

Sekülerleşme Kavramı: Bütüncül Bir Perspektife Doğru

Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization*

Karel DOBBELAERE[†]

Çev.: Cemal ÖZEL^a

^aDin Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni,
İstanbul, TÜRKİYE

Received: 27.11.2017

Received in revised form: 12.03.2018

Accepted: 13.03.2018

Available online:

Correspondence:

Cemal ÖZEL

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni,

İstanbul,

TÜRKİYE/TURKEY

cemalozel@hotmail.com

[†]Katolik Leuven Üniversitesi (Belçika) Öğretim Üyesi. Bir dönem International Society for the Sociology of Religion'in başkanlığını da yapan Karel Dobbelaere'nin sekülerleşme teorileriyle ilgili pek çok çalışması bulunmaktadır.

*Bu makale Sociology of Religion Vol. 60, No. 3 (Autumn, 1999), p. 229-247'den alınmıştır. Konunun daha rahat anlaşılması için makale başlığı dâhil bazı ifadeler sadeleştirilmiştir.

ÖZ Bu makale, sekülerleşme kavramının toplumsal, kurumsal ve bireysel gibi farklı seviyelerdeki süreçlerine dair bütüncül bir perspektif sunmaktadır. Bu çerçevede toplumsal, kurumsal ve bireysel aşamalar ve bunların birbiriyle etkileşimi tartışılmıştır. Bu çalışmada sekülerleşme, işlevsel farklılaşma süreçlerinin bir sonucu ve toplumsal alt-sistemlerinin özerkleşmesi olarak algılanmaktadır. Makalenin amacı, bir paradigma sunmak yerine, sekülerleşme ve onunla ilgili süreçlerle alakalı daha bütüncül bir teorik bakış açısı sunmak ve uluslararası karşılaştırmalı araştırmaları teşvik etmektir.

Anahtar Kelimeler: Sekülerleşme; sekülerleşme teorileri; din

ABSTRACT This article proposes an integrated perspective of the different processes related to secularization by taking the analytical distinction between system levels into account. Several levels of analysis are discussed: Macro, Meso, and Micro levels, and the interactions between them. In this study, secularization is seen as particularization in the religious subsystem of general process of functional differentiation at macro level. The purpose of this article is to propose a more integrated theoretical view about secularization and related processes rather than presenting paradigm, and to stimulate international comparative research.

Keywords: Secularization; secularization theories; religion

Sekülerleşme kavramı, ilk bakışta, felsefe, sosyal bilimler ve ilahiyat gibi farklı disiplinlerdeki farklı kullanımından ötürü ihtilafli bir kavrammış gibi görünür.¹ Sosyal bilimlerde, dinsel durum çözümlemesinin çeşitli aşamaları farklı tanımlarla ve durumun değişik değerlendirmeleriyle sonuçlanmaktadır. Eğer sosyolojinin kurucuları, terimi seyrek olarak kullansaydı, sekülerleşme teorilerine belli bir süre için verilen genelleme [generalization] ve farklılaşma [differentiation] gibi kavramlar ve bakış açıları şu an mevcut olurdu.

Weber, [sekülerleşme] terimini, ahlâkî dürüstlük ve kredibilitiyi teminat altına alarak, Amerika'da bulunan seçkin kulüplerdeki ve kardeşlik cemiyetlerindeki üyeliklerin, mezhep aidiyetinin yerini aldığını simgelemek

için kullandı.² Daha sonra gelen sosyologlar da bu terimi kullanmaya devam ettiler ancak ona daha farklı anlamlar yüklediler.³ 1960'lardan sonra, özellikle Berger, Luckmann ve Wilson tarafından geliştirilen sekülerleşme teorileri öne çıktı. Daha sonraları bu teoriler, güvenilirlikleri ve geçerlilikleriyle ilgili tartışmalara yol açtı.⁴

Benzer bir kanalda diğer sosyologlar, bir alternatif önerdiler, örneğin, sekülerleşme teorisinin ortaya çıktığı Avrupa'daki durumdan oldukça farklı olduğunu düşündükleri Amerika'daki dinsel durumu açıklamak için öne sürülen akılcı seçim teorisi (rational choice theory). Sonradan bu teoriyi farklı ülkelerdeki hem yüksek hem de düşük oranlardaki dinsel katılımları açıklamak için kullandılar.⁵

Nihayetinde bazı sosyologlar, mevcut tartışmaların fikirleri, çözümlene aşamalarını ve eleştirilenlerin iddialarını dikkatlice ele almadığı gerekçesiyle, mevcut teorileri sistematik olarak çözümlendiler. Örneğin Tschannen, sekülerleşme teorisini bir paradigma olarak ele almayı önerdi.⁶ Ve ben, mevcut teoriler arasında birleşme ve ayrışma noktaları önererek⁷, çözümlene aşamaları arasında aşağıdaki gibi bir ayrım yapılması gerektiğini vurguladım:

1. Makro [macro] ya da toplumsal [societal] aşama,

2. Meso ya da alt-sistem aşaması [subsystem] (*meso* arasında, ortasında anlamına gelen bir ön ektir. Bu kategoriyi kurumsal aşama olarak görebiliriz. ç.n)

3. Ve mikro [micro] ya da bireysel [individual] aşama.⁸

Ayrıca aşamalar arasındaki etkileşimlerin dikkate alınmasını önerdim.

Şimdi burada, Tschannen'in sekülerleşme paradigmasında sınıflandırdığı farklı "örneklem"leri yorum-suz sunuyorum ve her örneklem hakkında yaygın olarak yazan yazarlara atıfta bulunuyorum. Bazı örneklem-ler yeniden adlandırıldı ve bir tane eklendi. Örneklem-leri çözümlene aşamalarına göre veriyorum:

- Kurumsal farklılaşma ya da segmentasyon (Institutional differantation or segmentation)⁹
- Özerkleşme (Autonomization)¹⁰
- Rasyonelleşme (Rationalization)¹¹
- Toplumsallaşma (Societalization)¹²
- Dünyanın Büyüsünün Bozulması (Disenchantment of the world)¹³
- Özelleşme (Privatization)¹⁴ ve
- Genelleme (Generalization)¹⁵

² Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Mohr, Tübingen 1920, s. 212.

³ Larry Shiner, "The Concept of Secularization in Empirical Research", *Journal for the Scientific Study of Religion* 1967, 6: 207-20.

⁴ Tartışmalar için bkz. (ed. Philip E. Hammond), *The Sacred in a Secular Age*, University of California Press, Berkeley 1985; Jeffrey K. Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory", *Social Forces*, 1987, 65: 587-611; F. J. Lechner, "The Case Against Secularization: A Rebuttal", *Social Forces*, 1991, 69: 1103-19.

⁵ Bkz. Rodney Stark and William S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, Peter Lang, New York 1987.

⁶ Olivier Tschannen, *Les Theories de la Secularisation*, Librairie Droz, Geneva 1992.

⁷ Karel Dobbelaere, "Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences", *Social Compass*, 1984, 31: pp. 199-219.

⁸ Karel Dobbelaere, "Secularization: A Multi-Dimensional Concept", *Current Sociology*, 1981, 29: 1-213.

⁹ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan Publishing, New York 1967.

¹⁰ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, New York 1967; Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, Watts, London 1969.

¹¹ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, New York 1967; Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford 1982.

¹² Bryan R. Wilson, "Aspects of Secularization in the West", *Japanese Journal of Religious Studies*, 1976, 3: pp. 259-276.

¹³ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Mohr, Tübingen 1920; Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, New York 1967.

¹⁴ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, New York 1967; Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan Publishing, New York 1967.

Bu kavramsallaştırmalar makro (toplumsal) aşamada yerlerini almışlardır.

- Çoğullaşma, Çoğulculuk (Pluralization)¹⁶
- Göreceleşme (Relativization)¹⁷ ve
- Bu dünyalılık-Dünyevîleşme (This-worldliness)¹⁸

meso aşamada konumlanmıştır.

Ve son olarak;

- Bireyselleşme (Individualization)¹⁹
- Brikolaj (Bricolage) (farklı parçaları birleştirip yeni bir şey ortaya çıkarma durumu, Türkçeye yaptakçılık olarak da çevrilir. ç.n.)²⁰
- İnançsızlık (Unbelief)²¹
- Kilise dinselliğinin gerilemesi (Decline of church religiosity)²²

mikro (bireysel) aşamada yer almaktadır.

Tschannen'e göre, üç örneklem -ayrışma, rasyonelleşme ve bu dünyalılık- sekülerleşme paradigmasında merkezi konumdadır. Diğer örneklem bu üçüyle ilişkilidir.

Sistemler arasındaki analize makro seviyeye başlamak, özellikle Luhmann'ın dilimli [segmentary], toplumsal [social] ve işlevsel [functional] farklılaşmalar şeklindeki kavramsallaştırması kullanmak- sekülerleşme ile ilgili süreçlerin daha iyi entegre bir perspektifini elde etmeyi mümkün kılmaktadır. Çözümleme aşamasında, Tschannen'in paradigmatik çözümünde kullandığı örneklem tartışılacak, süreçler ve sonuçlar arasında ayırtılma yapılırken işlevsel ilişkileri betimlenecek ve sistem aşamaları arasındaki ilişkiye özellikle dikkat edilecektir.

■ TOPLUMSAL SİSTEM

Modern toplumlar, öncelikle *fonksiyonel* hatlarına bakılarak *ayrıştırdığından* bu yana, alt-sistemler ekonomi, politika, bilim, aile gibi farklı işlevsel alanlar üretmiştir. Her alt-sistemin iletişimi kendi araçlarına (para, güç, gerçeklik, aşk) ve her biri kendi değerlerine (başarı, güçlerin ayrımı, güvenilirlik ve geçerlilik, sevgi önceliği) ve normlarına dayanır. Din konusuna gelince, modern toplumlar bağımsızlığı öne sürerler ve dinen emredilmiş kuralları özerk bir seküler bakış açısı ile reddederler. Yani alt-sistemlerin *özerkleşmesini*, örneğin; eğitimin dinin otoritesinden kurtulmasını, kilise ve devlet işlerinin ayrılmasını, doğum kontrolü ve kürtajla ilgili kilise buyruklarının reddedilmesini, edebiyatta ve sanatta dinsel içeriklerin azaltılmasını ve bilimin seküler-özerk bir biçimde gelişmesini talep ederler.

Seküler olarak adlandırılan dünyada dinin etkisinin kaybolduğu teşhis edildiğinde, sekülerleşme hakkında ilk konuşanlar dinî alt-sistem üyeleri oldu. Bu yüzyılın ilk yarısında, Kiliseler, özellikle Roman Katolik Kilisesi, Katolik Hareketinin organizasyonunda farklı şeyleri uyandırarak ve Avrupa'nın ikinci

¹⁵ Robert N. Bellah, "Civil Religion in America", *Daedalus*, 1967, 96: pp.1-21; Talcott Parsons, "Christianity and Modern Industrial Society" *Sociological Theory: Values and Sociocultural Change*, (ed. E. A. Tiryakian), New York 1963, pp.33-70.

¹⁶ David Martin, *A General Theory of Secularization*, Basil Blackwell, Oxford 1978.

¹⁷ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, New York 1967.

¹⁸ Thomas Luckmann, "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", *Sociological Analysis*, 1990, 50: pp. 127-138.

¹⁹ Robert N. Bellah vdğr., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1985.

²⁰ Thomas Luckmann, "The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies", *Japanese Journal of Religious Studies*, 1979, 6: pp. 121-37.

²¹ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, New York 1967.

²² David Martin, *A General Theory of Secularization*, Basil Blackwell, Oxford 1978.

kez Hıristiyanlaştırılması için çağrı yaparak karşı saldırıyla yanıt verdi. Geçen yüzyılın sonunda, modern dünyaya ayak uydurulurken, inananları seküler dünyadan korumak için bir toplumsal ayrışma süreci başlatıldı. Bir Protestan ve bir Katolik kol [pillar] Hollanda'da gün yüzüne çıktı ve Katolik kollar yavaş yavaş Avusturya'da, Belçika'da, Almanya'da, İtalya'da ve İsveç'te ortaya çıkmaya başladılar. Bu iki kol, dinsel ya da ideolojik olarak yasal, organize komplekslerdir ve özerklik ya da kendi kendine yeterlilik için uğraşmaktadırlar. Bir sistem (pillar) ne kadar çok hizmet sağlarsa o kadar kendine yeterlidir.²³ Kollaşma, (pillarization) işlevsel olarak ayrımlaştırılmış bir toplum içinde, sosyal seçkinlik ve grup zihniyeti sağlayan bir çeşit ayrımlaşmadır.

Sonuç olarak, sekülerleşme nedensel bir kavram değildir, dinî alt-sistemler için işlevsel farklılaşmanın sonuçlarını betimler ve din adamlarının bu tecrübeye dair yorumlarını belirtir. Sekülerleşmenin sosyolojik olarak açıklaması, işlevsel farklılaşma süreci ile başlar. Sekülerleşme toplumsal seviyede konumlanmıştır ve işlevsel farklılaşma süreçlerinin bir sonucu ve toplumsal alt-sistemlerinin özerkleşmesi olarak görülmelidir. Aslında sekülerleşme genel işlevsel farklılaşma sürecinin dinî alt-sistemde hususleşmesidir. Eğer sekülerleşme yalnızca buysa, neden bu terimi kullanmaya devam edelim? Chaves'e kesinlikle katılıyorum, çünkü sekülerleşme özel bir sosyal çatışmayı, yani, işlevsel farklılaşmaya din temelli bir direnişi belirtir.²⁴

Wilson'la birlikte, şunu söylemek zorundayım ki sekülerleşme “sosyal sistemin işleyişinde dinin önemli olmaya devam ettiğinin göstergesidir.”²⁵ Bu, bireyleri etkileyebilmekle birlikte, onların dinsel bilinçleriyle ilintili hiçbir şey söylemez. Öyleyse biz sekülerleşmeyi, eski etkin ve aşkın dinî sistemin, modern işlevsel bir biçimde, diğer alt-sistemlerden geçerek bir alt-sisteme indirgendiği ve bu süreçte diğer alt-sistemlerdeki etkinliğini kaybettiği bir süreç olarak tanımlayabiliriz. Sonuçta, dinin toplumsal önemi büyük ölçüde azalmıştır. Böyle bir kullanımdaki sekülerleşme kavramı, Chaves'in, sekülerleşmenin toplumsal boyutta dinî otoritenin faaliyet alanının gerilemesine gönderme yapmasına neden oldu. Ve benim yaptığım gibi, Chaves de *organizasyonel* (meso aşama) ve *bireysel* (mikro aşama) sekülerleşmelerinden ayırt etmek amacıyla buna *toplumsal sekülerleşme* adını verdi.²⁶

Dinî otoritenin gerilemesi *işlevsel rasyonelitenin* gelişimine yol açtı. Ekonomi kendi dinî ruhunu kaybetti.²⁷ Neticede, politik alt-sistemler de rasyonelleşmek zorunda kaldı ve geleneksel ve karizmatik otoriteye çok sınırlı bir alan bırakıldı. Politik otorite rasyonel hale geldi. Ekonomik üretim ve dağıtım geniş çapta ekonomik organizasyonlar meydana getirdi ve modern devletler yönetim [alanlarını] genişletti. Bu yapılar, bilim ve rasyonel teknik alanlarda eğitilmiş daha fazla insana ihtiyaç duydu. Bunun sonucu, eğitimde, bu dünyaya yönelik daha bilimsel bir yaklaşım ve teknik bilgiler öğretimi hızlı bir biçimde dinsel-edebi formasyonun yerini aldı. Bilimsel temelli tekniklerin gelişimi gündelik hayatta da büyük bir etki meydana getirdi; ev işleri daha mekanik hale geldi ve hatta çok mahrem konular bile, örneğin cinsel ilişkiler ve “sonuçları” hesaplanabilir ve kontrol edilebilir bir hale geldi. Hatta birey, yalnızca sonuçları kontrol etmekle yetinmiyordu, aynı zamanda modern “el kitaplarında” cinsel ilişkinin ken-

²³ Belçika'da, beşikten mezara her kaynağı sağlayan Katolik üyeler en etkili olardı. Katolik kurumlar anaokulundan üniversiteye okulların çoğunu, hastaneleri, huzurevlerini, gençlik hareketlerini, kültürel birlikleri, spor kulüplerini, gazete ve dergileri, kitap evlerini ve kütüphaneleri kuşatıp, içine alır. Katolik üyelerin, ayrıca sağlık sigorta fonu, işçi sendikası ve bankaları vardır. Politik sahada ise, Katolikleri kurumsal olarak temsil eden, Katoliklerin zararına olan hiçbir yasanın kabul edilmemesini sağlayan, yasal Katolik hareketleri destekleyen bir parti de (Christene Volkspartij) vardır. Detaylı bilgi için: J. A. Coleman, *The Evolution of Dutch Catholicism, 1958-1974*, University of California Press, Berkeley 1979; Karel Dobbelaere, “Secularization, Pillarization, Religious Involvement, and Religious Change in the Low Countries”, *World Catholicism in Transition*, ed.: T. M. Gannon, 80-115, Macmillan, New York 1988.

²⁴ Mark Chaves, “Secularization: A Luhmannian Reflection”, *Soziale Systeme*, 1997, 3, s.443.

²⁵ Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford 1982, s. 150.

²⁶ Chaves, “Secularization: A Luhmannian Reflection”, s. 445-447.

²⁷ Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, s. 163-206.

disi de “teknik olarak geliştirilebilir” bir biçimde sunuluyordu. Bu gelişmelerin sonucu *dünyanın büyü-
sünün bozulması ve alt-sistemin toplumsallaşmasıydı.*

İlk olarak, dünyanın büyüünün bozulmasını ele alalım: Kontrollü bir planlamanın sonucu olarak dünya, hızlı bir biçimde, hesaplanabilir ve insan yapımı olarak görülmeye başladı. Böyle bir dünya sadece yeni roller oluşturmadı, aynı zamanda yeni, temel olarak rasyonel ve eleştirel davranışlar ve yeni bir idrak da edindi. Acquaviva’ya göre bu yeni idrak, mantık dışını ve böylece dini ve dinî kavramları yok etti ve gerçekliğin imgesini değiştiren bir yeni dil içerisinde nesnelleştirildi.²⁸ Medya bu yeni dili kullanarak bu gelişmeyi körükledi ve sosyal bir fenomen haline getirdi. Bu, sosyal sistemin mikro aşamada yani bireyin bilincine bir darbesini akla getirmektedir. Zamanla insanlar bu yeni dili içselleştirdi ve kutsal, gerçeklik vizyonunu belli bir derecede kaybetti.

İkinci olarak, alt-sistemler toplumsallaştı ya da daha toplumsal [gesellschaftlich] hale geldi. Organize hale gelmiş dünya “kişisel olmayan rollere, ilişkilere, yeteneklerin koordinesine ve kişisel erdemini öneminin azaldığı resmî ve sözleşmeye dayalı davranış kalıplarına dayanır.”²⁹ Wilson şunu da ekler, bu tür sistemlerde, kontrol artık ahlâkî değerlerin ya da dinin elinde değildir; kişisiz hale gelmiştir, birtakım rutin teknikler ve mekanik resmîyetler hâkim pozisyonundadır. Böylece din önemli gizli işlevlerinden birini, 'kontrol işlevini' kaybetti. Kontrol, kişiler arası mahiyette olduğu müddetçe dinî temelli geleneklere ve sabit değerlere dayanır. Wilson’ın bakış açısında “sekülerleşmenin neden toplumsallaşmaya eşlik eden bir durum” olduğuyla ilgili bir iddia bulunmaktadır. Zira din bir toplumda, rasyonel teknikler veya “malîyet verimliliği kriterlerinden” etkilenmeyen, kişisel, tam ve “bölünemez nihailikte” bir kurtuluş sunmaktadır.³⁰

Berger ve Luckmann, seküler alanın özerkleşmesinin ve işlevsel ayrışma sürecinin diğer bir sonucunu vurguluyordu: “Dinin özelleşmesi.” Luckmann’a göre, dinsel normların geçerliliği “özel” alanla, yani kişisel hayatla sınırlı hale geldi.³¹ Ancak özel ve kamusal alan şeklindeki bu bölünme, en azından iki yetersizliği beraberinde getirmektedir.³² Birincisi sekülerleşmenin “kamusal” alanla sınırlı olduğudur ki bu doğru değildir, aile hayatı da sekülerleşmiştir. İkincisi; işlevsel ayrışmayı ve “seküler” kurumların özerkleşmesini meşrulaştırmak için 19. yüzyılda liberaller ve sosyalistler tarafından kullanılan ideolojik kavramların sosyolojik söyleme adapte edilmesidir: “Din kişisel bir konudur.” Sonraları, bu kavramlar, işçiler tarafından örneğin, okullar ya da hastaneler, din, politika ya da aile hayatı konularında dinsel kurallara göre hareket etmediklerinde Hıristiyan organizasyonların yanlış anlamalarına ve olası yaptırımlarına karşı kendi politik, dinî ya da ailevî opsiyonlarını muhafaza etmek için kullanıldı. İşçiler, dinî organizasyon yönetimlerinin “kamusal” alan dediği çerçevede, kendi “kişisel-özel” yaşamlarını savundular.

Açıkça söylemek gerekirse “kişisel-kamusal” dikotomisi toplumun yapısal bir yönü değildir, daha ziyade çatışma hallerinde katılımcılar tarafından kullanılan ideolojik bir kavram çiftidir. Sosyologlar elbette ki, sosyal söylem ve zıtlıklarda bu karşıtlığın kullanımını inceleyebilirler, ama bu sosyolojik bir kavramsallaşma değildir. Sosyolojik kuramda Habermas’ın tamamen tanımlayıcı anlamda kullanmış olduğu kavramsal dikotomisi “sistem ve karşısında yaşam-alanı”³³ bu dikotominin yerini almalıdır. Toplumsallaşma (cemiyyetleşme) bütün sistemi etkileyen etkileşimlerde gerçekleşir, ilişkiler ikincil, parça-

²⁸ Detaylar için bkz. Sabino S. Acquaviva, *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, Blackwell, Oxford 1979.

²⁹ Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, s. 155.

³⁰ Bryan R. Wilson, “Aspects of Secularization in the West”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 1976, 3: 259-276.

³¹ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan Publishing, New York 1967, s. 94-106.

³² Dobbelaere, “Secularization: A Multi-Dimensional Concept”, s.79-84.

³³ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt 1982, s. 229-293.

lı hale gelir, faydacılık hâkimiyeti altına girer ve resmileşir. Buna karşılık -aile, arkadaş grupları ve sosyal ağlar gibi- yaşam dünyasındaki etkileşimler hâlâ az ya da çok müşterek olabilir. Birincil ilişkiler bu tip grupların bağlayıcı güçleridir. İlişkiler, bütüncül, güven esasına dayalı; saygı çerçevesinde ve kişiseldir. Toplumsallaşma (cemiyetleşme) eğilimi dağıtım ve bankacılık sektöründe oldukça nettir. Örneğin, mahalle dükkânlarının büyük mağazalarla yer değiştirmesiyle, satıcı ve alıcı arasındaki iletişim de sadece para karşılığı eşya değişimi ile sınırlanmıştır. Banka sektöründe de bu, gişe görevlilerinin, müşterilerin banka kartı ve şifrelerini kullanarak verdikleri talimatla çalışan elektronik para dağıtıcılarıyla (ATM) yer değiştirmesi şeklindedir. Kısacası yaşam-dünyasının ötesinde, etkileşimler toplumsallaşmış (cemiyetleşmiş) hale geldi. Aşağıda bunun bireyin dinselleşmesinde etkisi olup olmadığını sorgulayacağız.

MAKRO VE MESO (KURUMSAL DİN) AŞAMA ARASINDAKİ İLİŞKİ

Parsons'a göre, çoğulculuşma, yalnızca Hıristiyan ahlakının seküler dünya diye adlandırılan ortamda kurumsallaştırılması durumunda, başka bir tabirle Hıristiyan ahlakının genelleştirilmesiyle mümkün olabilirdi.³⁴ Neticede çoğulculuşma sekülerleşmenin bir belirtisi olarak düşünülemez, aksini düşünmek de mümkündür.³⁵ Ancak ilişki tek yönlü değildir çünkü büyüyen bir çoğulculuşma, genelleme ihtiyacını artıracaktır. Aslında, Bellah ile birlikte Parsons, sistemi meşrulaştıracak, geleneksel dinleri etkisi altına alacak sivil bir din ihtiyacını vurgulamıştır. Bu çerçevede dinden etkilenmiş, ahlâkî değer yargılarını etkisi altına alan seküler kanun ihtiyacı da akla gelebilir. Martin, dinin, her türlü mezhep anlayışını aşarak her statü gurubuna uyum sağladığında “bütün inançların ortak paydasını temsil eden “Tanrı'nın yönetiminde bir ulus” gibi ulusal bir *myth* vasıtasıyla ulusal birliğin korunma ihtiyacının ortaya çıkacağını savunur.³⁶ Gerçekten de Martin'in bahsettiği “sivil din”, Yahudilerin, Katoliklerin, Üniteryenlerin, Kalvinistlerin Tanrısı gibi çeşitli paydalar altında Tanrı'nın farklı mefhumlarını geneller. Ulusal *myth* kendi peygamberlerini, şehitlerini ve tarihî yerlerini kutsar. Kendi törensel ifadeleri vardır ve kutsal kitaba ait ifadeler de kullanılabilir.³⁷ Böylesi *myth*ler, böylesi meşrulaştırmalar her zaman dinsel olmak zorunda değildir. Sivil din bir olasılıktır, ancak aynı zamanda seküler *myth*ler de vardır, Fransız devletini, okullarını ve kanunlarını yasallaştıran ve *laïcité* üzerine kurulu Fransız miti gibi.

Dinsel ya da seküler, böylesi bir *myth*in nasıl ortaya çıktığını ne açıklayabilir? Fenn, bunun yalnızca bir toplumun kendini bir “ulus” olarak, bir “gerçekten gerçek” olarak algılamasıyla mümkün olabileceğini söyler ki, bunun tipik örnekleri ABD, Japonya ve Fransa'dır. Diğer yandan, Fenn'in yaklaşımında *myth*, daha ziyade, bir toplumun kendisini farklı sınıflar, gruplar, ortaklıklar ve organizasyonların çatışma ve işbirliği yapma arenası olarak gördüğü ölçüde kültürel bir “kurgu” olarak görülür.³⁸ Diğer bir mesele de dinî açıdan çoğulcu bir toplumda, geleneksel bir dinin, bir sivil din olarak nasıl ve ne derecede işlev görebileceğidir. İngiltere'deki Anglikanizm, İskandinav ülkelerindeki Luthercilik ve Hollanda'daki Kalvinizm örneklerinde olduğu gibi, çoğulculuk ne dereceye kadar, sivil din rolünü üstlenen kiliseyle uyum-uyumsuzluk içinde olacaktır?

³⁴ Detaylar için bkz. Talcott Parsons, “Christianity and Modern Industrial Society” *Sociological Theory: Values and Sociocultural Change*, ed.: E. A. Tiryakian, Harper & Row, New York 1967, s. 33-70.

³⁵ Tartışmalar için bkz. Frank J. Lechner, “the Case against Secularization: A Rebuttal”, *Social Forces* 1991, 69; s. 1109-1110.

³⁶ David Martin, *A General Theory of Secularization*, Basil Blackwell, Oxford 1978, s.36.

³⁷ Robert N. Bellah, “Civil Religion in America”, *Daedalus*, 1967, 96: s. 18.

³⁸ Richard K. Fenn, “Toward a Theory of Secularization” *Storrs, CT: Society for the Scientific Study of Religion*, 1978, s. 41-53.

MESO AŞAMA (KURUMSAL AŞAMA)

Meso aşamada çoğulculuşma, farklı dinlerin, insanların maneviyatları için rekabet ettiği ya da din propagandası yapmamak üzere anlaşmalar yaptığı bir dinî pazar olarak sonuçlanmıştır. Belçika’da Anglikan Kilisesi, Katolik Kilisesi ile böyle bir anlaşma yapmıştır. Dinî çoğulculuk ve rekabet, dinî mesajların göreliliğini artırır ya da Berger’in ifadesiyle “dinsel içeriklerini görelileştirir”, dinî mesajları kesinlikle “nesnel olmaktan çıkarır” ve daha genel olarak “çoğulcul durum sırf bu nedenle dini, bir güven krizine sokar.”³⁹ Aşağıda mikro aşamayı tartıştığımızda bu konuya tekrar döneceğiz.

Yeni Dinî Hareketlerin (YDH/NRMs) ortaya çıkması sekülerleşme süreci ile alakalıdır. Batı’nın “Hıristiyan ortak bilinci” parçalanmaktaydı. Çoğulculuk, “bu bilincin nesnellliğini” zayıflatmıştı ve toplumsal seviyede, Hıristiyan mezheplerinin faydasız olduğu düşünülen karakterine, statü ve güç kaybı da eşlik etti. Böylece, Hıristiyan mezheplerinin dini pazarda konumlarını yükseltmeleri için egzotik dinlere yol açıldı. Moon Tarikatı (Unification Church), Aile (the Family) ya da ISKCON (International Society for Krishna Consciousness) gibi bazı kuruluşlar, Tanrı’yı örneğin aile, ekonomi ve hatta politika gibi alanlara geri getirerek dünyayı ve kurumlarını yeniden kutsamak istediler. Wallis bunları “Dünyayı reddeden yeni dinler” olarak tanımlar. Ancak büyük çoğunluk diğer taraftadır: “Dünyayı onaylayan yeni dinler.”⁴⁰ Dünyayı onaylayan yeni dinî hareketler, üyelerine, doğrudan ve otomatik olarak başarıyı kazanmanın, iyileşmenin, ruhsal güçleri yükseltmenin, özgüvenin ve daha berrak bir zihne sahip olmanın ezoterik yollarını önermektedir. Örneğin Mahikari bir “omitama” ya da tulsım yapar; TM (Transcendental Meditation) kişisel bir çeşit büyü; Scientology denetleme (auditing) ve E-metre; HPM (Human Potential Movement) terapiler, alternatif tedaviler ve ruhsal merkezler önerir. Soka Gakkai mandaladan önce zikir okunmasını önerir, Elan Vital ise Maharaji ya da vazifeli bir başka eğitmen tarafından ilham edilen bilgiyi önerir.

Luckmann, yeni dinlerin çoğunda aşkınlık seviyesinin düşürüldüğünü; bu yeni dinlerin artık “dünyevî” ya da sıradan hale geldiğini söyler.⁴¹ Oysa tarihî/geleneksel dinler, “dünyalık” ya da dünyevî işlevi önemsemeyen, gündelik gerçeklerden farklı “büyük aşkınlık” örnekleridirler. İşaret ettikleri şeyler “dünyalık” ya da dünyevî şeyler de içerir elbette: yine de, kaynak her zaman metafiziktir, mesela büyüler. Buna karşılık, yeni ortaya çıkan birçok yeni dinî hareket ancak “orta düzeyde bir aşkınlık derecesine” ulaşabilir. Zaman ve mekânı birleştirirler, öznel arası paylaşımı desteklerler fakat gündelik hayata içkin düzeyde kalırlar. Neticede TM (Transandantal Meditasyon) gibi bazıları, dinsel bir hareketten daha ziyade ruhsal bir hareket olduklarını iddia ederler. Eğer aşkın inanç ve uygulamalara, doğüstü ve kutsal olana referansla dinin aslı tanımını yapacak olsaydık, YDH’lerin çoğu din olarak tanımlanamazdı. Örneğin Luckman’a göre, bazı YDH’ler din olarak düşünülemez, çünkü onlar “kesinlik ve belirsizliğin aynı anda bulunması problemiyle” ilgilenmezler ki bu özellik bir dinin tipik işlevidir.⁴² Gerçekten de, dünyayı onaylayan bu dünyevî dinler aşkınlık ve içkinliğin birlikteliği problemleriyle ilgilenmezler, sadece içkin olan gündelik hayata odaklanmışlardır. Stark ve Bainbridge A Theory of Religion adlı çalışmalarında, meso aşamadaki değişikliklere gönderme yaparak sekülerleşme teorisini eleştirdiklerinde bu meseleyi gözden kaçırmışlardır. Üstelik ortaya çıkan bu yeni “ruhsal hareketler”in, sekülerleşmenin kendi kendini sınırlayan bir süreç olduğunu ispatladığına dair iddiaları geri teper. Çünkü YDH olarak adlandırılan bu dinler, sekülerleşmiş dünyaya “dinsel” adaptasyonlardan ibarettir.

³⁹ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, New York, 1967, s.150-151.

⁴⁰ Bkz. Roy Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, Routledge and Kegan Paul, London 1984.

⁴¹ Bkz. Thomas Luckmann, “Shrinking Transcendence, Expanding Religion?” *Sociological Analysis*, 1990, 50: 127-38.

⁴² Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt 1977, s. 46.

Dinin bu dünyevî merkeziliği yeni bir şey değildir. Berger ve Luckmann'a göre Avrupa'dakilere oranla Amerika'daki kiliselerde katılımın daha yüksek olması, Amerika'daki dinin dünyevî merkeziliğiyle açıklanabilir. Luckmann bunu iç sekülerleşme (internal secularization) olarak adlandırır.⁴³ "Amerika kilise dininde köklü bir iç değişiklik gerçekleşti. Bugün Amerikan Rüyası'nın seküler fikirleri kilise dininin her tarafına yayılmıştır. Bu yazarlar, Amerikan kiliselerinin "hayli sekülerleştiğini" söylerken⁴⁴ sekülerleşme teorileri ile çatışan bireysel seviyedeki verileri uzlaştırmak istediler. Ama bir konuyu kaçırdılar: Kiliseye gitmek, toplumsal bir süreç olan sekülerleşme sürecinin geçerli bir belirtisi değildir. Bu, insanların dinî bilincinin ve davranışlarının toplumsal durum tarafından etkilenmeyeceği anlamına gelmez, fakat bireysel davranışın açıklaması, toplumsal aşamada sekülerleşme sürecinin doğrudan basit bir etkisine indirgenemez; mikro (bireysel) aşamadaki motivasyon yapısı daha karmaşıktır.

■ MİKRO AŞAMA (BİREYSEL AŞAMA)

Bu iddialar bizi bireysel ya da mikro aşamaya ve örneklemelere getirir: Bireyselleşme, inançsızlık, brikolaj, kilise dinselinde gerileme yani kilisenin etkisinin azaltılması ve bireylerin kiliseyle bağlarının kopması.

Dinin bireyselleşmesi, onun "özel alan"ın bir parçası haline gelmesiyle ilişkilidir. Kilise yerel bir cemaattir fakat "seçilmiş bir topluluktur", "bireylerin aidiyet zevkini tattıkları sevgi dolu bir topluluk", neticede sevgi, büyük ölçekte dünyanın geneli ile değil topluluk arasında paylaşıldır.⁴⁵ Buna göre günlük yaşam dünyasının bir parçası olarak yerel kilise seçilmiş, sevgi dolu bir topluluk olarak düşünülür. Ancak kiliseyi seçme özgürlüğü Amerika'da olduğu gibi, yalnızca çoğulcu bir konumda mümkündür, lakin Avrupa'nın büyük bir kısmında ve Avusturya, Belçika, Fransa, İtalya, Portekiz ve İspanya gibi Katolik olarak adlandırılan ülkelerde seçim, uygulamada başat bir dinle ya da dinsel veya dinsel olmayan bir seçenekle (laiklik) sınırlıdır. Daha önceki zamanlarda, Katolik kilise günlük yaşam dünyasının bir parçasıydı. İnsanların çoğu doğduğu yerde yaşıyordu; diğer topluluklara göçler oldukça nadirdi; yerel kilise, birlikte yaşayan, çalışan ve ibadet eden topluluğun bir parçasıydı. Kilisenin yaşam dünyasında bu denli sıkıca yer alması -zira yerel topluluk için Kilise kutsal günlerde ve her pazar faaliyeteydi- ve yapısının kutsanması -örneğin insanlar, kiliseye "kutsal anamız" olarak gönderme yaparken ve kiliseyi "bir topluluk" olarak anarlarken papaya da "kutsal babamız" diyorlardı- Kilisenin kurumsal yapısını büyük ölçekte gizliyordu.⁴⁶

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra geleneksel komünel yapı büyük oranda yok edildi ve kilise, otoriter bir kurum, güçlü-hiyerarşik yapısı olan bir organizasyon olarak kamuya daha da görünür hale geldi. Bu bağlamda ve bir reaksiyon olarak kilise babaları, İkinci Vatikan Konsülünde Kiliseyi "Tanrı'nın insanları" olarak tartışmaya açtılar. Bazı papazların, rahiplerin ve laik halkın zihninde bu kavram, Kilisenin yapısında mesleki işbirliği, ekümenizm, gücün dağıtımı (âdem-i merkezîyet), dinî özgürlük, eşitlik ve demokrasi gibi hususlardaki değişikliklerin teolojik olarak meşrulaştırılmasını gerekli kıldı. Coğrafi olarak bölünmüş olan kilise hizmet bölgeleri, bireylerin tercihlerine imkân tanımalıydı. İnsanların tepkileri bu şekilde olması yönündeydi ama önemli dinî günlerde eski bölge yapısının değişmediği onlara hatırlatıldı. Aslında, II. Vatikan'dan sonra, çokları büyük bir hevesle kendilerini ümit ettikleri değişiklikleri getir-

⁴³ Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, s. 36-37.

⁴⁴ Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, s. 108.

⁴⁵ Robert N. Bellah vdğr., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1985, s. 219-237.

⁴⁶ Franz X. Kaufmann, *Kirche begreifen: Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Herder, Freiburg 1979.

meye adanmışlardı. Yanlıgılarından kurtulmaları 10 yıl aldı. Amaçladıkları değışikliklerin yasaklanmasıyla Kilisenin hiyerarşik güç yapısı bütün çıplaklığıyla daha da görünür hale geldi.⁴⁷ Katolik Kilisesi, gide rek dinî alt-sisteme ait, yaşam dünyasından ayrılaştırılmış bir organizasyon yapısı olarak görünmeye başladı. Kilise etkili bir bireyselliğin göstergesi olmaktan çıktı. Daha ziyade insanların belli zamanlarda uğradıkları bir hizmet istasyonu görünümünü aldı. Bu işlevsel yaklaşım dışavurumcu bir bireysellikten ziyade tamamıyla faydacıdır. Üstelik Bellah ve meslektaşları “Kilisenin nihai anlamının dışavurumcu bir bireysellik” olduğunu belirtirler. Ancak Avrupa Katolikleri üzerine yapılan bir çalışmada -Avrupa Değerler Araştırması’ndan alınan veriye dayanarak- Voyé ve ben, dinselliğin farklı boyutları ve dışavurumcu bireysellik arasında,⁴⁸ temelde “kendini ifade edebilme özgürlüğü olan imgeler ve bağımsızlık faktörlerine işlenmiş” olumsuz bir ilişki saptadık.⁴⁹ Bu sonuçlar, Avrupa Değerler Araştırması’nın bütün verileriyle doğrulanmıştır ve aynı anketlerden oluşan Amerika ve Kanada’daki veriler de bu sonuçları desteklemiştir.⁵⁰ Faydacı bireysellik, kilise imgesini “servis istasyonları” olarak öne sürer ve dışavurumcu bireysellik, -Waage’nin Flemenk bölgesindeki çalışmasıyla da teyit edildiği üzere- dinsellikle de olumsuz bir ilişki içindedir.⁵¹

Bireyselleşme nasıl bu hale geldi? Öncelikle her ne kadar toplumsal sistemler ve alt-sistemler hâlâ “nesnel bir gerçeklik” ise de işlevsel bir ayrışma, yalnızca alt-sistemin bağımsızlığı sağlandığında işe yarayabilir. Ancak bu bağımsızlık, etkileşimin başladığı mikro aşamada, yani bireysel boyutta zorla inşa edilemez. Mesela, insanlar dinî inançlarına göre oy verirler ya da eğitim tipi ya da seviyesini kendi dinleri ile uyum sağlayandan seçerler. Luchmann’a göre zorlamanın yapısal karşılığı “kararların bireyselleşmesinde” bulunur ki bu durum, bireysel seçim motivlerine birbirlerini dengeleyebilecekleri istatistikî bir nötrleme getirdi.⁵² İşlevsel ayrışma, seçimlerin bireyselleşmesini arttırdı ve yaşam dünyasında bir etki meydana getirdi. Bu da yaşam dünyasının gelenekselliğinin çözülmesiyle mümkün hale geldi. Örneğin, bağlayıcı roller daha az baskı kurucu hale geldi. Örneğin, otomobiller insanların aile ve komşu kontrolünden kaçmalarına imkân sağladı; gelenekler göreceli hale geldi, TV, oturma odalarına birbirine zıt görüntüler, mesajlar, fikirler ve değerler taşıdı; kadınlar doğum kontrol haplarıyla bağlayıcı, biyolojik rollerinden kurtuldular ve eğitim seviyesi arttı. “Altın altmışlar” ekonomik bir patlama ile eşdeğerdi, insanlara daha fazla özgürlük, daha fazla seçenek, daha az baskı sunuyordu ve kilise üyeleri aynı özgürlüğü dinî ve etik konularda da istedi. Amerika’daki Yeraltı Kilise’si (Underground Church) ve Hollanda’daki Ulusal Pastoral Konseyi (National Pastoral Council) bu gelişmelere iyi birer örnektir. Yeraltı Kilisesi Protestanların ve Katoliklerin teolojik ve etik tartışmalar yaptıkları ve şarap-ekmek ayini *Agape*’yi gerçekleştirdikleri bir yerdi. Kilise yetkilileri, Protestan ve Katoliklerin kontrolsüz, evrensel (ekümenik) yaklaşıma karşıydılar. Aşai Rabbani ayinine referansla Şarap ve ekmeğin kullanılmasını istemiyorlardı. Hollanda’da Pastoral Konseyi (1966-70) papazlar ve laikler arasından II. Vatikan Konsili ışığındaki değışikliklerin faaliyete geçirilmesi ile ilgili müzakerelere dâhil olmak isteyen piskoposlar tarafından kuruldu. Bu şekilde yeni bir iklim meydana geldi. Öznel deneyimleri dikkate alan inanç yansıması, nesnelleştirilmiş inancın yerini aldı. Formülleri maddeleştirdi ve tepeden tırnağa dikte etti. Pastoral Kon-

⁴⁷ Karel Dobbelaere and Lilliane Voyé, “From Pillar to Postmodernity: The Changing Situation of Religion in Belgium”, *Sociological Analysis*, 1990, 51: s. 215-218

⁴⁸ Karel Dobbelaere and Lilliane Voyé, “Europäische Katholiken und die katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil” *In Vatikanian II und Modernisierung: Historische, theologische und soziologische Perspektive*, eds.: F. X. Kaufmann and A. Zingerle, Schöningh, Paderborn 1996, s.226.

⁴⁹ Bellah vdğr., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, s. 34.

⁵⁰ Karel Dobbelaere, “Religion in Europe and North America” *Values in Western Societies*, (ed. Ruud de Moor), Tilburg University Press, Tilburg 1995, s.14-21.

⁵¹ Hans Waage, *Vertogen over de relatie tussen individu en gemeenschap*. Acco, Leuven 1997, s. 333-334.

⁵² Luhmann, *Funktion der Religion*, s. 233-242; Beyer, P. F. “Privatization and the Public Influence of Religion Global Society”, *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*, (ed. M. Featherstone), Sage Publ., London 1990, s. 374-376.

seyi'nin kararlarına göre Kilise yetkilileri zorlamaktan ziyade davet etmeye yönelmeli ve inananların olgunluğunu tanımalıydılar. Bu çözümler konsülle yerine getirilecekti. Fakat Vatikan, Konsey'in var olan şekliyle devam etmesine karşı çıktı, yeni tutucu piskoposlar aday gösterildi, mahalle piskoposları diskalifiye edildi ve piskoposların yetkisi yeniden düzenlendi. Bireysel piskoposların yetkisini yıkan ulusal konsey, Roma'da kabul görmedi.⁵³ Aslında bütün iyileştirme çabaları Descartes'in "Düşünüyorum o halde varım" fikrinin yeni bir anlayışının ifadeleriydiler. Artık bu söz, "Düşünüyorum o halde tercih ediyorum olarak değiştirilmeliydi. Üstelik sadece arkadaşlarımı, ilişkilerimi, elbiselerimi değil, aynı zamanda inançlarımı, normlarımı, dinî duygularımı ifade eden pratiklerimi de tercih edebiliyorum.

Kilise otoritesinin kaybı, daha çoğulcu bir dinî pazara ve hızla gelişen bireyselleşmeye, dinsel *brikolaja*, yani bireysel bir yama çalışmasına ya da kompozisyona yol açtı. Kiliselerin dinî menüsü kabul edilmedi, onun yerine bireysel, dinî açık menü (religion a la carte) oluşturuldu. Postmoderniteye gönderme yaparak, Voyé, bireysel dinselğin "Büyük Anlatılar'ın sonu", "kodların karışımı" ve "dünya'nın yeniden büyülenmesi"yle belirlendiğini öne sürer. Kodların karışımı, dinsel alanda üç katlı bir yapıda yansır. Referans ve uygulamaların kurumsal ve popüler olanla harmanlanması; zaman zaman dinsel olduğu kadar bilimsel tezlerden yapılan ödünç almalar ve karşıt dinlerden -özellikle Doğu dinlerinden- ilham arayışları.⁵⁴ Eski çağlarda, kiliseler kendi doktrinlerini, en azından kamusal olarak dayatabiliyorlardı. İnsanların ne düşündüklerini yalnızca tahmin edebiliriz, fakat onlar asla a la carte [açıkça] başka bir dine bağlılıklarını ilan edemezlerdi. Şu anda [mezhepler arası] brikolaj, kiliselerin resmi karşıtlığına rağmen kamusal olarak kabul edilmiştir. Artık yeni olan, karşıt dinlerin özellikle doğu dinlerinin harmanlanmış ilhamlarıdır. Örneğin Avrupa Değerler Araştırması'na (EVS) göre yaklaşık %20 Hıristiyan, geleneksel inançlarıyla, reenkarnasyon dahil belli bazı inanç sistemlerini harmanlamaktadır.

Öne çıkan iddialar, bireysel aşamadaki dinî durumun sosyal sistemin sekülerleşmesiyle tam olarak açıklanamayacağı yönünde; diğer faktörler -kararların bireyselleşmesi, gelenekselliğin çözülmesi, [de-traditionalization], faydacı ve etkili bireyselleşme- de iş başındadır. Neticede bireylerin dindarlığı, sekülerleşme sürecini değerlendirmede geçerli bir belirti değildir. Ancak toplumsal boyuttaki sekülerleşmenin mikro aşamada da etkisi var mı? Ya da Chave'nin deyiimiyle, toplumsal sekülerleşme, bireysel sekülerleşmeyi mi üretmiştir?

Sekülerleşme anlayışına göre, dinî kurumlar otoritesini, toplumdaki görünürlüğünü ve ekonomi, politika gibi alt-sistemlerdeki etkisini kaybettiği için -Durkheimci ifadeyle- dinsel kolektif bilinç, değişim içinde olmalıdır. Dinî bilincin giderek özgünlüğünü kaybetmesi meselesi, yüzyıldan eski olan Katolik esasların kolektif bilincindeki değişiminden anlaşılabilir. Zira onların genel değerleri önceki kilise normlarından daha az evrenseldir. Son araştırmalar gösterdi ki felsefenin özü, Kilisenin katı dinî kurallarında değil, İncil'in sosyal adalet, müşteri ve hastalara karşı insanca yaklaşım, iyilik ve akl-ı selim hareket [Gemeinschaftlichkeit] gibi değerlerinde bulunur. Bunlar evrensel çekiciliği haiz değerlerdir ve Hıristiyan merkezli değildir. Fakat dinî kaynakla desteklenmesi kutsal bir atmosfer gerektirir ki bu da dinî ritüellerle sağlanır. Bu yeni "kutsal örtü" (sacred canopy) hâlâ Hıristiyanlıkla sembolleş-

⁵³ Bkz. J. A. Coleman, *The Evolution of Dutch Catholicism, 1958-1974*, University of California Press, Berkeley 1979; L. Laeyendecker, "Kerkelijke vernieuwingsbewegingen in de Katholieke Kerk" *Godsdienst in Nederland*, ed.: H. Schaeffer, De Horstink, Amersfoort 1992, s.105-106.

⁵⁴ Lilliane Voyé, "From Institutional Catholicism to "Christian Inspiration": Another Look at Belgium", *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*, (Edited by W. C. Roof, J. W. Carroll and D. A. Roozen), Boulder, CO: Westview Press, 1995, s. 199-204.

tirilir, Katoliklik yerine daha çok Hıristiyanlıkla, İncilde yazan İsa'nın öğretisiyle ilgilidir ve çok daha kısıtlayıcı ve sınırlayıcı olarak görülür. Bu "Sosyo-kültürel Hıristiyanlık" eski günlerin parçalı Hıristiyan dünyasının kolektif bilinci olarak işlev görür.⁵⁵ Kodların karışımı yaklaşımına göre, hususi bazı inançlar bireysel çeşitlemelere daha büyük bir yer bırakarak, genel kavramlarla yer değiştirmiştir. Örneğin cennet ve cehennem kavramlarının yerini genel bir ahiret inancı almıştır. Durkheim'in daha önceden belirttiği gibi:

*"Belirgin uygulama ve formüllerin düşünce ve davranışları doğal tepkilerinkine benzer bir zorunluluk biçiminde belirlemesine karşılık, bu genel prensipler ancak zekânın katılımıyla olgulara yansıtılabilirler. Ancak düşünme eylemi bir kez uyandığında, ona sınır koymak kolay değildir. Güçlendiğinde, ona konulmuş sınırların ötesine kendiliğinden geçer. Biri, tartışmasız kabul edilecek inanç kurallarını koyar, sonra tartışma onlara kadar yayılır. Biri bir açıklama ister, biri onların var olma sebeplerini sorar ve bu kurallar sonunda güçlerinin bir kısmını kaybederler... Çünkü irdelenen düşünceler daha rasyonel hale gelmiştir, kolektif bilinç daha az baskılı hale gelir ve bu sebepten dolayı, bireysel çeşitliliklerin özgür gelişimi üzerinde daha az engelleyici olur."*⁵⁶

Bu durum, sekülerleşmenin rasyonel seçimin ön şartlarından biri olduğu anlamına gelir ve böylece birey, kodların karışımı/harmanlanmasıyla daha fazla meşgul olabilir. Kendi yaşamında inanç ya da inançsızlığın çeşitli derecelerini geliştirebilir.

Yapılan saha araştırmaları, yükselen bir inançsızlığı ve Hıristiyanlık nosyonundaki "Bireysel bir Tanrı" (God as a person) tasavvuruna sahip inancın gerilemesini kaydetmektedir.⁵⁷ Bunu açıklamak için, antropologların ve sosyologların izinden gittim ve onların toplumsallaşma ve işlevsel rasyonalite görüşlerinden hareketle, araştırmayı toplumsal aşamadaki değişiklikleri ilintilendirdim. Bu araştırmacılar, bireylerin mensubu buldukları toplumun sağladığı modelden hareketle kişiselleşmiş doğüstü varlık kavramı geliştirdiğini göstermişlerdir.⁵⁸ İşlevsel rasyonalite insanlardaki bir davranışı destekledi. Buna göre bizzat kendileri ya da uzmanlar, ancak Tanrı'yı fiziksel, toplumsal ya da psikolojik dünyalarından uzaklaştırdıkları ve inançsızlığı körükleyen direktifleri aldıkları sürece sorunlarını çözebilirler. Her ne kadar bazı insanlar için Tanrı kavramı yürürlükte kalmaya devam etse de, Tanrı, "bir insan", "bir ruh", ya da belirsiz, genel "bir şey" ya da "kişisel Tanrı" olarak değil, daha ziyade üst bir güç (higher power) olarak algılanır. Yaşam dünyasının dışında, insanlar giderek daha az "kişisel ilişkiler" kurarlarsa, sistematik etkileşimler kişisel olmayan resmî rollere dayanmaya başlarsa Tanrı nasıl "kişisel bir Tanrı" (personel God)⁵⁹ olarak düşünülebilir? Eğer artık "Tanrı'nın bireysel bir varlık" olduğuna inanmıyorlarsa, Hıristiyan ayinlerini de bir kenara atacaktırlar. Çünkü bu ayinler "bireysel bir Tanrı"yla ilişkilerinin merkezi-

⁵⁵ Dobbelaere, "Secularization, Pillarization, Religious Involvement, and Religious Change in the Low Countries", s. 83-90; Dobbelaere and Voyé, "From Pillar to Postmodernity: The Changing Situation of Religion in Belgium" s. 56-58; Rudi Laermans, *In de greep van de "Moderne Tijd." Modernisering en verzuiling, individualisering en het naoorlogs publieke discours van de ACW-vormingsorganisaties: een proeve tot cultuursociologische duiding*, Garant, Leuven 1992, s. 204-214.

⁵⁶ Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, Free Press, New York 1969, s.290-291.

⁵⁷ Bkz. Loek Halman and R. de Moor, "Religion, Churches, and Moral Values" *The Individualizing Society: Value Change in Europe and North America*, (eds. P. Ester, L. Halman and R. de Moor), Tilburg University Press, Tilburg 1993; Karel Dobbelaere and Wolfgang Jagodzinski, "Religious Cognitions and Beliefs", *Beliefs in Government, Volume 4: The Impact of Values*, (Edited by: J. W. Van Deth and E. Scarbrough), Oxford University Press, Oxford 1995, s.210-214.

⁵⁸ Karel Dobbelaere, "The Surviving Dominant Catholic Church in Belgium: A Consequence of its Popular Religious Practices?" *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*, (Edited by: W. C. Roof, J. W. Carroll and D. A. Roozen), Boulder, CO: Westview Press, 1995, s.177-181.

⁵⁹ Türkçeye *kişileştirilmiş tanrı* veya *insani tanrı* olarak çevrilebilecek olan *personel God* terimi, Tanrı'nın kişilik özelliklerine sahip olduğu, örneğin insan gibi konuştuğu (kelam), bildiği, (ilim), öfke, merhamet, cezalandırma gibi duygu ve iradeye sahip olduğu durumları tanımlamada kullanılır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Tanrı'yı tanımlamada sıkça başvurulan bir yöntemdir. Müşebbihe ve Mücessime bu yaklaşımın İslam kültüründeki temsilcileri olarak görülebilir. (ç.n.)

dir. Neticede, kiliseye gitmeyen insanların sayısı artar ve kiliselere katılım azalır. Bu sonuçlar açık bir şekilde gerçekleşmiştir.⁶⁰

Kiliseye katılanlardaki sayının azalmasını ve katılmayanların seviyesini açıklamak için, Jagodzinski ve ben bu açıklayıcı faktörlerden biri olarak “görünen” sekülerleşmeyi dikkate aldık. Regresyon analizinin (Regression Analysis - iki ya da daha çok değişken arasındaki ilişkiyi ölçmek için kullanılan analiz metodu, ç.n.) yardımıyla, hem 1981 ve 1990’daki Avrupa Değerler Araştırması tarafından toplanan verilere dayanan Avrupa ülkelerindeki kiliseye katılım; hem de GDP (Gross Domestic Product-Gayri Safi Milli Hâsıla), ekonomik rasyonalizasyon derecesinin dolaylı bir göstergesi olarak kişi başına düşen standart satın alma gücü incelendi. Regresyon analizinin, istatistiksel bir test olarak değil de ilişkinin oldukça dar bir betimi olarak ele alınması gerektiğine dikkat ederek, ülkeler arasında yapılan karşılaştırmaların sekülerleşme tezine delil sağladığı sonucuna ulaştık.⁶¹ Halman da sekülerizasyonun bireyler üzerindeki etkisini test etti, fakat onun yaklaşımı farklıydı. Halman, 10 Avrupa ülkesi, Kanada ve ABD’nin yapısal modernleşme düzeylerine göre, bir yandan kişilerin dinî değerleri arasında, diğer yandan da onların politik ve ahlâkî değerleri ve günlük yaşam dünyasıyla ilgili olanları arasındaki korelasyonu hesapladı. Kullanılan veriler Avrupa Değerler Araştırması anketleriyle toplandı. Genel olarak, daha modern ülkelerdeki politik ve ahlâkî değerler ve bireylerin yaşam dünyasıyla ilişkili olanlar dinî değerlerinden oldukça bağımsızdı.⁶² Bu iki yaklaşım aslında geçerli bir bireysel sekülerleşme testinin kısa yollarıydı.

Toplumsal sekülerleşmenin bireyler üzerinde etkisini geçerli bir biçimde test etmek için, öncelikle yüksek seviyede fonksiyonel bir ayrılaşmaya ve işlevsel rasyonaliteye aynı zamanda yüksek seviyede bir sekülerleşmeye yani genel sürecin dinî alt-sistem üzerinde özelleştiği modern toplumlar kurmamız gerekiyor. Bazı ülkelerde dinî alt-sistemlerin (kurumların) seküler alt-sistemlerden işlevsel açıdan ayrılaşması, seküler alt-sistemlerin kendi aralarındaki işlevsel ayrılaşmalardan daha az gelişmiş olması makul görülebilir. Bu durum, ülkeler arasında uluslararası düzeyde karşılaştırmalar yapmamız gerektiği anlamına gelir. Daha sonra, toplumsal aşamada sekülerleşme sürecinin, bireylerin dinî değerleri ve diğer başka değerleri arasında daha yüksek derecede bölümlenme üretip üretmediğini, başka bir ifadeyle, sekülerleşme sürecinin had safhada olduğu ülkelerdeki bireylerin vicdanlarında onların dinî ve politik, ekonomik, ailevî, bilimsel ve diğer değerlerde yüksek derecede farklar olup olmadığını kontrol etmeliyiz. Son olarak bireyin bilinç aşamasında değer bölümlenmesiyle, inançları ve dinî uygulamaları arasında bir ilişki kurulabilmelidir. Teoriye göre, bölümlenme ne kadar çok telaffuz edilirse insanların dindarlıkları o kadar azalması beklenir. Halman, bölümlenme ile yapısal modernizasyonu; Jagodzinski ve Dobbelaere ise dinî inanç ve uygulamalarla işlevsel rasyonaliteyi doğrudan ilişkilendirmiştir.

Yaş, bireylerin dinî inanç, tutum ve davranışlarında sekülerleşme derecelerinin etkisini ölçmek için temsili değişken olarak kullanıldı, çünkü daha yaşlı grup daha genç olanlara kıyasla daha az sekülerleşmiş bir dünyada yaşadı. Bütün çalışmaların ortaya koyduğu sonuçlara göre, hangi dinsel boyut olursa olsun yaşlı grup daha dindardır. Etkili ve faydacı bireyselleşme, postmateryalizm gibi kültürel değişkenlikleri ve kültürel ilerlemeyi, eğitim seviyesini ve cinselliği kontrol ederken, yaş faktörünün, bütün

⁶⁰ Dobbelaere and Wolfgang Jagodzinski, “Religious Cognitions and Beliefs” s. 87-96.

⁶¹ Dobbelaere and Wolfgang Jagodzinski, “Religious Cognitions and Beliefs” s. 96-101.

⁶² Loek Halman, *Waarden in de Westerse Wereld*, Tilburg University Press, Tilburg 1991, s. 258-259.

gizli dinsel niteliklerde dolaylı ya da doğrudan en güçlü etkiye sahip olduğunu gördük.⁶³ Peki yaşın, yaşam döngüsünde bir etkisi var mıdır? Jagodzinski ve ben, Avrupa Değerler Araştırmaları'ndan (European Values Studies) daha geniş bir veri setine dayanarak, gruplar arasındaki farklılıkların nesil ve dönem etkilerine dayandırılması gerektiği sonucuna vardık. Nesil ve dönem etkisi, yaşlılardan daha çok gençler üzerinde etki bırakmaktadır. Bizim verilerimize karşı olan üç nesil değişikliğini kontrol ettik. Standart modele göre değişiklikler büyük oranda “kişilik karakterinin oluştuğu” yıllarda gerçekleşmektedir. İnançlar, değerler ve normlar içselleştirildiğinde ve davranışlar rutinleştiğinde değişim yaşanması nadirdir. Sekülerleşme geleneksel dinin etkisini zayıflatırsa, her yeni grup, daha öncekilerden daha az dindar olabilir. Neticede toplamda dinsellik yavaş yavaş azalacaktır, çünkü yeniler daha yaşlı gruplarla yer değiştirmektedir. Nesil değişimin standart modeli Inglehart'ın kişilik karakterinin etkisi fikriyle ilintili olabilir.⁶⁴ Bu model, II. Dünya Savaşı sonrası ve daha yaşlı gruplar arasında bir sınır tespit etmelidir, yoksa dinin yavaş yavaş çöküşünü değil. Bundan dolayı buna sınır modeli [watershed model] diyoruz.

Biz başka bir model önerdik, dinsel değişimin yayılımcı modeli [contagion model]. Buna göre sekülerleşme süreci geleneksel dinin temel inanışlarını yavaş yavaş zayıflatılabilir, fakat bu, davranış değişikliğinde hemen görünmez. İç şüpheler açıktan bir protesto ve çıkışa dönüşmeden önce belli bazı hadiseler gereklidir. Örneğin, teologlardan gelen eleştiriler, kilise metinleri ve politikası ya da kilise meclisi (synod) ve konsillerin sunduğu çözümlerle ilgili medyadaki halka açık tartışmalar dinî inanışların, dinî etik anlayışının ya da kilise otoritesinin zaten oldukça sarsıldığını gösterir. Birinin kamusal davranışı ve kişisel inançsızlığının birleşmesi hem kiliselerden kaçışını artırır hem de kiliseye katılımı azaltır.⁶⁵ Jagodzinski ve ben, daha genç destekçilerin bu spesifik olaylara daha hızlı tepkide bulunacaklarını düşündük, çünkü onlar kökleşmiş alışkanlıklarını bırakmak zorunda değildiler. Daha yaşlı gruplar kiliseye katılımı yüksek seviyelerde kalabilirler, çünkü sekülerleşme sürecinden daha az etkilenirler ve bazıları dinsel inançlarını değiştirme konusunda isteksizdirler. Ancak, genelde kısa zaman dilimi içinde bütün destekçilerde bir değişim umuyorduk. Emin olmak için, bu model aynı zamanda bir nesil değişimi varsayar, çünkü hızlı bir bozulmanın belli dönemlerinden sonra bütün gruplar öncekinden daha az dindardır. Fakat modelimizdeki değişim kişilik karakterinin oluştuğu yıllarla sınırlı değildir ve de II. Dünya Savaşı sonrası rahatlık döneminden sağlanmamıştır.

Belçika, Danimarka, Fransa, Büyük Britanya, İtalya, Hollanda, Norveç ve Batı Almanya'daki Protestan ve Katolikler üzerinde yapılan bir araştırmaya dayanarak, yayılımcı modelin, verilere en uygun model olduğunu saptadık.⁶⁶ Kilise geleneklerinin eleştirisi ve buna eşlik eden kamusal tartışmalar bütün nesillerin -özellikle de genç nesillerin- dinî yaklaşımlarını “yaygın olarak” zayıflattı.⁶⁷ Fakat bu ana trend aileler, özellikle de kilise tarafından tanınmalarını sağlayacak dinî eğitim almaları için 1 veya 2 yıllığına, kısa süreli olarak pazar günleri kiliseye dönen anneler ya da kilise aktivitelerine katılan yaşlı insanlar gibi bazı küçük yaşam döngüsü etkilerini hesaba katmaz.⁶⁸

⁶³ Dobbelaere and Voyé, “Europäische Katholiken und die katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil” s. 226; Dobbelaere, “The Surviving Dominant Catholic Church in Belgium: A Consequence of its Popular Religious Practices?”, s. 18-20.

⁶⁴ Bkz. Ronald Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton University Press, Princeton 1990.

⁶⁵ Örnek için bkz. Dobbelaere, “Secularization, Pillarization, Religious Involvement, and Religious Change in the Low Countries”, s. 98-99.

⁶⁶ Dobbelaere and W. Jagodzinski, “Religious Cognitions and Beliefs”, s. 105-114.

⁶⁷ Grup etkilerinin aile yapısı ile ilişkisini görmek için bkz. Mark Chaves, “Family Structure and Protestant Church Attendance: The Sociological Basis of Cohort and Age Effects” *Journal for the Scientific Study of Religion* 1991, 30: s. 501-514.

⁶⁸ Ross M. Stolzenberg vdğr., “Religious Participation in Early Adulthood: Age and Family Life Cycle Effects on Church Membership”, *American Sociological Review* 1995, 60: 84-103.

SEKÜLERLEŞME MEKANİK, DOĞRUSAL, EVRİMSEL BİR SÜREÇ MİDİR?

Yazarların çoğu, işlevsel ayrımlaşmanın derecelerinde, sosyal kurumlarda olduğu gibi, ulusal ve bölgesel çeşitliliklere işaret ederler.⁶⁹ Bazen bunu üstü kapalı bir şekilde “politik, dinî ve ekonomik kurumların artarak uzmanlaşmış hale geldiğini” belirterek değinirler⁷⁰ ve böylece bu kurumların ayrımsal evrimini ima ederler. Berger, kurumsal katmanları ve ulusları karşılaştırırken açıkça “kültürel duraklamalardan” bahseder.⁷¹ Martin daha sistematik bir biçimde bireylerin davranış ve bilinçleri üzerinde sekülerleşme etkisini ve bu farklılıkları açıklamaya çalışır. Chaves, “Eğer toplumsal, kurumsal ve bireysel sekülerleşmeler meydana gelme eğiliminde olursa diğer şeyler eşitlenir” derken; Martin hemen ekler: “Ama şeyler, hiçbir zaman eşit değildir...”⁷² Onun sosyo-kültürel kompleks analizinin etkisi öncelikle ülkeleri tasnifinde yoğunlaşır, toplum “çerçevesinin” haricî baskıcılarla mı yoksa dahilî baskıcılarla mı çatışarak oluştuğunu (Polonya ve Fransa örneğinde olduğu gibi), dinde tekelciliğin ya da çoğulcuğun olup olmadığını, aynı zamanda dinî azınlıkların büyüklüğünü, bölgesel dağılımını ve elitlerden ayrı tutulmalarının doğasını da göz önünde bulundurur. Çalışma, bir dinin toplumsal konumunun etkisiyle sınırlı değildir, aynı zamanda -örneğin Katolik Kilisesi gibi- organik olmaya karşı Protestan Mezhepleri gibi çoğulcu ve demokratiklik gibi farklı dinlerin/mezheplerin özgün özelliklerini de kapsar.⁷³ Martin’in söyledikleri, bizim bireylerin dindarlığının toplumsal sekülerleşmenin geçerli bir belirtkesi olmadığı konusundaki iddialarımızı güçlendirir, çünkü sekülerleşme derecelerinden bağımsız olarak sosyo-kültürel faktörler, bireylerin dindarlığında olumlu ya da olumsuz etkiye sahip olabilirler.

Makro ve mikro boyutlar arasındaki ilişki tek yanlı değildir, çünkü tartışılan süreçler örtük ya da açıkça, insanlar tarafından harekete geçirilirler. Neticede, dinin çekirdek kadrosunun ve bazı tutucu kimselerin bunu engellemek için ellerinden gelen her şeyi yapmalarına rağmen, gittikçe büyüyen inançsızlığın ve mezheplerden uzaklaşmanın toplumsal aşamada artan bir sekülerleşmeye yol açacağını düşünebiliriz. Demerath ve Williams, New England kentinde konuyu araştırdı. Vardıkları sonuç, “Bize göre hiç şüphesiz sekülerleşme en başat eğilimdir... Ama kutsallaştırmaya da (sacralization) deliller vardır.” Ancak toplumsal-politik arenada bu kutsallaşma azınlık hareketleri ile sağlanmaktadır. Bu hareketler daha ziyade basit ruhanî inanç paylaşımlarıdır ve nihayetinde “geçici”, “daha küçük”, “daha esnek” ve “kurumsallaşmış kiliselerden, sinagoglardan ya da diğer dinî organizasyonlardan daha kısa ömürlüydüler.”⁷⁴ Aslında geleneksel kiliseler, sinagoglar ya da diğer dinî organizasyonlar farklı problemlerde aktör olarak rol aldılar. Bu süreçte Katolik ve diğer din adamları “kendi topluluklarının resmi temsilciliğini yapmak yerine daha çok kendi kişisel girişimleriyle görev aldılar.” Karşılaşılan problemlerden biri de “birçok din adamı yöntemleri ve saldırgan davranışlarından dolayı kendilerini kendi cemaatleri ile savaşır halde buldu.” Doğrusu, “onlar tavır almaya ve gerçek inananların yöntemlerine seküler karşıtlarına kıyasla daha uzaktılar.” Bu problemi, yapısaldan ziyade kültürel olan kamuya taşımak için “tüm kaynaklar seferber edildi” yani kutsal ve kültürel imgeler ve tezler dinî ekonominin ve ahlakî temellerin sekülerleştirilmesinde bile bazı değerleri korudu. Aslında, insanların açıkça veya gizlice dahil olduğu sekülerleşme sürecinin mantıksal ve çelişen sürecine dikkat çekmek için kullandığım bu ilginç çalışma hakkında söylenecek daha çok şey var.

⁶⁹ Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, Watts, London 1969, s.75-95.

⁷⁰ Luckmann, *the Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, s. 95.

⁷¹ Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, s.128-130.

⁷² Martin, *A General Theory of Secularization*, s.3.

⁷³ Martin, *A General Theory of Secularization*, s.15-18.

⁷⁴ Evsizlik, zenci mahallelerinin geliştirilmesi, kürtaj ve cinsellik eğitimi dinin önemli rol oynadığı üç durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

SONUÇ

Bireylerin dindarlığı sadece toplumsal sistemin sekülerleşmesiyle açıklanamaz. Kararların bireyselleşmesi, gelenekselliğin çözülmesi, toplumsal hareketlilik, etkili ve faydacı bireysellik gibi faktörler de bunda etkilidir. Sonuçta dinî inanç ve uygulamaların azalması toplumsal sistemin sekülerleşmesinde geçerli bir veri olarak değerlendirilmeyebilir. Ancak bu, toplumsal düzeyde sekülerleşmenin bireylerin dindarlığında hiçbir etkisinin olmadığı anlamına da gelmez. Mikro ve makro aşamaları birbirine bağlayacak, aralarındaki etkileşimi açıklayacak bazı tezler ortaya atılmıştır. Acquaviva'nın modernleşmenin, medyanın etkisiyle mantık öncesini ve dinî kavramları saf dışı bırakan yeni bir idrak oluşturarak toplumsal bir fenomen haline geldiği yönündeki hipotezine referans yapılmaktadır. Ayrıca buna ilaveten, kilise otoritesinin kaybının “dinsel kodların harmanlanmasını” destekleyerek Batı'nın Hristiyan kolektif bilincinin “nesnelliğini” zayıflattığı ima edildi. Yine makro ve mikro aşamalar arasında başka bir bağlantı kuruldu. İşlevsel rasyonalite inançsızlığı ve kiliseden kopuşu tahrik ederek Tanrı'yı fiziksel, toplumsal ve psikolojik dünyadan uzaklaştırdı. Tanrı kavramı bazı insanlarda hâlâ canlı kaldıysa da, toplumsallaşma süreci Tanrı kavramının muhteviyatını değiştirdi. İnsanların kilise etkinliklerine dâhil olmaları azaltılarak, Hıristiyanlığın tipik bireysel Tanrı tasavvuru, genel soyut ruh gücüne dönüştü. Nedensel ilişkilerin tek yönlü değil de daha ziyade diyalektik, karşılıklı ilişkiler olduğu gösterildi. Örneğin, sadece makro aşamadaki genelleme ve meso aşamadaki çoğulculuk arasında değil, aynı zamanda sekülerleşme ve bireysel dindarlık arasında da karşılıklı etkileşimler vardır. Gittikçe artan inançsızlık, görünür hale gelen sekülerleşme sürecinin makro aşamasını üretebilir.

Çözümlemenin farklı aşamalarını birbirinden ayırmak, kullanılan kavramları ve genel teorik teklifleri yeniden düzenlemek süreçler ve sonuçlar arasında bir ilişki kurmasına imkân sağlamıştır. Bu durum empirik araştırmalarda test edilecek hipotezlerin oluşturulmasını kolaylaştırır. Bu hipotezlerin ve ilişkilerin çoğu uluslararası karşılaştırmalı araştırmalar temelinde test edilebilir ki, bu tür bir araştırma din sosyolojisinde çok nadirdir. Ancak iyi monografiler, sekülerleşme ve kutsallaştırma süreçleri hakkında değerli içgörüler verebilir. Paradigma yerine teorik bir çerçeve ve karşılaştırmalı uluslararası araştırmalar daha geçerli bir sekülerleşme teorisi inşa etmemize yardım edebilir.

KAYNAKÇA

- Acquaviva, S. Sabina, *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, Blackwell, Oxford 1979.
- Bellah, Robert N., “Civil Religion in America”, *Daedalus* 1967, 96: pp. 1-21.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler and Steven M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1985.
- Berger, Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, NJ 1967.
- Beyer, P. F. “Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society”, (ed. M. Featherstone), *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*, London: Sage, 1990, pp. 373-95.
- Chaves, Mark, “Family Structure and Protestant Church Attendance: The Sociological Basis of Cohort and Age Effects”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 1991; 30, pp. 501-14.
- Chaves, Mark, “Secularization as Declining Religious Authority”, *Social Forces* 1994;72, pp.749-74.
- Chaves, Mark, “Secularization: A Luhmannian Reflection”, *Soziale Systeme* 1997; 3, pp. 439-49.
- Coleman, J. A., *The Evolution of Dutch Catholicism, 1958-1974*, University of California Press, Berkeley 1979.
- Demerath III, N. J. and Williams R. H., “Secularization in a Community Context: Tensions of Religion and Politics in a New England City”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 1992; 31, pp. 189-206.
- Dobbelaere, Karel, “Secularization: A Multi-Dimensional Concept”, *Current Sociology* 1981; 29, pp.1-213.
- Dobbelaere, Karel, “Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences”, *Social Compass* 1984; 31, pp. 199-219.
- Dobbelaere, Karel, “Secularization, Pillarization, Religious Involvement and Religious Change in the Low Countries”, *World Catholicism in Transition*, ed. T. M. Gannon, Macmillan, New York 1988. pp. 80-115.
- Dobbelaere, Karel, “The Surviving Dominant Catholic Church in Belgium: A Consequence of its Popular Religious Practices?”, *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*, Edited by W. C. Roof, J. W. Carroll and D. A. Roozen, CO: Westview Press, Boulder 1995, pp. 171-90.

- Dobbelaere, Karel, "Religion in Europe and North America", *Values in Western Societies*, (ed. Ruud de Moor), Tilburg University Press, Tilburg 1995. pp. 1-29
- Dobbelaere, Karel, and Voyé Lilliane, "From Pillar to Postmodernity: The Changing Situation of Religion in Belgium", *Sociological Analysis* 1990; 51, pp.1-13
- Dobbelaere, Karel and Voyé Lilliane, "Western European Catholicism since Vatican II." *Vatican II and US Catholicism*, ed. H. R. Ebaugh, CT: JAI Press, Greenwich 1991, pp. 205-231.
- Dobbelaere, Karel and Voyé Lilliane, "Europäische Katholiken und die Katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil", *Vatikanian II und Modernisierung: Historische, theologische und soziologische Perspektive*, ed. F. X. Kaufmann and A. Zingerle, Schöningh, Paderborn 1996, pp. 209-232.
- Dobbelaere, Karel, and Wolfgang Jagodzinski, "Religious Cognitions and Beliefs", *Beliefs in Government, Volume 4: The Impact of Values*, (edited by: J. W. Van Deth and E. Scarbrough), Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 197-217.
- Durkheim, Emile, *The Division of Labor in Society*. Free Press, New York 1969.
- Fenn, Richard K., *Toward a Theory of Secularization Storrs, CT: Society for the Scientific Study of Religion*, 1978.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns Volume 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt 1982.
- Hadden, J. K., "Toward Desacralizing Secularization Theory", *Social Forces* 1987;65, pp. 587-611.
- Halman, Loek, *Waarden in de Westerse Wereld*, Tilburg University Press, Tilburg 1991.
- Halman, Loek, and Ruud de Moor, "Religion, Churches and Moral Values" *The Individualizing Society: Value Change in Europe and North America*, (eds. P. Ester, L. Halman and R. de Moor), Tilburg University Press, Tilburg: 1993, pp. 37-65.
- Hammond, P. E. (ed.), *The Sacred in a Secular Age*, University of California Press, Berkeley 1985.
- Inglehart, Ronald, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1990.
- Jagodzinski, W., and K. Dobbelaere, "Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa", *Kolner Zeitschrift für Soziologie und Socialpsychologie*, 1993;33, pp. 68-91.
- Jagodzinski, W., and K. Dobbelaere., "Secularization and Church Religiosity" *Beliefs in Government, Volume 4: The Impact of Values*, Edited by J. W. van Deth and E. Seabrough, Oxford University Press, Oxford 1995, pp.76-119.
- Kaufmann, Franz Xavier, *Kirche begreifen: Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Herder, Freiburg 1979.
- Kuhn, Thomas S., *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, IL 1970.
- Laermans, Rudi, *In de greep van de "Moderne Tijd." Modernisering en verzuiling, individualisering en het naoorlogs publieke discours van de ACW-vormingsorganisaties: een proeve tot cultuursociologische duiding*. Garant, Leuven 1992.
- Laeyendecker, L., "Kerkelijke vernieuwingsbewegingen in de Katholieke Kerk", *Godsdienst in Nederland*, ed. H. Schaeffer, De Horstink, Amersfoort 1992, pp. 104-12.
- Lechner, F. J., "The Case Against Secularization: A Rebuttal" *Social Forces* 1991;69, pp. 1103-1119.
- Luckmann, T., *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, New York 1967.
- Luckmann, Thomas, "The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies", *Japanese Journal of Religious Studies* 1979; 6, pp. 121-37.
- Luckmann, Thomas, "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?" *Sociological Analysis*, 1990;50, pp.127-38.
- Lubbe, H., *Sakularisierung: Geschichte eines ideen-politischen Begriffs*, Karl Alber, Freiburg 1975.
- Luhmann, Niklas, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt 1977.
- Luhmann, Niklas, *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York 1982.
- Martin, David A., *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford 1978.
- Parsons, Talcott, "Christianity and Modern Industrial Society", *Sociological Theory: Values and Sociocultural Change*, (ed. E. A. Tiryakian), New York 1963, pp. 33-70.
- Rokkan, Stein, "Towards a Generalized Concept of "Verzuiling": A Preliminary Note", *Political Studies* 1977; 25, pp. 563-570.
- Shiner, Larry., "The Concept of Secularization in Empirical Research", *Journal for the Scientific Study of Religion* 1967;6 pp. 207-220.
- Stark, Rodney, and W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, Lang, New York 1987.
- Stolzenberg, R. M., Blair-Loy, M., & Waite, L. J., "Religious Participation in Early Adulthood: Age and Family Life Cycle Effects on Church Membership" *American Sociological Review* 1995;60, pp. 84-103.
- Tschannen, Olivier, *Les theories de la secularisation*, Librairie Droz, Geneva 1992.
- Voyé Lilliane, "From Institutional Catholicism to "Christian Inspiration": Another look at Belgium", *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-cultural Perspectives*, (Edited by: W. C. Roof, J. W. Carroll and D. A. Roozen), Boulder, CO: Westview Press, 1995, pp.191-204.
- Waage, H., *Vertogen over de relatie tussen individu en gemeenschap*, Acco, Leuven 1997.
- Wallis, R., *The Elementary Forms of the New Religious Life*, Routledge and Kegan Paul, London 1984.
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I*. Mohr, Tubingen 1920.
- Wilson, Bryan R., *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*.; Watts, London 1969.
- Wilson, Bryan R., "Aspects of Secularization in the West", *Japanese Journal of Religious Studies* 1976;3, pp. 259-276.
- Wilson, Bryan R., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford 1982.