

PAPER DETAILS

TITLE: Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler

AUTHORS: Dani  le L  GER, Halil AYDINALP

PAGES: 0-0

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/162651>

Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler

Dani  le Hervieu-L  GER*
  ev. Halil AYDINALP**

D       VE YEN  LENMELER: AVRUPA'DA DÖNÜŞ MODERNL  Ğ N   K   FARKLI YÜZÜ

Modern toplumların dinî gelişimi ile ilgili teorik düşünceler yıllardır tek bir değerler dizisinin egemenliği altındadır. Bu değerler dizisi, rasyonelleşme süreci, bireysel özerklik iddiası ve kurumların farklılaşması anlamına gelen *modernite* ile büyük tarihi dinler tarafından temsil edilen *din olgusu* arasında var olan yapısal bir uyumsuzluk paradigmasıdır. Bu yaklaşı  m -farklı versiyonları içinde- Marksist ve Durkheim'ci anlayışların katkılarıyla   killendirildi. Fakat bütün bunların ötesinde, bu paradigma, dini karakterize eden mutlak akıl [  zsel veya irrasyonel akıl] ile bilim ve teknolojiye dayalı moderniteyi karakterize eden biçimsel akıl [rasyonel veya formal akıl] arasındaki Weber'e ait tipik   atış  ma yorumundan faydalandı. Bilimin uygulamalarının bizzat kendisinin mutlak ve biçimsel aklı birleştirdiğini bildiğimiz için bu   atış  ma ideal tiplerden birini oluşturmaktadır. Modern kültür üzerindeki biçimsel aklın hegemonyasının, muhtemelen yeni dinî beklentileri y  reklendirecek bu anlam kaymaları için bizzat sorumlu olduğunu da biliyoruz. Fakat mevcut gerçek, Weber'in de söylediği gibi şudur: Modernite genellikle tanrılara ve peygamberlere kar  şı kayıtsız kalmaya devam etmektedir.¹

Gerçekte, madd   çıkarlara odaklanan ve dini karakterize eden gerçek çıkarların sosyal varlı  ğının yavaş yavaş solmasına neden olacak bir akılcılık olan biçimsel akılcılığın, modern kültür üzerindeki kesin h  kimiyeti ile ilgili Weber'e ait iddia, mekanik bir şekilde, bilim ve tekni  ğin genişlemesi ile dinin sonunu ilişkilendiren rasyonalist bakış açısından daha zengindir. Bir bakıma prensip olarak o, modern toplumlardaki dinî kurumların etkinli  ğinin azalması gerçeği ile dinin sosyal ve kültürel sahadan tasfiyesi arasındaki ayırımı sürdürmeye devam

* Dani  le Hervieu-L  ger, "Secularization, Tradition and New Forms of Religiosity: Some Theoretical Proposals", *New Religions and New Religiosity*, ed. Eileen Barker and Margit Warburg, Aarhus University Press, Denmark 1998, ss. 28-44.

** İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

¹ Weber 1963, 92.

eder. Fakat uygulamada, farklı sekülerleşme teorilerinin karmaşık yapısı,² devlet ve dinî kurumların gelişimi ile ilgili deneye dayalı veriler tarafından etkili bir biçimde desteklenen basitleştirmelere karşı çok küçük bir direnç gösterdi. Eğer biri fenomenin bölgesel farklılıklarını dile getirse bile, en modern toplumlarda var olan geleneksel dindarlığın resm  inanç ve pratiklerinin sosyal ve kültürel yetkisizle tirilmesinin önemi konusunda ısrar etmemesi kesinlikle mümkün değildir. Bu gözlemler, her hangi bir zamanda, bilim ve teknolojinin güdümündeki modernitenin akılcılığı ile dinin akıl dışılığı arasındaki [kesin] uyumsuzluk [eski] fikrinin ortaya çıkardığı tepkilere yol açar. Bu entelektüel temayül, özellikle, Avrupa'da düzenli kilise katılımında meydana gelen genel d     değerlendiren deneye dayalı araştırmaların geneli içinde görülebilir. Bu d     İngiltere, Fransa veya  skandinavya gibi bazı ülkelerde Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ba layan gerçek bir gerileme durumunu ifade eder.³ örneğin son yirmi yılda en önemli değişimlerin gerçekleştiği İtalya'da bu d     kendisini daha fazla gösterdi.⁴ Fakat bu değişiklikler ancak genel yoruma bir geçerlilik kazandırır. Bu farklılıkların, modernleşme sürecinin genel tarihi içindeki ulusal farklılıklara göre uygun bir şekilde cevaplanması gerekmektedir. Bu nedenle, böylesi bir durumun  rne i, düzenli dinî katılımında sert bir kriz görülmeye ba lanan; rahip ve keşişlerin genel sayısında  n  bir d     yaşanan İspanya'nın modern Avrupa  lkeleri topluluğuna girişidir.⁵ Avrupa'da %81,6'lık⁶ kiliseye devam etme oranıyla bir istisna teşkil eden İrlanda genel teze aykırı bir doğrulama getirir: Din, daha modern bir ülkede, o ülkenin sosyal, siyasal ve kültürel hayatı içinde daha az merkezi öneme sahiptir.

Şüphesiz bu veriler, modern ülkelerdeki dinî durumun uzun süredir devam eden hâkim yorumunun oldukça basitleştirilmiş bir özetidir. Somut uygulamalı araştırmaların ortaya koyduğu tecrübelerle bu yoruma uzun zamandır meydan okunmaktadır. Mesela bu konuda, dinin popülaritesi ve onun beklenilmeyen  a da  yenilenmeleriyle ilgili 1960'ların sonunda İtalya ve Fransa'da meydana gelen tartışmalara dikkat çekilebilir.⁷ Diğer taraftan Anglo-Sakson araştırmalar, uzun süre, dinî d     kanıtlamaktan ziyade, dinî bireyselleşme ve çoğulculuk sürecine vurgu yaptılar.⁸ Fakat şu çok açıktır ki -Amerika'da olduğu gibi Avrupa'da da- yeni dinî hareketlerin doğası ve sosyal önemi ilgili olarak yapılan tartışmalar, sekülerleşme konusundaki fikirlerde bir dönüm noktası oluşturmuş-

² Tschannen 1992.

³ Maitre et al. 1991.

⁴ Garelli 1992.

⁵ Giner and Sarasa 1992.

⁶ McGreil 1991.

⁷ Isambert 1979.

⁸ Martin 1979; Wilson 1976.

tur. İstatistiksel bir bakış açısından hareketle, üye değişkenliği ve ağ hareketliliğinden dolayı tam olarak saptamanın gerçekten çok zor olduğu yeni dinî hareketlerin ivme kazanması kesinlikle Avrupa'nın dinî sahasını değiştirmedir. Ancak dinî canlanma, çok daha derin ve geniş bir fenomen olan, rasyonel bir biçimde büyü-sü bozulmuş modern toplumları niteleyen hızlı inanç artışını uzmanların dikkatine sundu. Yeni dinî hareketlerin güçlenmesi, modern, sınırsız ilerleme ve gelişme ideolojileri tarafından yeri fazla doldurulamayan, artan ve çeşitlilik gösteren anlam arayışlarına gösterilmesi gereken yakın ilgiyi ve bu sosyal taleplere karşı dinî cevapları zorunlu kıldı. Bu açıdan, din ile 1970'lerden beri kendisine ait kesinliklerin pek çoğunu kaybeden modernite arasındaki sorun yeniden sahnenin merkezine döndü. Çağdaş dinî yenilenmelerin ilk belirgin özelliği, modern toplumların uç noktalarında değil; bu toplumların tam merkezinde gerçekleşmesidir. Dinî yenilenme hareketleri önce Amerikan kampüslerinde ortaya çıktı. Öncelikle eğitilmiş, orta sınıf beyazlar içinde yayıldı. Daha sonra 1970'lerin başında büyük oranda yeni sosyal hareketler içinde bulunan öğretmenler, kamu işçileri, tıp ve sağlık çalışanları gibi Fransa'da orta kültürlüler diye isimlendirilen sosyal gruplar arasında çokça görülerek Avrupa'da yayıldı.

Bu hareketler, geri kalmış bölgeler ve gruplar içinde, hâkim kültürün sadece kenarlarında hayatini devam ettirebilen, modern öncesi dinî kültür ile derinden sektülerleşmiş bir modernlik arasında var olduğu iddia edilen çelişkiyi desteklemezler. Aksine, çok sert bir biçimde modernitenin içerdiği gerilimi gün yüzüne çıkarırlar. Bu gerilim, gelenekten miras alınan herhangi bir genel anlam kodunun yokluğunda, karmaşık ve sürekli değişen evrene kendilerini uyarlamaları zorunlu olan birey ve grupların geliştirebildikleri anlam sistemlerine göre ortaya konulan şartlarla ilgilidir.

Yeni dinî hareketler konusundaki düşünceler, gerçekten din ve modernite arasındaki ilişkiyle ilgili klasik yaklaşımları yeniledi. Zira bu hareketler bizleri, dinî görevleri yerine getirmedeki ölçülebilir gerileme ile geleneksel dindarlığın düşüşüne paralel, inançların yeniden organize edilmesi süreci arasındaki karmaşık -özellikle modern- bağı düşünmeye yöneltti. Dinî yenilenmelerin son açıklamaları klasik sektülerleşme paradigmasıyla çelişki arz etmez; fakat sektülerleşme sürecinin ne olduğu konusunda yeniden düşünmeyi gerekli kılar. Sektülerleşme, bütünüyle rasyonel bir toplum içinde dinin gerilemesi değil; fakat dindarlık formlarının genel bir yeniden şekillenmesidir. Yenilik ve değişime öncelik vermesinden dolayı yapısal olarak belirsiz hale gelen bir toplumda, inançların daha genel ve yeniden dağıtımının bir parçasıdır.⁹

⁹ Hervieu-Léger 1986

Bu bakış açısından hareketle yeni dinî hareketlerin gelişimi, dinî alan içinde, bireylerin modern kültürü ile yakın ilişki içindeki dindarlık tarzının hızlı bir artışını gün yüzüne çıkardı. Bu son düşünce din sosyolojisi içindeki eēilimler için önemli sonuçlara sahip. Dinin, en ileri toplumlarda var olduēu iddia edilen ‐yeni uyumu‐, dini sadece sosyal araştırmalar için önemli bir tema olarak geri getirmekle kalmadı; aynı zamanda pek çok bazı iki veya daha çok anlama çekilebilecek teorik tashihleri de artırdı. Uzmanlardan bazıları, sekülerleşme   z mllemele-riyle ilgili din ve modernite arasındaki ilişki konusunda uzun süre devam eden tartışmalardan vaz geçmeye hazır gibi görünmektedirler.  nceki dönemde dini hiçbir yerde bulamayanlar şimdi spor, siyaset,  evrebilim ve rock konserleri gibi daha pek çok yerde dindarlıēı keşfetmeye hazırdırlar. Bu entelektüel karmaşa ilginçtir. Geçmişte birileri, modern toplumlardaki Hristiyanlıēın kültürel yayılışının b y kl ē n  vurgulamak için dinî pratikler (Hristiyanlık dini) ile seküler pratikler arasındaki karşılaştırmayı kullandılar. şimdi aynı gözlemler, g r ld ē  kadarıyla sekülerleşmiş olduēu düşünülen toplumlar içinde dinin görünmez varlıēını ifade etmek için kullanılıyor. Bu eēilim içinde, ‐dinî alan‐ kavramının ge erliliēi açık bir şekilde sarsılıyor. Tüm toplumda faal halde bulunan dinî dinamiklerin analizi, dinî alanının sınırları konusundaki klasik sorgulama ile yer deēiřtiriyor.

Gerçekten bu deēiřen araştırma eēilimleri tüm din sosyologlarının aynı problemle y zleştiklerini göstermektedir. Bu problem, modernliēin kendisine özgü dinî ikilemleri konusunda düşünmek için gerekli olan kavramsal araçlarla ilgili- dir. Bir tarafta kendi inananlarının bile inançlarını belirlemek ve fiillerini kontrol etmek için tarihi dinî kurumların büyüyen yetersizliēi; diēer tarafta büyük dinî geleneklerin sembolik havuzundan özgürce semboller ve referanslar ödünç alan inanç ve fiiller patlaması söz konusudur. Sorumuz şudur: Modernliēin büyük dinî sistemleri eritmeyi sürdürmesi ile aynı modernliēin yeni dinî formlar doēurma eēilimi nasıl yorumlanabilir?

Bu açıklamaya öncelik tanındıēında, yaşanan dinî yenilenmeler ile dünyada meydana gelen krizlerin doēurduēu modernliēi parçalama eēilimleri, [hem liberal hem de marksist versiyonları içinde] ilerlemeci ve gelişmeci modern ideolojilerin   k ş  arasındaki doērudan baēı öneren sorunlu akılcılıēı sürekli tekrarlayıp durmak yeterli deēildir. Dinî modernliēin birbirine karşıt iki yüzü, modernliēin bařarısızlıēının bir sonucu deēil; modernliēe ait dinamiklerin mantıklı bir neticesidir. Bu bakış açısından hareketle, geleneksel ve modern toplum- lar arasındaki olaēan karşıtlıktan öte din ile modernlik arasındaki klasik uyur- mazlık paradigmasını devam ettirmek mümkün deēildir. Fakat bizler eēer ciddi bir şekilde modernliēin dine ait sonuçlarının sorgulamasını denemeye kalkışırsak, aynı zamanda eski bir problem olan bizzat dinin tanımlanma sorunuyla da karşı karşıya kalırız.

DİNİN TANIMLANMASINA YENİ BİR DÖNÜŞ

Durkheim, “*Dinî Hayatın İptidai Şekilleri*” adlı kitabının ilk satırlarında şöyle yazar:

Dinle kastedilen şeyin ne olduğunu tanımlamakla işe başlamak gerekir. Eğer bunu yapmazsak, ya dinle ilgili olmayan herhangi bir düşünce ve pratikler sistemine din ismi verme riski taşıyacağız; ya da dinin gerçek tabiatını idrak etmeksizin pek çok dinî gerçeği bir tarafa bırakacağız. (s.23)

Bu öneri, tanımlamayı bir araştırma projesi oluşturmanın ilk ve kaçınılmaz adımı kabul eden herhangi bir sosyolog için gayet açıktır. Ancak yine de din sosyolojisi uzmanları yıllardır ihtiyatlı bir metodolojik önlem düşündüler ve aksine dinî tanımlamayıp dinin tanımlanma meselesini felsefecilere ait “büyük teorilere” bıraktılar. Bu nedenle Fransız Din Sosyolojisi’nin kurucusu Gabriel Le Bras, meslektaşlarına, kutsalla ilişkilerinin en sıradan anlatımı içinde mütevazı bir sosyal grup incelemesi yapmakla arzularını sınırlandırmalarını önerdi. Din sosyologlarının çoğu, din sosyolojisi özel alanının, toplumun kendisinin dinden ne anladığıyla ilgilendiğini kabul ettiler. İhtimal dahilindedir ki bir kimse, sivil ve askeri ritüeller, ihtilalci mezhepler vb. gibi en açık dinî karşılaştırmalara doğru incelemeyi genişletmeyi kabul edebilir. Fakat bu durumda bile, farklı tarihi dinler tarafından temsil edilen gerçek anlamdaki din terimi ile bu dinî formların benzerleri arasındaki ilişkinin sorgulanması ihtiyatlı bir davranışla dışarıda bırakılmış olurdu.

Fakat -aynı eğilim içinde- eğer bizler hem modern inanç patlaması, hem de kurumsal dinî sahanın düzeninin bozulmasını anlama gayreti içine girersek, bu ihtiyatlı tavrı daha fazla sürdürmek mümkün değildir. Şu an kiliselerin kontrolü altındaki özel alanlar içinde dinî inançların nasıl genişleyerek yayıldığını dikkatle gözden geçirmek istiyorsak, modern inançlar arasında din terimi altına giren ya da girmeyen şeyleri nitelendirmemiz kesin bir zorunluluk arz eder. Diğer bir ifadeyle, dinin özüyle ilgili olmayan bir “tanımlama” yapmak aslî bir zorunluluktur; fakat dinin tanımlanması -ideal bir metotla- uygulamalı fenomenin karmaşıklığı içinde bazı öneriler tayin eder. Bu alanda iki farklı durum göze çarpar:

1. Birinci gruptakiler, dinin saçma olduğu zannını ortadan kaldırarak ve kendi tecrübelerinin anlamlı olduğunu göstermeye çalışarak, toplumun, toplum içindeki gurupların, bu guruplar içindeki bireylerin sahip oldukları anlam sistemlerine ait tüm tanımlamaları için içine katarak din konusunda oldukça geniş bir yaklaşım tercih ederler.

2. İkinci gruptakiler kararlı bir biçimde daha sınırlayıcıdır. Din sözüyle, tarihî dinî geleneklere ait olan inançlar (özellikle tabiatüstü bir güce inanç), referanslar ve sembolleri belirgin bir şekilde çağrıştıran anlam yapılarına işaret etmeyi sürdürürler.

Burada söz konusu olan sorgulama ne soyut, ne de yalnızca teorik bir sorgulamadır. Yeni dinî hareketlerin dinî tabiatı ile ilgili tartışmaların gösterdiği gibi bu sorgulama pek çok araştırmaya eğilimleri içerir. Bu hareketler, üyelerine bireysel ve modern kurtuluş  nerisi gibi yorumlanabilecek kişisel bir ifa görüşü sunduğu için mi din dir? Eğer onlar herhangi bir aşkın referans, sosyal bir gaye veya ütopyaya sahip değillerse h l  “dinî” midirler?

Dinin sınırları konusundaki tartışmalar, “metaforik dinler” ve “seküler dindarlık” ile ilgili bir dizi araştırmaya son zamanlarda yeniden başlatıldı. Tartışmaların merkezini, dinî kurumlar aracılığı ile ‘görünmez’ veya ‘yayılmış’ özerk bir dindarlık çeşidinin genel olarak yaygınlaşması oluşturur. Fakat bu tartışmalar, dine ait özel bir tanıma taraftar olanlarla, din n işlevsel bir tanımını destekleyenler arasında cereyan eden bitmez çatışma içinde saplanıp kalma eğilimindedir. Bizler dini, ya inanç -mesela Tanrı’ya inanç- ya inançla ilgili simgesel pratikler -ki bu durumda Durkheim’in kutsal tanımıyla çok güzel uyuşan bir dizi fenomenin muhtemel dinî karakterini ( zellikle futbol maçları ve konserler gibi) ka ıracağıya da hayat, ölüm, acı çekme, vb. kavramlarla ilgili temel sorulara erkek ve kadınlar tarafından verilen tüm cevapları din olarak düşüneceğiz ve tanımlanamayan bir anlam sistemleri bulutu içinde dinî fenomeni kaybedeceğiz.

Bu fasit daireden nasıl kurtulabiliriz? Bana göre, izlenecek muhtemel çıkış yolu, dini karakterize eden özel inanma şekline odaklanarak bulunabilir¹⁰ ve tartışma şu şekilde sürdürülür: Seküler dindarlık ve yeni dinî eğilimlerle ilgili çeşitli araştırmalar, tarihi dinlerin modern inanç sistemlerinin bazı bölümlerinde daralma meydana getirdiğini gösterdi. Fakat bu bahsedilen inanç sistemlerinin dinî boyutlardan yoksun olduğu anlamına gelmez. Diğer taraftan biliyoruz ki tüm anlam sistemlerinin modern toplum birey ve grupları tarafından din gibi tanımlanmasını düşünmek mümkün değildir. Bu nedenle burada şöyle bir soru gündeme gelir. Bu rengarenk din alanı içinde, dinî olarak anılabilen; aynı zamanda tarihi dinlerin belirgin bir özelliği olan kurumsal anlam ve pratiklerin özel bir şekilde var olması ve bunu nitelendirmek mümkün m d r? Bu doğrultuda ilerleyebilmek için, dinî inancın genel ve ayırt edici bir özelliği olarak *meşru bir gelenek h kimiyyetine vurguyu* belirtmek mümkün gibi gözükür. Bu tipik-ideal bakış açısından hareketle, her din hem somut bir sosyal gruptan müteşekkil inançlı bir toplum; hem de geçmişte ve gelecekte inanan neslin devamının ayrıntılı haritasını çizen hayali bir soy ağacı meydana getirir.

Bu tanımlamanın ehemmiyetini değerlendirmek için, geleneğin otoritesine izafetle inanmanın kendi i  meşruiyetinin, inanç ve pratiklerin bir nesilden diğerine devam ettirilmesi gibi basit bir iddiadan daha anlamlı olduğunun açığa

¹⁰ Hervieu-L ger 1993.

çıkarılması gerekiyor. Devamlılık tek başına hiçbir değere sahip değildir. Devamlılığın temel işlevi geçmiş, günümüz ve gelecekteki inananların tümünü bir araya getiren bir topluluğun bütün fertlerini inançlı bir üye yapan “zinciri” ortaya çıkarmaktır. Bazı durumlarda, hakiki ve kurucu gelenekle temel bağı yeniden kurma düşüncesiyle devamlılıkta bir kırılma meydana getirmek zorunlu olabilir. Eğer ihtiyaç hasıl olursa tasarlanan kurma işlemine izafetle sav olarak ileriye sürülen gelenek sadece keşfedilmiş bir gelenektir ki bu gerçekte ütopyaların ayrılmaz bir parçasıdır. Ancak tek başına geleneğe vurgu, haddi zatında her hangi bir dinî inancın meşruiyetinin temelidir. Gelenek, bireyleri toplum içine an be an müdahil kılarak bir sosyal kimlik kazandırmak suretiyle “iç”; soy ağacının hiçbir unsuruna sahip olmayan fertleri dışarıda tutmak suretiyle de “dış” bir fonksiyon icra eder. Bu açıdan, toplumun bir “hafıza zinciri” şekillendirme temayülü içeren ideal ve sosyal süreç özellikle dinî bir süreç olarak adlandırılabilir: Buradan hareketle yaratılan, sürdürülen, geliştirilen ve kontrol edilen belirli bir inananlar silsilesine ait olmanın bireysel ve kolektif farkındalığına izafetle din, ideolojik, sembolik ve sosyal bir aygıttır.

YENİ DİNLER - YENİ DİNDARLIKLAR ve HAFIZANIN SORGULANMASI

Bu bakış açısının, dinî “tanımlanması” ile ilgili teorik ve asla sona ermeyen tartışmalarla ilgisi olmadığına tamamen farkındayım. Fakat bu, din ve modernlik arasındaki ilişkiyi karakterize ederek sekülerleşme terimiyle ilgili sorgulamayı farklı bir biçimde formüle etmemize izin verir. Soru şudur: Modern toplumlar, inananlardan meydana gelecek bir silsile için meşru bir çağrı ile karakterize edilen önceki toplumların yarattığı anlam sistemlerinden daha az mı yetkindir? Bu sorunun cevabı diyalektik bir şekilde dört öneriyi yan yana getirir. Ben bu önerileri özetlemek ve bizim şu andaki durumumuzla ilişkilerini değerlendirmek istiyorum.

1) İlk öneri oldukça yaygındır: Rasyonel modern toplumlar, dünya ve insan hayatının genel yorumlarıyla, geçmiş toplumları idare eden dine ait anlam sistemlerinin egemenliğinden kendilerini kurtarmakla bağımsızlıklarını kazandılar. Bu durum modernliğin temel özelliklerinden biridir. Eğer bizler sekülerleşmeyi toplum ve kültür içinde, kurumsallaşmış dinin etkisinin sınırlı hale gelmesinin artması şeklinde düşünüyorsak, modern toplumların sekülerleşmiş boyutları tartışma götürmez bir gerçektir.

2) Ancak modern toplumlar, aynı zamanda, Marcel Gauchet’in “değişimin zorunluluğu” dediği şeyin baskısı altındadırlar.¹¹ Bu nedenle modern toplumların hayatları yapısal olarak belirsizdir. Bilim ve teknoloji tarafından ortaya konan

¹¹ Gauchet 1985.

rasyonel zorunluluklar sürekli meydan okumaktadır. Sonuçta, kendi belirsizliklerinin do  gal bir neticesi olarak anlam kaymalarıyla kar  şı kar  şıya kalan b  y  s   bozulmuş [anlamını yitirmiş] toplumlar, hızlı inanç patlamalarının ya  şandığı toplumlardır. Fransa¹², Bel  ika¹³ ve İsviçre’de¹⁴ yapılan çeşitli uygulamalı araştırmalar, en modern ve en rasyonel kültür içinde yer alan bu insanların (mühendisler, bilgisayar uzmanları) gaipten haber verme, ruh  culuk gibi en irrasyonel tecrübeler aramak için belirgin bir eğilime sahip olduklarını göstermektedir. Batı Avrupa’nın her yerinde, -kilise i  i veya kilise dışı- yeni dinî hareketlerin müntesipleri arttıkça; “derin ekoloji”, diye ifade edilen ruh  u psikoloji vb. akımların çeşitliliği de artmaktadır. Eğer sekülerleşme, dinin rasyonel bir şekilde daralma süreci olarak görülürse, sekülerleşmenin olup olmadığı şeklindeki soruya verilecek cevap bugün için açıkça görülüyor ki “hayır” olacaktır.

3) Fakat yine de benim benimsediğim bakış a  ısına göre -ki “görünmez din” teorilerinin ortaya koyduğu çeşitli savların aksine- modern toplumların dinî alanını “anlam sistemlerini kendin yarat” yaklaşımıyla ilişkilendirmek tamamıyla mümkün değildir. Bu “anlam arama teşebbüslerini kendin yarat” düşüncesi, bence sadece inananlar zincirinin devamlılığına temel bir vurgu yaptıklarında din  dir veya dinî özellikler gösterir. Bu bakış açısının din ve hafıza arasında varolan temel bir ba  ı ifade ettiği anlaşılır ve böylece “sekülerleşme” ile ilgili soru tekrar gündeme gelir: Modern toplumlar yalnızca “değişimin zorunluluğu” ile değil; aynı zamanda “mevcut   nın zorunluluğu” ile de artan bir şekilde kuşatılmış durumdadırlar.   n’ın zorunluluğu, geleneksel toplumlarda günlük yaşama ritim veren yapısalla  mı   zaman dizilerini giderek yok etme eğilimindedir. Nesillerin s  rekliili  ini sağlayan; kültürel mirasın sosyal mantığını şekillendiren aile, okul, siyasi partiler, ticari birlikler, kiliseler vb. gibi “hafıza kurumları”; ortak tecrübelerin sosyalleştirici fonksiyonlarından, hızlı iletişim ve seçiciliğe dayalı bağlılıktan -özellikle gençlik arasında- artık daha az etkilidir. Dünyamızın şu an içinde bulunduğu karmaşıklık, yeniden bir gelecek tasarımı için geçmişe vurgu yapabilecek bireysel ve kolektif yetenekleri engellemektedir. (Hem “  topik” hem de “geleneksel c  z  mler” için de aynı durum söz konusudur.) Aynı zamanda, modern kitle iletişim araçları, tarihe ait sorumluluğunu kaybederek olayları yorumlanamaz ve türdeş bir tufan yapmaktadır. Bence modern sosyolojinin pek anılmayan bir kurucusu olma hüviyetine sahip Maurice Halbwachs, modern toplumları giderek artan bir şekilde kendi devamlılıklarını   retemez hale getiren hafızanın parçalanması ve derin yarılma ile   a  da   Avrupa toplumlarında yaşanan dindarlığın d  n    m   arasındaki anlaşılabilir ilişki için temel teşkil edecek

¹² Boy and Michelat 1986.

¹³ Dobbelaere and Voy   1992.

¹⁴ Campiche et al. 1992.

bir çözüm arayışı içinde modernliğin bu özel boyutlarını ifade etmişti.¹⁵ Bu açıdan bakıldığında, modern toplumlar, giderek dine karşı daha da yabancılaşırlar; fakat bu, klasik sekülerleşme teorilerinin iddia ettiği gibi bir yabancılaşma değildir. Çünkü modern toplumlar gittikçe daha rasyonel hale gelmektedirler; hafızalarını kaybetmemektedirler; yaşanan ânın anlam kaynağı ve gelecek yönelimi olarak yaşayan kolektif hafızayı geliştirme noktasında gün geçtikçe daha da zayıflamaktadırlar. Peki bu durumu “sekülerleşme” kelimesiyle yeterli bir şekilde tanımlamak mümkün müdür? Ben mümkün olmadığı kanaatindeyim. Çünkü sekülerleşme kavramı oldukça yakın bir biçimde rasyonelleşme ile bağlantılıdır ve rasyonelleşme kavramını böylesine farklı bir anlam içinde kullanmak karşı konulamaz bir müphemlik yaratır.

4) Tüm modern toplumlarda, kolektif hafızanın bütünlüğünün ve derinliğinin kaybıyla yaratılan simge niteliğindeki boşluğa paralel olarak gelişen çeşitli telafi süreçlerini de dikkate almamız gerektiğinden dolayı, bu karışıklıktan artık kaçınılmalıdır. Bu zıtlasma, birinden diğerine farklı, parçalanmış, ayrılmış; fakat kolektif kimliklerin yapılanma olasılığına izin veren büyük hafızanın yerini tutabilecek küçük hafıza parçacıkları oluşturmayı gerektirir. Eğer modern toplumlarda kadınlar ve erkekler giderek daha az dindar oluyorsa, bu onların kendilerini önceki nesillere giderek daha az ait hissetmelerindendir. Bu durum, onların, sosyal ilişkilerin sembolik çatısını yeniden meydana getirmek veya yaratmak düşüncesiyle, geçmişe ait zincirin pek çok dağılmış parçalarını bir araya getirebilme gayesiyle sürekli gayret sarf etmelerine yol açar. Tüm bireysel ve kolektif tecrübeleri anlık üretimler haline getiren hızlı sosyal ve kültürel değişimin dinamikleri, paradoksal bir etki olarak, hafızanın oluşumu için anıların birer birer gün yüzüne çıkmasını sağlar. Fransız tarihçi Pierre Nora’nın ifade ettiği gibi,¹⁶ eğer geleneksel toplumlar “hafıza toplumları” diye ifade edilecek olursa, bu onların hafızanın yeniden oluşumu için geçmişe yönelik bir çağrıya kesinlikle ihtiyaç hissetmemelerinden dolayıdır. Zaten hafıza, bireysel ve kolektif hayatın bütün boyutlarında yoğun bir şekilde aktif durumdadır. Modern toplumlara ait karakteristik bir özellik olan “belirsizlik” bizatihi kendisi anlam arayışını ifade eder ki bu, sosyal ve ferdî kimliğin temellerini sorgulamada yatan bir anlam arayışıdır. Kolektif anlamlar üretme işini minimum düzeyde bile olsa paylaşmayan hiçbir insan topluluğu yoktur; fakat bu durum tek başına kolektif bir varlık olarak, üyelerin sahip oldukları kendi devamlılıklarının genel bir görüntüsünü paylaşabilmelerini ifade veya ima eder. Bu görüntünün parçalanmasından dolayı, oldukça çeşitli bireysel ve kolektif tecrübeler içinde temellenen paylaşılmış bu “anlam parçaları”nın pek çok yeniden düzenlenmesini görmek mümkündür. “Benzer”

¹⁵ Hakkwachs 1952.

¹⁶ Nora 1984.

veya “Meteforik” din terimi, -bence uygun olmayan bir şekilde- bu fenomeni tamamıyla anlamaya çalışır. Modern devamlılık ideali, küçük parçacıklar şeklinde kurulan; bazen anıları keşfeden parçalanmış “küçük anılara” sarılmakla kendisini yeniden  ekillendiriyor. Daha önce de söylediğim gibi kolektif hafızanın tahrip sürecine odaklanarak modern toplumlarda yaşanan dinî gerileme sürecini tahlil etmek bence mümkün gibi gözükmektedir. Bu durum, diğer taraftan kendilerini yeniden inşa eden “bu küçük parçacıklardaki anıları” farklı şekillerde dikkatle gözden geçirmek suretiyle -özellikle Batı Avrupa’da- dinî modernliğin bazı görüntülerini anlamayı mümkün kılabilir.

Bu son bakış açısından hareketle gerçekleştirilen uygulamalı araştırmalar sonucunda iki ana eğilim gün yüzüne çıkmaktadır. Bu konuyla ilgili uygulamalı araştırmaları detaylı bir şekilde anlatabilecek yeterli alana sahip olmadığım için kendimi, bu tipik eğilimleri çok kısa bir biçimde teşhis etmekle sınırlandırac ım.

I. EĞİLİM: Bu eğilim, dinî kimliklerin şekillenmesinde küçük grupların büyüyen önemidir. Pek çok uzman sekülerleşmiş bir sosyal  er eve içinde, dinî inancın gönüllü boyutunun bir sonucu olarak, modern toplumda gönüllü dinî grupların artan önemini uzun bir süredir ifade etmektedir. Küçük dinî gruplara katılım, aynı zamanda, inanan bireylere “doğal topluluklar” içinde artık verilmeyen kendi anlam sistemlerinin genel bir kabul görmesini sağlar. Gönüllü gruplar içinde  r l  hissi ba lar, önceki toplumlarda aile, mahalle, köy, meslek gibi paylaşılmış tecrübeler içinde şekillenmiş devamlılığın spontane anlamıyla yer değiştirme eğilimindedir.

Bu son eğilim, dinî alanı, özel bir şekilde karakterize etmez. Bir bütün olarak sosyal hayat içinde, bir kimse, genel bireysel ayrışma ve yalnızlaşma sürecinin, kendi içinde çelişkili bir şekilde, giderek daha da fazla tecrit edilmiş bireylerin sosyal iştirakin kendilerine ait anlamını yeniden inşa etmeye çalıştıkları gönüllü gruplarda bir patlama yarattığını gözlemleyebilir. Fakat özellikle sosyal dokunun dinî boyutu, anlık bir dinî hafızanın yeniden şekillenmesinde  zg r katılımın etkisidir. Grup aidiyeti içinde icat edilen “gönüllü” kardeşlik ba ı, genel çizginin kolektif m kemmeliyetinin temeli olma eğilimindedir.

Özellikle gençler arasında görülen bu eğilim, dinî kimliklerin yapılanma sürecinde ilginç bir tersine d n    ortaya çıkarır. Bir hafıza zincirine bağlanma duygusu, -aynı babaya sahip olduğumuz için bizler karde leriz- daha fazla dinî mensubiyetin kriteri değildir; fakat üyeler tarafından aynı ideolojinin, kişisel, sosyal ve kültürel yakınlıkların paylaşıldığı bir grup içinde meydana gelen genel katılım,  ne sürülen ortak mirasa karşı hayal edilen kolektif bir vurgunun şartlarını yaratır.

 svi reli İl hiyat ı Pierre Gisel tarafından dinî inancı nitelendirmek için kullanılan mükemmel ifade çiftini ödünç alarak   yle söyleyebiliriz: “ nanma, ken-

dimizin sebep olduğu bir bilmedir”;¹⁷ bence modern toplumlarda, inanma, kendimizin sebep olduğu bir karar vermedir... Modernitenin tüm kurumsal dinî geleneklerin otoritesini buharlaştırdığı bu benzer süreç, paradoksal bir şekilde, kendisinin karşılığı olarak, dinin gelenek sonrası yeni bir biçimini ortaya çıkarır. Bu bence kesinlikle postmodern bir biçim değildir: Bireylerin aynı dinî “aile” içinde kendi aidiyetleri boyunca inanma ve ifa etmeye dair bireysel dinî yükümlülükleri tanımlama yerine, bir dinî kurumun -örneğin geleneğin- otoritesinde somutlaşan bir dindarlığı, daima hareket halinde ve yeniden değerlendirmeye tabi, bireylerin tercihiyle bağlı bir dinî aidiyetle bağlar. Din, dinî aidiyeti bireylerin tercih benzerliğine bağlar.

II.EĞİLİM: Birinci eğilimde ifade edilen durum, en modern toplumlarda mezhep veya tarikat kimliklerinin daha fazla sosyal ilgiye sahip olmadığı anlamına gelmez. Aksine tüm uygulamalı araştırmalar göstermektedir ki inançların geniş bir şekilde yayılması -en azından belli bir noktaya kadar- mezhep veya tarikat kimliklerinin korunması ile birlikte aynı anda mevcuttur. Bunun da ötesinde, dinî çoğulculuk ve modern bireysel kültür arasındaki benzerlikten mülhem göreceliğin yayılması, bir dereceye kadar, mezhep veya tarikat kimliği için yeni bir çağrı yaratma veya yeniden yaratma eğilimindedir. Ancak sosyal ve kültürel bir kimlik olarak mezhep veya tarikat kimliğinin, bir bakıma, bireylerin kabul ettiği dinî kimliklerle uyuma zorunluluğu yoktur. Bu, dinî inanç ile kurumsal aidiyet, benzer hayat tarzları, evlilik usulleri, cinsiyetlere ait davranış kalıpları, politik tercihler vb. arasında artık ilişki olmadığı anlamına gelmez. Ancak şu anlama gelir ki mezhep veya tarikat referansının kimlik boyutu, kendisine temel teşkil etmesi gereken inanma boyutu ile karşılaştırıldığında göreceli olarak özgür bir kimlik olma eğilimindedir.

Bu eğilimi, Roland Campiche’in İsviçre’deki durumla ilgili araştırması mükemmel bir şekilde örneklemektedir:¹⁸ İsviçre’de, fertlerin kendilerini Katolik veya Protestan olarak tanımlamaları, bireysel ve sosyal kimliğin önemli bir boyutu olarak varlığını devam ettirmektedir; Katolikler Katoliklerle, Protestanlar da Protestanlarla evlenmektedir; bireyler, öncelikli olarak içinde bulundukları toplulukların üyeleriyle arkadaşlık ve meslek ilişkilerine girişmektedirler. Ancak bu mezhep veya tarikat yayılmasının, ilgili bireylerce çok iyi bilinen teolojik farklılaşmalarla neredeyse hiçbir ilişkisi yoktur. Örneğin, araştırma topluluğunun sadece % 2.9’u “eğer tüm dinler saygıyı hak ediyorsa sadece kendi inançlarının doğru olduğunu” düşünmektedir. Araştırma topluluğunun geri kalanı, kendi kişisel tercihlerini ortaya koysalar da -bazen bu durum oldukça kapalı kalmakta-, onlar tüm Hristiyan mezheplerinin eşit olduğunu ifade etmektedirler. Farklılaş-

¹⁷ Gisel 1990, ‘Croice, c’est se savoir engendré’.

¹⁸ Campiche et al. 1992.

maların inanç temeli giderek aşılırken, mezhep veya tarikat aidiyeti, İsviçre’de, gerçekten farklılaşmış sosyalleşme ağlarını belirlemeye devam etmektedir.

Dinî kurumların düzenleyici gücünün en zayıf olduğu ülkelerde, inanma boyutu ile dinin kimlik boyutu arasındaki ayırım daha da belirgin görülebilir. İngiliz meslektaşımız Grace Davie göstermiştir ki, İngiliz inanları, sadece dinî bir topluluğa ait olmada değil; aynı zamanda kurumsal bir inanç sistemini kabul etmede bile giderek daha az isteklidirler. Ancak İngiliz kilisesi İskoçya kilisesinin İskoç kimliği ile ilişkisinde olduğu gibi, sosyal kimliğin önemli bir unsuru olarak kalma-ya devam eder. Avrupa'nın her yerinde olduğu gibi İngiltere'de de sosyal ve kültürel çoğulculuk süreci faal durumda olduğu için kilise artık muteber, kesinlikle önemi artabilecek bir kurumdur.¹⁹ Bu fenomen, 'ait olmadan inanma' yönünde büyüyen eğilimin Eva Hammborg'un İsveç örneği analizine göre eşit bir şekilde 'inanmadan ait olma' yönünde büyüyen eğilimle birlikte var olduğu İskandinav ülkelerinde en algılanabilir durumdadır. Eva Hammborg, Luteryan teolojiye göre Hristiyan inançlarının müphemiyeti konusunda ısrar eder; ancak bununla birlikte Hammborg İsveç halkının, İsveç Kilisesine resmi üyeliklerini - özellikle kilise vergisi ödeyerek- devam ettirdiklerini ifade eder. Bu nedenle Eva Hammborg'e göre Luteryanizm İsveç 'sivil dininin' bir çeşidi haline gelmiştir.²⁰

Aynı gözlemleri Finlandiya örneği üzerinde gerçekleştiren Susan Sundback ‘popüler din’ kavramını kullanır.²¹ Bana göre, belirli mezhep veya tarikatlara simgesel bir vurgunun, kolektif kimliğin sembolik bir boyutu olarak hafıza zincirini gösterme, devam ettirme ve güçlendirme düşüncesiyle aracılık ettiği yerlerde ‘etnik din’ kavramı bu durumun gerçekliği ile daha iyi uyuşur.

Bu iki eğilimi bir araya getirmekle, tarihi dinlerin mirasının, kendi anlam sistemini özgürce inşa eden bireyler için sadece bir referanslar ve semboller kaynağı değil; aynı zamanda bu mirasın çok farklı yeniden kullanımlar için de uygun olduğunu anlarız. Bunlardan ilki mezhepsel veya tarikat kimliklerinin, kolektif kimlikleri -özellikle etnik kimlikleri- şekillendirmek için hareketli hale gelmesidir. Bu süreç, -tarih tarafından çok farklı şekillendirilen versiyonlarına göre- tüm batı ülkelerinde, özellikle Avrupa'da devam etmektedir. Eğer bu süreç, benzer kimlik sembollerini ortaya koyamayan kimselerin aktif bir muhalefetine yol açarsa, bir belirsizlik ve bunalım çerçevesi içinde artarak daha sert bir biçimde gerçekleşebilir. Bir bakıma dinî sembollerin politik, kültürel ve ideolojik aygıtlaşması tabii ki yeni bir şey değildir. Aslında bu, kurumsal farklılaşmaya ait modern mantığın kaçınılmaz bir sonucudur. Ancak bu aygıtlaşma süreci, toplum

¹⁹ Hamberg 1992.

²⁰ a.g.e., 1992.

²¹ Sundback 1995.

kimliklerinin güçlü bir vurguya sahip olmasının demokrasiye karşı doğrudan bir meydan okuma olabileceği toplumlarda ağır politik ve sosyal öneme sahiptir.

Artık “etnik dinlerin” tüm çeşitleri -özellikle Avrupa’da- birer birer ortaya çıkmaktadır.²² Geleneksel dinî inanma ve ait olmanın (klasik bir şekilde sektülerleşme olarak tasarlanan) parçalanma süreci yaşadığı yerler, kesinlikle kolektif bir hafızanın keşfedilmesi veya yeniden keşfedilmesi süreciyle karşı karşıya kalmaktadır.

Bu süreçte, grup ve topluluklar, sahip oldukları dayanıklılık içinde varlıklarına karşı doğrudan tehditlerin veya gizli parçalanma tehlikelerinin ötesinde inanmak için gerekçeler bulmaktadırlar. Dinî sahanın düzeninin bozulması ve dinî bağların paradoksal parçalanması anlamında, Avrupa’da ve dünyanın başka yerlerindeki modern toplumların gerçekliği ile uygun bir biçimde giderek daha az uyuşan rasyonelleşme kavramıyla bağlantılı sektülerleşme kavramını kullanmaya devam etmek bana göre zor gibi görünmektedir.

KAYNAKLAR

- BOY, D., and G. MICHELAT 1986, “*Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles*” *Revue Française de Sociologie* 27, 175-204.
- CAMPICHE, R., et al. 1992. *Croire en Suisse, Lausanne: L’ Age d’Homme*.
- DAVIE, G. 1994. *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- DOBBELAERE, K., and L.Voyé 1992. *Belges, heureux et satisfaits: Les valeurs des belges dans les années 90*. Bruxelles: De Boeck.
- GARALLI, F. 1992. “*Religione e modernità: Il ‘caso italiano’*”. In D. Hervieu-Léger, F. Garalli, S. Giner, J. Beckford, et al. (eds), *La Religione degli europei*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 11-99.,
- GAUCHET, M. 1985. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.
- GINER, S., and SARASA 1992. “*Sviluppo politico e Chiesa in Spagna*”. In D. Hervieu-Léger, F. Garalli, S. Giner, J. Beckford, et al. (eds), *La Religione degli europei*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 101-53.
- GISEL P. 1990. *L’ excès du croire. Expérience du monde et accès a soi*. Paris: Desclée de Brouwer.
- HAKBWACHS, M. 1952. *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: PUF.
- HAMBERG, H. 1992. “*Religion, secularization and value change in the welfare state*”. *Communication to the First European Conference for sociology*, Vienna, August.
- HERVIEU Léger, D. 1986. *Vers un nouveau christianisme? Introduction a la sociologie du christianisme occidental*. Paris: CERF.

²² Schnapper 1993.

- HERVIEU Léger, D. 1993. *La religion pour memoire*. Paris: CERF.
- ISAMBERT, I. 1982. *Le sens du sacré. Fete et religion populaire*. Paris: Minuit.
- MAITRE, J., G. Michelat, j. Potel, and J. Sutter 1991. *Les Français sont-ils encore catholiques?* Paris : CERF.
- MAC GREIL, M. 1991. "Religious practice and attitudes in Ireland." Report published by the Survey and Research Unit, Department of Social Studies, St Patrick's College, Maynooth.
- MARTI, D. 1979. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- NORA, P. 1984. "Les lieux de mémoire, T1, Introduction". Paris: Gallimard.
- SCHNAPPER, D. 1993. "Le sens de l'ethnico-religieux". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81.
- SUNDBACK, S. 1995. "Tradition and Change in the Nordic Countries" in W.C. Roof, J.W. Carroll and D.A. Roozen (eds.), *Post-War Genaration and Establishment Religion. Crosscultural Perspectives*. Boulder: Westview Press, 87-111.
- TSCHANNEN, O. 1992. *Les Théories dela sécularisation*. Genève: Droz.
- WEBER, M. 1959. "La science comme vocation, Le savant et le politique". Paris : Plon.
- WILSON, B. 1976. *The Contemporary Transformations of Religion*. London: Oxford University Press.