



KÜRESEL DÖNEMDE DİNİ KURAMSALLAŞTIRMA: TİPOLOJİK BİR ANALİZ¹

Yazar: Martin Geoffroy

Çeviri: Dr. Abdullah ÖZBOLAT
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
E-posta: ozbolata@gmail.com

Öz

Bu makale, son zamanlarda yapılan çalışmalarda ortaya çıkan din ve küreselleşmeyi kuramsallaştırma problemlerine kısmi bir cevaptır. Küresel Çağda farklı dini konumlar merkezli bir tipolojik analiz geliştirilmesi yoluyla Küresel Çağda dini kuramsallaştırma hakkında bir tartışma açmaya çalışıyorum. Uzlaşmaz, muhafazakar, çoğulcu ve göreci olmak üzere sırayla küresel dönemin ayrılmaz bir parçası olan dört ana dini konumu vurgulayacağım. Her bir durumda, konumlarla ilgili empirik yansımaların ardından konumların kısa bir açıklamasını yapacağım. Bu araştırmanın amacı, farklı küreselleşme süreçleri bağlamında din analizinin işe yarar bir aracını geliştirmektir.

Anahtar Kelimeler: Din, Küreselleşme, Modernite, Küresel Dönem, Uzlaşmaz, Muhafazakar, Çoğulcu, Göreci.

Küreselleşme süreci bağlamında dinin kuramlaştırılması konusu etrafında bir kafa karışıklığı bulunmaktadır. Küreselleşme süreciyle ilgili çoğu teori, dini, çoğunlukla moderniteye köktenci bir tepki olarak görür. Dikkate değer bir istisna olarak Beyer (1994) ve Robertson (1992)'u saymazsak, din sosyologları sadece son birkaç yıldır din ve küreselleşme konusunu ciddi şekilde araştırmaktadırlar. Bu makale, son zamanlarda bu konularda yapılan çalışmalarda ortaya çıkan din ve küreselleşmeyi

¹ “Theorizing Religion in the Global Age: A Typological Analysis”, *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 18, No. ½, Religion and Globalization (Fall-Winter, 2004), pp.33-46.

kuramlaştırma sorunlarına kısmi bir cevaptır. Küresel Çağda farklı dini konumlar merkezli bir tipolojik analiz geliştirilmesi yoluyla küresel çağda dini kuramlaştırma hakkında bir tartışma açmaya çalışıyorum.

Analizimi gerçekleştirmek için öncelikle dinin küreselleşmesi olgusunu kuramsallaştırmaya çalışan birinin karşılaştığı teorik sorunlara değinmek zorundayım. Bu durumla ilgili karşılaştığım iki önemli zorluk bulunmaktadır: İlk olarak, din ve dindarlık arasındaki farkın ne olduğu, ikinci olarak ise küreselleşen dünyada modernitenin tanımlanması sorununu çözmek durumunda olacağım. Bundan sonra, uzlaşmaz, muhafazakar, çoğulcu ve göreci şeklindeki dört ana dini konumu sırayla tanımlayacağım. Her bir durumda, konumlarla ilgili empirik yansımaların ardından konumların kısa bir açıklamasını yapacağım. Bu araştırmanın amacı, farklı küreselleşme süreçleri bağlamında din analizinin işe yarar bir aracını geliştirmektir.

1. DİN VE KÜRESELLEŞME İLE İLGİLİ BAZI İLK KURAMLAR

Peter Beyer (1994) ve Roland Robertson (1992) din ve küreselleşmenin kuramsallaştırılması sorununu çözmeyi amaçlayan ilk iki sosyologtur. Araştırmamın amacına uygun olarak, ben çoğunlukla Beyer'in kuramına odaklanacağım. Beyer'in son on yılda konu üzerindeki fikirleri geliştirdi ancak benim küresel çağda dinin yapısal-işlevsel vizyonu olarak adlandırdığım derinlikli kökler varlığını sürdürdü.

Beyer için (1994), çağdaş din, "geç modernitenin" büyük oranda farklılaşmış sosyal yapısında "bağımsız bir alt sistem" olarak işlev gören "aşkın/içkin bir kutuplaşmasına dayalı olan bir iletişim türüdür". Küresel toplumda marjinal bir alt sistemin işlevi olarak sistemli dinin pür dini iletişimi (dua, ritüeller ve cemaat) yavaşdır, ancak kamusal alan üzerindeki etkisini kaybeder, çünkü küreselleşme yapısal olarak dinin özelleşmesini beraberinde getirir. Fakat, aynı zamanda küreselleşme süreci, özellikle eğer din, Beyer'in "performans dini" olarak adlandırdığı biçimde kendisini dönüştürebilirse, din için, yenilenen kamuoyunu etkilemek için verimli bir zemin de sağlayabilir. Dini iletişim, diğer alt sistemler tarafından oluşturulan sorunlara uygulandığında siyasi, sosyal ve kültürel bir etki elde etmek için kamusal alanda sahneye çıkar. Küreselleşme koşulları altında din için topluma dönük sadece iki farklı yaklaşım vardır. Birinde, din, belirli bir perspektiften küresel sistem üzerinde yer alır, fakat izole edilmiştir ve alt küresel kültürdür; diğerinde ise, din, kamusal alanda olabildiğince yer alarak kendini küresel kültüre bağlar. Beyer'e göre, dinin geleceği sistemli dinden daha çok performans dininde yatmaktadır. Modern küresel toplumda kuramsal din dezavantajlı bir konumdaysa ve dinin özelleşmesi için bir baskı varsa, çözüm, daha fazla dini bağlılık ve pratiklerde değil, etkili dini uygulamalar bulmada yatmaktadır (Beyer, 1994:80).

Dinin bir iletişim biçimine indirgenmesi, küreselleşme bağlamında dinin gelişiminin soyut bir analizini yapmak açısından uygun bir yol olabilir, ancak bu durum, sosyal bir olgu olarak dinin karmaşıklığını göz önünde bulundurmamaktadır. Beyer'in performans dininin tanımı, yalnızca siyasi konular etrafında döner, hatta Beyer, dini tanımlarken "liberal" ve "muhafazakar" gibi çok politik bir biçimde Amerikanlaşmış terimleri kullanacak kadar ileri gider. Bu iki terim, Amerikan siyasi arenasını dışında hemen hemen hiç bu anlamda kullanılmazlar. Beckford'un (1989) yaptığı gibi ben de dinin, herhangi bir alt sistemde yer alabilecek kültürel bir kaynak olarak kullanılabileceğini ileri sürüyorum. Son zamanlarda Beyer, küresel toplumda dinin toplumsal biçimleri hakkında a) örgütlü din, b) siyasallaşmış din, c) toplumsal hareket dini, ve d) cemaatçi/bireyci din olmak üzere dörtlü bir tipoloji ile kendisinin normatif din anlayışını açıklıkla ortaya koydu (Beyer, 2003: 54-58). Yine, ilk üç tür, ağırlıklı olarak siyasi arenanın etrafında dönüyor gibi görünmektedir. Fakat, küresel çağda dinin bütünleşmesi ve(ya) direnişi sadece siyasi arenada tezahür etmez, hatta bazı dinsel gruplar veya hareketler siyasetten epeyce uzak kalmaktadırlar. Bu türden tezahürleri, Beyer'in dini performansın siyasi olarak normatif tanımıyla ilgili yaklaşımlarını nasıl açıklayabiliriz? Öyle görünüyor ki Beyer, küresel çağda dinin yerini tartışan, küreselleşme hakkındaki pek çok genel teorisinin yaptığı yaygın hataya düşüyor. Onlar, tam olarak örgütlü olmayan dini grupların dışında ne olup bittiğini anlayamaz; çünkü onlar hala modern bir aklın çerçevesi içinde düşünmektedir. Beyer'in kuramsal yaklaşımının ikili normatif boyutu, dinin karmaşıklığını göz önünde bulundurmamakta; çünkü Beyer, dini, siyasi alanla etkileşimine indirgemektedir. Yine de bana göre, performans dini, rasyonel seçim kuramına çok yakın olsa bile, Beyer'in performans dinini kavramsallaştırması birçok biçimde doğrudur.

Fransızca yayınlanan din ve küreselleşme üzerine daha güncel başka bir kitap (Bastian, Champion ve Rousselet vd., 2001) dinin, sadece bir iletişim formundan daha fazlası olduğunu bir dizi empirik çalışmayla göstermektedir. Din aynı zamanda kültürel bir kaynaktır. Bu kitabın editörlerine göre, dinin küreselleşmesi çoğunlukla uluslararası ulus ötesi alana kültürün geçişiyle ortaya çıkmaktadır. Onlar, dini grupların genişleme stratejilerinin artık devletle olan ilişkiye bağlı olmadığını ve dini grupların stratejilerinin daha özerk hale geldiğini söylemektedir. Bu kitabın empirik incelemeleri, dinin küresel aşamadaki performansını açıklıkla ortaya koymaktadır. Fakat Fransızca ve aynı zamanda İngilizce yazan birçok yazar için modern projenin referans çerçevesinin dışında düşünmek son derece zor görünmektedir. Bu ve diğer birçok kitapta yazarların da kullandığı gibi modernite sözcüğünün pek çok farklı kullanımı bulunmaktadır. Ben şimdi küreselleşme ve din bağlamında modernitenin tanımlanması problemini tartışacağım.

2. KÜRESEL ÇAĞDA ÇOKLU MODERNİTELERİN DÖNÜŞÜMÜ

Uygulamada, küreselleşme üzerine yapılan kuramsallaştırmalarda ne tür bir modernitenin içinde olduğumuz hakkında teorisyenler arasında bir uzlaşma eksikliği var gibi görünüyor ve küreselleşme süreci hakkındaki birçok kuramsallaştırma genel olarak küreselleşmeyi moderniteye bir tepki türü olarak tanımladığından modernitenin ne olduğunu açık bir biçimde tanımlamak ve çağdaş anlayışın çerçevesi dışında küreselleşmeyi düşünmek son derece önemli görünmektedir.

Modernite konusunda görüş birliği olmadığı için din ve küreselleşme teorisyenlerinin birçoğu yeni bir tanım yapmadıklarından modernitenin en güncel on kavramsal versiyonunu kullanır. Teorisyenler, modernite tanımlamalarında “akışkan modernite”, “hipermodernite”, “ultramodernite”, “ileri modernite” veya “postmodernite” kavramlarını onları bir ya da iki referansla tanımlama zahmetine girmeksizin, aynı metin içinde bu kavramların ikisini hatta üçünü bile kullanmaktadırlar.

Shmuel Eisenstadt (2000), modernliğin artık bileşik bir tanımının olmadığını ve modernliğin birden çok versiyonunun birbiriyle rekabet içinde bir arada var olduğunu ileri sürerek modernitenin bu sonsuzca dönüşümünü kısmen açıklamaktadır. Eisenstadt’a göre, modern program, insanın özerkliğiyle tanımlanır. Bu özerklik, modern insanın farklı toplumsal rolleri oynaması için daha büyük imkan sağlar ve sürekli akış içinde bu çoklu modernliklerin bir arada var olması, sosyal bilimcilerin sayısınca çok farklı modernite tanımının var olmasını açıklamaktadır. Fakat küreselleşmenin çoğu teorisyeni gibi Eisenstadt’ da dine, siyasi bir açıyla çoğunlukla moderniteye köktenci bir tepki olarak yaklaşıyor ve bu yaklaşım sonrasında gelen açıklaması ikna edici olmaktan uzak kalıyor. Fakat yine de, onun çoklu moderniteleri kavramsallaştırması aracılığıyla, küreselleşmenin olası bir kuramsallaştırılması için daha net bir resim elde etmeye başlıyoruz.

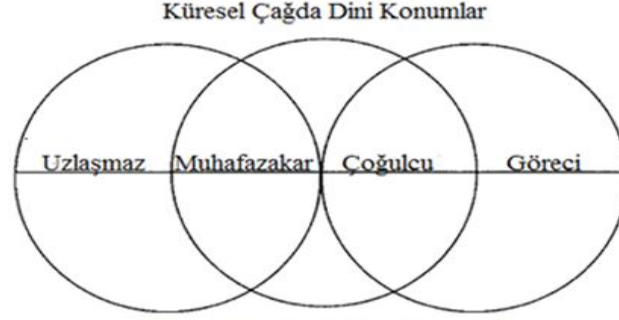
Moderniteden sonra ne gelir? Martin Albrow (1996), onu “Küresel Çağ” olarak adlandırıyor ve halihazırda bir çağ değişiminde yaşadığımızı söylüyor. Daha doğrusu, biz “modern dönem” ve “küresel dönem” arasındaki bir geçiş durumundayız. Albrow’a göre, Marx’ın materyalist görüşü, “sınırsız bir moderniteyle” yer değiştirdi. Modern proje, rasyonellik ve evrenselcilik olarak iki ana yönde gelişmektedir. Albrow’a göre (1996:33), rasyonellik, “devlet ve piyasa mekanizması aracılığıyla dünyanın geri kalanı üzerinde uygulamaya dönük dayatmadır” ve evrenselcilik ise, “dünyanın çeşitliliğini örtmek için evrensel fikirlerin üretimidir”. Rasyonellik, gücün hizmetinde olarak görülür ve rasyonellik/irrasyonellik dikotomisinin alanını belirler. Modern projenin çerçevesinde irrasyonellik, din ile yakından ilişkili olarak görülür; çünkü pek çok dinsel grubun, özellikle de yeni dinsel hareketlerin, 20. yüzyılın son yarısında/sonlarında sergiledikleri son derece duygusal içerikler nedeniyle 20. yüzyılın son

bölümünde ortaya çıkmıştır. Albrow, modern dönemden küresel döneme geçişi çok yeterli bir biçimde gösteriyor ve şöyle ifade ediyor:

“Küresellik, dönemin baskın karakteristiği olarak rasyonelliği yerleştirdi. Rasyonellik bir ilkeler bütünü ve küresellik ise maddi referans çerçevesidir...O, ortak bir din kavramı bulunmaksızın bir gün Katolik, diğer gün müslüman olmak gibidir... Küreselci hareketler, giyilen kıyafetlerde, yenilen yiyeceklerde ve cinsel ilişkilerde baskın güç yapılarına karşı çıkmak, gündelik hayatın siyasi boyutunu göstermek ve otorite yapıları oluşturmak yerine network ağları aracılığıyla simgesel protesto eylemleri gerçekleştirir. küresel bir hareketin üyeliği, hemfikir olduğu insanlara bir dizi sembolik eylem eylem aracılığıyla mesajlar vermektir. Bu, en basit düzeyde çeşitli giysiler giymek ve işaretler taşımaktan, tamamen farklı bir alternatif yaşam şekli seçmeye kadar değişebilir...Sun Myung Moon’un birleşik kilisesi, küresel dönemin, küresel binyılcılığın, tipik bir ürünüdür. Kendi ifadeleriyle, kendileri dünyanın tanrısız komünizmle yüzleşmesi ile doğmuşlardır. Onlar, dünyayı kurtarmak üzerine odaklı yeni bir sosyallik oluşturmaya yoğunlaşmakta, bu doğrultuda örgütlenmekte ve dünya çapında iletişim kurmaktadır” (Albrow, 1996: 136 ve 142).

Küreselleşme süreçleri tarafından ulus devletin zayıflatıldığı bir dünyada din, seküler topluma dönük ulus devletin benimsediği dini konuma bağlı, sosyal bir hareket olduğu kadar, bir kurum da olabilir. Muhafazakar veya çoğulcu bir konum siyasi olarak ulus devlete daha yakın olma eğiliminde olacaktır, çünkü ulus devletin daha kurumsal bir formu vardır ve ulus devlet uzlaşmaya daha açıktır. Uzlaşmaz ya da göreci bir konum, devlet ile arasına mesafe koyma eğiliminde olacaktır; çünkü “sosyal hareket dini” ya da “mezhep” kurumlarla genellikle uzlaşmaya daha az meyillidir. Fakat dört dini konumun hepsi, küreselleşme sürecinde önemli bir role sahiptir. Benim hipotezim, *dinin modern çağdan küresel çağa geçişte önemli bir role sahip olduğudur; çünkü din, çoğunlukla devletin etki alanları dışında işleyen sosyo-kültürel bir etkidir. Dört konum türü, küresel çağda küreselleşme sürecinin yol göstericiliğiyle yönlendirilmiş, yarışan çoklu modernitelerin akışı içindeki topluma dönük olarak din tarafından oluşturulmaktadır.*

Genellikle, “din” terimi, benim tipolojimdeki muhafazakar ve çoğulcu konumlarla da yakın ilişki içinde olan örgütlü din ile ilişkilendirilir. Dindarlığa gelince, dindarlık, çoğunlukla uzlaşmaz ve göreci konumda bulduğumuz dini duyarlılığa karşılık gelen bir kavramdır. Konumla, ben küresel bir toplumun kamusal alanında dini bir ideolojinin kapladığı yeri kastediyorum. Küreselleşme sürecinde dinin rolünü değerlendirmede siyaset ve ekonomi üzerinde çok fazla durmakla birlikte şimdi, kültürel bir kaynak olarak benim kendi din açıklamamı ortaya koyma zamanıdır.



Bu makalenin ikinci bölümünde, küresel çağda uzlaşmaz, muhafazakar, çoğulcu ve göreci olarak her biri, bir ideal tip olarak tasvir edilen dört dini konumu açıklayacağım (Şekil 1).

Bu tipoloji, Fransız filozof Gaston Fessard (1962) ve daha önce ben ve Vaillancourt tarafından geliştirdiğimiz tipolojiden bir parça farklı olan tipolojiden esinlenmiştir. Şekil, dört konumun tamamen kapalı olmadığını gösterir, şekilde aynı anda uzlaşmaz-muhafazakar, muhafazakar-çoğulcu ve çoğulcu-göreci gibi en az iki konum tarafından paylaşılan alanlar bulunmaktadır. Konuyla ilgili olarak, dini bir grup ya da dini bir ideoloji, bu tipolojide konumun birinde ya da diğerinde yer alabilir. Zaman içinde ya da farklı coğrafi alanlarda, bazı gruplar ağır ağır bir konumdan diğerine kayabilir. Örneğin, ABD’de muhafazakar olarak görülen bir dini grup, örneğin çok sekülerleşmiş bir ülke olan Fransa’da uzlaşmaz bir konumda görülebilir. Tarihsel bir bakış açısından uzlaşmaz konum, genel hatlarıyla modern öncesi dönem, muhafazakar konum, modernitenin başlangıcı, çoğulcu konum, geç modernite ve göreci konum, postmodernite (veya Küresel Çağ) ile ilişkilendirilebilir. Weberci geleneğin tüm ideal tiplerinde olduğu gibi, bu konumların sadece tasvir edici bir değeri bulunmaktadır. Onlar, empirik gerçekler değildir ancak empirik gerçekleri analiz etmek için kuramsal bir araçtır. Bu makalenin ikinci kısmında, küreselleşen dini organizasyonları ve dini hareketlerin örnek incelemelerini sunmak için, bu tipolojiyi kullanacağım.

2.1. UZLAŞMAZ KONUM

1960’lı yılların başından bu yana, biz aşırı dini grupların ve ağların sayısında hızlı bir artış görmekteyiz. Onlar dünya çapında sistemli nihai anlam sistemlerinin genelleşen yaygın erozyonuna bir tepki biçimi ve din-dışı ideolojilerin başarısızlığına bir cevaptır. Bazı teorisyenler modernitenin temel değerleri olan seküler değerler ve etiğe bile karşı olduklarını söylüyorlar (Tincq 1995). Seküler topluma bu karşı çıkış, topluma dönük

uzlaşmaz bir konum olarak şekillenir. Uzlaşmaz gruplar ideolojik olarak modernlik öncesi olma eğilimi taşısa da, onlar genellikle modernliğin kendilerine has bir tarzını yaşarlar.

Bütün uzlaşmaz gruplarda ortak yönelim, dogmanın seçici bir ortodoksisinin savunmasıdır. Katolik bütünleşmecilerin örneğinde, kurumsal kilise geleneği ve seçici bir hafızanın savunmasıdır (Geoffroy, 1999a, b, 2002) ve Protestan köktenciler örneğinde, nihai hakikat olarak Kitab-ı Mukaddes'in öne çıkarılmasıdır. Bir dinden diğerine gücün kaynağı farklı olabilir, fakat uzlaşmaz bir konum için mutlak otorite sorunu, daima merkezi bir öneme sahiptir. Bu uzlaşmaz konum, grupların kendileri hakkında inşa ettikleri içsel kuramsallaştırmanın ötesine giden zihnin meta-çerçevesi gibidir. Onların aşırı katılığı, onları kendileri ve diğer dini gruplar arasındaki bağlantıları algılayamayacakları bir düzeye getirir. Mutlak otorite arayışı, ister Kitab-ı Mukaddes'in lafzi yorumlanması isterse Katolik Kilisesi Majisteryum²'unun belli bir anlayışında olsun tarihe zaman dışı bakış ve gerçekliğin tek taraflı bir yorumlanması neticesinde oluşur. Katolik ilahiyatçı Pierre Lathuilliere (1995), bu düşünme sürecinin bir tür "dinsel pozitivizm" olduğunu, çünkü , imanı/inancı bir gizem olarak kabul etmek yerine onu bir gerçeklik, dinsel gerçekliklerin varlığının inkar edilemez bir kanıtı saydığını söyler. Çoğu zaman bu gruplarda var olan çatışmalı durum bu bilişsel süreçten kaynaklanır. Çatışma, çoğunlukla grupların veya üstatların zihinlerindeki vahyin uygunluğu ile ilgili yasal-ussal yapının veya karizmanın otoritesini pekiştirmeye yardım eder. Bu sürecin temel amacı, seküler ve dini dünya arasındaki engeli kalıcı olarak kaldırmaktır. Zihnin "doğru ve yanlış", "biz ve onlar" in ikili modunda "hapsolması", onları kapatmaya dahil eden bilişsel süreci niteler. Uzlaşmaz bir konum içinde, köktencilik ve bütünleşmecilik terimleri arasında bir ayrım yapmaya ihtiyaç vardır. Köktencilik tarihsel kaynakları bütünleşmecilikten çok farklıdır, bütünleşmecilik, çoğunlukla Katolik'tir. Bütünleşmecilik, 19. yüzyılda İspanya'da ortaya çıktı, ardından İtalya ve Fransa'ya yayıldı. Köktencilik, 20. yüzyılın başında ABD'de başladı ve çoğunlukla Protestan'dır. Fakat, bu iki uzlaşmaz konum arasındaki daha önemli ayrım, onların bütün kavramsallaştırmalarını etkileyen öğretiyi boyutudur. Köktencilik, İncilin belli bir literal yorumuna odaklanır, bütünleşmecilik ise teolojinin ve Katolik otoritelerinin belli bir geleneksel yorumuna dayanır. Modern köktencilik, Kitab-ı Mukaddes'in fiili egemenliğini mutlak sayar, bu yüzden dünyanın geri kalanıyla bir kopuşa da sebep olur. Modern köktencilik, kökenini ani bir dönüşümle meydana gelen geçici bir boşluğu arayan dini uyanışın kültürel noktasında bulur. Dönüşümden önce bir hata zamanı, günah ve acı zamanı vardır, dönüşümden sonraki zaman, kurtuluş zamanı ve gerçeği bulmanın kutsanmış sevinç zamanıdır. Bir kopma olarak dönüşüm safhası, aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes'i bilmemeleri nedeniyle hata içinde olan

² Kilise otoritesinin öğretimi (ç.n)

“diğerlerinin” dünyasından bir ayrılışın da resmileşmesidir. Birleştiricilik, kilise hukukunda veya sabit Katolik majisteryumunda zamanın sürekliliğine vurgu yaparak gelenekselciliğin toplumsal kutbunda kendine yer bulmada daha başarılı olacaktır.

Fakat bu iki alt-tipte katı politik bir yönlendirme ile karıştırılmaması gereken topluma karşı uzlaşmaz bir dini konum olarak ortak bir şey vardır: Bu yaygın uzlaşmaz konum, tek seslilik ve onların gerçeklik algısının ikiliğinde bilişsel bir düzeyde algılanabilir. Hem evrimciliğin kuramsal inkarı ve hem de insanlık tarihinin pratik reddi onların ortak ifadesidir. Kürtaj karşıtı ve yaşam yanlısı kampanyalar ya da örneğin son zamanlarda eşcinsel evliliklere karşı mücadeledeki gibi belirli konular, onların geçici siyasi ittifak kurmalarını sağlar. Fakat bu ittifaklar, sadece stratejik ve belli noktalara hassastır; çünkü köktencilik, kutsal kitap aracılığıyla tanrı ile doğrudan iletişimi ve aracısız bir tecrübe uğruna Katolikliğin kutsal prensibini reddeder. Kitab-ı Mukaddes ve inançlılar arasında insanın arabuluculuğu yoktur. Katolik bütünleşmecileri bir ideal tip otorite yapısı olarak Papa ve kurumsal kiliseye vurgu yapar. Onlar Katolik majisteryumun en katı gelenekleri aracılığıyla kutsal metni yorumlar, böylece Katolik kilise geleneğinin otoritesi merkezi referans noktası haline gelir. Onlar, bir polemik ve misyonerlik formunda düşüncelerini yapılandırmaya yönelik belirli bir eğilimi paylaşır. Onlar, kendilerinin “Gerçek Hristiyanlar”, diğerlerinin “Sıradan Hristiyanlar” olduğunu ilan ederler, fakat bizim de açıkça gördüğümüz gibi bu düalizm çok belirgin bir biçimde ifade edilir.

Ellili yıllara kadar çoğunluğu bir Fransız Katolik topluluğu olan Kanada'nın Quebec eyaleti, devlet ve kilisenin iç içe geçtiği bir yerdi ve “Sessiz Devrim”, seküler bir devlet ve dini bakımdan çoğulcu modern bir toplumun zeminini hazırlayan “geleneğin yargılanmasını” meydana getirdi. Bugün Quebec nüfusunun, % 80'den fazlası en azından ismen, halen Katolik'tir. Dini pratikler ve dini meslekler, Batı dünyasının çoğunluğunda dramatik bir düşüş gösterdiği için tüm pratik amaçlar kurumsal olarak Katolikliğin daha serbest yönünü oluşturur. Devletin sekülerleşmesi, özellikle Evanjelikler, Pentekostallar, Mormonlar ve Yehova Şahitleri gibi bugün Quebec ile dünyanın geri kalanında çok etkin olan Amerikan Protestan köktenciliğine kapı araladı. Katolik bütünleşmeciler de ister Quebec'te, ABD'de ve Fransa'da olsun, isterse Latin ülkelerinde olsun, çağdaş uzlaşmaz yapının bir parçasıdır.

Yetmişlerin başında Fransız Başpiskoposu Lefebvre tarafından kurulmuş olan St-Pius X Kardeşliği, uluslar üstü Katolik bütünleşmeci grubunun iyi bir örneğidir. St-Pius X Kardeşliğinin anavatanı Fransa'dır, ancak aynı zamanda grubun üyeleri ABD ve Kanada'da bulunur (Geoffroy, 2002; Cuneo, 1996). Her ne kadar Katolik kilisesinde I. Vatikan Konsülü, liberalizme karşı bir darbe ise de, II. Vatikan Konsülü Piskopos Lefebvre'nin takipçileri tarafından majisteryumun “hakiki geleneğinin en büyük yenilgisi” olarak algılandı. Kardeşlik, II. Vatikan konsülü tarafından dayatılan

yenilikler üzerinde I. Vatikan konsülünün geleneğini sürdürmek istiyor. Onlar, Lūmen Gentium Anayasasındaki³ meslektaş işbirliği prensibine karşı çıkıyor. Bir ilke olarak Papa ile piskoposlar arasındaki yetki ortaklığında bazı güçlerin bir adem-i merkezizetinin oluşturulması ve kilisenin yüksek hiyerarşisinin papadan bütün piskoposlara ve aynı zamanda papazların gönüllü katılımına hatta insanlara uzanması varsayıldı. Meslektaşlık ilkesi, bazı yetkileri Papa ve kilisenin yüce hiyerarşisinden alarak tüm bişoplara ve hatta gönüllü papazlara ve halka dağıtmak anlamına geliyor.

Piskopos Lefebvre'nin takipçileri kilisedeki her türlü demokratikleşmeye şiddetle karşı çıkıyor, bunun yerine Papa'nın mutlak ve yanılmaz bir hükümdar olduğu, son derece otoriter bir hiyerarşiye sıkı sıkıya bir saygıyı da tercih ediyorlar. Onlar, kilisenin mutlak bir otoritesi uğruna demokrasiye karşıdır ve II. Vatikan Konsülünden beri kilisenin itibarını ve otoritesini yitirmiş olduğunu düşünüyorlar. 1988'de bu grup, özellikle yeni piskoposların kutsanması ve atanmasında Vatikan'ın izni olmadan hareket ettiği için Katolik kilisesi tarafından resmen aforoz edildi, Kardeşlik kilise ile yeniden bütünleşme çabalarına rağmen bugün, kilisenin dışında kalmıştır.

2.2. MUHAFAZAKAR KONUM

Çağdaş küreselleşmiş dünyada benim din sınıflandırmamda muhafazakar ve çoğulcu daha ılımlı iki konumdur. Muhafazakarlar ve çoğulcular, toplumlarının zihninin hakim sosyal çerçevesi içinde yaşamaya istekli ve bunu gerçekleştiren insanlardır. Bu iki konum, demokratik bir toplumda dinsel çeşitliliğin var olmasını sağlamada hassas bir denge oluşturur. Statükonun ılımlı bir dini savunması ve hoşgörünün mutedil evrensel biçimi arasındaki hassas denge daha iyi bir sosyal uyuma imkan sağlar. Muhafazakarlar ve çoğulcular genellikle kabul etmeseler de birbirini tamamlayan güçlerdir.

Dini muhafazakarlık, dinin ılımlı bir biçimidir, çünkü dini muhafazakarlık fiili olarak moderniteye ve küreselliğe muhalefet etmez, fakat kurumsal bir din projesinde moderniteye ve küreselliğe yer vermeye çalışır. Herhangi bir ayrılığın meydana gelmesine izin vermeyerek, muhafazakarlar, kamu kurumları ve dini kurumlar üzerinde daha fazla kontrolü amaçlayarak toplumda çoğulculuğun yaygınlaşmasını yavaşlatmaya çalışırlar. Muhafazakarlar, daha etkili bir biçimde muhafazakarlığın mesajını ulaştırmak için demokratik, politik ve ekonomik kurumlardan yararlanır. Küresel muhafazakar bir organizasyonun iyi bir örneği olarak Opus Dei gösterilebilir. Resmi olarak Katolik Kilisesi içinde saygın bir grup olan Opus Dei, dünya çapında temsilcileri olan muhafazakar bir derneğidir. Opus

³ Katolik kilisesinin dogmatik anayasası. II. Vatikan Konsülünün temel belgelerinden birisidir. Bu dogmatik anayasa, 21 Kasım 1964'te Papa VI. Paul tarafından kabul edilmiştir (ç.n).

Dei'yi 1928 yılında genç bir İspanyol rahip Jose Esriva De Balaguer kurdu. O, Opus Dei'yi günlük yaşamın içindeki profesyonel çalışmalarda ifadesini bulan azizlik azizlik ve havarilik⁴ için bir araç olarak düşünmüştü.

1982 yılından beri organizasyon, belirli bir alanla sınırlanmadığı için yerel bir piskoposluk da olmayan, sadece Papa'ya bağlı, belirli bir piskoposluk bölgesi dışında olan özel bir başpiskoposluğun resmi statüsüne sahiptir. Grup, Avrupa (47000), Amerika (28000), Asya ve Okyanusya (4500), Afrika (1500) şeklinde tüm kıtalarda aktif üyeye sahip olduğu için haklı olarak ulus-ötesi muhafazakar bir Katolik grup özelliğine sahiptir (Kaynak: Opus Dei Bilgilendirme Merkezi).

Opus Dei'nin temel inancı, bir kişinin gündelik hayatta yaptığı işin mükemmelliği ile azizliğe yükseleceğidir. Bu ayırt edici yaklaşım, Max Weber'in "Protestan Asketizmi" ifadesiyle pek çok benzerliğe sahiptir. Genellikle Katolik gelenekte bulunmayan bu iş ahlakının aslında çok modernist bir halkası bulunur. Başpiskoposluk tarafından önerilen "azizlik yolu", "azizliğin performansı" olarak mesleki çalışmanın değerlendirilmesi esasına dayanır. Aslında bu yaklaşım, kökenini Protestan asketizmde bulan modernliğin bazı yönlerinin, Katolik doktrine uyarlanmasıdır. Mesleki liyakatin geliştirilmesi ile ulaşılabilecek bir amaç olarak "insani mükemmellik" kesinlikle bu köklerden birisidir.

Bilginin değeri üzerine yapılan bu vurgu, Weber tarafından (1967:205-208) Püritenlerle ilgili olarak yapılan vurguya benzemektedir. Metodistlerin yaklaşımına benzer bir şekilde, mükemmelliğin akılcı ve sistematik arayışı, ibadet hayatı ve kurban ile/aracılığıyla ifade edilir.

Opus Dei'nin müritleri düzenli olarak meditasyon, inziva, bir üstada itiraf, tesbihle dua okuma ve günlük kitlesel katılımında bulunurlar. Çileci çalışma disiplininin yüceltilmesi Amerika gezisinden sonra Baptist ve Metodist mezheplerle ilgili Weber tarafından yapılan açıklamaya birçok biçimde benzerlik taşır. Alman sosyolog dini bir asketizm tipinden dünya üzerindeki kapitalist düşüncenin üstünlüğüne dönüşen seküler bir biçime geçişin olduğunu göstermiştir. Opus Dei, Katolik bir onay etiketiyle dini bir asketizmi teşvik ederek Katoliklik içinde tarihi anlamda bir geriye dönüşü gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

2.3. ÇOĞULCU KONUM

Çoğulculuğu tanımlamak daha zordur; çünkü çoğulculuk, çoğu toplumda toplumsal norm ile karıştırılmaktadır. Çoğulcu konum, "diğer dinlerle" dinler arası diyaloga açık olmayı sürdürürken, kültürel bir dayanak olarak temel bir dini geleneğe mensup olmaktan yanadır. Çoğulcu bir konumda dünyanın dört bir yanından dini kültürlerin çeşitliliğinin zenginliğini tanıma arzusu olduğu için tek bir dinsel hakikat hakkında

⁴ Hz. İsa'nın kendisi ve öğretilerini anlatmayı tercih ettiği on iki kişiye atfedilen durum, havarilik (ç.n).

konusmak zordur. Çoğulculuk, insanlığın gerçekliğin evrensel bir vizyonuna tam olarak ulaşmasının mümkün olmadığını kabul eder. Diğer dinlerin doğruluğunu da kabul ettikten sonra, bir kişi kendi inançlarının sınırlılığı ile yüzleşir ve kendi inançlarına daha mütevazî yaklaşır. Çoğulculuk, dinler arası diyalogun sadece belli şartlar altında mümkün gören sınırlı bir hoşgörü anlayışına sahiptir. Başkalarının inançları ve pratikleri ile sosyal norm arasında çok fazla çatışma varsa diyalog herhangi bir zamanda kesilebilir. Çoğulculuk, her bireyin dini inançları ve pratikleriyle ilgili sınırsız bir müsamahayı savunan görecilikten çok farklıdır.

Pek çok muhafazakar sivil toplum kuruluşunun, topluma dönük çoğulcu bir yapıda olduğu rahatlıkla kabul edilebilir. Baptist Dünya Birliği (BWA), dünya çapında birçok ülkede faaliyet gösteren muhafazakar bir sivil toplum kuruluşuna iyi bir örnektir. İngiliz ve Amerikalı Baptistler tarafından 1905'te kurulan Baptist Dünya Birliği (BWA), kendisini "evanjelik ve insanlık kardeşliği" olarak görmektedir, dünya çapında 200'den fazla ülkede 32 milyon üyesi olan BWA'nın merkezi Virginia'daki Church Falls'tır. BWA gibi muhafazakar sivil toplum kuruluşlarının söylem ve eylemlerini birleşmiş milletlerin amaçları ile örtüştürdüğünü görmek ilgi çekicidir. 1980 yılındaki Uluslararası Toronto Konferansında BWA, Birleşmiş milletlerin amaçlarıyla ilgili olarak din özgürlüğü, insan hakları, aile hayatı ve çocuk hakları, mülteci sorunu, ekolojik koruma ve dünyadaki açlık gibi birtakım kararlar benimsendi (Shurden, 1985 : 243). Baptistlere göre insan hakları ve din özgürlüğü birbiriyle yakından ilişkilidir. Çoğulcu bir grup olarak BWA, seküler kurumlarla çalıştığı gibi Katolik kilisesi gibi diğer dini organizasyonlarla da işbirliği yapar. BWA ve öteki inanç temelli organizasyonlar arasında bir dinler arası diyalog her zaman mümkündür.

2.4. GÖRECİ KONUM

Yakın zamana kadar görecilik, felsefe ağırlıklı olarak tartışıldı, bu yüzden konu ile ilgili literatürün çoğu bu disiplinden çıkar. Göreciliğin özellikle antropoloji alanında gözlemlenen kültürel görecilik de dahil olmak üzere pek çok türü bulunmaktadır. Fakat, aynı zamanda göreci bir dini konumun doğrudan sonucu olan ahlaki görecilik vardır. Görecilik, dünyada farklı ahlaki kavramsallaştırmaların olduğunu, bu kavramsallaştırmaların her birey için farklı olduğunu ve onların bir yerden diğerine farklılık gösterdiğini ileri sürerler. Göreci konumun temsilcileri, bütün kültürlere uygulanabilir dini inanç, dini gelenek ve evrensel ahlak standartlarının olmadığını düşünmektedir. Bir kişi yalnızca kendi kültürel kodu veya kişisel etiği aracılığıyla yargıda bulunabilir. Felsefi bir kavram olarak görecilik, postmodernizmle yakından ilişkilidir. Ahlak konularında postmodernistler değerlerin göreliliğini savunur. Onlar genellikle dogma karşıtıdır ve fikirlerinin kontrolüne veya sınırlamanın herhangi bir biçimine karşı çıkarlar. Uzlaşmaz dini konum, sınırlar ve kısıtlamalar koyarken, görecilik,

sınırlamaların hepsini ortadan kaldırmaya çalışır. Postmodern ahlakta, tüm değerlerin eşdeğer olduğu kabul edilir. bütün nihai anlam sistemlerinin mutlak bir hoşgörüsü, göreci konumun temel özelliğidir. Burada yine, uzlaşmaz konumda olduğu gibi modernite, özellikle araçsal rasyonellik, çağdaş dünyanın bütün kötülüklerinin sebebi olarak suçlanır kuşkusuz iki konumun söylemi farklı bir bakış açısından kaynaklanır, fakat bu yaklaşımın radikalliğinde benzerlik vardır.

Göreci bir konumun en iyi örneği, New Age Hareketi'nde bulunabilir. "Aquaarium Complosu" en yüce değer bireysel seçimlere tam bir saygının olduğu küreselleşmiş bir manevi pazardan(süpermarket) beslenmektedir. Veronique Vaillancourt (1993), bireycilik, kişisel bir gerçeğin oluşturulması, değerler ve inançların sınırsız bir seçimi, geleneğin yeni bir vizyonu, kurumsallık karşıtlığı ve deneyim üstünlüğü gibi postmodern düşünceler ile New Age arasındaki bağlantıları göstermiştir. York (1995), otoritenin bir kişiye veya gruba bağlı olmadığına, fakat belli bir süreç boyunca değişen sözcülere ait olduğunda, güçlerin çok merkezli bir yapıda olduğu, bireyler ve gruplar ağının doğuşunu göstermiştir. New Age'in dini-sosyal bir hareket olduğu üzerinde yıllardır çalışmaktayım (Geoffroy, 1999a, b 2000, 2001). Yakın zamanlarda Beyer (2003), New Age'i bir "toplumsal hareket dini" olarak adlandırmış ve Beckford da (2003) New Age ve yeni sosyal hareket kuramı arasında benzer bir bağlantı kurmuştur. Göreci bir konumda, herhangi bir kurumsalcılık biçimine izin vermeyen sadece bir toplumsal hareket biçimi bulunabilir. Böyle bir durumun gerçekleşmesi grup ya da kişinin çoğulcu bir konuma kayması nedeniyledir. Heelas (1996) New Age'in birçok unsurunun modern olduğunu, bu nedenle hareketin postmodern fikirler ile kolayca ilişkilendirilemeyeceğini savunur. benim tipolojim/sınıflandırmam, New Age hareketinin bazı konularda çoğulcu ve göreceli konum arasında gidip geldiği, fakat çoğu konuda, bazı postmodern ideallerle ilişkilendirilen göreceli bir konuma sahip olduğunu göstererek bu tartışmayı sonlandırmaktadır. Küresel çağda çoklu modernitelerin akışı durumunda, New Age gibi küreselleşen bir dini hareketin modernitenin yarışan tanımlamaları arasında hareket etmesi doğaldır.

SONUÇ

Bu makalede de görüldüğü gibi küreselleşme sürecinde dinin yer alması, din ile ilgili empirik veriyi analiz etmek için daha ileri kuramsallaştırmaya ihtiyaç duyan çok karmaşık bir olgudur. Benim buradaki katkım, küresel çağda topluma dönük dört temel dini konumun tipolojisinin inşası olarak ifade edildi. Küreselleşme sürecinin soyut doğası nedeniyle, din ve küreselleşmenin daha ileri boyutta kuramsallaştırılmasına imkan veren analitik bir araç geliştirmek gerekir. Bu tipoloji, din ve küreselleşme ile ilgili birtakım teorilerin geliştirilmesi yoluyla mümkün oldu. Eisenstadt'ın ve Albrow'un kuramlarına dayalı olarak biz ağır ağır küresel çağın yeni bir

aşamasına girdiğimizi, birbiriyle yarışan çoklu modernite tanımlarının olduğu bir dönemde bulunduğumuzu gösterdik. Bu tipoloji önümüzdeki birkaç yıl daha gözlemlemeyi planladığım dini gruplar ve hareketlerin farklı örnek olay çalışmalarını sınıflandırmak için hizmet edecek bir araştırmanın aracıdır. Topluma dönük farklı dinsel yaklaşımların hepsinin küreselleşme sürecine tepki ya da uyumla ilgili olduğunu gözlemledim. Beckford'un (2003), belirttiği gibi din konusunda küreselleşme paradigması "üzerinde üzerinde düşünmeye değerdir" ne fazla ne eksik.

KAYNAKÇA

- Albrow, M. *The Global Age*. Stanford University Press: Stanford, 1997.
- Appleby, S. *The Ambivalence of the Sacred (Religion, Violence and Reconciliation)*. Rowman and Littlefield: Boston, 2000.
- Bastian, J.-P., Champion, F., and Rousselet, K., eds *La globalisation du religieux*. L'Harmattan: Paris, 2001.
- Beckford, J. *Social Theory and Religion*. Cambridge University Press: Cambridge, UK, 2003.
- Beyer, P. *Religion and Globalization*. Sage: London, 1994.
- Beyer, P. "Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society" in M. Dillon, ed., *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge University Press: Cambridge, UK, 2003, p. 45-60.
- Cuneo, M. *The Smoke of Satan (Conservative and Traditionalist Dissent in Contemporary American Catholicism)*. Oxford University Press: New York, 1997.
- Eisenstadt, S. N. . "Multiple Modernities." *Daedalus*, 2000, Winter, 129 (1):1-29.
- Fessard, G. *De l'Actualité Historique*. Desclé de Brouwer: Paris, 1962.
- Geoffroy, M., and J.-G. Vaillancourt (eds.) "Stratégies Sociales des Groupes Religieux" in *Religiologiques*, no. 22, Montréal, Presses de l'Université du Québec à Montréal, 2000.
- Geoffroy, M. "Orthodoxie et Relativisme dans le Québec Religieux." *Possibles*, 1999, 23 3, p.103-119.
- Geoffroy, M. "Pour une typologie du Nouvel Âge" in *Cahiers de Recherche Sociologique*, (ed.) Micheline Milot, no. 33, Montréal, Presses de l'Université du Québec à Montréal, 1999, p.51-83.
- Geoffroy, M. *L'intégrisme catholique au Québec, PhD Dissertation*, Montréal, Université de Montréal, 2002.
- Heelas, P. *The New Age Movement (Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity)*. Blackwell: Oxford, 1996.
- Juergensmeyer, M. *Terror in the Mind of God (The Global Rise of Religious Violence)*. University of California Press: Berkeley, 2000.

-
- Robertson, R. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Sage: London, 1992.
- Shurden, W. (ed.). *The Life of Baptists in the Life of the World (80 Years of Baptist World Alliance)*. Broadwan Press: Nashville, 1985.
- Tincq, H. "La montée des extrémismes religieux dans le monde." In J. Delumeau, éd., *Le Fait Religieux*. Paris: Fayard, 1995, p.716-740.
- York, M. *The Emerging Network (A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movement)*. Rowman and Littlefield: Boston, 1995.
- Weber, M. *L'éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*. Pion: Paris, 1967.
- Vaillancourt, V. *Challenging Modernity : The New Age Movement as a Form of Postmodern Religiosity*. Senior Sociology Thesis, Poughkeepsie, Vassar College, 1993.
- Vaillancourt, J.-G. and M. Geoffroy. "La droite catholique au Québec : essai de typologie" In *Studies in Religion*, 1996, vol. 24, no. 1, p. 21-33.