlardan uzaklaştırılan modern toplumdaki bireysel varoluşun bir alanından kaynaklanır ve ona işaret eder. Fakat bugün, kutsal kozmosta mevcut olan konuların hepsi, "özel alan"dan kaynaklanır. Bu konuların bir kısmının izi, diğer bir kısmı on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllardaki "seküler" kurumsal ideolojilerden kaynaklanmasına rağmen, geleneksel Hıristiyan kozmosa kadar takip edilebilir. "Özel alan"dan kaynaklanan hakim konuların tartışılmasına dönmeden önce, farklı bir kökene sahip konular üzerinde, artık bir kısım fikir imallerinin sırası gelmiştir.

Bir kısım geleneksel ve *özellikle de* dini temsillerin, modern kutsal kozmosta, varlıklarını devam ettirdikleri aşikardır. Biz burada, dinin önceki "resmi" Hıristiyan modelinin izini, bütün çağdaş sanayi toplumlarının dünya görüşleri üzerinde, bu toplumların üyelerinin günlük hayatlarındaki etkin öncelikleri dolaylı bir şekilde etkileyerek bıraktığı aşikar gerçeğine işaret etmiyoruz. Daha ziyade biz, hususileşen dini kurumların modern kutsal kozmosun konusal türüne katkı sağlayan kaynaklardan biri olmaya devam ettiği eşit derecedeki aşikar gerçeğe işaret ediyoruz. Bununla birlikte, dini kurumların karakterinin kutsal kozmosu tanımlamadaki tekelin kaybıyla köklü bir şekilde

dönüştürüldüğü hatırlanmalıdır. Gerçekte onlar, dinin zorunlu bir modelini artık nakletmemektedirler. Bunun yerine onlar, "ürünlerinin" potansiyel tüketicileri olan "özerk" bireylerin dikkati için birçok diğer "nihai" anlam kaynaklarıyla rekabet etmeye zorlanırlar. Onlar tek başlarına, özgül olarak dini kabul edildiklerinden ve Hıristiyan evrenle geleneksel bir bağ iddia etmelerinden dolayı onların, açık pazarda belli bir avantaja sahip olmaya devam ettikleri, doğru olabilir. Kamusal "görünüm"deki açık ve daha az açık bir şekilde de, mesela, Metodizm ve *Playboy* magazin'in ekonomik temelindeki farklılıklara rağmen, kurumsal olarak hususileşen dinin varlığını devam ettiren formları, ikincil kurumlar diye isimlendirdiğimiz şeyin karakteristiklerini üstlenir. Hususileşen dini kurumlar, bütünüyle olmasa da, geleneksel Hıristiyan retoriğini terk etmelerine rağmen bu retorik, geleneksel Hıristiyan evrenle yalnızca önemsiz bir ilişkiye sahip olan "nihai" anlamları gittikçe artan bir oranda ifade ederler[1].

Modern kutsal kozmosta mevcut olan bir kısım konuların izi, evvelce hakim olan siyasi ve iktisadi ideolojilerin belli değerlerine kadar sürülebilir. Şimdi, bu temalar, kutsal kozmosta daha aşağı bir konum işgal ederler. İşlevsel rasyonellik ve bireyüstü iktisadi ve siyasi amaçların temelini oluşturan bir bağlamdan kaynaklanan bu temalar, önceden uzun bir şekilde tartışılan sebeplerden dolayı, "nihai" öznel anlamın unsurlarına kolay bir şekilde dönüştürülebilirler. Ne kadar "modern" gözükürse gözüksünler, bu ideolojiler en iyi şekilde geleneksel dinin geç dönüşmeleri (mutation) olarak anlaşılabilirler. Bu görüş, söz konusu ideolojilerin karşıt dinler ve ikame dinler olarak sık sık açık bir şekilde formüle edilmeleri gerçeğinden bir kısım destekler alır. Hususileşen iktisadi ve siyasi alanlardaki "nihai" anlamın bir kaynağını bulma konusunda yapılan farklı teşebbüsler, modern kutsal kozmos üzerinde sürekli bir etkiye sahipmiş gibi görünmezler. Sovyetler Birliği'inde olduğu gibi küresel iddialarıyla "seküler" ideoloji-

1 Bak, Schneider ve Dornbusch, a.g.e..

lerin birincil kamusal kurumlardan destek aldığı ülkelerde bile, onlar, yerel olarak "bencillik", "bireyselcilik" ve "burjuvazi çöküşünün" öteki formları olarak tasvir edilen şeyle, kaybedilen bir savaş için mücadele gibi gözükürler. Bu fenomenlerin, nüfusun genç ve şehirli kesimlerinde en çok dikkat çeken, fakat kesinlikle "holiganlar" ve "entellektüeller"le sınırlı olmaları önemlidir. Amerika Birleşik Devletlerinde durum, "seküler" ideolojilerin, geleneksel dini temalarla karıştırıldığı ve kutsal kozmosun "biçimsizleştiği" sürece farklılık arz eder[2].

Yeri gelmişken, geleneksel dini temaların, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların "seküler" ideolojilerinin daha "aşkın" iktisadi ve siyasi değerlerinden daha kolay bir şekilde "özel alan"nın "seküler" gereklerine uyarlandıklarına işaret edilmelidir. Bu aşikar çelişki, Hıristiyan evrenin içsel "öznel" bileşenini ve özellikle Protestanlıktaki "iman" üzerindeki vurguyu göz önünde bulundurmakla ve ekonomi ve siyasal alanın hususileşmesine karşı olarak dinin kurumsal hususileşmesinin sosyal-psikolojik bağlamındaki farklılıklara izin vermekle çözülebilir.

Modern kutsal kozmostaki egemen temaları tanımlama ve tasvir etmedeki zorlukları yeniden vurgulamak, gereksiz olabilir. Bu zorlukların ana sebepleri, evvelce ifade edilmişti. Modern sanayi toplumlarının dini temaları, tutarlı ve keskin bir şekilde ifade edilen kutsal bir kozmos oluşturmaz. "Özel alan"dan kaynaklanan hakim temalar, nispeten istikrarsızdırlar. Geleneksel Hıristiyan retoriği varlığı devam ettirdiği ölçüde, yeni ortaya çıkan temaları gizleyebilen bir kelime hazinesi sağlar. Son olarak, "nihai" anlam temaları, farklı sosyal tabakalarda önemli ölçüde farklı bir tarzda içselleştirilirler. Bütün bunlar, bir modern kutsal kozmos tasvirini mesela, geleneksel Luterci dogmanın izahından daha güç kılar. Bununla birlikte, söz konusu problemin içsel ilgisi ve önemine/anlamına bakarak, hatta modern kutsal kozmosta hakim temalar olarak gözüken şeyin geçici bir taslağı bile, haklılaştırılabilir.

---

2 Bak, Daniel Bell, *The End of Ideology*, The Free Press, New York, N.Y., 1960.

Modern kutsal kozmostaki hakim temalar, bireyin "özerkliğini" açıklayarak ona, kutsal statüye benzer bir şey bahşeder. Kuşkusuz bu, "nihai" anlamın, öncelikli olarak "özel alan"da ve böylece de bireyin "*özel*" biyografisinde modern sanayi toplumlarında tipik birey tarafından bulunduğuna dair bulgumuzla, tutarlıdır. Geleneksel sembolik evrenler, tipik bireyin günlük tecrübesiyle ilgisiz hale gelir ve (yukarıdan dayatılan) bir gerçeklik olarak karakterlerini yitirirler. Öte yandan birincil sosyal kurumlar, anlamı bireye yabancı gerçekliklere dönüşür. Aşkın sosyal düzen, hem kapsamlı kozmik bir anlamın bir temsili olarak hem de, kendi somut kurumsal tezahürlerinde *öznel bir şekilde* anlamlı olmayı bırakırlar. "Sayılan" meselelerle ilgili olarak, birey "özel alana" çekilir. Ekonomik ve politik ideolojilerden türetilen modern kutsal kozmostaki bu tali temaların bile, artan bir şekilde "bireyselci" bir tarzda; mesela, sorumlu vatandaş ve başarılı iş "operatörü" olarak ifade edilme eğiliminde olduğu bir hayli ilginçtir.

"Özerk" birey teması, klasik Stoizm'deki belli unsurlardan Aydınlanma Filozoflarına kadar bir kısım tarihsel öncüllere sahiptir. Söz konusu tema, ilk modern ifadesini, Romantik dönemde bulmuştur. O zaman bu tema, "sanatçıların özgürlüğü" düşüncelerinde milliyetçiliğe kadar uzanan birçok diğer konularla ilişkilendirildi. Bu tema, toplumsal olarak kapitalist burjuvada ve en çok göze çarpacak bir şekilde de, burjuvanın bohemci kenarında kökleşti. Bununla birlikte, sanayi toplumundaki orta sınıfların gelişimi ve dönüşümüyle, aynı tema modern kutsal kozmosun merkezi konusu haline geldi. Özgün olarak (Sovyetler Birliğinde olduğu gibi) bir bireyler cemaatindeki bir bireysel sorumluluk geleneği ile ilişkilendirildiği yerde bile, sonuçta o, "aşkın" siyasi halesini kaybetti. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, sosyal-yapısal faktörlerin özel tarihi olarak eşsiz kümesini gerektiren bireyin "özel alana" çekilmesi, bireysel kimliğin "iç insan" anlamına gelecek şekilde yeniden tanımlanması ile konusal bir paralellik bulur. Böylece bireysel "özerklik", zahiri baskıların yokluğu ve kimlik arayışındaki geleneksel tabuların yokluğunun yerini almaya başlar.

Bireysel "özerklik" teması, çok sayıda farklı ifadeler buldu. Gerçekte, "iç insan" tanımlanamaz bir varlık olduğundan dolayı, onun varsayılan keşfi, yaşam boyu bir araştırmayı içerir. Biyografisinin öznel boyutunda bir "nihai" anlam kaynağı bulacak olan birey, belki de, gündelik hayatın tekerrür eden alışkanlıklarına gömülü olduğundan dolayı sürekli fakat kesinlikle bitmez tükenmez olan kendi kendini gerçekleştirme ve kendini ifade etmenin bir sürecine girişir. Modern kutsal kozmostaki kendini ifade etme ve gerçekleştirme, bireysel "özerk"liğin hakim konusunun çok önemli ifadelerini temsil eder. Bireyin icraları, birincil kamusal kurumlar tarafından denetlendiğinden birey, kısa sürede, kendi "özerk"liğinin sınırlarını tanır ve kendini gerçekleştirme arayışını "özel alan"a sınırlamayı öğrenir. Genç insan, "mantığı" bir kimsenin "hayatın katı gerçekleri"ni takdir etmeyi öğreninceye kadar neredeyse hiç açık olmayan bir sınırlama olan, bu sınırlamayı kabul etmede bir kısım zorluklar yaşayabilir. Popüler literatürün, radyo ve televizyonun, tavsiye sütunları ve ilham kaynaklı eserlerin içerik analizi, kendini ifadenin ve gerçekleştirmenin hakikaten önde gelen konular olduklarının bir miktardaki kanıtını oluşturur. Onlar, aynı zamanda, her zaman pratik olmasa da, eğitim felsefesinin merkezi bir konumunu işgal ederler. Üstelik "dahili beni"ni keşfetmedeki bireyin doğal zorluğu, araştırması için rehber çizgiler sağlamada çeşitli bilimsel ve yarı-bilimsel psikolojilerin muazzam başarısını açıklar[3].

Yaygın hareketlilik ethos'u, kendini gerçekleştirme temasının hususi bir açıklaması olarak göz önünde bulundurulabilir[4]. Kuşkusuz, statü kazanma vasıtasıyla kendini gerçekleştirme, "özel alan"a

3 B.ak, Peter Berger, "Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis", *Social Research*, 32:1, 1965, s.26-41.

4 Hareketlilik etosu ve onun sosyal-psikolojik imaları hakkında klasik bir tartışma için bak, Robert Merton, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York, N.Y., 1957 (gözden geçirilmiş baskı) s. 131-194.

köklü bir dönüşü dışlar. Ancak, hareketlilik ethosu'nun hem "bireyselci" ve hem de yönlendirici olan toplumsal düzene yönelik bir tutumla tipik bir şekilde ilişkilendirilmesi önemlidir. Son olarak, hareketlilik ethos'u ve statü kazanma arasında yapısal olarak belirlenmiş bir tutarsızlığın var olmasından dolayı, "başarısızlıkların", "özel alan"a çekilme için yeniden güçlendirilmiş bir motivasyona sahip olacağı hipotezi ileri sürülebilir[5].

Kendini ifade etmenin ve gerçekleştirmenin konularının hususi olarak modern olan bir diğer ifadesi, *cinselliktir*. Ancak, modern kutsal kozmosta işgal ettiği önde gelen konuma bakıldığında cinsiyet, özel bir değerlendirmeyi hak eder. Kendisiyle cinsel davranışın çeşitli yönlerinin geleneksel toplumlarda içselleştirildiği katılık, akrabalık sistemi için bu tür düzenlemenin önemi kadar temel ve bir anlamda "özel" davranışı harici denetimlerle düzenlemedeki zorluğu pekiştirir. Akrabalık sistemi, her nerede sosyal yapının merkezi bir boyutunu oluştururursa, uygun normlara tipik bir şekilde dini anlam bahşedilir ve onlar, toplumsal olarak dayatılırlar. Bununla birlikte, birincil kurumsal alanların hususileşmesiyle aile ve böylece cinsiyet, söz konusu alanlarla alakalarının bir kısmını kaybederler ve cinsel davranışı düzenleyen normların dayatılması *daha az önemli hale gelir*. Bazı hazırlıklarla, aile ve cinsiyetin gittikçe "özel alana" daha çok çekildiğini söyleyebiliriz. Aksine, cinselliğin harici sosyal kontrolden "serbest kaldığı" bir dereceye kadar, "özerk" bireyin kendini ifade etme ve gerçekleştirme arayışında hayati bir işlev yüklenmeye yetenekli hale gelir. Bu iddia, açık bir şekilde, cinselliğin modern sanayi döneminden önce erkekler için önemsiz ya da âciliyetini kaybettiğini ima etmez. Ne de, cinselliğin geleneksel kutsal kozmosta dini bir anlama sahip olmadığını ima eder. Ancak cinsellik, kendini ifade etme ve gerçekleştirmenin "kutsal" temalarıyla bağlantılı olarak bugün, "özel alan"a geri çekilen birey

5 Thomas Luckmann ve Peter Berger, "Social Mobility and Personal Identity", *European Journal of Sociology*, 5:2, 1964, s. 331-344.

için "nihai" bir anlam kaynağı olarak eşsiz bir rol oynamaya başladığını ima eder. Romantik aşk anlayışlarından, hakikatin dışında saygın varoşluğun cinsel politeizmi diye isimlendirebileceğimiz şeye götüren gelişmenin, kendisinden Viktorya dönemi tabularının ağırlıklarının kaldırıldığı kısa süreli bir sarkaç sallanmasından daha fazlasını temsil etmesi muhtemeldir.

Kuşkusuz tam olmamakla birlikte, cinselliğin sosyal kontrolden kapsamlı bir "özgürleşmesi", tüketici tercihi tarafından geleneksel bir toplumsal düzendekinden daha köklü bir şekilde yönlendirilebilmesi için, cinsel davranışa izin verir. Ancak, bireysel "özerk"liğin temel bir bileşeni olarak cinsellik, "özel alan"nın yalnız başına bireyin ötesine geçecek şekilde genişletilmesine ve böylece de, kendini aşkınlaştırmanın bir formu olarak hizmet görebilmesine izin verir. Aynı zamanda, cinsellik "özel alan"la sınırlı kalan kendini aşkınlaştırmanm bir formu olup bir kimsenin söylemek zorunda kalabileceği gibi, esasen birincil kamusal kurumların işlevsel olarak rasyonel normlarına dayandırılan sosyal bir düzen bakış açısından zararsızdır.

Modern sanayi toplumlarının kutsal kozmosunda önemli bir yer işgal eden bir diğer tema, *aileciliktir*. Bu, her şeyden önce, ailenin toplumsal yapıda geleneksel olarak icra ettiği bir çok işlevini kaybetmesinin aşikar olmasından ötürü, şaşırtıcı gözükebilir. Bununla birlikte, cinselliğin tartışılmasında ileri sürülen iddiaya yeniden dönecek olursak, aileyi "özel alan"a çektiren ve onu "özel alan"a çekilen birey için bir "nihai" anlam sistemi haline gelmesini engelleyen kesinlikle bu fonksiyonların kaybolduğunu söyleyebiliriz.

Modern kutsal kozmostaki bir tema olarak ailecilik, geleneksel Çin toplumunun akrabalık-merkezli değerleri gibi, geleneksel dini evrenlerdeki aile tarafından işgal edilen yere yalnızca yüzeysel benzerlik arz eder. Çin toplumunda, devlet kadar aile de, kozmik bir düzende unsurlar olup aynı zamanda bu düzenin temsilleriydiler. Öte yandan modern ailecilik, tek başına bireyin sınırlarının ötesine "özel

alan"nın ötesine geçen bir genişlemeyi temsil eder. Bu genişleme, cinsellikteki tıpkı kendini aşkınlaştırma gibi, birincil kamusal kurumların normları ve işlevsel gereksinimleriyle çatışmaz. Ailedeki kendini aşkınlaştırma, en azından potansiyel olarak o, bir biyografi boyunca "nihai" anlam olabilen bir mikro kozmosun inşasına izin vererek, daha istikrarlı olduğu sürece, cinsiyetteki kendini aşkınlaştırmadan farklı bir hale gelir.

Ailecilik temasının, cinsiyet temasıyla yakından bağlı olduğu aşikardır. Modern kutsal kozmosta her ikisi de, artan bir şekilde uyumlu hale gelirler. "Özerk" bireyin tüketici yönelimi, her iki temanın öznel bir alaka sistemine dahil edilmesine izin verir. Bununla birlikte, modern aileciliğin "bu dünyalı" doğası, cinsiyetinkinden ya da bu nedenle her hangi başka hakim "kutsal temanın"kinden daha başarılı bir şekilde geleneksel Hıristiyan retoriğinden türetilen bir sözcük dağarcığı ile örtülür. Ailecilik, "dahili mantık"larında en az bir çelişkiyle kurumsal olarak hususileşen dinin varlığını devam ettiren formlarıyla desteklenebilen modern bir konudur.

Bunanla birlikte, bireysel "özerklik"in ana temaları olan, kendini ifade, kendini gerçekleştirme, hareketlilik ethosu, cinsiyet ve ailecilik, "kutsal" statülere dair bir takım iddialara sahip olan daha az önemdeki birçok konu tarafından kuşatılır. Şüphesiz, "kutsal" statüler, dini temsillerin tasnifinden "özerk" birey için eşit derecede ulaşılabilen statülerdir. Bu statüler, "nihai" anlamın öznel sistemlerinin inşasında birer köşe taşları olarak seçilmiş olmalarının daha az muhtemel olması anlamında ana temalara bağlıdırlar. Daha önce işaret edildiği gibi, tali temaların birçoğu, hem geleneksel Hıristiyan kozmostan hem de on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılların "seküler" ideolojilerinden kaynaklanırlar. Bu tali temaların geçici bir taslağını bile burada sunmaya çalışmak imkansızdır. Örnek olarak, biz yalnızca eşitlikçi demokratik gelenek ve hareketlilik ethosunun hususi olarak diyalektiğinden kaynaklanan konuları zikredeceğiz: "Başkalarıyla geçinmek", "kendini uyarlama", "herkesle hakkaniyete dayalı ilişki", "birliktelik". Bu

konuları değerlendirmenin tahlil etmenin oldukça zor olduğu kabul edilmelidir. Bu temaların, işlevi, bireysel "özerklik" hakim temasım özellikle de sosyal hareketliliğin bir "ethosu" olarak, asgari "özel" ifadesi içinde daha kabul edilebilir kılmak olan bir retoriğin çoğu kez sadece bir parçası oldukları en azından düşünülebilir.

Ölümün, modern bir sanayi toplumunun kutsal kozmosunda, tali bir konu olarak bile gözükmediğine işaret etmek ilginçtir. "Kutsal" anlam bahşedilen artan yaşlılar ve yaşlılık çağı da bu durumdadır. "Özerk" birey, genç olup, asla ölmez[6].

Özet olarak, modern kutsal kozmosun, bireyselciliğin sosyal-tarihsel fenomenini sembolize ettiği ve farklı ifadelerle "özel" alanın yapısal olarak belirlenen fenomeni üzerine "nihai" anlam bahşettiği söylenebilir. Modern kutsal kozmosun yapısının ve onun konusal içeriğinin "sırasında" bireyin sosyal düzenle ilişkisinde köklü bir dönüşümle belirlenen dinin yeni toplumsal bir formunun ortaya çıkışını temsil ettiğini göstermeye çalıştık.

6 Ergenlik özelliklerinn sebepleri hakkında mükemmel teorik bir araştırma çağdaş kültürde bulunabilir. Bak, Fruidrich Tenbruck, "La Jeunese Moderne", *Diogene*, 36,1961.

DERKENAR

Söz konusu problemin tanımında ve modern toplumdaki dinin karakterini tasvirde, bir mesafeli tutumu kabul ettik ve onu muhafaza etmeye çalıştık. Bununla da, dinin tahlilinde, yalnızca ideolojik eğilimin çeşitli farklı formlarından değil fakat aynı zamanda, sosyolojik teoride bile, genel olarak olduğu gibi kabul edilen faraziyelerden sık sık ortaya çıkan perspektif daralmasından da kaçınmayı umduk. Söz konusu Analizin ampirik kanıtla doğrudan desteklendiği yerlerde, verilerden genelleştirme yaparken yalnızca belli oranda bir ihtiyat, zorunlu idi. Bununla birlikte, iddianın dolaylı ve dağınık kanıtlara dayanmak zorunda olduğu yerlerde ise, teorik bir konumun imalarından türetilen alaka kriterini kullanmaktan çekinmek açıkça imkansızdı. Bu durumda, belirtileri aşırı bir şekilde yorumlamak ve yalnızca akli olan bağlantıları görme konusundaki ayartı, şüphesiz büyüktür ve ulaşılan sonuçların bir kısmının geçici karakterini de bir kez daha vurguluyoruz. Ne var ki, kendimizi, değerlendirmekten ziyade analiz etme şeklindeki mevcut görevle sınırlandırmaya kitap boyunca çaba sarf ettik. Ancak, modern toplumdaki dinin karakterinde vuku bulan derin değişmelerin bireysel varoluşu nasıl etkilediği sorusu, her kesin şahsi ilgi meseleleriyle alakalıdır. Sonunda, daha önceki tartışma esnasında kendisine karşı zorunluluk duyduğumuz tarafsızlığı gevşetmeye izin verilebilir.

Modern toplumdaki bireyin öznel "özerkliği" ile birincil kurumsal alanların nesnel özerkliği arasındaki farklılık, bize önemli gelmektedir. Birincil sosyal kurumlar, kutsal kozmostan "göç etmiş"lerdir. Onların işlevsel rasyonelliği, toplumdaki bireyler için "nihai" anlama sahip olabilecek sistemin bir parçası değildir. Bu rasyonellik, insanlık tarihinde çok sık bir şekilde kader olduğu ispat edilen (potansiyel

olarak hoşgörüsüz) beşeri acı duymaların çoğunu birincil kurumlardan uzaklaştırır. Eğer bu sürece tek başına bakılacak olursa, sosyal düzenlemeleri ilkel duygulardan kurtarmada o, asli bir bileşen olarak haklı gözükebilir. Bununla birlikte, birincil kamusal kurumların artan özerkliği, bireyin sosyal düzenle ve böylece de nihai olarak kendisiyle ilişkisi için bir takım sonuçlara sahiptir. Bu sonuçların bir kısmını gözden geçiren bir kimse de, bu süreci sosyal düzenin temel yapısal bileşenlerinin bir beşerileştirmeden arındırma süreci olarak tasvir etmekte eşit derecede haklıdır. Birincil sosyal kurumların işlevsel rasyonelliği, bireyin kendi toplumundan uzaklaşmasını dayatıyor ve bununla da, bütün toplumsal düzenlerde mevcut güvensizliğe de katkıda bulunuyor gözükür. Birincil kurumların özerkliği, "öznel" özerklik ve sosyal düzenin *anomie*'si, karşılıklı olarak birbirleriyle bağlantılıdır. Modern sanayi toplumlarının en dikkat çekici iki özelliği olan, "öznel" özerklik ve birincil kurumların özerkliğinin hakiki bir şekilde, belirsiz fenomenler oldukları en azından söylenebilir.

Dinin yeni toplumsal formu, birincil kamusal kurumların özerkliğine götüren toplumun aynı küresel dönüşümünde ortaya çıkar. Modern kutsal kozmos, bireyin "özel" alana geri çekilmesini meşrulaştırır ve onun öznel "özerk"liğini kutsar. Böylece o, birincil kurumların özerk işlev görmelerini kaçınılmaz bir şekilde güçlendirir. Beşeri varoluşun artan öznelliğine kutsal bir nitelik bahşetmekle, bu modern kutsal kozmos, yalnızca sekülerleşmeyi değil fakat aynı zamanda, toplumsal yapının beşerileşmeden arındırılması diye isimlendirdiğimiz şeyi de, destekler. Eğer bu, halen çelişkili gözüküyorsa, o zaman bu kitabın bakış açısını açık hale getirmede başarısız olduk demektir.

Modern kutsal kozmosun *külli* bir ideoloji olarak işlev gördüğü ortaya çıkmaktadır. Bu kutsal kozmos, modern sanayi toplumlarının işlev görmelerini, onları açık bir şekilde meşrulaştırmaksızın destekleyen, akli fikirlerin kapsamlı bir türünü sağlar. Bir önceki cümledeki, son yan cümlecik, dinin yeni toplumsal formunu, sıradan anlamda bir ideoloji olarak adlandırmada onun niçin özellikle yararlı olmadığının bir gerekçesini gösterir. Buna ilaveten, dinin yeni sosyal formu, bel-

li bir sosyal tabakanın kazanılmış haklarını temsil etmez ve bu yeni sosyal form, siyasi ve sosyal eylemin bir programı olarak ifade edilmez. Bu yeni şekil, ne bir ütopyancı ne restorasyoncu; ne komünist ne de kapitalisttir. Dinin geleneksel formları, zaman zaman ortaya çıkan ideolojik fonksiyonlarına rağmen, onlara ideoloji etiketini yapıştırmakla, yeterli bir şekilde anlaşılıp anlaşılamayacağı şüphelidir. Bu etiket, az önce zikredilen sebeplerden dolayı, dinin yeni toplumsal formu örneğinde, şüphesiz yanlış yerleştirilmiştir.

Bir kimse, dinin bu yeni toplumsal formunun "iyi" mi "kötü" mü olduğuna nasıl karar verecektir? Dinin yeni toplumsal formu, dinin geleneksel tarzlarıyla karşılaştırıldığında, zayıf bir şekilde tutarlı ve zorunlu olmayan kutsal kozmos yanında düşük derecedeki bir "aşkınlıkla" da, karakterize edilen "dindarlığın" köklü bir şekilde öznel bir biçimidir. Bu iyi midir kötü mü?

Dinin yeni toplumsal formu, sosyal yapının beşerileştirilmeden arındırılmasını desteklemekle birlikte, o aynı zamanda, beşeri *bilincin* toplumsal yapının baskısından "görece" bir özgürleşmeyi "kutsallaştırır". Bu özgürleşme, "herkes" için şahsi hayatın özerkliği hususunda tarihi bakımdan öngörülemez bir fırsat sunar. O aynı zamanda, Roma yanarken "özel alana" yoğun bir çekilişi motive eden ciddi bir tehlikeyi de içerir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, bu yeni toplumsal form, iyi midir kötü müdür?

Bir kimse bu soruya nasıl cevap verirse versin, bireyin toplumsal düzenle ilişkisindeki devrimci değişimin ne olduğunu anlama çabası, neredeyse boşuna uğraşmak olabilir. Dinin yeni toplumsal formunun ortaya çıkışı, modern sanayi toplumunun daha kolay bir şekilde görünür olan ekonomik, siyasi karakterleri tarafından kısmen gözden saklanır. Bizim tasvir etmeye çalıştığımız bu eğilimin tersine çevrilebilmesi, böyle bir tersine çevirme istenir olarak kabul edilse bile, muhtemel değildir. Bir kimse, gelenekselci dini yanılsamalara bağlandığı için, onu görmekten kaçınmamalıdır. Ne de, bir kimse, sekülarist iyimserlik tarafından esinlenebilmesinden dolayı onun imalarını göz ardı etmemelidir.

EK[1]

Çev. Osman Coşkun

I. Giriş

Bugün hala modern hayatın dinle alakası yoktur, modern hayat dinsizdir düşüncesi hakim -ben bunu kitabın yazılışından çeyrek asır sonra yazıyorum. Bugün bunu ben temelinde yanlış buluyorum. Farz edelim ki bu düşünce herhangi bir şekilde doğru olsun. Bu durumda bu genel çapta modern hayat için değil, daha çok kelimenin dar manasına bakarsak ancak sosyal yapı için söylenilebilir. Avustralyalı yerlilerin toplumlarını, eski mısırlıların ve avrupanın orta çağındaki toplumlar ile karşılaştırdığımız takdirde endüstri toplumları gerçekten de dünyevi ve rasyonalist olarak belirginleşebilir. Bunların belirleyici siyasi ve dini kurumları artık geleneksel, özel dini meşrulaştırmalara bağlı değiller. Bunlarda hakim olan modern bilimlerin kosmolojisi artık belirgin dini efsanelere dayanmıyorlar. Hakim olan ideolojiler meşruiyetlerinin retorik temel kaynağı olarak bilime yöneliyorlar. Modern sanayi toplumunun çoğunluğu kendisini katı bir şekilde zorunlu akideleri bulunan yerleşik dini toplumlara bağlı görmüyor. Yani

---

1 Bu ilave kitabın 1991 Almanca baskısında yer almış olup yazarın isteği doğrultusunda bu baskıya alınmıştır, -çn. Önümüzde bulunan bu ilavenin bazı yönleri başka yazılardan alıntılanmış ve bu yazılarda daha detaylı konu edilmektedir: Th. Luckmann, *Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen*, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie, 3 (1985), 535–550; ders., Religion and Modern Consciousness, in: Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyoto Zen Symposium (The Kyoto Seminar for Religious Studies), 6 (1988), 11–22; ders., *The New and the Old in Religion* (Contribution to the Symposium on Social Theory and Emerging Issues in a Changing Society, University of Chicago, April 5–8, 1989); mit A. Schütz, Strukturen der Lebenswelt. Band II. Frankfurt/M. 1984.

eski zamanlarda ve diğer toplumlarda bilinmeyen modern dünyanın sosyal yapıları belirli bir derecede 'dünyevi'dir. Modern toplumlardaki insanlar yaşam tarzları konusunda diğer kültürlerden fark gösteredursun, hayatlarının temel dini biçimleri kaybolmadı. Bu insan yaşamını, büyük ihtimalle diğer türlerden farklı olarak, evvelden beri karakterize ediyor. Temel sosyal ve kültürel değişimler insani hayatın temel dini doğasında değişiklik oluşturmadı. Modern hayatın sosyal koşulları temelden yeni bir insani yaratık oluşturmadı. Toplumsal olarak inşa edilen gerçekliğin modellerindeki ana konular şüphesiz değişti. Ve modern topluma giden yapısal değişimler sonucu aynı zamanda bireyin şuurunun takip ettiği tipik desenler de değişime uğradı. Ancak bireyi toplumsal ve tarihsel aşkınlık gerçeğine götüren modelleşmenin kendisi dini bir işlemdir.

Dini açıdan homo sapiens türünün bu bireyselleştirilmiş organizmasına tarihsel toplumun aşkınlık ekleme işlemidir, hem de yüksek dereceli aşkınlık bu toplumda önceden yapılmış veya yapılmamış olsa bile veyahut bireysel kişiler veya çokları önceden hazırlanmış modellere uymasalar bile.

Belli ki benim savım 'din'in ne olduğu ve 'aşkınlık'ın ne olduklarına dair net bir görüşe dayanıyor. Benim görüşüm kitabın yazılımından bu yana ciddi anlamda değişmedi. Ancak aşkınlık müşahedesi konusunda görüşüm hem genişledi hem de netleşti.

Dinin temel fonksiyonunun doğal bir türünün üyelerinin tarihsel çerçeve içerisinde oluşan toplumsal düzenin içerisinde eylemde bulunanlara çevirmek olduğu hâlâ benim görüşümdür. Türün üyelerinin hareketlerinden ahlaken değerlendirilebilinen eylemlerin oluştuğu, birinin kendisini başka türler tarafından doldurulan bir dünyada bulması, ve bunlarla, bunlar için ve bunlara karşı ahlaken değerlendirilebilecek bir şekilde eylemde bulunduğu yerde din bulunur.

Bugün de dinin sadece toplumumuzdaki din müşahedelerinden oluşan etnosantrik düşüncelerinden kopmak kolay olmuyor. Ancak

insanlığın etki- ve keder tarihine göz attığımızda- dinin temel fonksiyonuna yarayan insan yaratığını tarihi sosyal düzene entegre etmedeki sosyal durumun ezici çeşitliğini görüyoruz.

Aruntaların totemciliğinin, Siouxların ve vikinglerin kabile kültürlerinin, sibirya şamanizminin, mısırlıların tanrı kozmoslarının, eski İsrail'in yahwizminin, farklı hinduistik ve budistik dini çeşitlerin, konfüçyüsçülük, yunan olimposu, eski roma devlet dini, sicilya bağdaştırmacılıklarının halk katolisizminden Yeni İngiltere'nin püriten birliklerine, Haiti adalarındaki vudu kültüründen, Amerikan sivil dinine ve Japonya'daki sokka gakkaiye kadar hepsinin de çok az ortak bağları bulunuyor gibi.

Gerçekten de bu sosyal düzenlerin ve bunların dinlerinin, 'içerikleri' fevkalade farklılık gösteriyorlar. Çünkü bu farklı içerikler birbiriyle dar şekilde bağlı, içerisinde bilinen insani gerçeğin az- çok sistematik şekilde, bu gerçeği, 'farklı' bir aşkın gerçekliğe dönüştüren toplumsal işlemlerin sonucudur. Her iki işlemde de iletişimli, ancak karmaşıklığın farklı aşamalarında ve farklı sosyal yapısal yerleştirmelerde karşımıza çıkıyor.

İlk aşamada bir taraftan farklı ve öteki taraftan aşkınlığın işareti yoluyla (dilsel, sembolik) bireysel tecrübeler dile getiriliyor ve (normal bir durumda başkaları için yani öznelerarası) yeniden tasarlanıyor. Bu yeniden tasarlanmalara daha fazla, içerisinde yeniden yapılanmaların alındığı, başkalarının atıldığı sistematik bir şekilde birbiriyle bağlantıya geçirilen ve toplumsal, 'başka' bir gerçekliğin toplumsal ontolojisinin bireysel aşkınlık tecrübesine ulaştıran iletişim işlemleri bina ediliyor. Bu konuda daha sonra bir kaç söz daha yazacağım. Öncelikle 'aşkınlık' ile veyahut aşkınlıkın nesnel müşahedesi ile, 'başka' gerçek deyişlerden ne kast edildiğinin açıklanması gerekiyor.

II. Aşkınlık Müşahedeleri

Çok fazla uzatmadan ilk etapta denebilir ki, herkes kendi yaşadığı dünyanın aşkınlığının farkındadır. Bu farkındalık ufkunun te-

melinde günlük müşahedenin ya bu gerçek içerisinde sınırları aşabilen, başka gerçeklere geçiş yapabilen veya önünde duran sınırlarına dayanması söz konusudur. Herkes dünyadaki sınırların farkında ve herkes dünyayı öğrendiği şekliyle sınırlarının bulunduğunu biliyor. Hiç kimse ciddi anlamda kendisinden önce varolmuş olan ve kendisinden sonra da varolmaya devam edecek olan dünyanın içerisinde yaşadığından şüphe etmiyor. Gündelik hayatın 'doğal', pratik ayarlarında, istemediğimiz birçok şeyin olmasının kaçınılmaz olduğunu, olmasını istediğimiz birçok şeyin de olmadığını kaçınılmaz olarak görüyoruz. Çoğu kez beklememiz gerekiyor, çoğu zamanda boşuna bekliyoruz. Ümitvar bir şekilde etkilediğimiz (başardığımız) şeylerin çoğu kaybolup gidiyor. Diğer yandan yaptıklarımız da istemesek de o hareketi çoktan unuttuktan sonra karşımıza çıkıyor. Her insan dünyada yalnız olmadığının farkında. İnsan başkalarına rastlar, eşi ve benzerine. Eşi ve benzerinin yaşlandığını ve öldüğünü görür. Kendisinin bir zamanlar doğduğunu bilir ve bundan başkalarının kendisinden fazla yaşayacağını çıkarır. Hergün yeniden uyanmaya ve geceleri yeniden uyumaya alışıyoruz. Belirli şeyleri yapmaya alışıyor, çoktan inşaa edilmiş düzenleri kabulleniyoruz. Gündelik hayat alışagelmiş gibi yürüyor. Bunun sınırları bizi çok fazla korkutmuyor. Ancak eski alışkanlıklar bizi bırakıp uyanmama imkânı üzerimize çökerse eğer ne olur? Gündelik ayarlarımızda bile dünya bizim tarafımızdan kendisine ait olduğumuz, ancak kendisiyle özdeşleşmiş olmadığımız bir dünya olarak algılanıyor. Bu dünyayı öğrenebiliriz belki ama onunla bir olamayız. Ben ile ilgili olan ve Ben'i aşan müşahedeler arasındaki ayrım herkes tarafından çok fazla düşünmeden yapılıyor. Bu dünyanın aşkınlık bilgisinin temelinde yatıyor. Bu müşahedenin genel yapısından kaynaklanan bir ayrım. Bütün anlık müşahedelerin öngörülmüş bir çekirdeği ve şu anın müşahede edilmemiş bir ufku vardır: Müşahede çekirdeği otomatikmen henüz müşahede edilememiş ve artık müşahede edilemeyecek olana atıf yapar. Bu durumum temelinde 'aşkınlık tecrübesi' yatıyor. Müşahedeki Ben'e yönelik ve Ben'i aşan

ayrım ve 'aşkının tecrübesi' müşahedenin sınırlarıyla gündelik yaşam dünyasının tertibinin temelini oluşturur. Bu, gündelik sınırların ve gündeliğin dışındaki sınır aşımlarının ve müşahede dünyasının sınırlarını oluştururan temeldir.

Aşkınlık müşahedelerinin sadeleştirilmiş tipolojisi şu şekilde formülize edilebilir: Birincisi, şuanki müşahededе gösterilen müşahede edilmemişlik prensibte şuan müşahede edilmiş gibi müşahede edilebilir ise şayet, gündeliğin içerisindeki, 'küçük' bir aşkınlıktan bahsedebiliriz.

İkincisi, şuan prensipte sadece dolaylı olarak ve hiç bir zaman dolaysız olmadan, fakat yine de aynı gündelik gerçekliğin bir parçası olarak müşahede ediliyorsa, 'orta boylu' aşkınlıktan bahsedebiliriz.

Üçüncüsü, bir şey sadece başka bir gündeliğin dışındaki ve bu şekilde müşahede edilemeyen bir gerçek olarak kavranırsa 'büyük' aşkınlıktan bahsedebiliriz.

Küçük aşkınlıklar bile hiç önemsiz meseleler değillerdir. Yine de tecrübelerimize binaen bunları prensipte aşabilmeyi doğal olarak varsayarız. Zira sonuçta mesele sadece anlık müşahedenin ve oradaki fiilin mekân ve zamanın sınırlarıyla ilgilidir. Prensipte başka müşahedelerin ve ileriki zamanlardaki fiilerde uzaklaşma veya aşılma imkânın önünde hiç bir engel yoktur. Ancak mekân ve zamanın 'küçük' aşkınlıklarının mücadelesi de kayda değer bir performanstır. Bunu normalde bizim hareket yeteneğimiz kaybolduğunda, unutkan olduğumuzda, boşuna beklediğimizde anlarız ve zaten biz insanlar için bu 'aşkınlıkların mücadelesi' her zaman geçici süreliğine olan birşeydir:

Bu türden bir sınırı aştığımızda diğerine ulaşırız, bir bekleme yerine getirildiği zaman diğeri başlar.

Doğrudan çevremizde eşya olmayan eşyalara rastlarız. Aslında bizim de içerisinde bulunduğumuz çevrede bizim türdenmiş gibi müşahede edilirler.

Bizim çevremiz birçok yönüyle başkalarınki ile kesişebilir. (Bununla birlikte hiçbir zaman özdeşleşmiş şekilde olamaz, diğer insanların mekân/ zaman ve özgeçmiş perspektifleri vardır, benim de kendi perspektifim var. Ancak alışılagelmişcesine bu özelliği kabul etmeyiz.)

Başkalarının müşahedesinde kendi müşahedelerimizin sınırlarına dayanıyoruz ve aynı zamanda diğeriyle ilgili müşahedelerimizin sınırına varıyoruz.

Her ne kadar bazen 'sızdırmaz' gibi görünse de, örneğin büyük aşkınlığın cezbesinde, 'orta' aşkınlık müşahedesinde dayanılan sınır aşılabilir değildir. Diğerinin 'dışı' o şekilde müşahede edilemeyen bir 'içi' canlandırır. Ancak bunu öyle güvenilir bir şekilde canlandırır ki, için doğrudan dışta müşahede edilebilir olduğunu düşünebiliriz. 'Küçük' ve ,orta' aşkınlık müşahede sınırlamaları bir ve tek gerçeklik bölgesine çekilmiştir, ve az heyecanlı, neredeyse alışılması gereken bilinç yönelmesi ve bilinç uzaklaşmasının akışıyla aşılabilir.

Uyku ve rüyadan oluşan gündelik yaşamdan kopma meselesi ise biraz farklı bir durumdur. Burada bireysel müşahede, evet yaşanmışlık akışının kendisi, kendinin ihtiyaç duyduğu sonundan başka bir sınıra, her doğrudan çevrenin kenarından başka bir kenara, bir insanı başkalarından ayıran bir bariyere rastlar. Alışagelmiş bir şekilde hareket eden bilincimizin durması bizi arkasında önünden bambaşka bir şey yatan bir sınıra götürür. Gündelik yaşamdan başka bir gerçeklik müşahede edilebilir hale geliyor. Bu gerçeklikteki dikkat edilmesi gerek husus, arkasında aynı türden bir müşahede beklemeyen bir müşahede sınırını aşarak bunların içerisine gün ve gece içerisinde girmemiz ve yine benzer şekilde net işaretlenmiş bir sınırı aşmamızdan dolayı geriye çıkmamız söz konusudur. Gündelik hayatın gerçekleri içerisindeki sınır aşımlarının aksi olarak buraya çok az şeyi götürebiliyor ve buradan çok az şeyi geri getirebiliyoruz. Dayanağı olmayan gündelik dünyadan uyku anında caymak ile alışılagelmiş gündelik hayat dik-

kat çekmenin alt sınırı arasında yarı uyanıklığın şuur daralmalarından oluşan bir sınır var. Bu yarı uyanıklığın farkları sadece biçimsiz şekilde aşağıya doğru sınıflandırılmış durumda.

Cezbelerin geçişlerinin de büyük bir adımda atılması şart değil. İlginç olan şey ayrıca gündelik hayatta bulunan anlam yapılarının çoğunluğuyla veya tamamen kaldırılacağı -bu bağlamda yarı uyanıklık ve cezbeli olağanüstü hâllller birbirlerine benzer ve kendilerince rüyaya benzer- bir durum söz konusudur. Gündelik endişeler etkinliğini kaybederler. Tüm bu sınır aşımlarından gündelik yaşam gerçeklik iddiasını diğer hâl lehine kaybeder. Bu hâldeki müşahedenin neye işaret ettiği sübjektif olarak tahmin edilebilir. Ancak inandırıcı sosyal önceden inşaa edilmiş yorumlama imkânının bulunması durumunda, bu tür müşahedeler gerçekliğin sadece geçiçi bir müşahedesi iddiasında değil, kalıcı oldukları iddiasında bulunabilirler. Yani gündelik hayata 'geri dönüşten' sonra da önceliğini koruyan bir gerçeklik iddiası. Doğal ayarlar silkiniliyor, pragmatik motif devre dışı bırakılıyor, gündelik hayatın ve günlük müşahedelerin önem sistemleri büyük ölçüde söndürülüyor. Ancak, diğer gerçeklik değil de, toplumsal şekilde inşaa edilmiş ve kutsanmış ileri görüşte gündelik hayat geçici bir izlenim olarak açıklansa dâhi, gündelik pratik için bu sadece belirli bir ölçüde geçerli olabilir.

Buraya kadar ölümden söz edilmedi. Ölüm bir sınır olarak müşahede edilmiyor. Daha çok başkalarının ölüm müşahedesinden ölümün insani hayatın sınırı olduğu öğreniliyor. Benzer insanoğlu türümüz bu sınırı aşmaz ise geri dönmez.

Gündelik hayatta insan nereye aşkınlanıyor. Bu aşkınlanmaları nasıl yorumluyor ve sembol ile ritüellerde anlamaya ve çözmeye çalışıyor olması yalıtılmış bireyin sübjektif müşahede işi değildir. Bu daha çok insani varlığın tarihsel toplumsallaşmasının bir işidir. Temel 'biyolojik' yapının 'antropolojik' aşkınlaşmasının, başka kelimelerle önceden belirlenmiş gerçekliğin sosyal bir inşası, bu tür ve 'başka' bir

gerçekliğin, gündeliğin ve gündelik dışının gerçekliğine dönüşmesi söz konusudur. Gerçekte olanı ve olmayanı ve neyin 'sadece' bir rüya olayı olduğunu söylemek için seslendiğimiz bilgi, gündelik yaşamın ayarlarında bulunan ve onun doğasına bağlı kalan bir bilgidir. Gündelik yaşamın gerçeklik iddiası, parlak günde ve normal, güvenli durumlarda her zaman pratik önceliğe sahiptir. Gece ve rüyalar dışlanıyor. Gündeliğin gerçeklik iddiası başka duyu bölgelerini baştan ret eden bir gerçeklik teorisi tarafından tam olarak gerçekliğin tanımlamasının temeli olarak kullanılıyorsa eğer, rüyada başka, gündelik dışı duyu alanları gibi gerçek dışı olarak algılanır. Tam tersinin – gündelik hayatın gerçeklik dışı deklarasyonunun- işi daha zor. Bu 'teorik olarak' bir kaç kez kendini kanıtlayabildi, ancak alışılagelmiş (dini olarak 'mükemmel' olmayan) insanların gündelik faaliyetlerine yalnızca büyük kısıtlamalarla etki edebilmiştir.

'İçerik olarak' toplumsal gerçekliğin epey farklı durumları, bireyi onun aşkınlanma tarihine yerleştirilmesiyle, genel insanlığın dini fonksiyonuna uygun olabilir.

Ancak bu durumların çekirdeğini kelimenin dar anlamıyla bir 'başka' veya 'olağanüstü' bir gerçekliğin dini toplumsal yapıları oluşturur. Bu yapılar aşkınlığın sübjektif müşahedelerinin iletişimsel yeniden yapılanmaları üzerine kuruludur.

III. "Öteki" Gerçekliklerin Toplumsal İnşaaları

Toplumsal inşaların 'başka' gerçekler hakkındaki işaretleri bir nevi toplumun bir önceki evresi olan kişisel aşkınlık müşahedelerini terk ediyor. Bu doğrultuda fikir yürütmek için baştaki soruya geri dönmeli, şöyle ki, kişisel aşkınlık müşahedeleri nasıl 'alaşağı' edilir, objektifleştirilir ve toplumsal inşaların temel yapı taşları haline getirilir, bu şekilde de güncel hayatın akışı dışında olan bir gerçek haline getirilir. Daha önce de işaret edildiği gibi, bu hususta birbiri ile bağlantılı iki süreç müdahil ve her ikisi de iletişim şekillerinden kaynaklı.

İlk süreçte kişisel müşahedeler, çeşitli aşkınlık türleri, küçük güncelden büyük güncel hayat akışının dışında, dil-sembolleri vasıtası ile objektif hale dönüştürülüyor ve başkalarına (veya kendine) anlatılıyor. Bu şekilde şahsi aşkınlık müşahedeleri, iletişim formlarına sığdırılmak sureti ile yeniden kurgulanıyor. Bu şekillerin genel türleri sembolik ve yayılmaya müsait mitolojikleştirilmiş anlatımlar ve müşahedelerin hafızaya yerleştirildiği ritüellerdir. Üç şeklin de müşterek aklın bir sonucu olduğu söylenebilir.

Bahsi geçen ikinci süreçte sübjektif kurgular şart koşulmakta. Onlar kuşku ile bakılan ve toplumun kontrolü altında tutulması gereken durumlar olarak değerlendirilir. Onlar doğru yorumlanmalı, bu yorumlar birbiri ile ilişkilendirilmeli ve bu şekilde birbirine uymalı, dahası ihtiyaç duyulduğu takdirde yeniden yorumlanmalıdır. Bunun mümkün olmadığı noktalarda bu müşahedeler çöpe atılmalı. Bu sistematikleştirme hem sansürleyici, hemde tek gerçeği bilme iddiasını ortaya koyar. Güncel hayatın ve güncellik dışı hayatın birbiri ile bağlantısı açıklanabilir, şöyle ki, 'aşkınlık' ın toplumun bütününü ilgilendiren bir noktada olduğu anlarda sosyal düzen ve bu düzenin kurumları tehdit edilmez.

Elbette böylesi gerçeklerin dikiş noktalarında toplumun bütününü değişime uğratacak bir potansiyel mevcuttur. Sistem, toplumun güncel hayatını ve hareketlerini yöneten ve toplumun düzenini ayakta tutan normları, herkesin üstünde yer alan bir 'başka' gerçeğin önemine ve değerlerine bağlama ve sistemin böylesi hadiseleri kolay yönetebilen başka gerçekleri tercih etmeye meyli görülüyor.

Lakin aşkınlık müşahedelerini evcilleştirmek her zaman mümkün, veya tam mümkün olmuyor. Eş zamanlı olarak güncel hayata hükmeden düzeni (bilhassa iktidar ve ekonomi alanında) ve tam olarak geçerli olamayan bir diğer gerçeği ayakta tutmak çok ince bir uyarlamayı gerektiriyor: yorumlayıcı bir ara kurum oluşturmak. Bu yorumlayıcı ara kurum halk dininin ve ilahiyat ehlinin arasını bulan,

dini ibadethaneler oluşturup din virtüozlarına sunan, dini fanatikleri dogmatik olarak baskı altına almaktan tutun, fiziki olarak yok etmeye kadar giden ve onların yerine orta yol bulma kabiliyeti olan dünyevi aşkınlık yöneticileri koyan, güncel veya güncel dışı gerçekleri, insanların genel duygu dünyalarından süzen, hissedilen, dilenen, rüyaları görülen ve endişesi çekilen aşkınlık, öncelikle kişisel iletişim şekilleriyle kurgulanıp toplum nezdinde başarılı bir biçimde geçerlilik elde ettiği zaman kısa veya uzun vadeli bir geçerlilik kazanıyor.

Bu iki prosedürü ayırmak sunidir. Öncelikle insanların genel olarak aşkınlık müşahedelerinden söz etmek yalnızca bunu ciddi felsefi bir bilimsel teste tabi tutunca mantıklı olmayı kesb ediyor. Bu test için katı felsefi metotları uygulamak zaruri ve bu metot insan müşahedesinin temelini adım adım anlamaya götürüyor.[2]

Açık müşahedeler ise genelde tarihsel ve bu yüzden şekli ve içeriği ile o zaman diliminin gerçeklerine bağlı -buna başka gerçeklerin inşaları da dahil. Bu şartlar altında ve gerekli tedbirler çerçevesinde yalnızca prosedürlerin devam eden bir diyalektiklerinden bahsetmek mümkün. Mantıklı olarak birincisi önde gidiyor. Öncelikle kişisel iletişimlerde beliren ve sürekli tekerrür eden evrensel aşkınlık müşahedeleri olmadan toplumsal aşkın gerçekler konseptlerinin kurgusu mümkün olmazdı.

Tarihi seçmeler, standartlastırma ve kurumsallaştırma ikinci etabın geneline bakıldığı zaman birincinin var olmasını gerekli kılıyor. Buna rağmen böylesi öncelikleri yok, çünkü bütün insani müşahedeler tarihi bir yere sahip ve o tarihi yerin şartları altında zaten şekillenmiş. Açık kişisel aşkınlık müşahedeleri bu yüzden genelde yarım yamalak bir şekilde toplumun süzgecinden geçmiş ve objektif değer çizelgeleri-

2 krş: Th. Luckmann, Felsefe, Sosyal Bilimler ve Güncel Hayat, in: ders., Yaşam Alanı ve Toplum. Paderborn. 1980, 9-55 (ingilizcede M. Natanson (Hg.) Phenomenology and the Social Sciences. Vol. i. Evanston/III. 1973, 143-185).

ne göre şekillenmiş oluyor. İstatistik olarak bu ikinci prosedürler ve sonuçları öncesinde de yaşanmıştır. Her iki durumda da, iki prosedürün diyalektiğinde, kişisel dini müşahedelerin farklılıkları toplumsal dini müşahedelerin farklılıkları gibi sosyal olarak kurgulanmıştır.

IV. İşaretler, Semboller, Ritüeller

Şu ana kadar işlenen konularda aşkınlık müşahedelerin iletişim boyutları hakkında temel bilgiler ve toplumda değişik başka bir gerçeklik algısının oluşturulması ve 'dil ve sembolik objektifleştirme' yer aldı. Aşkınlık müşahedelerin öznelerarası yeniden yapılanmarı mitolojikleştirilmiş anlatımları ve hafıza ritüelleri bu boyuta dayalı olduğundan dolayı, bu kelime kısaca izah edilmeli. Müşahedenin sınırlarını aşmak bize Husserl'in *Appraesentation* (temsiller) adını verdiği uluslararası ilişki sisteminden dolayı mümkün. *Appraesentation* ilişkilerinde bir müşahedesi mümkün olmayan, yani gözle görünmeyen, müşahedesi mümkün, yani gözle görülür ile sunulur. Eğer normal şartlar altında müşahede edilebilir, fakat şu an geçici bir süreliğine müşahade edilemeyen bir şey mevzu bahis ise, o zaman zayıf basit bir *Appraesentation'dan* söz edilir. Bu *Appraesentatsyonlar* ile küçük zaman ve mekan aşkınlık müşahede sınırlarını aşıyoruz. Uzaktan bir ateşi bize anlatan duman, veya bir kadavraya işaret eden bir koku, yani işaret veya emareler ve bazı insanların koymuş olduğu hatıra işaretleri, mesela ağaç gövdesine çizilmiş harfler, karda bırakılmış izler bize anlık müşahede sınırlarını aşmada yardımcı oluyor. Bu aşkınlıkların hiçbiri güncel müşahedeyi aşmıyor ve hiçbir işaret ve emare bir 'kutsal evrene (*heilige kosmos*)' yönlendirmiyor, fakat elbette güncel aşkınlıkların aşıldığı durumlarda işaret ve emarelerin yorumlanması ile sorunlar oluşabiliyor. Bu sorunların çözülmesi için ezelden bu yana özel teknikler geliştirilmiş ve bunlar genellenerek sihir olarak adlandırılmıştır.

Bizimle yaşayan insanların müşahedeleri ise farklı (yada, genel ifade edecek olursak, bir alter ego, insani olmak mecburiyetinde de-

ğil)[3]. Onların bilinçleri sadece dedikleri kadar anlaşılıp, onların koydukları işaretler vasıtası ile müşahede edilebilir. İşaretlerin kullanılması bir gelenekselleşmeyi şart koşar, ve gelenekselleşme yalnızca sosyal aksiyonda mümkündür. Güncel hayatta işaretlerin oluşum ve (mesela metaforik) transformasyonları, ki bunlar ile normal müşahedenin sınırları aşılıyor, burada takip edilemiyor.[4] Sadece işaretlerin bir şeye değindiği anlaşılıyor, fakat açıkça müşahede edilemiyor. Özneler arası yeniden yapılanmada kişisel müşahedenin ve toplumsal yeniden yapılanmada güncel ve güncel dışı gerçeklerin ifadesinde en önemli araç elbette dilin işaret sistemidir. Diğer gerçeklerden sadece emareler ve hatıralar güncel hayata transfer edilebiliyor. Hatıralar ve müşahedeler çeşitli durumlardan kaynaklanmaktadır: rüyadan veya aşırı uyanıklık halinden, -bazen başa gelen bir değişim durumundaki bilinç kaybı gibi- ki buna kendinden geçme deniliyor.

Güncel hayatın gerçekliğine dönüldüğü zaman bu hatıralar başka bir gerçekliğe işaret olarak zihinde tazelendikten sonra dile dökülüp, sistematik biçimde yorumlanarak sembollere yerleştirilebiliyor. İşaretler, emareler ve elbette daha basit semboller de normal müşahede edilebilinenin dışında 'haberler'de aktarabiliyor. Bunlar mevcut durum için mahiyet taşıyan haberler, fakat mevcut anın müşahede sınırlarını aşan bilgiler söz konusudur. İşaretler ve emareler zaman ve mekanın küçük aşkınlığını aşmada hizmet sağlıyor. Şahıslar arası ilişkilerde işaretler insanların bir biri ile karşılıklı iletişim kurabilmelerini sağlıyor. İnsanların aralarındaki uçurumlar bu sayede aşılıyor. Neticede semboller bir başka gerçekliğin vücut bulmuş halidir; fakat

---

3 krş: Th. Luckmann. Sosyal Dünyanın Sınırları Hakkında, in: ders., age., (1980), 56-93 (ingilizcede: M. Natanson, op. cit., 73-100)

4 krş: Th. Luckmann. Güncel hayatta dilin oluşumu, in: B. Badura ve K. Gloy (Hg.), İletişimin sosyolojisi. Stuttgart 1972, 218-237 (ingilizcede: L.E. Embree (Hg.), Life-World and Consciousness: Essay for Aron Gurwitsch, Evanston/III. 1972, 469-488).

onlar farklı hadiseler ile bağlı olarak sınırları aşmak için kullanılabilir, ki buna son sınır dahildir.

Semboller temsili ilişkileri temel alıyor. Sembollerin Eski Benin algısına değindiği gibi, bu semboller direkt müşahede edilemeyene de işaret ediyor. İşaretlerden önemli bir hususta ayrışıyor:

Onlar güncel hayatın ötesinde müşahede edilen bir gerçekliğe işaret ediyorlar. Semboller ile temsil edilen hem yok, hem de prensip olarak ulaşılamaz (bir başkasının şuuru gibi) -üstelik işaret taşıyıcılarının içerisinde bulunduğunun çok ötesinde bir gerçekte var olmaktadır-. İşaret taşıyıcıları -onların sembolik içeriğine bakılmadığında- güncel hayat müşahedesinin parçaları olurlar. Onlar tam ayık bir halde güncel hayat müşahedelerinde karşılaştığımız eşya ve hadiselerdir. Onları kendinden geçme durumunda yardımcılar olarak kullanabiliriz; veya bu durumdan güncel hayatın normal akışına dönerken müşahede edebiliriz. Lakin bizzat gerçekliğin çerçeve sınırları müşahedelerde aşıldığı vakit sembolik ilişki ortadan kalkar ve insan kendinden (ihtimal bir başka ben de) -kendinden geçmede, rüyalarda, mistik birlikte vs.- 'diğer' gerçekliğe geçiş yapar. İnsan güncel hayata döndüğü zaman diğer gerçekliğin emareleri bilinç altında kalmış olabilir. Yeniden yeniden yapılanmalarda semboller ve anlatılabilen hatıralar olarak sabitleşebilir. Eğer diğer gerçeklikte müşahede edilen hatıralar zayıf emarelerden daha fazlası ise, temsili ilişkiler katılaştırılmış olmalı: ayrıca sembolik fonksiyonları elde eden emareler ve işaretler ile.

Sınırları aşma müşahedelerine dair hatıraların sistematik olarak toplumda yer edinmesi lisanı gerektiriyor. Diğer halin anlatımları, diğer gerçekliğin müşahedeleri hepimizin malumu ve bunların gerek dil ile gerekse yazılı şekilde çok sayıda toplumlarda da anlatılmış olmaları, bu müşahedelerin geçerliliğinin ispatıdır.

Sembollerin vaziyet ve işaret karakterini (doğada taşıyıcıların ilgili alakasızlığını ve sembolik mananın sınırsız aktarılabilirliğini)

burada izah etmeme lüzum yok,[5] ama sembollere uygun bir eylem şeklini ifade etmek istiyorum. Ritüeller yüzeysel olarak bakıldığında eylemlerdir. Yani, ritüeller sembollerin eylem halidir. Onlar sosyal eylemlerdir: diğerlerine göre uyarlanmıştır. Sadece ritüellerde bahs edilenler, bizimle yaşayan insanlar gibi, ne müşahede edilir, ne anlaşılır, ne de onlara her hangi bir muamelede bulunulabilir. Ritüellerin uyarlandığı 'diğerleri' eylem yapanın içerisinde buluduğunun dışında bir gerçekliğe aittir. [6]

Artık, başkasının cevabına göre tasarlanmamış sosyal eylemler, tek taraflı ve bir cevaba dayalı eylemler karşılıklıdır. Ritüeller ise böyle basit bir sınıflandırmaya tabi tutulamıyor. Bir taraftan sosyal eylem oluyorlar; bir cevap bekliyorlar. Eylemcinin ilk fikrine göre onlar karşılıklı olarak tasarlanmıştır. Gerçekte bir cevap alıp almayacakları ise soru işareti. Dışarda duran bir gözlemci tarafından cevaplandırılamayacak bir soru. Sebebi ise basit. Ne sorular, ne de cevaplar güncel hayatın pragmatik iletişim motiflerinde mevcuttur. Sorular soran eylemci başka gerçeklikler ile iletişimde gerekli gördüğü kurallara uymaya çalışıyor. Ritüel eylemler güncel gerçekliğe yöneliyor. Güncel eylemler çerçevesinde manasız olsalar da, kutsal evrene olan sembolik ilgi ile bir mana teşkil ediyorlar. Kurban ve adaklar, cenaze ritüelleri

---

5 Peter Berger ile ,Gerçekliğin Toplumsal İnşası kitabında ki ortak çalışmamız ilk Almanca versiyonu (1963) ile genişletilmiş İngilizce versiyonunun (1967) ardında kalmıştı; Sembol ve Aşkınlık hakkındaki Schützcu tasavvurları (bak. Schütz, Symbol, Wirklichkeit, und Gesellschaft. Gesammelte Aufsaetze, Band I. Den Haag 1971, 331-411) tanıyordum, lakin bu sorunu ciddi manada Schützcu Tasarımlar, makaleler ve yayınlanan yazıları bir araya toparlamaya çalıştığım zaman ele aldım. (A. Schütz und Th. Luckmann, Band 1 und 2. Frankfurt 1979 und 1984) Devamındaki analizi H.-G.Soeffner başlatıyor, amblemci ve sembolik şekillerin oryantasyonu, : Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik. Frankfurt/M. 1989, 158-184.)

6 bakınız, H.G.-Soeffner, Rituale des Antiritualismus. Materialien für Außeralltägliches, in: H. U. Gumbrecht und K. L. Pfeiffer (Hg.), Materialität der Kommunikation. Frankfurt/M. 1988, 519-546.).

ve benzerleri 'nihai' manayı temsil ediyor, fakat güncel bağlamların güncel durumlara tercümesini yapmıyor.

Bu gerçekler hakkındaki bilgi çeşitli toplumlarda farklı sembolik somutlaştırmalara varıyor. Ritüel eylemciliğe bir şey daha ekleniyor. Olası 'cevabın' yorumu bazen çok açık şekilde beliriyor: mesela 'sihirli' algılanmış emareler (dansa göre yağmur yağıyor). Sıkça 'cevapların' yorumu sadece sembolik temsillerin yardımı ile mümkün oluyor. Üstelik sembolik eylemin temsil eden uzvu bizim lehimize bir eylem olmak zorunda değil. Bu doğal bir hadise de olabilir (yıldırım, ateş gibi) mesela ve ilahi bir hamle olarak görülebilir. Cevap yorumlarının kontrolü sayesinde 'diğer' gerçeklik iletişimsel olarak kontrol altına alınıyor. Ritüeller yalnızca somutlaştırmada bulunmuyor: Bir kere somutlaştırılıp toplum tarafından kontrol edilebilir bir hale getirildi ise, artık belirli kurumlarda az çok kendi çapında birer özel bilgiye dönüştürülebilirler. Bu özel bilgi güncelin dışındaki gerçekliklerin bölgesinde yapılan araştırmalarda yol gösterir; bunlar uzmanlar tarafından zapt altına alınır ve çeşitli pratik, hükümet olma çabaları ve ekonomik çıkarlara bağlı olarak güncel hayatta kullanılır.

V. Dinin Özelleştirilmesi

Yıllar önce yazılıp, basılıp, yayınlanan kitabın bu ilavesinde, o zaman içerisinde bahsi geçen toplum- ve din teorisi temel fikirlerini bana önemli gelen bazı hususlarla genişletmek istedim.[7]

Özellikle o zamanlar yazılan bazı ifadeler ve kavramlar yanlış anlamalara ve haklı itirazlara sebep olduğundan dolayı, bu ilavede bazı noksanlıkları gidermek ve daha açık ifade etmek istedim. Umarım bu ilavede bahsi geçen aşkınlık müşahedeleri, onların kişisel bazda ile-

7 Bu Schütz'ün sembol teorisi ile sistematik olarak ilgilenmemden kaynaklandı. Ayrıca bu çalışmalarda ortaya çıkan sübjektif müşahedelerin çeşitli aşkınlıklar hakkındaki düşüncelerim de bu ilaveyi gerektirdi.

tişim eylemlerindeki kurgulanmaları, 'diğer' gerçekliklerin inşaları ve sembol ve ritüellerin bu hadiselerde oynadığı rolü anlatmanın hakkını verebilmişimdir. Elbette bu teorik konseptin uygulaması dinin tarihi sosyal formlarının analizinde ve dinin sosyal formlarının modern gelişmelerinin analizinde, hem daha iyileştirme, hem de geliştirme, -halbuki bana göre, eski tasavvurlarda da buna değinildiği hususlar vardı-, teorik yanılgılar (bilhassa sekülerleşme teorilerinde olduğu gibi) ile bulandırılmış bakışların çeyrek asır öncesinden de tespit edilebilir olduğunu düşünüyorum. Bütün bu değişiklikleri uygulasam yeni ve çok malzemeli yeni bir kitap yazmam gerekirdi. Bunu yapmak istemiyorum. En azından bu ilave ile dinin şu an geçerli olan modern endüstri toplumundaki durumunu ve özellikle bazı hususları yorumlamak ve bu bahsi böylece kapatmak istiyorum.

Dinin özelleşmesi modern toplumlarda yaşamın özelleşmesinin çekirdek parçasıdır. Yaşamın özelleşmesi sosyal yapının yüksek derecedeki işlevsel farklılaşmasının sonucudur -neredeyse 'mantıklı' bir sonucudur- denebilir. Bir zamanlar arkaik ve geleneksel toplumlarda sosyal davranışı çok fonksiyonlu kurumlar düzenlerlerdi (tipik olarak sülale ve akrabalık sistemlerini aşan parçalar olarak). Bunlardan, içerisinde bazılarının işlevlerinin bulunduğu ve diğerlerinin arka plana çekildiği, daha doğrusu diğer kurumlar için 'çekildiği' kurumlar oluştu. Aynı dönemde benzer işlevli temel amaçları bulunan kurumlar bir oldu ve özelleştirilmiş alanlar oluştu. Halihazırdaki sanayii toplumlarında bu tür kurum alanlarından orantılı bağımsız sosyal alt sistemler oluştu. Her bir alt sistemin kuralları karşılaştırıldığında, başka alt sistemlerde davranışı yönlendiren kurallardan bağımsızdır. İçerisinde bulunduğu alana bağımlı olarak sosyal etkileşimler daha çok heterojen olup bireysel olarak her biri rasyonel kurallara itaat ederler. Modern sosyal yapının fonksiyonel bölünmesinin anlamlı bir sonucu da, gündelik hayatın dışındaki gerçekliğin bir derecede genel, kendinden anlaşılan bağlayıcı toplumsal olarak şekillendirilmiş modelinin artık bulunmamasıdır. Özel bir dindarın müşahede yapıları ve modelleri, yani hayatın

'büyük' aşkınlıklarına işaret eden yapı ve modelleri, batı toplumlarında bir zamanlar hristiyan kilisesinin tekelleşen kontrolü altındayıdı (azizlik mertebesine yükseltme (*kanonisierung*, sansür, vb) gibi uygulamalar.

Artık 'kutsal evrenlerin' 'pazarında' sadece geleneksel hristiyan ve spesifik dindar temsilleri bulunmuyor. Bunlar daha çok farklı kökenli dindar yönelimlerle (farklı aşkınlık müşahedelerinin modelleşmiş geri yapıları) rekabet etmek zorunda kalıyorlar. Aşkınlıkların ürün pazarı kitle iletişim araçlarının -kitaplar, dergiler, radyo, televizyon-, akademiler ve seminerler, ruh terapi muayenehaneleri ve dünyanın her köşesinde, ortalıkta dolaşan Gurular-, pazarlaması üzerine bina edilmiştir. Bunun dışında, geleneksel 'kutsal evrenlerden' türeyen ve şimdi de dünya dinlerinin müesses tasavvurlarında toplanmış olan aşkınlıklar üzerine spesifik dini yöneltmeler sadece kendi türlerinden olanlarla rekabet etmiyorlar. Bunlar aynı zamanda bu taraftaki aşkınlıkların yeniden inşaasından türeyen yaşam yöneltme modelleriyle de rekabet ediyorlar. Modern sanayi toplumunun üyeleri (gittikçe) aynı türden gündelik gerçekliğin içerisinde yaşıyor olabilirler, ancak bu gerçekliklerle artık aynı türden gündelik dışındaki gerçeklikleri kast edilmiyor. En basit denklemden yola çıkıldığında, gündelik hayatın aşkın gerçeklikleri ile bağlantılandırılan modern dünya görüşlerinin uyumları, arkaik ve geleneksel toplumlardakine hiç bir uyum kalmamış olduğunu kabul etmek kadar zayıf. En azından sübjektif müşahedeleri farklı aşkınlıgın, daha doğrusu bunların özneler arası yeniden inşaalarını bölüm modellerine birleştiren toplumsal yapılar, olağanüstü heterojendir. Nesillerden beri gelen geleneksel hristiyan 'kutsal evreni' artık halkın büyük kesimlerinin irtibat kurduğu tek 'farklı' gerçek değil. Geleneksel olarak kurumsal açıdan uzmanlaşmış kiliseler tekellerini uzmanlaşmış dini konularda bile koruyamadılar. Bunun yanı sıra 'orta' aşkınlık müşahedelerinin sosyal yapılarından türeyen kollektif sosyal temsiller de (ulus, ırk, sınıfsız toplum, her türden 'kurtuluşlar') belirleyici şekilde modern şuuru etkiledi. Ayrıca, 'kendini gerçekleştirme' vb. gibi tekbenci kelimeler tarafından sembolize edilen

'küçük' aşkınlıka ilgi sürekli çoğaldı. Bu ilginin köken çizgisi anlaşılır şekilde Romantik'e, felsefi idealizmin belirli dallarına ve biraz sonraları doğan 'derin psikoloji'den geliyor. Bir zamanlar marjinal olan fenomenler artık kitle kültürüne geçmiş gibi görünüyor ve ileri derecede modern şuuru etkiliyor. Modern toplumlardan kovulmuş dini modellerin 'orta' ve gittikçe artarak 'küçük' aşkınlık müşahedelerinin özneler arası yeniden inşaası, tek bulunmanın toplumsal-yapısal özelleştirmenin karşılığı olarak görülüyor olabilir. Yapısal özelleşmeyle bireyin sekülerizasyonu arasında bir seçim akrabalığından söz edilebilir. Modern kültürde özerkmiş gibi görünen birey gibi başka hiç bir şey istisnasız kutlanılmıyor. Yine de çekirdeklerinde 'büyük' aşkınlık müşahedelerinin moralize eden sosyal yapıları barındıran geleneksel dini yönelmeler kaybolmadı. Bu yönelmelerin sosyal dağılımlarının yine de daha dar bir temeli ve kurumsal olarak uzmanlaşmış yapılar söz konusu olup bu yönelmelerin toplumsal konumlanmaları olan kiliseler, artık dinin egemen türü değil. Kiliseler başka kurumlar arasında sıradan bir kurum oldu: Bunlar tarafından taşman ve bunları onaylayan geleneksel dini yönelmeleri, modern toplumlarda sadece farklı derecelerde aşkınlığa yönelen kurumlar tarafından gölgede bırakıldı: Ulus, halk, toplumsal sınıflar daha doğrusu bunların 'aşkınlaşması', aile ve 'bağımsız' bireylerin yeni çift türleri, alter ego ('ortaklıklar') ve sekülerizasyon, çoğunlukla kendini memnun eden Ben.

Birçok farklı toplumsal küçük ve büyük boy şirketler aşkınlık müşahede modellerinin farklı yapılarıyla ve (veya) bunların küçük veya sürüm pazarlamasıyla uğraşıyor. Bu sürecin temel yapısı anlaşıldığı üzere, monopolü devre dışı bırakan, fakat oligopollere yönelen pazardır.[8] Burada özellikle kitle iletişim araçlarının etkisi vardır. Buna, canlandırıcı ve köktenci akımlara tazmin etmesi gereken eski bir çağın, kurumsal uzmanlaşmış dinin abidesi olmasına rağmen,

8 Bknz.. P. L. Berger, 'Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse', in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie I (1965), 235–249.

aşkın modern sosyal yapıya dâhil olmak isteyen kiliseler (ABD'deki TV-Evangelizminden *bodenkuß* (Papanin yeri öpmesi) ve Papa ziyaretlerine kadar) rekabet ediyor. Bunun haricinde bu sürecin içerisine dahil olmaya çalışan yarı kurumsal, az yada çok, yeni' ve az yada çok 'dindar' (kelimenin geleneksel anlamıyla) toplumlar doğmuştur. Sosyal yapı, bağlantılı ve bağlayıcı şekilde sübjektif şuur ve onun aşkınlık tecrübeleriyle, bu müşahedelerin iletişimsel yeniden yapılanmalarını ve çakışan 'kutsal evrenlerin' versiyonlarını aktarmayı bıraktı. Bunun iyi mi kötü mü olduğu başka bir yazıda ele alınması gerekir. Ama dinin yaygın modern sosyal türünün özelleşmesi daha çok onun ne olduğundan çok, ne olmadığı üzerinden karakterize edilebilir: Bu, aşkınlığın kalıcı, genel insani müşahedelerin, genel anlamda inandırıcı ve bağlayıcı toplumsal modellerinin eksikliğiyle göze batıyor.

GÖRÜNMEYEN DİN

THOMAS LUCKMANN
Prof. Dr. Ali Coşkun, Prof. Dr. Fuat Aydın, Osman Coşkun

"Özgün, kışkırtıcı ve ikna edici... sanayi toplumunda dinin başına gelen şeyin engin bir anlatımı", James M. Gustafson, Yale Üniversitesi

Journal for Sicentific Study of Religion

"Toplumumuzdaki kültürleme sürecine dair, hayran bırakıcı iyi belgelenmiş bir inceleme"

Libraray Journal

"Çok sosyolojik yönelimli düşünürler... sayısız kullanımı olan sekülerleşme kavramı hakkında eleştirel olmuşlardır. Onlar, son iki yüzyıl boyunca, tecrübe ettiğimiz şeyin önce Batı'da daha sonra dünyanın diğer yerlerinde, bazen yeni sembollerle fakat çoğu kez de, değişmeyen ancak daha önceki anlamlarından yoksun sembollerle oldukça köklü bir dini değişme anlamına gelen dinin tahribi olmadığı anlamındaki iddialarıyla beni etkilediler. Thomas Luckman, bu yaklaşım için teorik bir temel sağlamaktadır... Onun kitabının geniş bir okuyucu kazanmasını umuyoruz"

Martin E. Marty, The Christian Century

"Luckmann'ın çalışması, bir kimsenin din sosyolojisinde gelecekte yapılacak olan ampirik araştırmalarla yalnızca geniş bir teferruatını umacağı, bir din sosyolojisi tartışmasına özlü ve kapsamlı bir katkıdır."

Joachim Matthes, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

"Bu küçük kitap, kesinlikle okunmalıdır. Bu kitap, keskin ve baştan ayağa düşünce doludur; modern dindarlığın formlarından bir tanesini ortaya koymaktadır. O halde okuyucu, yazar tarafından çok güzel bir şekilde tasvir edilen tarih, şartlar ve tekniklerle bir şahsiyette ve bir sosyal yapıda, sahih bir Hıristiyan inancının işgal edeceği yeri araştırmada özgürdür".

Revue [illegible] Philosophiques et Théologiques



RAĞBET YAYINLARI

9 789756 835906