

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

**Daniéle HERVIEU-LÉGER\***

Çeviri: Halil AYDINALP\*\*

### DÜŞÜŞ VE YENİLENMELER: AVRUPA'DA DİNİ MODERNLİĞİN İKİ 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 yaklaşım -farklı versiyonları içinde- Marksist ve Durkheim'ci anlayışların katkılarıyla şekillendirildi. Fakat bütün bunların ötesinde, bu paradigma, dini karakterize eden mutlak akıl [özel veya irrasyonel akıl] ile bilim ve teknolojiye dayalı moderniteyi karakterize eden biçimsel akıl [rasyonel veya formal akıl] arasındaki Weber'e ait tipik çatışma yorumundan faydalandı. Bilimin uygulamalarının bizzat kendisinin mutlak ve biçimsel aklı birleştirdiğini bildiğimiz için bu çatışma ideal tiplerden birini oluşturmaktadır. Modern kültür üzerindeki biçimsel aklın hegemonyasının, muhtemelen yeni dinî beklentileri yüreklendirecek bu anlam kaymaları için bizzat sorumlu olduğunu da biliyoruz. Fakat mevcut gerçek, Weber'in de söylediği gibi şudur: Modernite genellikle tanrılara ve peygamberlere karşı kayıtsız kalmaya devam etmektedir.<sup>1</sup>

Gerçekte, maddi çıkarlara odaklanan ve dini karakterize eden gerçek çıkarların sosyal varlığının yavaş yavaş solmasına neden olacak bir akılcılık olan biçimsel akılcılığın, modern kültür üzerindeki kesin hâkimiyeti ile ilgili Weber'e ait iddia, mekanik bir şekilde, bilim ve tekniğin genişlemesi ile dinin sonunu ilişkilendiren rasyonalist bakış açısından daha zengindir. Bir bakıma prensip olarak o, modern toplumdaki dinî kurumların etkinliğinin azalması gerçeği ile dinin sosyal ve kültürel sahadan tasfiyesi arasındaki ayı-

\* Daniéle Hervieu -Léger, "Secularization, Tradition and New Forms of Religiosity: Some Theoretical Proposals", New Religions and New Religiosity, ed. Eileen Barker and Margit Warburg, Aarhus University Press, 1998 Denmark, ss. 28-44.

\*\* Ar. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı.

rımı sürdürmeye devam eder. Fakat uygulamada, farklı sekülerleşme teorilerinin karmaşık yapısı,<sup>1</sup> 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 getirirse bile, en modern toplumlarda var olan geleneksel dindarlığın resmi inanç ve pratiklerinin sosyal ve kültürel yetkisizleştirilmesinin 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] uyuşmazlık [eski] fikrinin ortaya çıkardığı tepkilere yol açar. Bu entelektüel temayül, özellikle, Avrupa'da düzenli kilise katılımında meydana gelen genel düşüşü değerlendiren deneye dayalı araştırmaların geneli içinde görülebilir. Bu düşüş İngiltere, Fransa veya İskandinavya gibi bazı ülkelerde Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra başlayan gerçek bir gerileme durumunu ifade eder.<sup>2</sup> Örneğin son yirmi yılda en önemli değişimlerin gerçekleştiği İtalya'da bu düşüş kendisini daha fazla gösterdi.<sup>3</sup> 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 örneği, düzenli dinî katılımı sert bir kriz görmeye başlanan; rahip ve keşişlerin genel sayısında âni bir düşüş yaşanan İspanya'nın modern Avrupa ülkeleri topluluğuna girişidir.<sup>4</sup> Avrupa'da %81,6'lık<sup>5</sup> 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 hakim yorumunun oldukça basitleştirilmiş bir özetidir. Somut uygulamalı araştırmaların ortaya koyduğu tecrübelerle bu yoruma uzun zamandır meydan okunmaktadır. Mesela bu konuda, dinin popüleritesi ve onun beklenilmeyen çağdaş yenilenmeleriyle ilgili 1960'ların sonunda İtalya ve Fransa'da meydana gelen tartışmalara dikkat çekilebilir.<sup>6</sup> Diğer taraftan Anglo-Sakson araştırmalar, uzun süre, dinî düşüşü kanıtlamaktan ziyade, dinî bireyselleşme ve çoğulculuk sürecine vurgu yaptılar.<sup>7</sup> 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 oluşturmuştur. İstatiksel 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

1 Weber 1963, 92.

2 Tschannen 1992.

3 Maitre et al. 1991.

4 Garelli 1992.

5 Giner and Sarasa 1992.

6 McGreil 1991.

7 Isambert 1979.

ve geniş bir fenomen olan, rasyonel bir biçimde büyüdü 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 keskinliklerin 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, hakim kültürün sadece kenarlarında hayatiyetini devam ettirebilen, modern öncesi dinî kültür ile derinden sekülerleşmiş 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 sekülerleşme paradigmasıyla çelişki arz etmez; fakat sekülerleşme sürecinin ne olduğu konusunda yeniden düşünmeyi gerekli kılar: Sekülerleşme, 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. (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 eğilimler için önemli sonuçlara sahip. Dinin, en ileri toplumlarda var olduğu 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 çözümlenmeleriyle ilgili din ve modernite arasındaki ilişki konusunda uzun süre devam eden tartışmalardan vaz geçmeye hazır gibi

görülmektedirler. Önceki dönemde dini hiçbir yerde bulamayanlar şimdi spor, siyaset, çevrebilim ve rock konserleri gibi daha pek çok yerde dindarlığı keşfetmeye hazırdılar. Bu entelektüel karmaşa ilginçtir. Geçmişte birileri, modern toplumlardaki Hıristiyanlığın kültürel yayılışının büyüklüğünü vurgulamak için dînî pratikler (Hıristiyanlık dini) ile seküler pratikler arasındaki karşılaştırmayı kullandılar. Şimdi aynı gözlemler, görüldüğü kadarıyla sekülerleşmiş olduğu düşünülen toplumlar içinde dînin görünmez varlığını ifade etmek için kullanılıyor. Bu eğilim içinde, “dînî alan” kavramının geçerliliği açık bir şekilde sarsılıyor. Tüm toplumda faal halde bulunan dînî dinamiklerin analizi, dînî alanın sınırları konusundaki klasik sorgulama ile yer değiştiriyor.

Gerçekten bu değişen araştırma eğilimleri tüm din sosyologlarının aynı problemle yüzleştiklerini göstermektedir. Bu problem, modernliğin kendisine özgü dînî ikilemleri konusunda düşünmek için gerekli olan kavramsal araçlarla ilgilidir. Bir tarafta kendi inananların bile inançlarını belirlemek ve fiillerini kontrol etmek için tarihi dînî kurumların büyüyen yetersizliği; diğer tarafta büyük dînî geleneklerin sembolik havuzundan özgürce semboller ve referanslar ödünç alan inanç ve fiiller patlaması söz konusudur. Sorumuz şudur: Modernliğin büyük dînî sistemleri eritmeyi sürdürmesi ile aynı modernliğin yeni dînî formlar doğurma eğilimi nasıl yorumlanabilir?

Bu açıklamaya öncelik tanıdığımda, yaşanan dînî yenilenmeler ile dünyada meydana gelen krizlerin doğurduğu modernliği parçalama eğilimleri, [hem liberal hem de marksist versiyonları içinde] ilerlemeci ve gelişmeci modern ideolojilerin çöküşü arasındaki doğrudan bağı öneren sorunlu akılcılığı sürekli tekrarlayıp durmak yeterli değildir. Dînî modernliğin birbirine karşı iki yüzü, modernliğin başarısızlığının bir sonucu değil; modernliğe ait dinamiklerin mantıklı bir neticesidir. Bu bakış açısından hareketle, geleneksel ve modern toplumlar arasındaki olağan karşıtlıktan öte din ile modernlik arasındaki klasik uyumsuzluk paradigmasını devam ettirmek mümkün değildir. Fakat bizler eğer ciddi bir şekilde modernliğin dine ait sonuçlarının sorgulamasını denemeye kalkışırsak, aynı zamanda eski bir problem olan bizat dînin tanımlanma sorunuyla da karşı karşıya kalırız.

### **DİNİN TANIMLANMASINA YENİ BİR DÖNÜŞ**

Durkheim, “*Dînî 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 dînin gerçek tabiatını idrak etmeksizin pek çok dînî 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 dînî tanımlamayıp dînin tanımlanma meselesini felsefecilere

ait “büyük teorilere” bıraktılar. Bu nedenle Fransız Din Sosyolojisi'nin kurucusu Gabriel Le Bras, meslektaşlarına, kutsalla ilişkilerinin en sıradan anlatımını 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 dîni karşılaştırmalara doğru incelemeyi genişletmeyi kabul edebilir. Fakat bu durumda bile, farklı tarihi dinler tarafından temsil edilen gerçek anlamdaki din terimi ile bu dîni formların benzerleri arasındaki ilişkinin sorgulanması ihtiyatlı bir davranışla dışarıda bırakılmış olurdu.

Fakat -aynı eğilim içinde- eğer bizler hem modern inanç patlaması, hem de kurumsal dîni sahanın düzeninin bozulmasını anlama gayreti içine girersek, bu ihtiyatlı tavrı daha fazla sürdürmek mümkün değildir. Şu an kiliselerin kontrolü altındaki özel alanlar içinde dîni 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, dînin özülle ilgili olmayan bir “tanımlama” yapmak asli bir zorunluluktur; fakat dînin tanımlanması -ideal bir metotla- uygulamalı fenomenin karmaşıklığı içinde bazı öneriler tayin eder. Bu alanda iki farklı durum göze çarpar:

1. Birinci gruptakiler, dînin 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 işin içine katarak din konusunda oldukça geniş bir yaklaşım tercih ederler.

2. İkinci gruptakiler kararlı bir biçimde daha sınırlayıcıdır. Din sözüyle, tarihî dîni 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 dîni hareketlerin dîni tabiatı ile ilgili tartışmaların gösterdiği gibi bu sorgulama pek çok araştırma eğilimleri içerir. Bu hareketler, üyelerine bireysel ve modern kurtuluş önerisi gibi yorumlanabilecek kişisel bir ifa görüşü sunduğu için mi dînidir? Eğer onlar herhangi bir aşkın referans, sosyal bir gaye veya ütopyaya sahip değillerse hâlâ “dîni”dirler mi?

Dînin sınırları konusundaki tartışmalar, “metaforik dinler” ve “seküler dindarlık” ile ilgili bir dizi araştırma ile son zamanlarda yeniden başlatıldı. Tartışmaların merkezini, dîni kurumlar aracılığı ile ‘görünmez’ veya ‘yayılmış’ özerk bir dindarlık çeşidinin genel olarak yaygınlaşması oluşturur. Fakat bu tartışmalar, dine ait özsel bir tanıma taraftar olanlarla, dînin işlevsel bir tanımını destekleyenler arasında cereyan eden bitmez çatışma içinde sapanıp kalma eğilimindedir. Bizler dini, ya inanç -mesela Tanrı'ya inanç- ya inançla ilgili simgesel pratikler -ki bu durumda Durkheim'in kutsal tanımını-

la çok güzel uyuşan bir dizi fenomenin muhtemel dîni karakterini (özellikle futbol maçları ve konserler gibi) kaçıracağız- ya 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 dîni fenomeni kaybedeceğiz.

Bu fasit daireden nasıl kurtulabiliriz? Bana göre, izlenecek muhtemel çıkış yolu, dini karakterize eden özel inanma şekline odaklanarak bulunabilir<sup>8</sup> ve tartışma şu şekilde sürdürülür: Seküler dindarlık ve yeni dîni eğilimlerle ilgili çeşitli araştırmalar, tarihi dinlerin modern inanç sistemlerinin bazı bölümlerinde daralma meydana getirdiğini gösterdi. Fakat bu bahsedilen inanç sistemlerinin dîni 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, dîni olarak anılabilen; aynı zamanda tarihi dinlerin belirgin bir özelliği olan kurumsal anlam ve pratiklerin özel bir şekilde var olması ve bunu nitelendirmek mümkün müdür? Bu doğrultuda ilerleyebilmek için, dîni inancın genel ve ayırt edici bir özelliği olarak *meşru bir gelenek hakimiyetine vurguyu* belirtmek mümkün gibi gözüktür. 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 önemini değerlendirmek için, geleneğin otoritesine izafetle inanmanın kendi iç meşruiyetinin, inanç ve pratiklerin bir nesilden diğerine devam ettirilmesi gibi basit bir iddiadan daha anlamlı olduğunun açığa 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 dîni 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 dîni 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.

8 Martin 1979; Wilson 1976; Among others.

## YENİ DİNLER - YENİ DİNDARLIKLAR ve HAFIZANIN SORGULANMASI

Bu bakış açısının, dînin “tanımlanması” ile ilgili teorik ve asla sona ermeyen tartışmalarla ilgisi olmadığını 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 dînin 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.<sup>9</sup> Bu nedenle modern toplumların hayatları yapısal olarak belirsizdir. Bilim ve teknoloji tarafından ortaya konan rasyonel zorunluluklar sürekli meydan okumaktadır. Sonuçta, kendi belirsizliklerinin doğal bir neticesi olarak anlam kaymalarıyla karşı karşıya kalan büyüsü bozulmuş [anlamını yitirmiş] toplumlar, hızlı inanç patlamalarının yaşandığı toplumdur. Fransa<sup>10</sup>, Belçika<sup>11</sup> ve İsviçre’de<sup>12</sup> yapılan çeşitli uygulamalı araştırmalar, en modern ve en rasyonel kültür içinde yer alan bu insanların (mühendisler, bilgisayar uzmanları) gaip haber verme, ruhçuluk gibi en irrasyonel tecrübeler aramak için belirgin bir eğilime sahip olduklarını göstermektedir. Batı Avrupa’nın her yerinde, -kilise içi veya kilise dışı- yeni dîni hareketlerin müntesipleri arttıkça; “derin ekoloji”, diye ifade edilen ruhçu psikoloji vb. akımların çeşitliliği de artmaktadır. Eğer sekülerleşme, dînin 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 açısına göre -ki “görünmez din” teorilerinin ortaya koyduğu çeşitli savların aksine- modern toplumların dîni 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 dîndir veya dîni özellikler gösterir. Bu bakış açısının din ve

9 Hervieu-Léger 1993.

10 Gauchet 1985.

11 Boy and Michelat 1986.

12 Dobbelaere and Voyé 1992.

hafıza arasında varolan temel bir bağı ifade ettiği anlaşılır ve böylece “sekülerleşme” ile ilgili soru tekrar gündeme gelir: Modern toplumlar yalnızca “değişimin zorunluluğu” ile değil; aynı zamanda “mevcut ânın zorunluluğu” ile de artan bir şekilde kuşatılmış durumdadırlar. Ânın zorunluluğu, geleneksel toplumlarda günlük yaşama ritim veren yapısallaşmış zaman dizilerini giderek yok etme eğilimindedir. Nesillerin sürekliliğini 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 “ütopik” hem de “geleneksel çözümler” 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 üretmez hale getiren hafızanın parçalanması ve derin yarılma ile çağdaş Avrupa toplumlarında yaşanan dindarlığın dönüşümü arasındaki anlaşılabilir ilişki için temel teşkil edecek bir çözüm arayışı içinde modernliğin bu özel boyutlarını ifade etmişti.<sup>13</sup> 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 kaybetmektedirler; 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 hissetmelerindedir. 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

13 Campiche et al. 1992.



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<sup>14</sup>, eğer geleneksel toplumlar "hafıza toplulukları" 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 ferdi 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" 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 şekillendiriyor. Daha önce de söylediğim gibi kolektif hafızanın tahrip sürecine odaklanarak modern toplumlarda yaşanan dînî gerileme sürecini tahlil etmek bence mümkün gibi gözükmemektedir. Bu durum, diğer taraftan kendilerini yeniden inşa eden "bu küçük parçacıklardaki anıları" farklı şekillerde dikkatle gözden geçirmek suretiyle -özellikle Batı Avrupa'da- dînî 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 sınırlandıracağım.

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

Bu son eğilim, dînî anı, 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 edil-

miş bireylerin sosyal iştirakin kendilerine ait anlamını yeniden inşa etmeye çalıştıkları gönüllü gruplarda bir patlama yarattığını gözlemleyebilir. Fakat özellikle sosyal dokunun dîni boyutu, anlık bir dîni hafızanın yeniden şekillenmesinde özgür katılımın etkisidir: Grup aidiyeti içinde icat edilen “gönüllü” kardeşlik bağı, genel çizginin kolektif mükemmeliyetinin temeli olma eğilimindedir.

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

İsviçreli İlahiyatçı Pierre Gisel tarafından dîni inancı nitelendirmek için kullanılan mükemmel ifade çiftini ödünç alarak şöyle söyleyebiliriz: “İnanma, kendimizin sebep olduğu bir bilmedir”;<sup>15</sup> bence modern toplumlarda, inanma, kendimizin sebep olduğu bir karar vermedir... Modernitenin tüm kurumsal dîni geleneklerin otoritesini buharlaştırdığı bu benzer süreç, paradoksal bir şekilde, kendisinin karşılığı olarak, dînin gelenek sonrası yeni bir biçimini ortaya çıkarır. Bu bence kesinlikle postmodern bir biçim değildir: Bireylerin aynı dîni “aile” içinde kendi aidiyetleri boyunca inanma ve ifa etmeye dair bireysel dîni yükümlülükleri tanımlama yerine, bir dîni kurumun -örneğin geleneğin- otoritesinde somutlaşan bir dindarlığı, daima hareket halinde ve yeniden değerlendirmeye tabi, bireylerin tercihine bağlı bir dîni aidiyetle bağlar. Din, dîni 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, dîni çoğulculuk ve modern bireysel kültür arasındaki benzerlikten mühlhem 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 dîni kimliklerle uyuşma zorunluluğu yoktur. Bu, dîni 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 durumuyla ilgili araştırması mükemmel bir şekilde örnelemektedir:<sup>16</sup> 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 buldukları 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 Hıristiyan dinlerinin eşit olduğunu ifade etmektedirler. Farklılaşmaların inanç temeli giderek aşınırken, 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, sosyal kimliğin önemli bir unsuru olarak kalmaya devam eder. İskoçya kilisesinin İskoç kimliği ile ilişkili olduğu gibi. 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.<sup>17</sup> 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 Hıristiyan inançlarının müphemiyeti konusunda ısrar eder; ancak bununla birlikte Hamberg 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.<sup>18</sup>

Aynı gözlemleri Finlandiya örneği üzerinde gerçekleştiren Susan Sundback 'popüler din' kavramını kullanır.<sup>19</sup> Bana göre, belirli mezhep veya tarihata 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

16 Gisel 1990, 'Croice, c'est se savoir engendré'.

17 Campiche et al. 1992.

18 Hamberg 1992.

19 Hamberg 1992.

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 kim-selerin aktif bir muhalefetine yol açarsa, bir belirsizlik ve bunalım çerçevesi içinde artarak daha sert bir biçimde gerçekleşebilir. Bir bakıma dînî 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 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.<sup>20</sup> Geleneksel dînî inanma ve ait olmanın (klasik bir şekilde sekülerleşme 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. Dînî sahanın düzeninin bozulması ve dînî bağların paradoksal parçalanması anlamında, Avrupa'da ve dünyanın başka yerlerindeki modern toplumların gerçekliği ile uygun bir biçimde giderek daha az uyuşan rasyonelleşme kavramıyla bağlantılı sekülerleşme kavramını kullanmaya devam etmek bana göre zor gibi görünmektedir.

20 Sundback 1995.

21 Schnapper 1993.