DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Din Sosyolojisi Elkitabı

Ed.:Michele Dillon

Paradigma
Yayıncılık

Paradigma'nın Gündemindekiler

Kant, Saf Aklın Eleştirisi
G. Steiner, Babil'den Sonra: Dilin ve Tercümenin Boyutları
Joseph Rouse, Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Doğru
M. Sheikh, İslâm Felsefesi Terimleri Sözlüğü
Hugh J. Silverman, Tekstüaliteler
S. Priest, Zihin Felsefesine Giriş
Ralph Waldo Emerson, Denemeler ve Konuşmalar
W. T. Jones, Batı Felsefesi Tarihi (III, IV ve V. Cilt)
Dermot Moran, Fenomenolojiye Giriş
Bryan Magee, Wagner ve Felsefe

Din Sosyolojisi Elkitabı

Editör:

Michele Dillon

Paradigma

Din Sosyolojisi Elkitabı
Editör: *Michele Dillon*

Kitabın Özgün Adı
Handbook of the Sociolgoy of Religion (Cambridge University Press, 2003)

Türkçesi
Hüsamettin Arslan

Türkçe Yayın Editörü
Ekrem Ayyıldız

Bu kitabın Türkçe yayın hakları *Cambridge University Press*'ten alınmıştır ve **Paradigma Yayıncılık**'a aittir; hiçbir bölümü yayıncının izni olmaksızın fotokopi ve kompüter dahil hiçbir elektronik ya da mekanik araçla yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Baskı, İstanbul, Ekim 2014

Dizgi-Mizanpaj
Hülya Aşkın Bilen

Kapak
Demos Copy

Baskı
Bahri Mutlu Matbaası
Davutpaşa Cad. Güven San. Sitesi C Blok No: 256
Topkapı-Zeytinburnu/İstanbul
Sertifika No: 18569

ISBN: 978-975-7819-90-5

Paradigma Sosyoloji Serisi: 12
1. Modernite ve Sosyoloji; 2. Din Sosyolojisi;
3. Din ve Politika; 4. Din ve Sosyal Değişme
5. Din ve Ekonomi; 6. Din ve Kimlik;
7. Sivil Toplum ve Sivil Din; 8. Din ve Şiddet
9. Din ve Sosyal Eşitsizlik; 10. Din ve Bilgi Sosyolojisi.

PARADİGMA YAYINCILIK
Alemdar Mah. Ticarethane Sok.
Üçpınar Hanı No: 21/1 – 34110
Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0 212) 528 19 28
Faks: (0 212) 526 81 52
www. paradigmakitap.com
info@paradigmakitap.com

Din Sosyolojisi Elkitabı

Editör
Michele Dillon

Paradigma
İstanbul 2014

İçindekiler

Birinci Kısım: Sosyolojik Bilgi Alanı Olarak Din

1. **Geç Modernitede Dinin Sosyolojisi** 3
   Michele Dillon
2. **Dini İnceleyerek Sosyolojikleştirmek** 23
   Robert Wuthnow
3. **Toplumun ve Kültürün Ritüel Kökleri** 45
   Robert N. Bellah
4. **Dinin ve Dinlerin Çağdaş Küresel Toplumdaki Sosyal Formları** 65
   Peter Beyer
5. **Din Sosyolojisinin Evrimi: Tema ve Varyasyonlar** 89
   Grace Davie

İkinci Kısım: Din ve Sosyal Değişme

6. **Din Sosyolojisinin Demografik Yöntemleri** 113
   Michael Hout
7. **Birleşik Devletler'de Kilise'ye Katılım** 123
   Mark Chaves ve Laura Stephens
8. **Dinî Ekonomilerin Dinamikleri** 139
   Roger Finke ve Rodney Stark
9. **Sekülerleşme Tartışmasını Tarihselleştirmek** 159
   Philip S. Gorski

10. **Procrustean Yataktan Kaçmak: Dinî Organizasyon İncelemelerinin Eleştirel Analizi, 1930-2001** ... 179
Patricia M. Y. Chang

11. **Din ve Spiritüalite: Entegre Bir Analize Doğru** 199
Wade Clark Roof

Üçüncü Kısım: Din ve Hayatın Seyri

12. **Dinî Sosyalleşme: Etkinin Kaynakları ve Failin Etkileri** ... 219
Darren E. Sherkat

13. **Retorikte ve Pratikte: Lokal Cemaatlerde "İyi Aile"yi Tanımlamak** 239
Penny Edgell

14. **Dindarlık ve Spiritüalite: Geç Yetişkinlikteki Yörüngeler ve Hayati Katılım** 261
Michele Dillon ve Paul Win

15. **Din ve Sağlık: Vaka İncelemeleri Olarak Depresif Semptomlar ve Moralite** 277
Michael E. McCullough ve Timothy B. Smith

Dördüncü Kısım: Din ve Sosyal Kimlik

16. **Dinî Kimlikler ve Dinî Kurumlar** 299
Nancy T. Ammerman

17. **Din ve Yeni Göçmenler** ... 327
Helen Rose Ebaugh

18. **"Ana Yol"da ya "Dolambaçlı Patikada"da Yolculuk: Birleşik Devletler ve İsrail'deki Musevi Kimliği** 349
Arnold Dashefsky, Bernard Lazerwitz ve Ephraim Tabory

19. **Sinagog Duvarlarının Ötesi** . 379
Lynn Davidman

20. **Konumundan Olma/Konuşlanma: Feminist Araştırmayı Din Sosyolojsiyle İlişkilendirmek** 401
Mary Jo Neitz

Beşinci Kısım: Din, Politik Davranış ve Kamu Kültürü

21. **Din ve Politik Davranış** 429
Jeff Manza ve Nathan Wright

22. Kamu Alanındaki Dinî Sosyal Hareketler: Organizasyon, İdeoloji ve Aktivizm 455
Rhys H. Williams

23. Ahlaki Düzenin Haritasını Çizmek: Dinî Çatışma ve Değişme Alanını Resmetmek 481
Fred Kniss

24. Birbirine Bağımlı Şeyler Olarak Sivil Toplum ve Sivil Din . 505
N. J. Demerath III

25. Din ve Şiddet: Mukayeseli Perspektifte Sosyal Süreçler . 521
John R. Hall

Altıncı Kısım: Din ve Sosyo-Ekonomik Eşitsizlik

26. Din, İnanç-Temelli Cemaat Örgütlenmesi ve Adalet İçin Mücadele 555
Richard L. Wood

27. Latin Uyanışı, Sınır Realiteleri ve İnanç-Temelli Organizasyonlar 577
Milagros Peña

28. Dünyevi mi Yoksa Öte-Dünyevi mi?: Kent Dinî Bölgesinde "Aktivizm" 595
Omar M. McRoberts

Referanslar 611

İndeks 695

Katkıda Bulunanlar

Nancy T. Ammerman
School of Theology and Departmant of Sociology
Boston University

Robert N. Bellah
Departmant of Sociology
University of California-Berkeley

Peter Bayer
Department of Classic and Religious Studies
University of Ottawa

Patricia M. Y. Chang
Institute for the Study of Religion and American Life
Boston College

Mark Chaves
Department of Sociology
University of Arizona

Arnold Dashefsky
Department of Sociology
University of Connecticut

Lynn Davidman
Program in Judaic Studies
Brown University

Grace Davie
Department of Sociology
University of Exeter

N. J. Demerath III
Department of Sociology
University of Massachusetts

Michele Dillon
Department of Sociology
University of New Hampshire

Helen Rose Ebaugh
Department of Sociology
University of Houston

Penny Edgell
Department of Sociology
University of Minnesota

Roger Finke
Department of Sociology
Pennsylvania University

Philip S. Gorski
Department of Sociology
University of Wisconsin

John R. Hall
Department of Sociology
University of California

Michael Hout
Department of Sociology
University of California-Berkeley

Fred Kniss
Department of Sociology and Anthropology
Loyola University

Bernard L. Lazerwitz
Department of Sociology
Bar Ilan University-Israel

Jeff Manza
Department of Sociology
Northwestern University

Michael McCullough
Department of Psychology
University of Miami

Omar McRoberts
Department of Sociology
University of Chicago

Mary Jo Neitz
Department of Sociology
University of Missouri

Milagros Pena
Department of Sociology
University of Florida

Wade Clark Roof
Department of Religion
University of California-Santa Barbara

Darren Sherkat
Department of Sociology
Southern Illinois University

Timothy Smith
Department of Psychology
Brigham Young University

Rodney Stark
Department of Sociology
University of Washington

Laura Stephens
Department of Sociology
University of Arizona

Ephraim Tabory
Department of Sociology
Bar Ilan University-Israel

Dhys H. Williams
Department of Sociology
University of Cincinnati

Paul Wink
Department of Psychology
Wellesley College

Richard Wood
Department of Sociology
University of New Mexico

Nathan Wright
Department of Sociology
Northwestern University

Robert Wuthnow
Department of Sociology
Princeton University

Teşekkür

Bu metne katkıda bulunanlara çok müteşekkirim; birçoğu yalnızca kendi metni üzerinde çalışmakla yetinmedi; diğerlerinin metinlerini de okudu ve yorumlarıyla katkıda bulundu.

Birinci Kısım

Sosyolojik Bilgi Alanı Olarak Din

Birinci Bölüm

Geç Modernitede Dinin Sosyolojisi

Michele Dillon

Eğer dinin sosyolojik önemi konusunda herhangi bir şüphe var idiyse, 11 Eylül 2011 Salı sabahının terörist olayları ve bu olayları müteakip dinin çağdaş zamanlarda sorun olduğuna ilişkin uyanan bilincimiz bu şüpheyi ortadan kaldırmıştır. Terörist eylemler bir dini fundamentalizme (kökten dinciliğe, ç.) bağlılığın nasıl insanların ölümüne yol açabileceğini ve birçok insanın hayatını nasıl ebediyen değiştirebileceğini kristalize etmiştir. Terörist saldırılara kamu tepkisi dinin şu farklı boyutunu göstermiştir: Ritüelin ölenlere pozitif kültürel bağlılıklarını hatırlatma ve bir felaket anında komünal birlik ve dayanışmayı pekiştirme gücü. Yirmi birinci yüzyılın başlangıcında çiçeklerle, fotograflarla, çelik ve plastik haçlarla bezenmiş doğaçlama kamu merasimlerinin ve mum ışıklarının metropollerin en moderninin ve medenisinin merkezi Manhattan'ı aydınlatacağını kim düşünebilirdi?

Yeni bir yüzyılın şafağına, dinin bireylerin hayatlarındaki ve kamu kültüründeki çöküşünün eşlik etmediği açıktır. Giderek rasyonelleşen toplumumuzdaki büyü bozumuna rağmen ve belki de bu büyü bozumundan dolayı din gündelik sosyal, ekonomik ve politik aktiviteye anlam vermeye ve bu aktiviteye nüfuz etmeye devam ediyor. Klasik sosyal teorisyenlerin dinin modern toplumda ehemmiyetini korumaya devam edeceğini görememiş olmalarının ve günümüz teorilerinin çoğunun din aleyhine bir tavrı benimsemiş olmalarının birçok ne-

deni vardır. Entelektüel perspektiften bakıldığında bu genelde hem akla aşırı vurguyu hem de dini modern sosyal düşüncenin karakteristiği durumundaki rasyonel akıldışılık alanına havale etme eğilimini yansıtır. Daha net bir biçimde söylemek gerekirse, akla aşırı vurgu hesapçı, enstrümantal/araçsal rasyonaliteye bütün sosyal eylem formlarının nihai belirleyicisi olarak vurgu yaparken, dini rasyonel alanın dışına havale etme eğilimi, din ile aklın doğaları gereği birbiriyle uzlaşmaz olduklarını öne sürer.

Max Weber'in (1904-5/1958) öngördüğü enstrümantal/araç olarak aklın tahakkümü/hakimiyeti kesinlikle gerçekleşmiştir. Ekonomik-teknolojik rasyonalitenin globalleşen toplumumuzun yegane lokomotifi olduğu fikrine muhtemeldir ki kimse meydan okuyamaz. Sözün gelişi özgür ticaretin mantığı, şirketlerin üretim maliyetlerinin nispeten düşük olduğu şehirlere, bölgelere ve ülkelere taşınmasına meşruiyet sağlar. Teknolojik gelişme korporosyonlara/şirketlere müşterileriyle internet kanalıyla çok daha az masraflı iletişimde bulunma imkanı verir ve sonuçta yakın zamanlara kadar şirket ilişki şebekelerinin anahtar unsuru durumundaki insan ileticileri bay-pas etmeyi tercih etmiştir; seyahat acentaları ve araba satıcıları bu türden kolayca tespit edilebilir "tekno-kurban" gruplarıdır. Boeing Seattle'dan Chicago'ya taşındığında ve Guinness İrlanda'dan Brezilya'ya taşındığında araç-amaç-haspçıları toplum değiştirmenin maliyetlerini ya da toplum ile mekan özdeşliğinin kaybındaki kültürel zararı hesaplamamışlardır. Bugünün dünyasında, profesyonel sporların çok iyi örneklerini oluşturdukları üzere, takımlar taşınabilirdir/nakledilebilirdir ve fanatik bağlılık neredeyse oyuncuların sözleşmeleri kadar alınıp satılabilir durumdadır.

Bir bütün olarak meslekler halinde kodlanan rasyonalite, rönesans iklimi anlamına değil, uzmanlaşmanın saygı ve itibar alameti olduğu anlamına geliyor. Bu yüzden sosyolojide, Robert Wuthnow'un ileri sürdüğü (2. Bölüm) gibi, çoğu sosyologun din gibi alanlardaki sorunlara ilgisizliğine yol açan şey şahsi önyargı değil, büyük ölçüde aşırı uzmanlaşmadır (subspecialisation: daha alt birimler halinde uzmanlaşma,ç); çünkü onlar bu alt alanları kendi asli uzmanlıklarının dışında kalan alanlar olarak anlıyorlar. Sosyolojinin sosyal fenomenlerin birbirleriyle bağlantılarını vurguladığı durumlarda bile, kurumsal pratikler (sözün gelişi kararların yayınlanması ve desteklenmesi) ve disiplinin rasyonel organizasyonu uzmanlaşmayı (mesela Amerikan Sosyoloji Cemiyeti içinde her birininin kendi üyeleri, konsülü ve haber bülteni bulunan farklı bölümleri) gerektiriyor.

Hesapçı rasyonalitenin egemenliğine rağmen stratejik olmayan eylem ve kontekst örnekleri vardır; hem stratejik hem de stratejik olmayan eylem ve kontekstler birarada varolabilirler. En stratejik teknoekonomik alanlardaki bireysel ve kolektif davranışta bile etik'in hala önemli bir yeri var. Sözün gelişi Dünya Ticaret Merkezi'nin teröristlerce tahribi sırasında çalışanlarının üçte ikisinden fazlasını kaybeden devlet tahvili satıcısı (government bonds trader) Cantor Fitzgerald, kurbanların ailelerine ilk yardımlarından dolayı (kurban ailelerine yardım amacıyla mahalli bir otelde onların iaşelerini ve başka ihtiyaçlarını karşılamıştır) övgüye layık görülmüştür. Saldırıdan bir hafta sonra, kayıp çalışanları hesapların karışmasını önleyeceğini dile getirerek aylık çizelgelerden çıkarsa da Cantor Fitzgerald daha sonra ortakların karlarının yüzde yirmi beşini müteakip on yıl kurbanların ailelerine tahsis etme kararı almıştır; bu (kamuyla iyi ilişkiler kurmasına yolaçmış olsa da) ekonomik mülahazalarla değil etik mülahazalarla alınmış bir karar gibi görünüyor.[1] Daha genel bir tespit yapmak gerekirse, Birleşik Devletler gibi gelişmiş kapitalist toplumlarda aileye, cemaate ve ulusa bağlılık ekonomik karar almada meşru bir faktör olmaya hala devam ediyor; şirketlerin ifrat düzeyindeki açgözlülüklerine ve pazarda etik davranışın etkisini yok etme eğilimlerine rağmen devam ediyor. Kısacası, enstrümantal akıl modern hayatın yegane harekete geçirici faktörü değil; kontratın/sözleşmenin ahlaki, duygusal ya da Durkheim'ın (1893/1997) kontratın kontrata bağlı olmayan unsurları diye adlandırdığı unsurları, belirlenmesi zor tarzlarda da olsa genellikle sosyal davranışı şekillendirmeyi sürdürüyor.

Akıl ile duygunun birbirini itmekten çok birbirleriyle bu kaynaşmaları Douglas Massey'in Amerikan Sosyoloji Cemiyeti'nde yaptığı 2001 başkanlık konuşmasının odaklandığı konuydu. Massey (2002: 2) şunların altını çizer: "insanlar *yalnızca* rasyonel değildir. Bizi insan yapan şey zaten-mevcut duygusal köklerimize rasyonel bir unsurun *eklenmesidir* ve ilgi odağımız rasyonalite ile emosiyonalite (duygusallık) arasındaki ilişki olmalıdır; ikincisini görmezden gelerek ilkini teorize etmek değil ya da birini diğerinin karşıt kutbuna yerleştirmek değil (vurgular metnin kendisinden)." Akıl ile duygu arasındaki ilişkiyi Robert Bellah'ın "toplum ve kültürün ritüel kökleri" ile ilgili analizi çok açık bir biçimde ortaya koyuyor (Bu kitapta, 3. Bölüm). Bellah ritüelin

---

Cantor Fitzgerald'ın verdiği tam sayfa ilana bakınız: *The New York Times*, October 31, 2001, s. C3.

beşeri toplumdaki temellerini ele almak amacıyla nöropsikoloji, Paleolitik arkeoloji, etnomüzikoloji ve antropolojideki son gelişmelere dikkat çekiyor. O sembolik mübadelenin insanın evrimindeki merkeziliğine ve bireyin diğer sosyal varlıkarla derin ilişkiye girme ihtiyacına odaklanıyor. Bellah söyleşi içerikli konuşma ile jestin senkronize ritminin ve ima ettikleri sosyal dayanışmanın tasvibinin örtülü bir biçimde de olsa sosyal hayatın faydacı olmayan bir boyutunu ya da kutsallığını varsaydıkları tespitinde bulunuyor. Emile Durkheim'ın (1912/1976) ritüele ve dini davranış ile sosyal davranışın potansiyel birbirlerinin yerini alabilmelerine ilişkin kavramlaştırmasında içkin/mündemiç yaratıcı/verimli belirsizliğe dikkat çeken Bellah ritüelin gündelik hayattaki çok sayıda ifadesine — yemek, spor, askeri talim, akademik ve politik ritüeller — işaret ediyor. Bellah bu muhtelif ritüellerin "her türden sosyal eylemin temelindeki kutsal ve dolayısıyla dini unsuru ifşa eden şeyler olarak görülebileceğini" ileri sürüyor.

Başka sosyologlar (sözün gelişi Collins 1998; Goffman 1967) için olduğu kadar Bellah için de ritüel en temel sosyal eylemi anlama kategorisidir; çünkü ritüel kategorisi paylaşılmış anlamlı tecrübenin ve bireylerin sosyal aidiyetinin duygusal bağlarını dile getirir ve doğrular. Bellah pazar toplumumuzun faydacı rasyonalitesinin dayanışma bağlarını silikleştirerek zamanla yok ettiğinin kesinlikle farkındadır. Fakat o şu konuda nettir: "her durumda bir formlar deryasında ritüellerce kuşatılmış durumdayız" ve "eğer doğru yerlere bakarsak," ritüelin ekonomik alandaki tezahürlerini dahi görebiliriz.

Bellah'ın analizinin vurguladığı gibi, kutsal olanın/kutsal'ın ya da rosyonel-dışı'nın nabzı birçok sitede atar ve formel/mantıksal rasyonel süreçlerle içiçedir. Akıl önemlidir, fakat bireyin başkalarıyla ilişki kurma ve bir sosyal karşılıklılık hissini tecrübe etme ihtiyacı da önemlidir. Bu yüzden, Erik Erikson'ın (1963) teorize ettiği gibi, kişiler arası güvenin gelişmesi bireysel ve toplumsal (societal) refah için mühimdir; sosyal hayat başkalarıyla anlamlı ve amaçlı ilişkiler kurmamızı gerektirir. Komünal dayanışma formu arayışını sosyal eylemi ateşleyen kora dönüştüren şey kesinlikle sürekli insani ilişki ihtiyacıdır. Dinin gücünün kökleri kısmen anlamlı birbiriyle ilişkili bireysel ve komünal hayatlar yaratmak ve şekillendirmek için sağladığı kaynaklardadır; bu yüzden dini ya da kutsal, rasyonalitenin toplumdaki kuşatıcı mevcudiyetine rağmen varlığını sürdürür.

Dinde Akıl

Akıl-dışının beşeri toplumun kurucu unsuru olduğunu vurguladıktan sonra aklın dinde sağlam bir yerinin bulunduğunu teslim etmek de önemlidir. Sosyal teorinin hatırı sayılır bir kısmı bu konuda sessizliğini korumuştur. Nitekim bazen din ile pratik aklın birbiriyle uyuşmadıkları varsayılmıştır. Bu bakış açısı Jürgen Habermas'ın yazılarında (1984, 1987) apaçıktır. Habermas stratejik eylemi imtiyazlı hale getiren tek-yanlı rasyonaliteyi reddeder ve bunun yerine akla dayalı argümantasyon sürecinde temellenen stratejik-olmayan, komünikatif/iletişim rasyonalitesini önerir. Fakat o bunu yapmakla rasyonel olmayan unsurların iletişim mübadelesiyle bağını/ilişkisini de reddeder. O duyguyla, inançla ve gelenekle ilişkileriyle lekelenmiş şeyler olarak gördüğü argümanları reddeder ve böylece gündelik pratiklerde kullanılan kaynakları araştırma işinden kurtulur. Habermas duygunun ve geleneğin bazı "doğruların/hakikatlerin" kurumsal pratiklere egemen olmasına imkan sağlayan güç/iktidar eşitsizliklerini belirsizleştirme biçimlerinden kuşku duymakta haklı ise de, din ile rasyonel argümantasyon arasına yerleştirdiği net sınır dini monolitik, dogmatik bir güç olarak sunar. Böylece o, muhtelif dini geleneklerin rasyonel kendilerini-eleştiriye ve tartışmaya açıklığını ve dini öğretilerin bireysel ve kolektif yorumlarındaki doktrinal ve pratik akıl yürütmenin merkeziliğini görmezden gelir (Dillon 1999b).

Stratejik eylem ile stratejik olmayan eylem nasıl bir arada var olabiliyor, örtüşebiliyor ve gündelik hayatta kompartmanlaşıyorsa, din ile akıl da aynı şekilde bir arada var olabilir, içiçe geçebilir ve dini geleneklerde, bireysel ve kurumsal pratiklerde kompartmanlara ayrılabilir. Çoğu birey ve grup için dine süregelen ilgi dini kurumların, doktrinlerin ve pratiklerin hiç değilse kısmen rasyonel eleştiriye ve değişmeye açık olmalarından kaynaklanıyor. Dini geleneklerin kurucu tahkiyeleri (narrative) ilahi vahiy olarak görülebiliyor olsalar da, bu tahkiyelerin daha sonraki kurumlaşmaları sosyal süreçlerdir. Dini kurumlar, pratikleri zamanla evrilebilen ve değişen kültürel ve tarihsel şartlara ayak uyduran sosyal kurumlar oldukları için, dini kimliğin sınırları tartışılabilir ve değişebilirdir.

Sözün gelişi çoğu inancına göre yaşayan Katolik, cinsiyet (gender) ve seksüalite (sexuality) konusundaki kilise öğretilerine meydan okuduğu halde Katolikliğe bağlılığını sürdürüyor. Feminist Katolikler kadınların erken Hıristiyanlığın kutsal yazıları yorumlarıyla tarihsel yorumlarındaki yeri gibi tarihsel ve doktriner nedenlere başvuruyor, ki-

lisenin kadınların rahip olmalarına getirdiği yasağa, bunu teolojik keyfilik olarak görerek karşı çıkıyor. Aynı şekilde, eşcinsel ve diğer Katolikler, kadın rahipler üzerindeki resmi sınırlamaların nedenlerini sorguluyor. Katolik kimliği aslında seksüel ahlaka, gündelik Hıristiyan adalet etiğini yaşamaktan çok daha fazla önem verir. Bu yüzden, Katoliklerin çoğu Katolik kaldıkları halde refleksif şekilde Katolikliği eleştiriyor ve bunu yalnızca Katolik kalmalarını sağlayacak tarzda değil, aynı zamanda dini kimlikleriyle diğer sosyal kimliklerini birleştirecek tarzlarda yapıyorlar. Gerçekten de bu bakımdan dini kimliğin çağdaş Amerika'da müzakeresi bazen kural dışı (anomalous) kimlikler olarak görülebilen kimliklerin— çoğulcu ve çok kültürlü bir toplum — pratiğine uygun iyi örneklerini içeriyor (Dillon 1999a: 255-6).

Din ile aklın gündelik hayattaki içiçeliği aynı zamanda, sözün gelişi, çoğu Amerikalı Tanrı'ya ve ölümden sonraki hayata/ahirete inancını itiraf etse de (mesela Greeley ve Hout 1999) bu zarureten onların fiilen bir ölümden sonraki hayat beklentisi içinde oldukları anlamına gelmez ve bir şekilde onların gündelik faaliyetleri belirli bir dini kayıtsızlıkla gerçekleştirebildikleri anlamına da gelir. Din pek çok kişinin hayatında ve kamu kültüründe önemlidir, fakat biricik ya da en önemli şey değildir; onunla alakalı gel-gitler süre-giden başka şeylere bağlıdır. Özetle, gündelik hayatın muhtelif kişisel ve kurumsal kontekstlerinde akıl ile din bazen birbirleriyle eklemlenir ve bazen de birbirlerinden koparlar (bakınız Dillon 2001).

Dinin Sosyolojisi

Sosyal teorideki rasyonalite ile dinin uyuşmazlığına ilişkin entelektüel önyargı bir bütün olarak sosyolojide tortu halinde varlığını sürdürmüştür. Sosyoloji insan davranışıyla ilgili klişe önkabulleri sorgulayarak mesleki onur kazanmışsa da (Portes 2000) dinle ilgili klişe görüşleri aşmakta tembellik etmiştir. Sosyoloji — ki o Aydınlanma'nın çocuğudur — uzun bir dine yönelik kuşkucu geleneğe sahiptir. Karl Marx'ın (Marx and Engels 1878/1964) yabancılaştırıcı ve baskıcı bir güç olarak popülerleşmiş din fikri ve Sigmund Freud'un (1928/1985) dinin illüzyonik gücüne vurgusu dine ilişkin ortodoks sosyal ilgiye karanlık bir gölge düşürmeye devam ediyor. Nitekim yakın zamanlarda yapılan sosyal sorumluluk hakkındaki bir çalışmada Alice Rossi (2001: 22) bir politik liberal ve dini kuşkucu olarak dinin büyük etkiye sahip bir şey olarak ortaya çıkışının keşfinin doğurduğu "özel zorlu-

ğu" ve şaşkınlığı teslim eder. Temayüz etmiş bir sosyolog, araştırmacı ve Amerikan Sosyoloji Cemiyeti'nin eski başkanı olduğu halde Rossi kaynak sorular ailesine "bir dindarlık ölçüsünü" dahi yerleştiremediğini" itiraf eder (2001: 305).

Yüksek itibarlı araştırma organizasyonları (mesela Rational Opinion Research Center's General Social Survey/Genel Sosyal Araştırma'sı) dinin Amerikalılar'ın hayatlarındaki önemli boyutlardan biri olarak mevcudiyetini belgeleyen kümülatif veriler sağlasa da, din sosyal bilim incelemelerinde ve sosyal bilimler literatüründeki eleştirilerde genellikle unutulmuştur veya gündeme alınmamış değişken'dir. Sosyologlar için dini gündeme almaktan kaçınmak baştan çıkarıcıdır; çünkü onlara göre din refleksiviteyi ve sosyal değişmeyi önler ve dini inceleme hamlesi dini inancı meşrulaştıran bir şey olarak görülebilir. Fakat sosyologlar gözlemlenen empirik modellerin arzu edilebilir şeyler olduklarına ilişkin ya da konuya imtiyazlı ilgiye sahip olduklarına ilişkin herhangi bir ön ima olmaksızın küçük firmaları, gelir eşitsizliğini ve çete şiddetini inceleyebilirler. Dinin araştırılmasına yönelik ilginin bir kuşku hermenoytiğini harekete geçirmesi kuvvetle muhtemeldir (bakınız Ricoeur 1981). Fakat Robert Wutnow'un gösterdiği gibi (Bu katapta 2. Bölüm) bir bütün olarak sosyolojide normatif ilgiler ile empirik sorular arasındaki sınır çok belirsizdir. Wutnow'un söylediği gibi Marx, Weber ve Durkheim'ın birbirine mütekabil teorileri birleştirici normatif ilgiler için kavram çerçeveleri sağlar; sözün gelişi bir sosyolog yoksulluğu, sosyal sınıfı aslında eşitsizliğe ilgi duyduğunu itiraf etmeksizin inceleyecek şekilde Weberci analizi kullanarak araştırabilir. Bütün sosyolojik konuların derin normatif imaları vardır ve din sosyolojisi zorunlu olarak başka alanlardan daha fazla değeryüklü değildir. İnsan bir din karşısında kuşkucu ya da dindar bir mümin, ama aynı zamanda iyi bir sosyolog olabilir — yani araştırılan sosyal evrene girdiğinde dinin öneminin farkına varabilir.

Din sosyolojisi dini empirik tarzda gözlemlenebilir bir sosyal olgu olarak ele alır. Din sosyolojisi sosyolojik perspektifi dinin toplumda önemli olma biçimlerinin plüralitesinin izahına, kavranışına ve açıklanmasına uygular. Din sosyologları Tanrı'nın varolup varolmadığını araştırmakla ya da din ile bilimin entelektüel uyuşabilirliğinin ispatıyla ilgilenmezler. Din sosyologları daha ziyade dini inançların kavranmasına, bu inançların dünya görüşleriyle, pratiklerle, kimliklerle, dinin sergilediği muhtelif ifade formlarıyla ilişkilenme tarzlarının; dini pratiklerle anlamların zamanla değişme tarzlarının, dini pratiklerle anlamların başka bireysel ve sosyal eylem alanları için imalarını ve bu

alanlarla ilişkilerinin açıklanmasına odaklanırlar. Bir sosyal olgu olarak din diğer sosyal fenomenlere benzer; diğer sosyal fenomenler gibi farklı analiz düzeylerine ve birimlerine ayrılarak ve disiplini karakterize eden teorik kavramlar ve araştırma dizaynları plüralitesine başvurularak incelenebilir.

Dini Neden İnceleriz?

Din çağdaş Amerika'da ve dünyanın diğer kısımlarında sosyal hayatı anlamanın anahtarıdır. Din sosyologların ilgisini çekmelidir; çünkü bu ilgi (a) Amerikalı çoğunluğun gündelik tecrübesinin anlaşılmasına ışık tutar; (b) politik eylemden sağlık sonuçlarına kadar bir dizi sosyal sürecin önemli prediktörlerinden (predictor; tahmin mekanizmalarından) biridir; (c) sosyal değişme sürecinde hayati bir özgürleştirici rolü vardır.

Din ve Sosyal Anlama

Ulusal temsil araştırmaları (sözün gelişi Gallup and Lindsay 1999; Greeley and Hout 1999) Amerikan yetişkinlerinin çoğunluğunun dinle güçlü bağları bulunduğunu (%59), Tanrı'ya inandığını (%95), ölümden sonraki hayata/ahirete inandığını (%80), ibadet ettiğini (%90), Kitab-ı Mukaddesi okuduğunu (%69) ve hatırı sayılır bir miktarının (%40) düzenli olarak bir ibadet mekanına gittiğini belgeliyor. Ayrıca Amerikalılar'ın %87'si dinin kendi hayatlarında önemli olduğunu söylüyor. Bu ortalama rakamların, herhangi bir izah gücü taşımasalar bile, dinin modern Amerikalılar'ın kendi hayatlarını ve kendilerini kuşatan sosyal ve fiziki çevreyi yorumlama tarzlarını anlama sürecinde önemli bir rolleri var. Amerika'da dinin toplumdaki yerinin belirginliği açısından bakıldığında, sosyo-dini sorunların (kürtaj, ölüm cezası, sosyal refah reformu, kök hücre araştırması, okullarda ibadet, dini sembollerin açık kullanımı, dini okullara devlet yardımı) politik tartışmaların ve bu tartışmaların yol açacağı hukuki durumun göze çarpan özelliği olmaları şaşırtıcı değildir. Aynı şekilde bir kurum olarak dinin, mezhep organizasyonları, kiliseleri, dini okulları, kolejleri, hastaneleri, sosyal hizmet kurumları ve iç ve uluslararası ekonomiye büyük katkı yapan dini yayınevleri ve medya şirketleriyle Amerikan toplumunda çok büyük bir rolü vardır.

Bu *Elkitabı*'nın çoğu bölümü dinin gündelik hayattaki rolünün anlaşılmasına odaklanıyor; kitabın yazarları bunu, çağdaş dini manzara-

ya uygun pratiklerin zengin farklılıkları konusunda bilgi sağlayarak yapıyor. Sözün gelişi Helen Rose Ebaugh Amerika'daki yeni göçmen grupların dini pratiklarine odaklanıyor (17. Bölüm). Onun Houston'daki cemaatlerle ilgili mukayeseli etnografik incelemesi, mesela, bir Budist tapınağını, bir Grek Ortodoks kilisesini, bir Hindu tapınağını, Hintli-Pakistanlıların ibadet ettiği bir Müslüman camisini, bir Vietnam ve Çin Budist tapınağını, Meksikalı Katolik ve Protestan kiliselerini içeriyor. Ebaug'un belgelediği üzere, bu farklı grupların etno-dini pratikleri tapınaklar, Budist mabedler, altın kubbeler gibi anayurdun dini yapılarının fiziki yeniden üretimi ve anayurda özgü malzemelerin ve artifakt'ların kullanımı yoluyla Amerikan kent kültürünü olduğu kadar Amerikan dinini de önemli ölçüde etkiliyor. Ebaugh aynı zamanda şunu da gösteriyor: Din on dokuzuncu yüzyıl Avrupalı göçmenler için olduğu gibi yeni göçmenler için de etnik uyum ve asimilasyon kalıplarını şekillendiren önemli faktörlerden biridir. Din göçmenlere anayurtlarının kültürü ve gelenekleriyle sosyal bağlarını korumalarını mümkün hale getiren komünal bir çaba sağlıyor. Üstelik din bunu eş zamanlı olarak toplumun ana gövdesine katılmalarını kolaylaştıran sosyal şebekelere ve yapılara girmelerini sağlarken yapıyor.

Sosyal Açıklama Olarak Din

Din sadece sosyal tecrübeleri ve kurumsal pratikleri anlamamıza katkıda bulunmakla kalmaz, aynı zamanda geniş bir sosyal vaziyet-alışlar ve davranışlar dizisini açıklamanın güçlü kaynaklarından biri olarak da hizmet görür. Sözün gelişi Manza ile Wright (21. Bölüm) dinin Amerika'da ve Batı Avrupa'da bireysel seçmen davranışını ve politik partilere katılımı hatırı sayılır ölçüde etkilediğini açıkça ortaya koyuyor. Bu yazarların Amerikan toplumunda tespit ettiği dini çatlaklar/bölünmeler ibadet için kiliseye gidişi, doktrinlere dayalı inançları, mezhep kimliklerini ve lokal cemaat kontekstlerini kapsıyor. Çok daha önemlisi, Manza ile Wright'ın gösterdiği gibi, dine katılım basitçe sosyal sınıf, etnisite ya da bölge gibi diğer değişkenler türünde bir değişken değildir; tam tersine dine katılımın seçmenlerin tercihlerinin biçimlenmesi üzerinde bağımsız bir etkisi vardır. Sözün gelişi onlar, 1950'den beri Katolik seçmenlerin tavırlarında önemli bir değişiklik olmadığını, Katolikler ekonomik bakımdan daha muhafazakar hale gelseler de, sosyal sorunlar konusundaki giderek artan ılımlı pozisyonlarının ekonomik sorunlar konusundaki Cumhuriyetçi tedbirlerini/vurgularını dengelediğini tespit etmiştir.

Özgürleştirici Bir Kaynak Olarak Din

Dinin negatif ve savunmacı boyutlarını vurgulamak kitle iletişim araçlarının ortak özelliğidir. Apaçıktır ki bu kategorizasyon dinin sosyal değişme zamanlarında geleneksel pratikleri korumadaki rolüyle ve modern kültüre karşı savunma hatlarındaki politik kullanımıyla örtüşür. Ayrıca, John Hall'ın ayrıntılı şekilde gösterdiği gibi (25. Bölüm), "din ile şiddet arasında itiraz kabul etmez bir bağlantı" vardır. Dinin negatif boyutları ve bunun sonuçları dinin özgürleştirici özelliğinin ve geleneksel kurumsal ve sosyal eşitsizlikle mücadeleye sağladığı kaynakların görmezden gelinmesine yol açmamalıdır.

Günümüzde farklı inançlara bağlı gruplar eşitsizliğe hem dini kurumlarda hem de diğer kurumsal ve sosyal mahallerde meydan okuyorlar. Mesela Richard Wood (26. Bölüm) California etnik araştırmasını doktriner inançların ve dine dayalı organizasyonel kaynakların ekonomik kaynaklara ulaşmakta daha fazla eşitlik elde edilmesine odaklanan cemaat adalet projelerinde (sözün gelişi yoksul ve çalışan ailelere daha iyi iş ve sağlık hizmeti) nasıl kullanıldığını göstermek amacıyla yapmıştır. O inanca-dayalı cemaat organizasyonunun çok-sorunlu, çok-inançlı ve çok-ırklı karakterini vurguluyor. Latinler, Beyazlar, Afro-Amerikalılar ve Hmonglar (Hmong; Güneydoğu Asya kökenliler) sağlık hizmeti lobisi yapmak için bir araya geliyor ve kişisel tecrübeleri ve ilham verici dini duaları paylaşıyorlar; bu tür toplanmalar hem cemaat içinde hem de cemaatler arasında sosyal güven bağları kurulmasına katkıda bulunuyor. Wood'un öne sürdüğü gibi bu, hem daha adil bir toplum için işleyen hem de politik kültüre hayat veren bir süreçtir. Kısaca, farklı pek çok site arasında ve ve pek çok farklı grup için (bakınız keza McRoberts, 28. Bölüm; Neitz, 20. Bölüm; Williams, 22. Bölüm) din yalnızca tahakküme direniş için değil, eşitsizliği ortadan kaldırmayı amaçlayan kolektif faaliyet için de zengin ve güçlü bir kaynak haline gelebilir.

Elkitabı

Bu *Elkitabı*'nın arkasındaki niyet günümüzde dinin sosyolojisi alanında yapılan çalışmaları düşünme biçimlerini biraraya toplamaktı. Yazarlara bu alanla kendi angajmanlarının önemli boyutlarına odaklanan özgün bölümler yazma çağrısı yapılmıştı. Bu bazı araştırmacıların yıllardır üzerinde kafa patlatarak ileri sürdükleri fikirleri biraraya getirmelerini gerektirirken, diğer bazıları içinse son zamanlardaki araş-

tırmalarıyla ilgili tartışmaları içeriyordu. Her bir durumda da bölümler iddialıdır; bu bölümler belirli konularla ilgili literatürü gözden geçirmekten çok dinin sosyolojik incelemesini karakterize eden belirsizliklere, ayrıntılara ve ihtilaflara zorunlu olarak bir son nokta koymaksızın kuşatıcı ve tutarlıdır. Bu *Elkitabı*'nın arkasındaki niyet entelektüel tartışmaları çözüme kavuşturmak değil, bazı örneklerle belirli sorular hakkında araştırma yapılırken kullanılan — zaman, mekan, yöntem ve yapı — çerçevelerini sorgulayabilecek ya da değiştirecek sorular dizayn ederek yeni görme biçimleri sağlamaktır.

Bu *Elkitabı* dinin sosyolojisi konusunda daha çok şey bilmek isteyen öğrenciler ve araştırmacılar için bir özlü bilgiler kitabı; genelde, muhtelif bölümlerinin diğer sosyoloji alanlarındaki sorunlarla (sözün gelişi eşitsizlik, etnisite, hayatın seyri, kimlik, kültür, organizasyonlar, siyaset sosyolojisi, sosyal hareketler, sağlık) bütünleştiğini keşfedecek sosyologlar için bir kaynaktır. Elinizdeki araştırmalar koleksiyonu din sosyolojisindeki önemli inceleme alanlarına kolayca girme imkanı sağlıyor. Bu nedenle inceleme nesnesi geleneksel araştırma konularını (sözün gelişi modernite, sekülarizasyon, politika, hayatın seyri) ve yeni ilgileri (sözün gelişi feminizm, spiritüalite, şiddet, inanç-temelli cemaat eylemi) içeriyor. Elinizdeki metin yönelttiği sorular, sözün gelişi, dinin mahalli, ulusal ve uluslararası ekonomiler üzerindeki dolaylı ve dolaysız etkilerini (bkz. Smelser ve Swedberg 1994) ya da din ile kitle iletişim araçları arasındaki karşılıklı ilişkileri (bkz. Hoover 1997) içermiyor, fakat bunlar yine de sosyolojik ilgiyi hakeden konulardır.

Bu *Elkitabı* sosyolojik bir fenomen olarak dinin çok katmanlı doğasının anlaşılması için geliştirilen muhtelif teorik perspektifin, araştırma düzeneğinin ve uygulanabilirliklerinin geçerliliğini açıkça göstermeyi amaçlıyor. Ortaya konan araştırma bulguları mukayeseli tarihsel (mesela Finke ve Stark; Groske; Hall), uzun dönemli hayat rotası (mesela Dillon ve Wink; Sherkat); etnografik vaka incelemesi, mülakat ve gözlem (mesela Davidman; Ebaugh; Edgell McRoberts; Kniss; Pena; Wood) verisinden yararlanıyor. Bir sosyal fenomenin çok boyutluluğunu kavrama yetimiz muhtelif veri ve araştırma sitelerine girdiğimizde güçleniyor ve farklı teorik yaklaşımların açıklayıcı değerini görmemiz kolaylaşıyor.

Bu *Elkitabı*, doğduğu özel kültürel ve tarihsel kontekstin, yani geç yirminci ve erken yirmi birinci yüzyıl Amerikan sosyolojisinin yansımasıdır. Yazarlarının çoğu Amerikalı; tartışılan empirik araştırmaların çoğu Amerikan örneklerinden yola çıkıyor; ele alınan tema-

lar büyük ölçüde Amerikan söylemini yansıtıyor. Yine de yazarlarının bazıları Amerikalı değil ve Birleşik Devletler dışında çalışıyorlar (mesela Beyer, Davie, Lazerwitz, Tabory); bu metne katkıda bulunanlardan bazıları mukayeseli uluslararası bakış açılarına sahip (mesela Beyer, Davie, Finke ve Stark, Gorski, Dashefsky, Lazerwitz ve Tabory, Manza ve Wright, Hall, Wood). Dile getirilen Kuzey Amerikalı-Batılı perspektifler bunun başka yerlerde önemli olmadığını ya da din sosyolojisinin sözün gelişi Asya ve Latin Amerika ülkelerinde heyecan verici olmadığını öne sürme amacı taşımıyorlar. Tersine, din sosyolojisi uluslararası ölçekte ilgi gören bir alandır (sözün gelişi bu, din sosyolojisiyle ilgili olarak başka yerlerde düzenlenen konferansların miktarından ve bu konferansların yapıldığı ülke sayısından kolayca anlaşılabilir). Fakat önemli dini eğilimleri, konular ve perspektifleri çok sayıda ülke ölçeğinde tek bir el kitabında anlatmak, pratik açıdan yararlı olmayabilir veya entelektüel açıdan tutarlılıktan yoksun olabilir. Yine de benim beklentim şudur: Elinizdeki metinde ele alınan temel sorunların/soruların Amerikan akademisi dışında çalışan araştırmacılara yararlı olması ve din sosyolojisinin Amerika sınırları dışındaki araştırma sitelerinde canlanmasına katkıda bulunmasıdır.

Bu *Elkitabı* altı kısım. Birinci kısım dine bir sosyolojik bilgi alanı olarak odaklanıyor. Benim okuduğunuz metnimi mütekiben Robert Wutnow (İkinci Bölüm) okurları, dini sosyolojik açıdan incelemenin doğurduğu gerilimlerden bazılarına ve bu gerilimlerin meşru şekilde disiplinin ve interdisipliner işbirliğine elverişli bir bakış açısının çerçevesine nasıl yerleştirilebileceği meselesine duyarlı hale getiriyor. Daha önce dile getirdiğimiz gibi, Robert Bellah ritüellere güçlü bir gerekçe sunuyor. Dördüncü ve beşinci bölümler dinin toplumsal/kamusal (societal) evrimine ve bir araştırma alanı olarak dine odaklanıyor. Peter Beyer geniş-ölçekli küresel sosyo-tarihi süreçler olarak modernitenin ve dinin toplumsal /rasyonel (societal) evriminin dünya dinlerinin ve dinin muhtelif sosyal formlarının inşasındaki izini sürüyor. Beyer din ile dini-olmayan arasındaki, dinler arasındaki sınırlara odaklanıyor ve bu ayrımların/farklılıkların inşa edilme süreçlerine ve bu süreçlerin sosyal sonuçlarına odaklanıyor (Dördüncü Bölüm). Grace Davie (Beşinci Bölüm) dinin klasik sosyal teorideki merkezi yerini sorguluyor ve dinle ilgili teorizasyonun ve araştırmanın Kuzey Amerika'da (dini vitalite/canlılık vurgulanır) ve Avrupa'da (sekülerizasyon temasına ağırlık verilir) gerçekleşmesine götüren müteakip farklı patikaların farklı kontekstüel nedenlerini mercek altına alıyor. O aynı zamanda

dinin küresel boyutlarını vurgulayarak küresel dini akımların (bözün gelişi Pentecostalism, Katolisizm, fundemantalizm/ler) sergilediği çağdaş sosyolojik meydan okumaya dikkat çekiyor.

İkinci Kısım genelde dinin ve sosyal değişmenin kavramlaştırılması ve değerlendirilmesiyle ilgili. Bu kısımda yeralan ilk iki bölüm özellikle ölçme/değerlendirme (measurament) mülahazalarıyla ilgili. Michael Hout (Altıncı Bölüm) dini istikrar ve değişmenin izahı olarak demografinin önemine dikkat çekiyor: Değişen demografik koşulların (sözün gelişi savaşın, doğurganlığın ve göçün değiştirdiği oranlar) dini kompozisyonu ve kiliseye katılım düzeylerini değiştirme biçimlerine odaklanarak çok miktarda ve ayrıntılı veri havuzlarına sahip olmanın önemini vurguluyor; çünkü ona göre, değişen demografilerin din üzerindeki etkisini ve karşı-etkisini bu veriler olmaksızın takip etmek çok zordur. Mark Chaves ile Laura Stephens (Yedinci Bölüm) Amerikan dindarlığının standart göstergesi olarak kiliseye katılımın kişilere ait bildirimlerinin değerlendirmelerine eşlik eden problemlere odaklanıyorlar. Sözün gelişi onlar sosyal isteğin/arzunun ve kiliseye mensubiyet, kiliseye gitme, bağlanma ile dine duyarlılık arasındaki belirsizliklerin araştırma deneklerinin kilise alışkanlıklarıyla ilgili yorumlarını nasıl tahrif edebileceğini/etkileyebileceğini ve dolayısıyla dini aktivitenin devamlılığı ile ilgili daha komplike sosyolojik değerlendirmeleri tartışıyor.

Sekizici ve Dokuzuncu bölümler sosyolojide süregelen sekülerizasyon tartışmasına angaje. Büyük ölçüde dini davranışla ilgili dini ekonomiler modeliyle (dinler arası rekabet dine katılımı artırır) özdeşleştirilen sosyologlar Roger Finke ile Rodney Stark perspektiflerinin sekülerizasyon paradigmasından çok daha fazla açıklayıcı bir değere sahip olduğunu savunmak amacıyla kapsamlı tarihsel ve ulus-aşırı araştırmalarından yararlanıyorlar (Sekizinci Bölüm). Onlar bir dini pazarın arz-boyutu özelliklerinin (sözün gelişi serbestleşme [deregulation: Devlet kontrolünden kurtulma], dinler arası rekabet ve çatışma) dini bağlılık düzeylerindeki değişmeleri açıklayabileceğine vurgu yapıyorlar. Tam tersine Philip Gorksi (Dokuzuncu Bölüm) ilgiyi belirli bir tarihsel kontekstteki sosyokültürel, politik faktörlerle dini faktörler arasındaki ilişkiye çekiyor. Gorksi hem sekülarizasyon hem de dini canlılık konusundaki güvenilir empirik iddiaların mevcut tartışmalardakinden çok daha uzun tarihsel ve çok daha geniş bir coğrafi çerçevede (sözün gelişi Ortaçağ Avrupası ve Ortaçağ-sonrası Avrupa'daki dini pratikleri içine alan bir çerçevede) temellendirilmeleri gerektiğini öne sürüyor. Ayrıca, Hıristiyanlık med-cezirlerle dolu olduğu için,

gözlemlenebilecek herhangi bir çöküş, diyor Gorksi, döneme has ve tersine dönebilirdir.

Dinin değişen dinamiklerini kavrayışımızla ilgili teorik kavramlar ile empirik veriler arasındaki ilişkiler bu kısmın son iki bölümünde ele alınıyor. Patricia Chang (Onuncu Bölüm) dini organizasyonların incelenmesiyle ilgili değişen sosyolojik yaklaşımları ve bu yaklaşımların dini olmayan organizasyonların sosyolojik analiziyle örtüşme ve farklılaşma biçimlerini tartışıyor. O, din alanının yüksek düzeyde adem-i merkezi yapısının ve dinin organizasyonal formları ile kurumsal pratiklerinin farklılığı üzerinde duruyor. Wade Clark Roof (Onbirinci Bölüm) Amerikan toplumundaki yeni spiritüel/manevi angajman formlarına ve bu angajman formlarının geleneksel dini yapılardan ve dinle ilgili konvansiyonel düşünme tarzlarından özerkliğine odaklanıyor. Analitik şeması sadece farklılıkları değil, aynı zamanda dini kimlik ile spiritüel/manevi kimlik arasındaki örtüşmeyi de dikkate alıyor; o, dinin yeni tanımlarını tartışıyor; bir arayıcı spiritüalitenin/maneviyatın büyük ölçüde psikolojik boyutlarıyla dinin geleneksel sosyolojik modellerini net şekilde birleştiren tanımlarını.

Bu *Elkitabı*'nın ikinci yarısı çok daha açık bir şekilde din ile sosyal davranışın diğer alanları arasındaki ilişkiler konusundadır. Üçüncü Kısım din ile hayatın akışı konularına odaklanıyor. Darren Sherkat'ın araştırması dini sosyalleşmenin dinamiklerini sorguluyor (İkinci Bölüm). Sherkat, ebeveynler küçük çocukları üzerindeki etkinin anahtar failleri olsalar da yetişkin çocukların, özellikle tam da çocuklarının sosyalleşmelerinin sorumluluğunu üstlendiklerinde onları etkileyebilen yaşlı ebeveynlerinin dini davranışlarını etkileyebileceklerini gösteriyor. Penny Edgell dini kongregasyonların*, mensuplarının farklı ha-

---

* kongregasyon (congregation) kavramının Türkçemizde tam karşılığı yok ve Türkçe'de kavram hep "cemaat" ile karşılanmış. "Community" kavramını da "cemaat" (bazıları günümüzün akademik literatüründe büyük ölçüde tedavülden kalkmış olsa da 'topluluk' ile karşılamaya devam ediyor) ile karşılıyoruz. Elbette birbirine çok yakın anlamları var. Fakat ben elinizdeki metinde, "community" ile "congregation" bazı durumlarda aynı cümlede yanyana kullanıldığı için, "congregation" terimini "kongregasyon"la karşılamayı tercih ettim. Metne sadakatimi böyle gösterdim. İsteyen "cemaat" diyebilir. Congregation: kişilerden mürekkep topluluk: meclis. Tanrı'ya ibadet ve dini eğitim için biraraya gelen kişiler meclisi: düzenli olarak biraraya gelen insanlardan oluşan kurul; belirli bir mahaldeki, mezhepteki, tarikattaki müminlerden oluşan örgütlü yapı (*Webster's Third New International Dictionary*); cemaatler "örgütlü" yapılar olmayabilir; cemaat kendiliğindendir, spontendir; planlanmış olması gerekmez; halbuki kongregasyon planlanmıştır ve dolayısıyla rasyoneldir (ç).

yat-aşamalarına göre değişen ihtiyaçlarına duyarlılıklarına dikkat çekiyor (Üçüncü Bölüm). O kongregasyonlar geleneksel çekirdek aile modelini benimseseler de, çağdaş aile türlerine (sözün gelişi tek-ebeveynli [single-parent] aile, çift-meslekli [dual-career] aile) daha fazla müdahil olmak için retoriklerinde ve rutinlerinde şartlara göre ayarlamalara başvuruyorlar. Michele Dillon ve Paul Wink (Ondördüncü Bölüm) yetişkinliğin ikinci yarısındaki dindarlığı ve spiritüaliteyi incelemek amacıyla uzun hayat seyri verilerini kullanıyorlar. Ele aldıkları örneklerde, hem kadınlar hem de erkeklerde dindarlık ve spiritüalite/manevilik yaşlandıkça artıyor; farklı vurgular taşıyor olsa da her iki dini yönelime de gündelik aktivitelere fedakarca yönelim, bilinçli katılım ve yaşlanma sürecine başarıyla uyum eşlik ediyor. Onbeşinci Bölüm'de Michael McCullough ve Timothy Smith hızla gelişerek büyüyen din ve sağlık konusunda interdisipliner araştırma külliyatını eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutuyorlar. Meta analizleri, depresyon ve ölümlülüğe odaklanarak, genellikle dindar bireylerin pek dindar olmayan bireylerden "biraz daha uzun yaşadıklarını ve depresif semptomları daha az tecrübe ettiklerini" gösteriyor.

Dördüncü Kısım dine ve kimliğe odaklanıyor. Din etnik ve ulusal kimlikleri sürdürmekte çok uzun ömürlü bir rol oynamıştır ve ayrıca günümüzdeki araştırmalar dinin cinsiyet, seksüalite, ırk ve sosyal sınıfla kesişmesinin çok yönlü ve çapraz tarzlarının farkındadır. Nancy Ammerman (Onaltıncı Bölüm) dini kimliklerin inşasının önemli siteleri olsalar da dini kurumların dini tahkiyelerin yegane tedarikçileri olmadığını öne sürüyor. Ammerman daha ziyade, kimlikler farklı kurumsal, birbiriyle bağlantılı maddi kontekstlerle içiçe geçerek cisimleştikleri için, dini kimlik ve diğer kimlik sembollerinin sayısız dini ve dini olmayan mahalden (sözün gelişi emtiaya dönüştürülmüş evanjelik beden dövmeleri, örtünme tarzları, ve pop kültüründeki takılar) geçerek biçimlendiklerini ayrıntılı şekilde ortaya koyuyor. Onyedinci bölümde Helen Rose Ebaugh, daha önce dile getirdiğimiz üzere, yeni göçmen cemaatlerinin etno-dini pratiklerine odaklanarak kültürel asimilasyona nasıl aracılık ettiklerini gösteriyor ve bu arada aynı azamanda Amerikan din ve kültürünün artan Avrupalılıktan-çıkışına (deEuropeanization) dikkat çekiyor. Dashefsky, Lazerwitz ve Tabory Yahudi/Musevi kimliğinin ifadesindeki sosyo-tarihsel ve çapraz-kültürel varyasyonlara odaklanıyorlar (Onsekizinci Bölüm). Sözün gelişi onlar İsrail Musevilerinin koşer et düzenlemelerine Amerikan Musevilerinden çok daha hassas olduklarını, buna karşılık İsrail içindeki Orta-Doğu kökenli Musevilerin koşer et düzenlemelerine Avrupa kö-

kenli İsrail Yahudilerinden daha hassas olduklarını tespit ediyor. Farklı Musevi alt grupların özel dini pratikleri, Dashefsky ve diğerlerinin gösterdiği gibi, kısmen, genel toplum karşısındaki kültürel azınlık statülerine göre değişiklikler gösteriyor.

Dini kimliğin realizasyonunu ya da dini kimliğe angajmana yönelik çok sayıda patikanın mevcudiyeti, Lynn Davidman'ın ileri sürdüğü gibi, adetlere uygun davranmaksızın da Musevi olunabileceği anlamına geliyor (Ondokuzuncu Bölüm). Davidman bireylerin "dini unsuru" formel dini katılımdan bağımsız şekilde kendi hayatlarıyla bütünleştirmelerinin rutin yollarını tartışıyor. Başvurduğu denekler için Musevi olmak Musevilikle ailevi, kültürel ve tarihsel bağlardan türeyen ve kendilerine tutarlı fakat din dışı saydıkları bir Musevi/Yahudi kimliğini temin eden kutsal metinleri ve pratikleri içeriyor/gerektiriyor.

Mary Jo Neitz dini kimliklerin "tecessümü"ne vurgu yapıyor (Yirminci Bölüm). Feminist sorgulamanın din sosyolojisi üzerindeki etkisini dikkate alarak o dini incelemenin önemini "kadınların mevziinde" yer alan bir şey olarak; geleneksel kurumsal sınırların ve teorik kategorilerin konumundan hareketle kavranabilecek bir şey olarak değil, kadınların tecrübelerinden hareketle anlaşılabilecek bir şey olarak tartışıyor. Neitz kadınların tecrübelerinin çeşitliliğine bakarak, bazı kadınların (sözün gelişi kişisel şiddete maruz kalan kadınların) hayatlarında din bir tahakküm sitesi olabilse de, dinin aynı zamanda pederşahi yapılara ve beklentilere direnmekte bir kaynak olarak da kullanılabildiğini gözlemliyor.

Beşinci Kısım'daki bölümler din, politika ve kamu/halk kültürü arasındaki ilişkileri sorguluyor. Biraz önce dikkat çektiğimiz gibi, Jeff Manza ile Nathan Wright dinin bireysel seçim davranışı üzerinde süregelen etkisini araştırıyor (Yirmibirinci Bölüm). Sosyal hareketlerin dinamikleriyle ilgilenen sosyologlar kaçınılamaz şekilde dinin sağladığı organizasyonel ve kültürel kaynaklarla karşı karşıya kalırlar. Rhys Williams'ın (Yirmiikinci Bölüm'de) gösterdiği gibi, din ve dini cemaatler toplumsal hareket aktivizmine natürel bir temel temin ediyorlar. O dinin kolektif mobilizasyon için temin ettiği muhtelif kaynakları (sözün gelişi ritüeller, retorik, ruhani liderler) ve dini sosyal hareketlerin harici politik ve kültürel çevreyle başa çıkmakta karşılaştıkları dilemmaları/ikilemleri (sözün gelişi politik uzlaşma versus ideolojik arınmışlık) tartışıyor.

Fred Knis'in (Yirmiüçüncü Bölüm'de) ele aldığı konu, dini dünya görüşleri ile ahlaki ideolojik-çatışma arasındaki çok boyutlu ilişki. Kültürel çatışmanın incelenmesinde (liberal versus muhafazakar) gibi dikatomik kategorilerin kullanımına karşı çıkan Knis'in daha kuşatıcı bakış açısı periferik grupların (sözün gelişi Mennonitler, Budistler) daha fazla ilgi alanına girmesini kolaylaştırıyor ve değerleri (mesela kutsal metnin otoritesi ve eşitlikçilik) yan yana getiren grupiçi ideolojik nüansların ve ideolojilerin kamusal söylemi nasıl şekillendirdiğini gösteriyor. Jay Demerath din, ulusa aidiyet ve sivil toplum arası ilişkilerdeki çapraz-ulusal farklılıkları gözler önüne seriyor (Yirmi dördüncü Bölüm). Demerath sivil dinin anlaşılmasını sağlayan muhtelif entelektüel ve pratik yollara odaklanarak bunun, sözün gelişi, iki ya da daha fazla birbiriyle rekabet eden sivil dinin egemen olduğu toplumları (mesela İsrail, Kuzey İrlanda) karakterize eden çok parçalı sosyal düzene işaret eden sosyopolitik imalarını gözler önüne sererek yapıyor.

John Hall din ile şiddet arasındaki nispeten işlenmemiş teorik ve empirik bağlantıların kapsamlı bir analizini yapıyor. Hall dini şiddet imkanını destekleyen "kültürel mantıklar" serisini karakterize etmek amacıyla bir açıklayıcı topoloji ortaya koyuyor. O nasyonalizm, kolonyalizm, dini rejimlerin mevcudiyeti, dinler arası rekabet ve karşı-kültürel dini hareketlerin tesisi gibi faktörlerin önemini tartışıyor. "Din ile diğer sosyal fenomenler arasında hiçbir ateş hattı bulunmadığını" öne süren Hall, birçok sosyo-tarihi örnekte şiddet dinden bağımsız olsa bile, dinin genellikle dini özlemlerin şiddete dayalı ifadesinin sadece mahalli değil "aracı" haline de gelebildiğinine dikkat çekiyor.

Elinizdeki metnin son kısmını, yani Altıncı Kısmı oluşturan üç bölüm din ile sosyoekonomik eşitsizliğe odaklanıyor. Daha önce dikkat çektiğimiz gibi, Richard Wood (Yirmialtıncı Bölüm) dine-dayalı cemaatin adalet örgütleyici tarihinin ve karakterinin analizini yapıyor. Milagros Pena Latinlerin gündelik realiteleri, yani inanca-dayalı cemaate katılım ile politik bilinç arasındaki ilişkilere odaklanıyor (Yirmiyedinci Bölüm). Pena Latinlerin pastoral cemaat aktivitelerinin onlara, baskıcı sosyal pratiklere muhalefet eden "aktif sosyal değişme failleri" haline gelme imkanı verdiğini gösteriyor. El-Paso (Texas)-Jaurez (Mexico)'deki "daha kuşatıcı realitelere" odaklanan Pena'nın etnografik araştırması Latin politik bilincinin nasıl yoksulluk, baskı ve şiddetle gündelik karşılaşmalardan doğduğunu ve sömürüye karşı harekete geçmeyi kolaylaştıran inanç-temelli cemaat gruplarına ve merkezlere katılımlarla geliştiğini gösteriyor. Wood'un bulgularına benzer şekilde

burada da sosyal aktivizm dini, etnik ve sosyal sınıf hudutlarını çaprazlamasına kesiyor.

Bu kısmın Üçüncü Bölümü'nde Omar McRoberts siyah kiliseyi izah etmek için başvurulan dünyevi-öte dünyevi dikatomisinin/karşıtlığının geçerliliğine meydan okumak amacıyla büyük ölçüde yoksul, Afro-Amerikan Boston çevresiyle ilgili incelemesini kullanıyor. (Yirmisekizinci Bölüm). Sözün gelişi o, çoğu politik açıdan muhafazakar ("ötedünyevi") Pentecostal-Apostolik kilisenin peygamberane ve sosyal açıdan dönüştürücü bir aktivizme angaje olduklarını gösteriyor. McRoberts aynı zamanda, ırkçılık ve idari kötü niyet algıları gibi teolojiden bağımsız ideolojik sınırlamaların papazların kamu fonlarını sosyal projeler için kullanmalarını önleyebildiğini gösteriyor. Bu bulgu, mevcut yönetimin kiliselerin ve inanç-temelli organizasyonların kurumsal rolünü toplumun refahı için kullanma girişimleri açısından da ilave bir anlamı olduğunu ortaya koyuyor.

Geleceğe Dair Bir Not

Din bireysel hayatları, kolektif kimlikleri, kurumsal pratikleri ve kamu kültürünü bir koza gibi ören önemli bir boyut olmaya devam ediyor; bazı durumlarda negatif bir etki (şiddet) bıraksa da, başka durumlarda özgürleştirici bir enerjinin (mesela inanç-temelli organizasyonlar) kaynağı olabiliyor. Sosyologlar dinin anlaşılmasında önemli teorik ve empirik gelişmeler kaydettiler; fakat dinin hatırı sayılır bir kısmı bilinmezliğini koruyor. Dinin anlaşılmasında meydan okuyan şeylerden biri dini dünya görüşlerinin, dini pratiklerin ve bunların sosyal ve politik imalarının mahalli ve küresel çeşitliliğinin kavranmasındaki zorluktur. Yeni göçmenlerin dini pratikleri konusunda yapılan araştırma külliyatı bu açıdan önemli bir boşluğu dolduruyor. Fakat diğer boşluklar hala yerli yerinde. Sözün gelişi, dinin muhtelif sosyo-kültürel kontekstlerdeki kapsamına ve derinliğine daha fazla ilgi göstermemiz gerekiyor. Philip Gorski'nin işaret ettiği gibi (Dokuzuncu Bölüm), "şimdi'yi daha sağlam şekilde geçmişe konuşlandırmak," dindeki mevcut trendlerin ve ulus-aşırı varyasyonların daha zengin bir teorik ve empirik kavranışına kapı aralıyor. Mikro-düzeyde görev, dinin farklı sosyobiyografik kontekstlerde yaşanan bir şey olarak daha iyi anlaşılmasını başarmak ve makro yapısal ve kültürel değişmelerin bireylerin ve belirli tarihsel grupların dini pratiklerini nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaktır. Sözün gelişi, bunun örneklerinden biri din-

darlık ile spritüalitenin 1960 sonrasında artarak büyüyen farklılaşmasının doğurduğu "yeni" gerçekliktir. Bu yüzden, değişen çağdaş durumu kavrayabilecek incelemeler yapmamız ve hem de aynı zamanda bu değişmeleri sosyo-tarihsel ve coğrafi kontekstlerine yerleştirmemiz gerekiyor.

Dahası din, davranışın (politika, sağlık, sosyal sorumluluk, şiddet gibi) bir sosyal alanlar serisine göre analizinde güçlü bir açıklayıcı değişken olarak ortaya çıktığı için, dinin ve spiritüalitenin diğer öteden beri pek incelenmemiş alanlardaki muhtemel imalarını tespit etmemiz gerekir. Sosyoloji içinde uzmanlaşmaya yönelik kurumsal baskıya rağmen, birçok din sosyologunun diğer alt alanları çaprazlamasına kesen fikir ve temalara başarıyla angaje oldukları açıktır. Din sosyologlarının daha sistematik şekilde angaje olabilecekleri ilave disiplin içi uzmanlaşma alanları sosyoloji, eğitim, popular kültür, hukuk ve kriminolojidir. Araştırmacılar bu mukabil alanlara uygun temalar hakkında yazmaya başlamışlarsa da, dini pratiklerin nasıl şekillendiğine ve bu alanlardaki aktivitenin dini pratiklerimizi nasıl şekillendirdiğine ilişkin bilgimiz hala başlangıç düzeyindedir.

Hangi spesifik sorunun araştırılması gerektiğinden bağımsız kaçınılamaz meydan okuma, dinin diğer sosyal alanlar için imalarına temel teşkil eden çeşitli mekanizmaları tespit etmektir. Sözün gelişi, hangi şartlar altında belirli doktrinal ya da spiritüel inançlar önemlidir ve hangi sosyal sonuçlarıyla önemlidir; dinin yaşandığı yerel ya da makro toplumsal kontekstin karakteristikleri hangi şartlarda dini pratiklerin kendilerinden daha ilgi çekicidir?

Fakat sosyologların bu tür sorulara yönelmeden önce biteviye ölçüm sorunlarıyla boğuşmaları gerekiyor. Dinin çok boyutlu bir sosyal yapı olduğu dikkate alındığında, mevcut herhangi bir incelemedeki operasyonelleşmesi zorunlu olarak bazı boyutları görmezden gelecek, bazı boyutları da vurgulayacaktır. Değişik temel amaçlarla bazı incelemeler dini bağlılık ve inaç üzerine odaklanırken, diğerleri bağlılıktan bağımsız kiliseye katılım, başka bazıları da dinin deneklerin gündelik hayatındaki önemine odaklanmak isteyecektir. Alana giren yeni araştırmacılar din hakkında Genel Sosyal Araştırma içinde yöneltilmiş geçerli ve geniş ölçekli sorulardan oluşan büyük bir kaynak bulacaktır. Dinin daha spiritüel ve pek açık olmayan davranışsal boyutlarını kavrayabilen mukayese edilebilir ölçüler bulmak çok zordur. Fakat dini gözlemlenebilir bir sosyal olgu olarak ele alacaksak, bu durumda, bireysel hayatlarda ve çağdaş kültürdeki spiritüel arayışların ve pratik-

lerin genişleyen yerini tespit edebilmek için spiritüaliteyi de işleme sokmamız gerekir. Bütün ölçüler eksiktir ancak bir ilk adımı dindarlık ile spirütüelite arasındaki kavramsal ve empirik farklılıkları ve örtüşmeleri test ederek atabiliriz.

Bir son fikir: Bir bütün olarak sosyal hayatın bilgisi, eğer sosyologlar dini, sözün gelişi sosyal sınıf, ırk ya da cinsiyete benzer bir değişken olarak düşünmeye başlarsa zenginleşebilir (bkz. Bu kitapta Wuthnow, İkinci Bölüm). Bugün çoğu sosyolog sosyal tecrübelerin ve pratiklerin şekillenerek farklılaşmasında, bu değişkenleri benimsiyor. Sonuçta, tabakalaşmaya teorik ilgiden bağımsız şekilde çoğu sosyolog araştırma projesinde sosyal sınıfa ilişkin ölçümleri kullanıyor. Dinin sosyalitesine yönelik benzeri bir eğilim sosyologları, birbirinden bağımsız eşzamanlı keşiflere ve aksi takdirde bilmece halinde kalacak davranış modelleri ve sonuçlarına ilişkin daha iyi açıklamalara götürebilir.

İkinci Bölüm

Dini İnceleyerek Sosyolojikleştirmek

Robert Wuthnow

Kısa bir zaman önce problemi karşısında şaşakalmış bir öğrenciye rastlamıştım. "Din gibi büyük bir inceleme konum var," diye söze başlamıştı öğrenci, "fakat onu nasıl sosyolojik hale getireceğimi bilmiyorum." Konusuyla ilgili (neden arkadaşları din konusunda bu kadar çok farklı görüşe sahipti?) biraz çene çalarak birkaç metin tavsiye ettikten sonra öğrenci çekip gitmişti. O gitmiş, fakat ben sorusuyla başbaşa kalmıştım. Dini incelemek istiyordu, fakat bunu sosyolojik açıdan nasıl yapacağı konusunda şaşkındı.

Bu öğrencinin şaşkınlığı bir sosyolojik araştırma alanı olarak dinle ilgili ciltler dolusu kitaba ve yirmi birinci yüzyılın başında bu şaşkınlıkla cebelleşen entelektüel meydan okumalara konu olmuştu. Onun sorusuyla başbaşa kalmıştım; çünkü yönelttiği soru bana daha önce de sık sık yöneltilmiş sorulardan biriydi. Benim tecrübem dahilinde bu soru genellikle, öğrenciler bitirme tezlerinin konusuyla ilgili kafa patlatırken çok daha etkili bir şekilde sahneye çıkar. Onlar bir konuyu tipik olarak, ilgilerini önce çalışmış oldukları herhangi bir projeden daha fazla meşgul eden bir şey bulmak için haftalarca sıkıntı çektikten sonra seçerler. Onlar seçtikleri konunun anlamlı olmasını, belki de kendi inanç ve değerlerini farketmelerine ya da toplumlarındaki bir meseleye yönelmelerine katkıda bulunmasını isterler. Öğrenciler bu nedenlerden birine ya da her ikisine göre dinle bağlantılı bir şey üze-

rinde (cemaatler/inançlar-arası evlilik; cinsiyet ve din; belirli bir göçmen cemaatin dini yaşayışı; din diğergamlığı nasıl motive ediyor; neden bazı insanlar Tanrı'ya inanıyor da diğerleri inanmıyor; din insanların seçmen davranışlarını etkiler mi etkilemez mi; insanlar neden kültlere inanıyorlar; din ve aile bunlardan sadece birkaçı) karara varırlar. Onlar sosyoloji eğitimi almamış da olabilirler. Bu durumda öğrenciler genellikle bir ya da iki teori, bir ya da iki yöntem dersi, dört ya da beş başka sosyoloji dersi alırlar. Yine de onlar konularına sosyolojik açıdan nasıl yaklaşmaları gerektiği konusunda çaresizdirler. Gerçekten de sosyoloji ile din bir şekilde onlara yakın dostlar gibi görünür. Bitirme tezi yapan öğrenciler nasıl böyle bir algıya sahip ise, disiplinle ilk kez din sosyolojisi derslerinde karşı karşıya gelen öğrenciler de genellikle aynı algıya sahiptir. Dinle ilgili sosyolojik perspektifin, sözün gelişi, din bölümündeki Amerika'da din araştırmasından veya Amerika incelemeleri programından nasıl farklı olabileceği muhtemelen kolayca ayırt edilemeyecektir.

Üniversite öğrencileri bu tür problemlerle karşılaşan yegane kişiler değildir. Editoryal işler yapan biri sık sık şöyle yorumlar duyar: "İlginç bir kitap, fakat pek sosyolojik değil" veya "Bu din hakkındaki bir dergi için iyi bir makale, fakat bir sosyoloji dergisi için elverişli değil." Üniversite hocalarının iş yenileme komisyonlarına katılanlar din sosyolojisi alanında çalışmanın bir bütün olarak sosyoloji disiplini açısından önemi konusunda sorulara tanıklık ederler.

Bu tür yorumlara üniversite öğrencilerine gecelerini dar edecek kadar sık rastlanır; çünkü din sosyologları olarak kendi geleceklerine takarlar ve din sosyologu olmak istemekle büyük bir hata yapıp yapmadıklarını merak ederler. Kendi kendilerine şöyle avunurlar: Hocalık hakkı elde ettiğimde gerçekte yapmak istediğim şeyleri yapabileceğim günün gelmesi de muhtemeldir. Onlar geçici olarak danışmanlarından çoğunun çok büyük zorluklarla karşı karşıya kalmaları gerçeğini; bu gerilim sonucu din incelemeleri departmanlarındaki, seminerlerdeki ya da Amerika incelemelerindeki, Musevilik veya Ortadoğu hakkındaki programlardaki farazi yemyeşil çayırlara sıvışarak alanı bütünüyle terkettikleri gerçeğini göremezler (bakınız Wentz 1999).

Fakat lisans öğrencilerinin dine ilgileri yegane ilgileri olmasa bile çok içtendir. Lisans sonrası öğrenciler zamanla teori ve yöntem ihtiyaçlarını giderirler; birçok fakülte forumuna katılırlar ve genellikle farklı sorular yöneltirler. Şu türden sorular: "Profesör X ne türde tavsiye mektupları yazıyor?" veya "Bu veriler takımını şimdiye kadar

başka birileri de incelemiş mi?" Lisan öğrencileri mukayese yaptıkları için (akademideki bütün faaliyetlerinde) bir ayakları sıkıca reel dünyaya basar. Onlar bazen konularını gerçekten önemli oldukları; bu konuları kendileri ve başkalarının çalışmalarıyla, aileleriyle, cemaatleriyle nasıl ilişkilendireceklerine dair bir farklılık doğuracağını düşündükleri için seçerler.

Bu bölümde ben din incelemesinin neden sosyoloji disipliniyle gerilimli bir varoluş sergilediğini ele almak istiyorum. Tezim, bu gerilimin genellikle düşünüldüğü kadar ciddi olmadığıdır; aslında bu gerilim büyük ölçüde teoriye ilişkin yanlış anlamalardan, yönteme ilişkin yanlış anlamalardan, normatif bakış açılarına ilişkin yanlış anlamalardan doğuyor. Dinin sosyolojik analizinin sık sık yanlış anlaşılmasına yol açan yönelimlerin her birini ele aldıktan sonra, metnimin son kısmında dinin sosyolojisindeki disipliner bütünlüğe/güvenilirliğe (integritiy) ve faydalı interdisipliner mübadele imkanlarına ilişkin bir tartışma yapacağım. Fakat ilkin, din analizi ile sosyolojinin kolayca uzlaştırılabileceği fikrine yönelik sıkça dile getirilen iki itirazı eleştiriye tabi tutmak elzemdir.

Birinci İtiraz:
Sosyologlar Dinin Akıldışı/Saçma Olduğunu Düşünür

Bu itirazın çok daha işlenmiş bir formülasyonu şudur: Diğer sosyal bilim disiplinleri gibi sosyoloji de Aydınlanma'dan doğmuştur. Auguste Comte gibi kurucularından bazıları tedricen dinin yerini felsefenin ve daha sonra da (sosyoloji dahil) bilimin alabileceğine inanıyordu. Karl Marx gibi diğer kurucular dinin (kendisi gibi) aydınlanmış düşünürlerin maskesini düşürme ihtiyacı duyduğu baskıcı bir sistem olduğuna inanıyordu; oysa başka kurucular kendilerini Emile Durkheim'ın ateizmine veya Max Weber'in dinle uyumsuz olmasıyla ilgili çok iktibas edilmiş ağıdına yakın buluyorlardı. Sosyolojinin gelişme sürecinde şu önerme büyük kabul görmüştü: Dünya tedricen çok daha az dini hale gelecektir. Nitekim din aydınlanmamış insanlar arasındaki bir tür geriye akıntıydı; kendisine saygılı hiçbir akademisyenin zamanını hasretmesine değer bir konu değil.

Sosyoloji tarihinin bu karakterizasyonunu bazen din sosyolojisinin sosyolojideki durumuyla ilgili yakınmalar destekler. Üniversite lisans öğrencileri başka derslerde profesörlerin dine herhangi bir referans yapmadıklarını ya da din konusu gündeme geldiğinde sıkıntılı

göründüklerini farkedebilir ve organizasyonlar, tabakalaşma, aile, kriminoloji derslerinin düzenli şekilde verildiğini, oysa din sosyolojisinin arada bir veya başka bir bölümde öğretildiğini gözlemler. Lisansüstü öğrencileri eğer din hakkında bir tez yazarlarsa iş imkanlarının azalmasıyla ilgili korkularını dile getirebilirler; din sosyolojisi alanında uzmanlaşan kişiler bazı durumlarda çalışmalarının kendi departmanlarında ya da disiplinin liderleri arasında hiçbir saygı görmeyeceğini öne sürebilir.

Fakat birçok delil, sosyologlar saçma olduğunu düşündükleri için dini sosyolojik açıdan incelemenin (ve onunla başa çıkmanın) zor olduğu fikrini desteklemez. Bir sosyolog için bu tarihsel argüman kolayca tersine çevrilebilir. Kendisini dinle uyuşmayan biri olarak görmüş olsa bile Weber hayatının büyük bir kısmını dini incelemeye vakfetmiştir (Protestan etik, kadim Musevilik, Çin ve Hint dinleri hakkında büyük denemeler kaleme alarak ve keza önemli bir mukayeseli din incelemesi yazarak yapmıştır bunu). Durkheim'ın hayatının bir on beş yılını vakfettiği son büyük eseri *Dini Hayatın Elementer Formları* [*Elementary Forms of the Religious Life*, (1912/1976] adlı eseriydi. Marx bile din hakkında, tipik her okurun kolayca farkedemeyeceği ölçüde kapsamlı (ve sempatik) metinler yazmıştı. Aslında (klasik metinlerindeki din hakkında refleksiyon/tefekkür kıtlığından yakınan) politika bilimciler genellikle sosyolojinin, disiplinin kurucularının tümünün yazılarına karakterini armağan eden hakim çizgiyi oluşturduğu için din incelemesinin ciddiye alındığı doğal mekan olduğunu ileri sürer.

Keza, alanın bugünü hakkındaki bir araştırma, sosyologların dine ilgi duymadıkları iddialarını yalanlıyor. Amerikan Sosyoloji Cemiyetinin Din Sosyolojisi Şubesi'nin beş yüzden fazla sosyolog üyesi var; Cemiyeti halen kompoze eden kırk şube ile mukayese edildiğinde Din Sosyolojisi Şubesi üye sayısı itibarı ile orta sıralarda bir yere sahip. Bu üyelerin büyük bölümü aynı zamanda Din Sosyolojisi Cemiyeti ve Bilimsel Din İncelemeleri Cemiyeti gibi organizasyonlara da üyeler. En az iki dergi (*Sociology of Religion/Din Sosyolojisi* ve *Journal for the Scientific Study of Religion/Bilimsel Din İncelemesi Dergisi*) neredeyse bütünüyle din hakkındaki sosyal bilim incelemelerine hasredilmiş durumda; *American Journal of Sociology/Amerikan Sosyoloji Dergisi; American Sociological Review/Amerikan Sosyolojik Eleştiri; Social Forces/Sosyal Güçler; Sociological Forum/Sosyolojik Forum* gibi uzmanlık alanı dergisi olmayan dergilerde neredeyse her yıl din hakkında makaleler yayınlanıyor. Fakat bu muakaleler bütünüyle dine odaklanmış birkaç uzmanın kaleme aldığı araştırmalar değil, tabakalaşma, aile, demografi, göç ve

ırk ilişkileri gibi alanlarda çalışan sosyologların onayından geçmiş yazılar.

Meslektaşlarının çoğu dinin giderek aydınlanmış dünyaya elverişsiz hale geldiğine inandıkları halde din sosyologlarının azimle dini inceleyen tutucu kişiler oldukları itirazı yapılabilir. Bu görüş bir nesil önce bugünkünden çok daha yaygındı. 1960'ların başlarında Marx'ın, Weber'in ve Durkheim'ın mirasları yaygın şekilde modernleşme teorisi diye bilinen şeyi şekillendirmek için yeniden ele alındı. Muhtelif versiyonlarıyla modernleşme teorisi sanayileşmenin, bilim ve teknolojinin, eğitimin ve genişleyen ekonomik pazarların giderek dinin artık pek bir rolünün olamayacağı bir kültürü doğurduğunu öne sürdü. 1970'lerin sonunda, bu tür tezleri ciddiye almak zorlaştı. Şii Müslüman Ayetüllah Humeyni'nin (çoğu kolej eğitimi almış profesyonel ve işletme sahibi) takipçilerinin (kendisini modernleşme çabalarına adamış bulunan) Muhammed Rıza Şah Pehlevi yönetimini devirerek gerçekleştirdiği İran Devrimi Batılı sosyal bilimciler için bir uyanma çağrısı işlevi gördü: Din hala dünya meselelerinde hesaba katılması gereken bir güçtü. Guyana Jonestown'da kült lider Jim Jones'un (çoğu Amerikalı) dokuz yüz takipçisinin 1978'deki kitlesel intiharı dinin insanların iç dünyasında etkisini sürdüren gücü hakkında sorular ortaya çıkmasına yol açtı. Bizatihi sosyologların kendileri arasında, 1960'ların sonlarının ve 1970'lerin başlarının sivil haklar hareketi ve Vietnam Savaşı'na karşı protestolar etrafında ortaya çıkan gürültü modernleşme paradigmasının, daha fazla başkaldırı ve çatışma bilincinden "postmodernist" edebiyat perspektiflerine ve feminist teori ve kadın incelemelerinden doğan yeni düşünceye ilgiye, dinin genellikle karşı kültür akımları ve etik davranışta oynadığı rolün kabulüne uzanan farklı hatlar boyunca yeniden gözden geçirilmesini teşvik etti. Keza ulusun Güneyli Baptist Jimmy Carter'ın kişiliğinde kendisini "tekrar doğmuş" ilan eden bir başkanı vardı ve kısa bir süre sonra Reverend Jerry Falwell ve partizan politikada kendine yer edinen televizyon vaizi Pat Robertson gibi fundementalist liderlere tanıklık edilecekti. Sosyologlar dini enerjinin/uyanışın bu tezahürleri karşısında hala biraz şaşkın (hatta tiksinti hissetmiş) olabilirler, fakat artık dini görmezden gelmek zordu.

Dinin bu yeniden canlılık kazanmasıyla ilgili hiçbir şey zorunlu olarak dinin saçma (veya en azından çökmekte olan bir şey) olduğu varsayımına aykırı değildir. Gerçekten de, 1970'lerin sonunda fakülte ve üniversite öğrencileri üzerinde yapılan kamuoyu araştırmaları sosyal bilimciler arasında dine inanmayanların oranının, halkla, hatta do-

ğa bilimleri ve uygulamalı bilimler alanındaki fakülte ve lisans öğrencileri ile mukayese edildiğinde, nispeten yüksek olduğunu göstermiştir (Wuthnow 1989: 142-57). Fakat insanın inceleme konusuna sempatisi araştırma ve eğitimde nadiren gerekli bir ön koşul olmuştur: Sosyologlar rutin şekilde cinayetlere/katillere sempati duymaksızın cinayetleri; ırkçılara sempati duymaksızın ırk ayrımcılığını; devrimci olmaksızın devrimleri vb. incelemeyi sürdürüyorlar. Tıpkı Weber'in yaptığı gibi, yirminci yüzyılın sonunda sosyologlar da ateizm ya da agnostisizm perspektifinden (hiç de şahsi dini inancı yüzünden dine yönelen birinin perspektifinden değil) inceleyen seçkin şahsiyetlere dönüştüler.

Böylece, din ile sosyoloji arasında gerilimlerin din hakkında olumsuz görüşlere sahip sosyologlarca anlaşılabileceğini öne sürmek bizi hiçbir yere götürmez. Formel organizasyonlar ya da kriminoloji konusunda uzman bir sosyologun din sosyolojisi alanındaki son çalışmalar karşısında anında heyecana kapılması beklenemez elbette. Fakat bu tepki günümüzde disiplinimizi din incelemelerine has bir şeyi karakterize ettiğinden daha fazla karakterize eden alt alanlardaki yüksek uzmanlaşma düzeyi konusunda çok şeyi ifşa eder.

İtiraz 2:
Sosyolojinin dünyaya tuhaf/alışılmadık bir bakışı vardır

Eğer din ile sosyoloji arasındaki gerilimler şüpheci/olumsuz din görüşüne sahip sosyologlara göre anlaşılamayacak ise, genelde sosyologlara ait dünya hakkında alışılmadık bir görüşe atıfta bulunularak da açıklanamaz. Bir an için benim dinin "sosyolojik açıdan" nasıl incelenmesi gerektiğini merak eden öğrencime dönelim. Öğrencimin karşı karşıya kaldığı zorluk sosyologların dünyaya başka herhangi birilerinden farklı gözlerle baktığını düşünmesinden doğuyor olabilir. O, muhtemelen neden bunu düşünmektedir? Belki de sosyolojinin, kendi entelektüel gelişiminde neredeyse her konudan daha geç bir zamanda edindiği bir dil olmasıdır: Orta öğretimi çoğu kolej öğrencisi gibi onu da tarihe, edebiyata, biyolojiye, kimyaya, fiziğe açmıştır, sosyolojiye değil; sosyolojiyle ise ancak kolej eğitimi sırasında tanışır. Veya belki de sosyoloji profesörleri onu sosyolojinin aslında sağduyu (common sense) olduğu yolundaki kuşkusundan kurtarma eğilimindeydiler: Sosyolojinin özel bir düşünme tarzı ve anlaşılmasının zor olduğunu ve yeni bir vokabüleri öğrenmesi gerektiğini söyleyerek yapıyorlardı bu-

nu. Bu sürecin sonunda artık öğrencinin kafasında "sosyolojik" olması gerektiğiyle ilgili bir proje vardır ve bu yüzden o "sosyolosinin"in kabul edilebilir hale getirmek için ilgilerini tercüme etmesi gereken bir yabancı kültür olduğunu anlamıştır.

Bu endişe özellikle de dinle ilgili bir konuya angaje öğrenci için problem olabilir. İnanç sistemleri analize tabi tutulmalarına direnirler (bu konuda yalnız değildirler). Hayatta kalmalarının nedeni budur (bazı eleştirmenlerin onlara kapalı sistemler demesinin nedeni de budur). Farazi öğrencimizin gözlemlediği gibi, eğer bir kardeş genellikle diğer kardeşten çok daha dindar ise, bir inanç sistemi bunu Tanrı'nın birine ışık/nur diğerine karanlık getiren gizemli inayetine göre açıklar. Bu izaha tümüyle inanmayan bir öğrenci için bile buna, doğumdüzeni kalıplarına ya da aile dinamiklerine göre açıklamalar aramak komik olabilir. Böyle bir yola başvurmak inayete inananlar için bile saygıya değer bir şey değildir. Eğer öğrenci kabul etmekte zorlandığı aile dinamikleriyle ilgili tuhaf sosyolojik mefhumlar/nosyonlar bulunduğunu düşünüyorsa, meseleyi sosyolojikleştirmek hiç de ilgi çekici olmayacaktır.

Fakat şaşırtıcı olan şey, öğrencinin konusuna büyük ölçüde zaten sosyolojik terimlerle eğilmesidir. Öğrencinin sorununu kendi dini görüşlerini bir müminlinkiyle mukayese etmesi doğurmuş olabilir, fakat o bir otobiyografi yazmak niyetinde değildir. Öğrenci ne de şu tarzda sorulara cevap arayışındadır: Tanrı gerçekten var mıdır? Müminler birbirlerini cennete tanıyabilecekler midir? Veya Kur'an müminler hakkında ne söylemektedir? Sosyolojik perspektif düşüncesine zaten kılavuzluk etmektedir. Bu büyük ölçüde, bir sosyoloji makalesi yazmış olduğu ve muhtemelen derslerinde sosyolojik perspektifi bilincine vardığından daha fazla içselleştirmiş olduğu için böyledir. Fakat sosyolojik perspektif aynı zamanda çağdaş kültürde bir klişeye dönüşmüştür. Gazeteler ve televizyon programları sık sık sosyoloji incelemelerinin sonuçlarını yayınlar. Ve, dini farklı bir kültürde kendimizi en azından bir ölçüde kendi dini inanç ve pratiklerimizden ayırmayı öğreniriz; bunu bahis konusu inançlara ve pratiklere mesafeli bakışı mümkün hale getirerek yaparız. Bazı insanların neden diğerlerinden daha dindar olduklarını ya da insanların neden farklı dinlere inandıklarını sorarız. Bu yüzden, sosyolojinin dünya hakkında tuhaf bir bakışa sahip olması ilk bakışta göründüğü kadar sorun yaratmaz.

Öğrenci, konuyu sosyolojik terimlerle formüle etmenin dışında bir şey daha yapar; muhtemelen konusu için sosyolojinin uzmanlaş-

mış bilgisine başvurma ihtiyacı hisseder. Gazete bilgisi, profesyonel sosyologların insan davranışının gizemini derinliğine incelemek amacıyla vakfettiği binlerce kişiyi içeren yılların bilgisinin yerini tıtamaz. Aynı öğrencinin şunu iddia etmesi zordur: "Amino asitlerle ilgili enteresan bir araştırma konum var; fakat moleküler biyolojiden nasıl yararlanacağımı bilmiyorum." O belirli hünerleri, kavramları ve daha önce yapılan incelemeleri, araştırma yaparken öğrenmesi gerektiğini düşünür.

Bu yüzden, şaşırtıcı olan şey, öğrencinin neden sosyolojinin uzmanlık dilinin projesini takviye etmekten çok zayıflattığını düşündüğüdür. Sosyologlar bazen seve seve sosyolojik tahayyül diye atıfta bulundukları şeyi geliştirmiş olmakla övünürler. Onlar bazı hünerlerin, kavramların ve incelemelerin insanlara başkalarının gözden kaçırdığı şeyleri görmelerinde gerçekten katkıda bulunacağını öne sürerler. Bu zanaat aletleri sosyoloji eğitimi àlmış bir öğrencinin sosyoloji konusunda sanki o yabancı bir dilmişçesine soru yöneltemeyeceği ölçüde kümülatif/birikmiş olmalıdır. Bu aletler birçok öğrencinin durumunda olduğu gibi atlanılması gereken anlamsız çember serilerinden çok daha faydalı sayılmalıdır. Yeni fikirleri öğrenmek konusunda bir endişe taşısa bile öğrenci, geçmiştekinden çok daha keskin şekilde ve daha ileriyi görme fırsatından haz almalıdır.

Fakat öğrencinin basitçe bilinmeyenden korkuyla değil, sosyolojiye sezgisel bir uyumsuzlukla tepkide bulunduğunu varsayalım. Eğer, öğrencinin öğrenmek istediği şeye uygun olmasa dahi, sosyolojiye ilgisinin bir temelinin olabileceği ihtimalini dikkate alırsak, daha derin araştırma zorunlu hale gelir. Bazı öğrencilerin (ve profesörlerin) sosyolojinin din incelemesi için değerini görmelerini zorlaştıran sosyoloji — ya da sosyolojinin genel anlaşılma tarzları — hakkında neler söylenebilir? Bu sorunun cevaplandırılması öncelikle sosyolojik teorinin genel yanlış anlaşılma tarzlarını ele almamızı gerektiriyor.

Teoriyle İlgili Yanlış Anlamalar

Çalışmalarını ayırtedici ölçüde sosyolojik yapan şeyin ne olduğu sorulduğunda sosyologlar hemen veya daha sonra disiplinlerine teorinin kılavuzluk ettiği argümanına başvururlar. Onlar yeterince teorik olmayan incelemelerden kaçınırlar. Kabul edilebilir bir çalışma teorik olmalıdır (veya en azından açık teorik imalara sahip olmalıdır). Din incelemesinde bunun anlamı nedir?

Sosyolojide teorinin anlamlarından biri, sosyoloji disiplininin teori-inşa eden bir girişim olduğudur. Bu yorumda, sosyolojik araştırmanın amacı aksiyomatik yasalara ve bilimsel genellemelere dayanan ikna edici bir insan davranışı teorisi (üniter evren teorisi inşa etmek gibi bir şey) yaratmaktır. Bir nesil önce (ve periyodik olarak daha sonra) teori-inşasıyla ilgili sosyolojik düşünüş indirgemecilik sorunuyla meşguldü; yani sosyal bilimlerde bir şekilde iyi bir insani davranış teorisi inşa edilmesine gerek olup olmadığı ya da herşeyin kolayca kimyevi veya biyolojik açıklamalara indirgenip indirgenemeyeceği sorunuyla. Bu sorun büyük ölçüde insani davranışın *indirgenebileceği*, ancak sosyolojik açıklamaların buna rağmen ilgi çekici açıklamalar olarak kaldığı öne sürülerek çözüldü. [Bir din teorisi şöyle dursun] bir teorinin tam olarak nasıl bir şey olabileceği sorusu cevapsız açık bir soru halinde kaldı.

Gerçekten kuşatıcı bir din teorisinin en iyi rakibi modernleşme ile ilgili varsayımlar üzerine inşa edilen sekülerleşme/sekülerizasyon fikriydi. Sekülerleşme teorisi, dinin sosyal etkisinin kabaca on beşinci yüzyıl ile yirminci yüzyıl arasında azaldığını ileri sürmek için başka düşünürlerin yanı sıra Marx, Weber ve Durkheim'dan yararlanıyordu. Sekülerleşme bir kurumsal farklılaşma örneği, yani daha büyük, daha karmaşık, ekonomik bakımdan daha gelişmiş toplumlardaki kurumların giderek birbirlerinden daha özerk hale geldiği süreç olarak kabul edildi. Böylece sekülerleşme fikri din incelemelerini, önemli bazı süreçlerin gözlemlenmesi gerektiğini öne sürerek ve bu süreçlerin merkezi bir yorumunu yaparak daha geniş bir tarihsel kontekste yerleştirdi (Swatos ve Christiano 1999; Gorski 2000).

1970'lerde ve 1980'lerde modernleşme giderek eleştiriye tabi tutulurken sekülerizasyon teorisi de bundan nasibini aldı. Bu teoriden test edilebilir hipotezler çıkarma çabaları genellikle uzun-dönemli süreçlere odaklanmayı başaramadı; fakat bu çabalar aynı zamanda kısa-dönemli süreçlerle sınırlı kaldıklarını da ileri sürüyordu. Sözün gelişi Birleşik Devletler'de dine bağlılık sanayileşme, bilim, teknoloji ve yüksek eğitimdeki gelişmelere rağmen azalıyor görünmüyordu. Yeni dini akımların doğuşunu veya evanjelik ve fundementalist akımların sahneye çıkışını bu çerçevede açıklamak hiç kolay da değildi. Eğer teori inşası moderleşme ve sekülerleşme fikirlerini desteklemeyi amaçlayan din incelemeleri yürütmek anlamına geliyor idiyse, çok az din sosyoloğu böyle bir çabaya ilgi duyuyordu.

Şu günlerde çok az din sosyoloğu dini anlamlı kılabilecek bir üniter insan davranışı teorisi arayışına devam ediyor. Sözün gelişi 1980'ler-

de insan davranışını şahsi tatminlerini maksimize etmeye çalışan rasyonel bireylerin yaptığı seçimlere göre açıklamayı hedefleyen ekonomi disiplininden ödünç alınan rasyonel seçim teorisine yoğun bir ilgi vardı (Young 1997). Bu bakış açısı sosyoloji disiplininin geneli üzerinde, ekonomik sosyoloji diye bilinen yeni alt alana yakıt sağlamak dışında anlamlı ve önemli etkiler bırakamadı. Etkili olamadı; çünkü insan davranışının sosyolojik kavrayışı için merkezi önemi haiz olan ve bazı eleştirmenlerin gözlemlediği gibi, empirik delillerle ikna edici bir biçimde ispatlamayı ya da yanlışlamayı imkansızlaştıran kabüllere dayanan bireylerin sosyal gömülmüşlüğünün/insanın ontolojik açıdan sosyalitesinin bizatihi kendisini reddetti (Smelser 1994, 1995). Din incelemelerine ilgi duyanlar için bu incelemelerin elde ettiği vukuflar da aynı şekilde aşırı düzeylerde sınırlıydı. Sözün gelişi dini davranıştaki din kardeşi farklılıklarına ilgi duyan bir öğrenci bir kardeşin dini tatminler lehinde daha güçlü bir "tercihte" bulunduğunu tespit edebilir; fakat bu tercihin nedenleri konusundaki merakını yenemeyecek, yetişme biçiminin oynadığı rolün çapını ve farklı inançlara sahip kardeşlerin birbirleriyle ilişkilerini müzakere etme biçimlerini öğrenemeyecektir.

Fakat çoğu sosyolog pratikte insan davranışıyla ilgili üniter bir teori peşinde değildir (Martin 1999). Disiplinin genelinde teori-inşası günümüzde pratikte amaca götüren araç olarak anlaşılıyor; kendi başına bir amaç olarak değil. Başka bir söyleyişle, teorinin sosyal hayatın çok sayıdaki düzenliliklerini organize eden tutumlu dedüktif/tümdengelimli önermeler takımı şeklindeki ders kitabı tanımlarının empirik sosyolojinin fiilen izlediği tarzlarda potansiyel hiçbir muadili yok görünüyor. Tam tersine teori en iyi kişinin bazı empirik bulguları anlamlı kılmasına katkıda bulunacak *duyarlı/duyarlaştırıcı kavramlar* (*sensitizing concepts*) serisi olarak tanımlanabilir. Bu kavramlar esnek şekilde bir incelemeden diğerine tercüme edilebilir, fakat rolleri temelde empirik vukuflar doğurmaktır; insan davranışının bütün boyutlarını açıklayan bir teoride (bu boyutları) birbiriyle birleştirmek değil. Sosyal sınıf, cinsiyet, ırk, etnisite, kimlik, ben/lik, akım, altkültür, güç/iktidar, mobilizasyon/hareketlilik, sosyal kapital/sermaye, cemaat ve bireycilik; bu kavramların tümü büyük ölçüde duyarlaştırıcı kavramlar olarak görev yaparlar.

Böyle anlaşıldığında teori daha çok din incelemesi için bir *araç*'tır; ilgiyi dini davranışı anlama girişiminden saptıran/koparan bir çaba değil. Kardeşlerle ilgilenen öğrenci projesini sekülerizasyon teorisine ya da rasyonel seçim teorisine katkı olarak yürütme ihtiyacı duymaz;

fakat doğum sırası etkileri, kardeş rekabeti, cinsiyet farklılıkları, yetiştirilme tarzları gibi duyarlaştırıcı kavramları dikkate alarak incelemesini zenginleştirmeyi düşünebilir.

Eğer duyarlaştırıcı kavramlar bütünüyle dünyanın çok küçük tek bir boyutunu kavrayışımıza ne kadar katkıda bulunacakları temelinde seçilirse, bu durumda yöneltilmesi gereken soru, din analizinin soyal hayatın *diğer* boyutlarını kavrayışımıza ne kadar katkıda bulunduğudur. Başka bir söyleyişle, din analizi disiplinin geriye kalan kısmındaki çalışmalardan nispeten izole edilebilir mi ya da disiplinin geriye kalan kısmıyla yararlı bir mübadeleye girebilir mi ? Eğer girebilirse, din analizi büyük ölçüde diğer alt alanlardan devşirilmiş vukuflara bağlı bir borçlu mudur/alıcı mıdır yahut da genel ilgilerin teorik vukuflarını doğuran bir katkıcı/bağışçı mıdır?

Geçen çeyrek yüzyılda ya da daha fazla bir zamanda din sosyologlarının yaptığı çalışmaların çoğu, ki bu açıkça teslim edilmelidir, genelde sosyoloji disiplinine nispeten çok etkide bulunmuştur. Ayrıca, durumun bu olması ölçüsünde, (ne kadar sosyolojik olduğunun önemi bulunmaksızın) din incelemesi/analizi ile sosyal hayatın diğer boyutlarının analizi arasında bir gerilim söz konusudur. Fakat bu anlaşılabilir bir şeydir; çünkü dinin bizatihi kendisi zengin bir sosyal araştırma alanıdır. Göçmen bir kilisenin iç işleyişinin izahı veya genç insanların neden ezoterik dini akımlara katıldıklarının izahı din sosyolojisindeki önemli araştırma konularıdır — bunların kriminoloji ya da ekonomi öğrencilerinin ilgi alanına girip girmediklerinin hiçbir önemi yoktur. Gerçekten de, teorinin duyarlaştırıcı kavramlar serisi olarak doğru kavranışı birinin çalışmalarının "teorik olmadığı" yolundaki suçlamanın anlamının yeniden yorumuna katkıda bulunablir. Eleştirmenin muhtemelen söyleyeceği şey, araştırmacının kendisi için yararlı bir kavramlar takımına (organizasyonlar, iktidar, suç) sahip olduğu ve fakat dinin bir boyutunun analizinin bu kavramlarla hiçbir ilgisinin bulunmadığıdır.

Alt alanları birbirinden izole eden nispeten yüksek uzmanlaşma düzeyine rağmen, farklı alt alanlarda kullanılan kavramlar arasında bir karşılıklı etkileşim söz konusudur. Din sosyolojisi genelde bir borçlanıcı mıdır yoksa bir verici midir/bağışçı mıdır? Dinle ilgili araştırmaların son zamanlarda sosyolojinin değer alanlarına gereğinden fazla borçlandığını gösteren çok miktarda delil vardır. Sözün gelişi, evanjelizm araştırması evanjelikalizmin neden çoğulcu bir kültürel sahnede varlığını devam ettirdiğini — aslında çiçeklenerek geliştiğini —

açıklamak amacıyla altkültürlerle ilgili edebiyattan yararlanmıştır (Smith 1988). Pazarlar ve tüketici davranışı ile ilgili kavrayışlar spiritüalite/maneviyat incelemelerine taşınmıştır (Roof 1999a). Organizasyonlarla ilgili yeni-kurumsal perspektifler cemaat-içi çatışmaları izah için kullanılmıştır (Becker 1999). Fakat din sosyolojisi aynı zamanda çok sayıda vukufu sosyoloji disiplininin diğer kısımlarına da ihraç etmiştir. Karizma fikri organizasyonlarda/örgütlerde ve sosyal hareketlerdeki liderlik tarzlarını anlamak için yaygın şekilde kullanılmıştır (Zablocki 1980). Ritüel ve dini sembolizme ilişkin anlayışlar seküler organizasyonlar hakkındaki araştırmalara uygulanmıştır (Bell 1997). Ve teolojik çatışmalarla ilgili bakış açıları çok daha genel kültürel çatışma incelemelerine teşmil edilmiştir (Hunter 1991).

Bunlar benzeri örnekler, din incelemelerinin, kuşkucuların bazen varsaydıkları gibi, genel sosyoloji söyleminden hiç de izole edilmiş incelemeler olmadıklarını gösteren istisnalar değildir. Fakat din analizini sosyolojik yapan şeylerin önemli parçalarından biri yalnızca kavramsal ödünç alma yoluyla elde edilmiş deliller değildir. Daha ziyade din incelemelerinin sosyolojideki en kritik meselelerin izahına yaptığı fiili katkının çapıdır. Bu açıdan, ırk, cinsiyet ve sosyal sınıfla ilgili sorunlar hakkındaki incelemeler — belki de şu günlerde sosyolojide diğer sorunlara göre çok daha fazla ilgiye layık görülen sorunlar — özellikle dikkate alınmaya değerdir.

Din hakkındaki incelemeler ırk kavrayışlarına — hiç değilse çoğu Amerikan cemaatini ve mezhebini karakterize eden sürekli ırk ayırımı anlayışlarına — önemli bir çok açıdan katkıda bulunmuştur. Irki bölünmeyi ya da sosyal net-worklerdeki/ağlardaki çapraz ırk-bağı yokluğunu ya da varlığını anlamlı kılma çabası, dinin önemli bir faktör olduğunu teslim ediyor. Ayrıca, dinin organizasyonların alameti farikası ırk kimlikli düşük gelirli cemaatlerde bir kaynak olarak oynadığı rol de keza giderek daha fazla kabul görüyor (Anderson 1992, 1999). Sözün gelişi, Afro-Amerikan kiliseler birçok kent mahallesindeki sosyal ve politik aktiviteyi harekete geçirmekte önemli bir rol oynuyor (Patillo McCoy 1988; Harris 1999). Keza bazı araştırmalar sosyal akımların/hareketlerin doğuşundaki çapraz-ırki dini ittifaklarının rolünü, cemaatin mobilizasyonunun temeli olarak gözler önüne seriyor (Marsh 1997).

Cinsiyet ile din arasındaki ilişkiler son yıllarda ırk-cinsiyet ilişkilerinden çok daha fazla incelemeye tabi tutulmuştur. Cinsiyet, din incelemeleri için önemli bir kalemdir; çünkü kadınlar neredeyse bütün

dini ifade biçimlerinde dine erkeklerden çok daha aktif bir ilgi göstermektedir; çünkü son yıllarda dindeki önemli gelişmelerin çoğuna kadınlar öncülük etmiştir (Davidman 1991; Eller 1993). Dini liderliğin ve dini otoriteyle ilgili dini argümanların cinsiyet karakteri de özel ilgi görmektedir (Chaves 1997). Diğer kontekstlerdeki cinsiyet davranışı ile ilgili incelemeler de giderek dinin rolüne daha fazla eğiliyorlar. Sözün gelişi kürtaja yönelik tutumlarla ilgi araştırmalar, dini ortamlarda yer alan ve benzer kafa yapılarına sahip kişilerin etkileşimiyle bu tutumların takviye edilme derecesini ifşa ederken, babaların rolleri ve ayrılmanın sonuçlarıyla ilgili yeni sorular yönelten aile incelemeleri ebeveyn davranışının dine katılım biçimlerine bağlı olarak hatırı sayılır ölçüde değiştiğini gösteriyor (Luker 1984; Ginsburg 1998; Wall *ve diğerleri.* 1999; Wilcox 1998).

Çok gariptir; sosyal sınıf, sosyal sınıfın bir realite ve bir sosyal araştırma nesnesi olarak süregelen önemi hesaba katılırsa, din incelemelerinde düşünüldüğünden çok daha az ilgi görüyor. Sosyal sınıf ile din arasındaki ilişkiler klasik sosyoloji metinlerinde (özellikle de Marx ve Weber'in metinlerinde) vurgulanmış olsa da, son yıllarda nispeten çok az empirik araştırma bu ilişkileri incelemeye tabi tutmuştur. Yine de insanların sınıf pozisyonlarını kendi anlamlandırma tarzlarıyla ilgili bazı araştırmalar, dini inançların ve ahlakla ilgili dine dayalı varsayımlarının bu anlamlandırmalarda önemli rol oynadığını ortaya koyuyor (Lamont 1992). Dinin sosyal sınıf farklılıklarının sürdürülmesiyle ya da ortadan kaldırılmasıyla ilişkisi aynı zamanda din ile gönüllü, hayırsever yardımda bulunma, cemaat örgütlenmesi, sivil katılım ve sosyal adalet anlayışları arasındaki ilişki konusunda son zamanlarda yapılmış birçok araştırmada da apaçıktır (Ronsvalle ve Ronsvalle 1996; Verba *ve diğerleri.* 1995; Wuthnow 1991, 1994, 1998).

Bunlar, sosyoloji ile din incelemelerinin teorik olarak içiçe geçme tarzlarının sadece bazılarıdır. Eğer teori insan davranışının bütün boyutlarının organize edilmesini sağlayan sıkıca inşa edilmiş dedüktif/tümden gelimli bir ilkeler takımı olarak yanlış şekilde anlaşılırsa, bu durumda öğrencilerin dini incelemeye ve onu sosyolojik hale getirmeye çalışırken bir rahatsızlık hissine maruz kalmaları muhtemeldir. Fakat eğer teori bir duyarlaştırıcı kavramlar takımı olarak anlaşılırsa, o zaman bu kavramlar sadece din incelemelerini zenginleştiren aletlerdir. Gerçekten de, sözün gelişi cemaat hayatı, dini tecrübe, dinin politikadaki rolü, kendini-geliştirmenin dini unsurları ve dini organizasyonların cemaatlerdeki yeri konusunda bildiğimiz şeylerin çoğunun kaynağı sosyolojik kavramların kullanıldığı araştırmalardır.

Yöntemle İlgili Yanlış Anlamalar

Çogu öğrenci ve dinle ilgilenmesi muhtemel halka mensup kişiler için "sosyolojik" analizle en fazla ilişkilendirilebilecek karakteristik unsur, belirli yöntemleri kullanmasıdır. Bu yöntemler bazı kişilere cazip, başka bazılarına da itici (gizemli) gelebilir. Fakat burada da hatırı sayılır bir yanlış anlama bahis konusudur.

Özellikle de disipline yeterince aşina olmayan öğrenciler ve araştırmacılar arasındaki en yaygın yanlış anlama, sosyolojinin rakam-bolluğuna imada bulunmasıdır. Çoğu klişe gibi bu izlenimin kökleri de kısmen şu olgudadır: Dinle ilgili araştırma yazılarının/makalelerin birçoğu, özellikle de sosyoloji disiplininin uzmanlaşmamış dergilerinde yer alanlar, dini ibadetlere veya Tanrı ile ilgili inançlara katılım gibi davranışlarda görülen temayül ve eğilimlerin etkili şekilde analizini yaparak kantitatif/sayısal verileri kullanırlar. Fakat din sosyolojisi kalitatif/niteliksel yaklaşım ile kantitatif (niceliksel) yaklaşımlar arasında belki de diğer sosyoloji alt disiplinlerinden daha büyük ölçüde denge kurmuştur. Genellikle büyük-ölçekli anketleri içeren kantitatif incelemeler Birleşik Devletler nufusunun veya diğer ülkelerin nüfusunun dini inanç ve pratikleri konusunda değerli izah edici (descriptive) deliller sağlar; gerçekten de son yıllarda ne kadar insanın dini ibadetlere katıldığına ve dini katılım oranlarının düşüp düşmediğine ilişkin temel olgular konusunda daha rafine tahminler geliştirilmesine şaşırtıcı ölçülerde ilgi ve çaba harcanmıştır (Gallup ve Lindsay 1999; Hadaway *ve diğerleri*, 1993, 1998; Hout ve Greeley 1998; Woodberry 1998; Putnam 2000). Keza geniş katılımı ve birinci elden gözlemi içeren etnografik yaklaşımlar da dini grupların ve dini hareketlerin/akımların iç dinamiklerinin kavranmasında yararlı iken, derinlemesine mülakatlar, konuşmalar, yayınlanmış metinler ve arşiv materyali dini söylemin yapısına vukuflar sağlıyor (Becker ve Eiesland 1997).

Bu farklı yöntemlerin tümü değerli malumat sağlıyorsa da, bir başka ortak yanlış anlamayı, yani şu ortak yanlış anlamayı kabul etmek önemlidir: Tek başına kantitatif/niceliksel veri dinin analizine aykırıdır (muhtemelen kaçınılamaz şekilde karmaşık bir konuyu basitleştirdiği için dinin analizine zararlıdır). Tam tersi daha doğrudur. Dinle ilgili kamuoyu yoklamaları ve anketleri son yıllarda dini açıdan kim olduğumuza ilişkin anlayışımızın karakteri olacak ölçüde yaygın hale gelmiştir: Bir anket dine katılımda hafif bir yükselişe işaret ettiği için gazeteciler bunu bir "dini uyanış" başlığıyla duyururken, bir başka anket hafif düşüşü gösteriyor ve gazeteciler bunu dini "çöküş" ola-

rak duyuruyorlar. Disiplinleri ne olursa olsun eğitimli insanlar için mesele anketleri, kamuoyu yoklamalarını ve istatistiki analizleri hiç değilse elementer düzeyde anlamaktır. Bilhassa ulusal seçimlere eşlik eden kamuoyu yoklamalarının miktarı ne kadar şaşırtıcı olursa olsun örneklemeyle tespit edilmiş küçük bir gruptan hareketle nüfusun tümüne teşmil edilen genellemelere nasıl ulaşılabildiğini, "örnekleme" teriminin ne zaman kullanılacağını ve kullanılmayacağını, ırkın, cinsiyetin ya da eğitim düzeyinin nasıl "ölçüldüğünü" anlayamayan (özellikle de hümaniter disiplinlerde) lisans öğrencileri ve yüksek lisans öğrencileri bulmak hala mümkündür. Bunları bilmeyen öğrencilerin sosyolojik yöntemler konusunda kaleme alınmış sayısız giriş metninden birine bakmaları gerekir (sözün gelişi, Babbie 1997).

Kantitatif verileri biraraya getirme ve yorumlama hünerlerini gerektiriyorsa, kalitatif incelemeler de aynı şekilde bu konularda uzmanlaşmış eğitimi gerektirir. Burada sorun, araştırmacıların din sosyologlarının özel olarak tabi tutuldukları eğitimi yeterince ciddiyetle dikkate almamalarıdır. İlgi çekici bir araştırma konusuyla ve iyi bir söyleşicinin sahip olduğu güvenle mücehhez edebiyat eleştirmenleri, teologlar ve tarihçiler (muhtemelen küçük bursların desteğiyle) kalitatif/nitelikli mülakatlar yapma girişiminde bulunurlar; fakat sorular üretme ve bu soruları uygun şekilde sorma zanaatından, arşivde nadir elyazmalarını inceleyen bir sosyolog bu yazmaların gerektirdiği hünerden ne kadar yoksun ise o kadar yoksundur. Kalitatif yöntemlerden yararlanan araştırmacılar gerekli hünerlerin minimum düzeyde elementer kavrayışına sahip olmalıdırlar (Burawoy 1991; Strauss ve Corbin 1998; Atkinson 1998).

İster kantitatif ister kalitatif verilerden yararlanılmış olsun; ilave bir yanlış anlama daha vardır; bu da eserin, eğer açık hipotezler kullanıyorsa, açık hipotezler kullanmayan bir eserden daha sosyolojik olduğunun düşünülmesidir. Hipotezler formüle etmek sosyolojide değerli bir uygulamadır; fakat hipotezler formüle etmenin araştırmacı öğrenciye tuhaf görünmesinin şöyle bir nedeni vardır: Hipotezler formüle etme genellikle olayların tipik şekilde çok sayıda nedeninin ve çok sayıda açıklamasının bulunduğunu kabul etmek yerine dünya ile ilgili naif bir bakışı eşit ölçüde naif başka bir bakışın karşısına yerleştirme formu alır. Hipotezleri çok yararlı kılan şey, araştırmacının bir teze sahip olup olamayacağını belirlemeleridir. Dinle ilgili sosyolojik incelemeleri de bu açıdan, tıpkı diğer disiplinlerdeki çalışmalar gibi açık, güçlü ve ikna edici tezler/tartışmalar destekler.

Din sosyolojisi olgunlaştığı için, genellikle iyi incelemeleri vasat incelemelerden ayıran tek metodolojik özellik mukayeselerin stratejik kullanımı olmaya devam ediyor. Kantitatif araştırma zorunlu olarak mukayeseler içerir; bunu kalitatif incelemeler de içermelidir. Keza din araştırmacıları da sıklıkla bu temel vukufu gözden kaçırır. Bunun nedeni bir vakayı ya derinlikli şekilde incelemek istemeleridir ya da doğru mukayesenin nasıl bir mukayese olabileceğini dikkate almamalarıdır. Burada yapılması gerekli entelektüel hamle, mukayese için her zaman mevcut zengin ihtimallerin bilincinde olmaktır; hem cinsiyete, dine ya da etnisiteye dayalı mukayese ihtimallerinin hem de zamansal ve mekansal mukayase ihtimallerinin farkında olmak.

Normatif İlgiler Konusundaki Yanlış Anlamalar

Din ile sosyoloji arasındaki ilişkilerde, teorik ve metodolojik sorunların yanısıra, normatif konular hakkında da sorunlar ortaya çıkar. Kardeşlik farklılıklarına ilgi duyan öğrencim muhtemelen, kardeşler arasındaki çatışmaları gidermeye ya da dini inançlara kök salabilen otoriteryen çocuk yetiştirme stilleriyle mücadele yolları bulmaya çalışırken sosyolojinin kendi ilgilerini paranteze almayı gerektirmesinin tuhaf olduğunu düşünecektir. Ona, konusuna "bilimsel olarak" yaklaşması gerektiğininin söylenmesi, konusunu kişisel tecrübesinden hareketle derin ilgi duyduğu için seçtiğinin farkındaysa tuhaf görünecektir. "Değerlerden-bağımsız" bir bakış açısı benimseme, sosyolojide okuduğu şeylerden çoğunun hiç de normatif ilgilerden bağımsız olmadığının bilincindeyse, ona yapay görünecektir.

Bir başka seminer öğrencisi ona çalışmasının normatif bir odağı içerip içermeyeceğini sorduğunda hararetle herhangi bir normatif niyetinin bulunmadığını söyleyen bir lisans öğrencisi bu ilgileri izah edebilir. Öğrencinin incelemesi — Musevi *kitsch*'in (Nike takkeler, Mickey Mouse topaçlar, plastik Tevratlar) ilgi çekici analizi — bütünüyle araştırma altına alınan fenomenin tasvirine ve bazı insanların neden bunun diğer insanlardan daha fazla cazibesine kapıldığının izahına odaklanmıştı. Fakat merak ediyordum, öğrenci neden öncelikle bu konuya ilgi duyuyordu? Eğer bu fenomen hakkında parlak bir araştırma yapmayı başarmış idiyse, bu başarıya yol açan farklılık neydi?

Bu örnek normatif ilgiler ile empirik ilgiler arasına (sosyolojiyi münhasıran empirik ilgilerle aynileştirerek) değişmez bir sınır çekme-

nin zorluğunu ortaya koyuyor. Öğrenci konusunu, dini ifadenin son zamanlarda dikkatleri çeken bir boyutu olarak maddi kültüre ilgisinden dolayı seçmiştir; çünkü onun için dini ifadenin bir boyutu olarak maddi kültürün, özellikle de farklı bir kontekstte teolojik tartışmaların vurguladığından çok daha derin bir anlamı ve çok daha kalıcı bir gücü vardır (McDannell 1995; Wuthnow 1999). Kaldı ki öğrenci aynı zamanda kitle tüketimi için üretilen malların bir şekilde otantisitelerinden yoksun bırakarak kutsalı önemsizleştirebileceğinin/değersizleştirebileceğinin de farkındaydı. İlaveten, bir kişinin *kitsch* tanımı (genellikle sosyal sınıf farklılıklarından dolayı) başka bir kişinin güzel sanat tanımı olabilir. Kısaca dile getirmek gerekirse, bu proje baştan sona normatif ilgilerle yüklüydü; bu ilgileri görmezden gelmek bu projeyi gerçekleştirmenin önemini azaltabilirdi. Öğrencinin söylemek istediği şey *kitsch*'in iyi mi yoksa kötü mü olduğu konusunda projenin *başlangıcında* olumlu ya da olumsuz bir duruş/tavır takınamayacağıydı. Umutları gerçekleşirse, öğrenci incelemesinin sonunda bazı değerlendirici iddialar ortaya koyacak bir pozisyonda olabilecekti.

Şurası muhakkaktır ki, genelde din sosyolojisi altdisiplinine mensup araştırmacıların [din sosyolojisinde] faaliyette bulunma algılarını bazı durumlarda etkileyen korkularından biri, din sosyolojisi yazarlarının bizatihi kendilerinin, incelemelerine kılavuzluk edecek ölçüde belirli bir dini eğilime bağlı olmalarıdır. Fakat bu korku, (hangi alanda yer alıyor olurlarsa olsunlar) araştırmanın muhtemelen araştırmacının kariyerini destekleyecek bir oyun türü olarak icra edilmesini sağlayan daha kuşatıcı ilgiler söz konusu olduğunda veya bu korku kendilerine başka hiç kimsenin analizini yapamayacağı bir tuhaf durum gibi göründüğünde ortadan kalkar. Buradaki entelektüel sorun, birkaç kafadar meslektaşa cazip gelmenin ötesinde okurlara da/izleyicilere de cazip gelecek ölçüde çekici problemlerin teşhisidir. Eğer bu sorun çözülemezse, o takdirde dine yönelik "sosyolojik" bir duruşu benimsemek gerçekten tuhaf/kabul edilemez görünecektir.

Normatif sorunlara yönelik ilgiler, teori konusuna kısaca tekrar göz atmamızı gerektiyor. Marx'ın, Weber'in, Durkheim'ın ve diğer klasik şahsiyetlerin eserleri çağdaş din sosyologlarının ilgisini çekmeye devam ediyor; bunun nedeni hiç de daha önceki araştırmacılar neslinin ihmal etmiş olabileceği özel test edilebilir hipotezleri değil; eserlerinin bir tür ortak moral/ahlaki söylem içermeleridir. Bu söylem kısmen, tıpkı kurucu şahsiyetlerin hikayelerinin bir ulusa kenetlenme imkanı sağlamasında olduğu gibi, alanın bütünlüğünü sağlayan tutkaldır. Eğer başka herhangi bir şey yoksa, hiçbir şey paylaşa-

mayan insanlar, aynı yazarları ve aynı kitapları okudukları için birbirlerine yakınlık hissedebilirler. Ayrıca, klasik metinler büyük ölçüde, *normatif ilgileri* genellikle bu tür İlgilere itibar etmeyen bir araştırma sahnesine çıkarmanın meşru yolu olarak işlev görürler. Yoksullar hakkında araştırma, sözün gelişi Weberci analize göre, kişinin yoksullara ilgisine göre meşrulaştırılabileceğinden daha fazla meşru hale getirilebilir.

Klasik metinler geçmişe daha fazla gömülürken, din sosyologlarının karşı karşıya kaldığı sorunlardan biri, normatif ilgilerini dile getirebilecekleri bir dil bulmaktır. Çoğu din sosyologu için, ırkçı baskı, cinsiyet eşitsizliği ve cinsiyet tercihine dayanan ayrımcılığa yönelik ilgiler böyle bir dil temin ediyor. Fakat bu tür diller daima sıkı analizi, genişletmeyi ve yeniden icad edilmeyi gerektiriyor. Gelecekte, normatif ilgilerin doğuracağı en büyük entelektüel sorun, muhtemelen dini plüralizm sorunu olacaktır. Dini cemaatlerin mensupları arasında giderek büyüyen farklılıklar ve giderek büyüyen kapsamlı etkileşim, bazı dini öğretilerin doğruluğu ve bazı dini cemaatlerin bekasıyla ilgili çetin sorunlarla yüzyüze gelinmesini kaçınılmaz hale getirecektir.

Disipliner Bütünülüğün Temeli

Metnimin bu kısmına kadar, din incelemelerinin bir disiplin olarak sosyolojinin teorik ilgileriyle bazen düşünüldüğünden çok daha kolayca harmanlanabildiğini; din sosyolojisi için hatırı sayılır bir metodolojik farklılık alanı bulunduğunu, din araştırmacılarının normatif ilgilerini saygıya layık sosyoloji yapmak için sosyolojinin kapısının dışında bırakmalarının gerekmediğini öne sürdük. Fakat eğer bu böyle ise, yöneltilmesi gereken soru şudur: Din analizini interdisipliner bir faaliyete dönüştürmek çok kolay mıdır? Ben bu sorunun cevabının, büyük ölçüde "evet" olduğunu ve bu konuda ilave bir şeyler söylemeyi düşünüyorum. Fakat bana öyle geliyor ki sosyoloji gibi disiplinler hala sorunlu görünüyor ve neden sorunlu olduklarını izah etmemiz gerekiyor.

Bu disiplinlerin sorunlu olduklarını söylerken kastettiğim şey, hem entelektüel hem de pragmatik anlamda sorunlu olduklarıdır. Onlar entelektüel açıdan, başka yerde kolayca bulunamayacak bir vukuflar ve kavrayışlar külliyatını cisimleştirdikleri için sorunludurlar (veya sorunlu olmalıdırlar); onlar pragmatik açıdan kendileriyle özdeşle-

şen pratisyenlerinin eserleri konusunda tatbik edilebilir bazı değerlendirme standartları kullandıkları için sorunludurlar (veya sorunlu olmalıdırlar). Fakat bu entelektüel ve pragmatik açıdan "sorunlu-olmanın" temeli nedir? Ben bu temelin şu olamayacağını ileri sürüyorum: Sosyolojinin çabalarını ele aldığı temel konulardan herhangi birinden daha sorunlu farklı bir teorik yapının inşasına yöneltmesi; bu temel yalnızca pratisyenlerinin uygulama hüneri edindiği metodolojik bir bir aygıtın kullanımı olamaz. Farklı normatif ilgilere başvurma da — veya böylesi ilgilerden kaçınma da — disipliner bütünlüğün temeli olamaz.

Din analizine sosyolojik yaklaşım diye adlandırdığımız farklı yaklaşımın tek savunulabilir temeli ihtiyari/keyfi olmak durumundadır: Akademik girişimin gelişiminin bu aşamasında uzmanlaşma bir zorunluluk haline gelecek ölçüde kapsamlı ve karmaşıktır. Uzmanlaşma hem iyi araştırmaların üretimi hem de bu araştırmaların değerlendirilmesi bakımından zorunludur. Araştırmanın amacı, sadece analiz değil aynı zamanda eğitim ve öğretimde de kesinlikle "A" nitelikli çalışmaları "B" nitelikli çalışmalardan "B" nitelikli çalışmaları "C" nitelikli çalışmalardan vb. daha fazla desteklemektir. Fakat bunu gerçekleştirmek kişinin zamanını ve enerjisini belirli bir literatürü öğrenmeye ve uygun araştırma hünerlerinde ustalaşmaya odaklamasını gerektirir. Bu tür çalışmaları değerlendirmek de benzeri bir zaman ve enerji odaklamasını gerektirir.

Bu nedenle, disipliner sınırlar hem keyfi hem de zorunludur. Disipliner sınırlar farklı birçok uzmanlaşma ve uzmanlık kümeleri ihtimal dahilinde olabileceği için keyfidir. Bazı sınırlar (entelektüel nedenlerle olduğu kadar) tarihsel ve kurumsal nedenlerle de şekillenirler; diğer bazıları başka şartlar altında geliştirilmişlerdir. Disipliner sınırlar zorunludur; çünkü araştırma dediğimiz şey bütünüyle izole bireylerin faaliyeti değil, daima sosyal bir girişimdir. Araştırmacılar entelektüel, mesleki ve sosyal etkileşimde bulunan diğer araştırmacılardan fikirler devşirirler ve bu etkileşim şebekeleri bir başkasının çalışmalarını değerlendirmenin temeli olur.

Bütün farklılıklarına rağmen, din sosyolojisi (kendisi de iyi-uzmanlaşmış) sosyoloji disiplini içinde iyi-kurumlaşmış bir alt-alandır. Pratisyenleri dini inanç ve katılımın sosyal boyutları, dini hareketler/akımlar, dini cemaatlerin sosyal karakteristikleri, farklı dini alt kültürlerin doğuşu ve işlevi gibi konulara elverişli çok sayıda araştırma yapıyorlar. İlgileri genellikle din incelemeleri, antropoloji, siyaset

bilimi, psikoloji, tarih ve teoloji alanlarındaki araştırmacılarla örtüşüyor. Fakat din sosyologları münhasıran kendi entelektüel geleneklerinden, kişisel ilişkilerinden ve sosyal şebekelerden yararlanıyorlar.

Departmanlar, disipliner sertifika programları, disipliner yüksek lisans programları gibi kurumsal şekillenmeler din sosyologları ile diğer alanlarda çalışan sosyologlar arasındaki interdisipliner etkileşimi teşvik ediyor. Din incelemeleri programlarının —bu programlarda araştırma genellikle belirli dini geleneklerin metinlerine ve pratiklerine odaklanır— aksine din sosyolojisi öncelikle dini faktörler ile sosyal hayatın (aile, politik davranış, cemaatler, iş, cinsiyet, sanatlar ve boş zamanlar gibi) diğer boyutlarının kesişen boyutları üzerinde durur. İyi araştırma genellikle dinle ilgili vukuflarını bu değer alanlardaki yeni gelişmelerle birleştirir. Aslında bir alt-alan olarak din sosyolojisinin etkililiğinin alamet-i farikası, diğer sosyal fenomenlerle ilgili incelemeler nasıl sosyal sınıf, cinsiyet ve ırk ölçümlerini kullanıyorlarsa din sosyolojisinin de giderek dikkate alınması gerekli bir faktör olarak dini davranış ölçümlerini kullanmasıdır.

Eğer varsa, disipliner bütünlükle ilgili bu tartışmanın değeri, disipliner sınırları yüceltmeksizin savunmasındadır. Meslektaşlar, danışmanlar ve sosyoloji öğrencileri arasındaki halihazırda mevcut iletişim/etkileşim şebekeleri geliştirilmelidir; fakat interdisipliner çalışmayı engelleyecek noktaya kadar değil. Ayrıca, din sosyologlarını birbirine bağlayan şebekeler belki de din sosyologları ile diğer uzmanlık alanlarındaki sosyologlar arasında geliştirilen şebekelerden çok daha güçlü olmalıdır —bu e-mail, internet ve diğer elektronik iletişim formlarıyla ortaya çıkan bir imkandır. Böylece, din hakkındaki incelemelerini daha sosyolojik hale getirirken profesörlerin yardımını isteyen öğrenciler kendilerini muhtemelen kitaplara, makalelere başvuran, kendi üniversitelerinin diğer departmanlarındaki uzmanlar kadar diğer üniversitelerdeki uzmanlarla da doğrudan temas fırsatlarını değerlendiren kişiler olarak bulacaklardır.

Mültidisipliner Mübadele Fırsatları

Disipliner sınırların korunması gerekse de, din sosyologlarının diğer alanlardaki araştırmacılarla etkileşimde bulunma fırsatları geçen birkaç on yıldır artmıştır ve öngörülebilir bir gelecekte daha da artması muhtemel görünüyor. Bu fırsatlar (Society for the Scientific Study of

Religion/Bilimsel Din İncelemeleri Cemiyeti ve American Academy of Religion/Amerikan Din Akademisi) mültidisipliner organizasyonlara ve (American Studies/Amerikan İncelemeleri, African-American Studies/Afro-Amerikan İncelemeleri ya da Women Studies/Kadın İncelemeleri gibi) uzmanlık programlarına ve yeni lisansüstü programlarına ve muhtelif araştırma merkezlerine ve enstitülere katılım imkanları dahilinde ortaya çıkmıştır (Roof 1999b).

Disiplinler arası etkileşim formlarından biri farklı disiplinlerden gelen hocaları gerektiren araştırma ve eğitim ya da bilinçle disiplinler arasında köprü işlevi gören birey bilim adamlarınca yapılmış çalışmalardır. Bunun örnekleri tarih ile etnoğrafyayı, tarihsel verilerle cinsiyet incelemelerinden ya da organizasyon analizinden devşirilen vukufları veya teolojik yorumları içeren sosyolojik cemaat incelemelerini birleştiren çalışmalardır (Orsi 1985; Griffith 1997; Hall 1999). Sosyolojik kavramlar ve yöntemler bu incelemelerde genellikle aşikardır; yazarının başka bir alanda eğitim görmüş bir kişi olduğu durumlarda bile. İkinci etkileşim formu örgütlü araştırma projeleri veya merkezleridir. Bu tür etkileşim, araştırma fonlarına giderek daha kolay ulaşıldığı için son yıllarda artmıştır. Bir üçüncü mültidisipliner etkileşim formu özellikle de farklı disiplinlerarası mübadeleyi teşvik amacıyla tasarlanmış programlar ve merkezlerdir.

Müldisipliner etkileşimin temel avantajı araştırmaların kendi varsayımları ve varoluş nedenleri konusunda daha açık hale gelmesini teşvik etmesidir. Mültidisipliner etkileşimin bir başka avantajı (belki de birincinin yan ürünüdür) genellikle belirli bir disipliner yaklaşımın daha fazla eleştiri ve değerlendirmeye maruz kalmasını sağlamasıdır. İlaveten, mültidisipliner araştırma ve öğretim din sosyolojisini muhtelif disiplinlere ve departmanlara entegre eder; bunu dinin yalnızca müminler ve hacıların iskan olduğu özerk bir alan değil, insan hayatının politika, etik ve edebiyat gibi farklı konuları anlamakta kapsamlı imalara sahip bir özelliği olduğunu göstererek yapar.

Sonuç

Dinle ilgili herhangi bir konuyu incelemenin ve onu sosyolojik hale getirmenin göz korkutucu boyutlarından biri belki de dine ilgi duyan incelemelerin, fakültelerin ve öğrencilerin sayısının geçen elli yıl —hatta geçen yirmi yıl— zarfında artmasıdır. Bu büyüme oranı yüksek eğitimin bu zaman zarfında yaygınlık kazanmasına ve bu büyü-

meyi aynı zamanda sponsorluk yapan vakıfların sağladığı kaynakların araştırmaları desteklemesine, üniversitelerde dinle ilgili derslerdeki artışa bağlanabilir. Daha önceki dönemlerde sorun, bazı konular hakkında enformasyon bulmak iken, günümüzde sorun iyi incelemelerin seçilerek düzenlenmesi ve kişinin zamanını gerçekten harcamasına değer konularda yoğunlaşmasıdır.

Bu enformasyon patlamasını kullanılabilir hale getiren şey günümüzde, elektronik indeksleme ve referans servislerinin araştırmanın konusuyla ilgili incelemelere kolayca ulaşmasını mümkün kılmasıdır. Metinler, antolojiler ve elkitapları başlama noktaları sağlar, fakat onlara kolayca online müfredat programları, tartışma grupları, makaleler ve tam-metin dergiler de eklenebilir. Dinde kardeşlik farklılıklarına ilgi duyan bir öğrencinin konuyla ilgili düzinelerce makale ve kitaba ulaşmak için yalnızca birkaç anahtar kelimeye ihtiyacı vardır.

Elektronik enformasyon yine de dinin sosyolojik açıdan analizi konusunda sıkıntılı bir şey haline gelebilecek ilgi azalışını tümüyle gideremez. Ben bu müşkül durumun büyük ölçüde sosyolojik teoriler, yöntemler ve normatif ilgilerle ilgili yanlış kavrayışlardan doğduğunu düşünüyorum. Tıpkı din gibi sosyoloji de komşularını, kendisine bir kimlik yaratarak ve varoluşunu meşrulaştıran argümanlar geliştirerek benimser. Daha önceki sosyolog nesillerin ürettiği literatüre dalan kişi genellikle —dünyaya sosyolojik bakış açısını benimsemenin iyi bir şey olduğunu ispatlamayı amaçlayan incelemeler ve metinler üreterek— onların en fazla karşı çıktıkları şeylerin bilincine ulaşır. Disiplin olgunlaştığında bunu yapma ihtiyacı azalır. Ayrıca, sosyoloji kendi kimliğiyle ilgili daha tartışma götürmez bir hissiyat kazandıkça, din sosyolojisi de elbette içinde çiçeklenerek boy vereceği daha fazla alan bulacaktır.

Üçüncü Bölüm

Toplumun ve Kültürün Ritüel Kökleri

Robert N. Bellah

Ritüelin din sosyolojisideki yeriyle ilgili bir tartışmaya Emil Durkheim'ın *Dini Hayatın Elementer Formları* [*The Elementary Forms of Religious Life*] adlı kitabındaki şu ünlü pasajla başlamak muhtemelen yapılabilecek en iyi şeydir:

> Avustralya (Aborjin) toplumlarında hayat iki faz arasında salınır: Fazlardan birinde popülasyon bağımsız şekilde kendi meşgaleleriyle yaşayan küçük gruplar halinde birbirinden ayrılmış durumdadır. Her aile kendi başına avlanarak, balık tutarak —kısaca dile getirmek gerekirse ihtiyaç duyduğu besini mümkün her yolla/aletle elde etmeye çalışarak— yaşar. Tam tersine diğer fazda popülasyon muhtelif günlerden muhtelif aylara değişiklik sergileyen belirli dönemlerde kendisini özel bir yere odaklayarak biraraya gelir. Bu konsantrasyon/toplanma bir klan ya da kabilenin bir bölümü dini seremoni yaşadığında gerçekleşir.
>
> Bu iki faz birbirine mümkün en keskin karşıt konumlarda durur. Ekonomik aktivitenin egemen olduğu birinci faz genellikle daha düşük düzeyde bir yoğunluk sergiler. Besin için gerekli bitkileri veya tohumları toplama, avlanma ve balık tutma, güçlü tutkuları fiilen harekete geçirebilen uğraşlardır. Toplumun kendisini içinde bulduğu dağınık durum hayatı monoton, sıkıcı ve yavan hale getirir. Bir seremoni gerçekleştiğinde her şey değişir. ... Bireyler biraraya toplanır toplanmaz temaslarından bir tür elektriklenme ortaya

> çıkar ve onları hızla olağanüstü bir coşkunun içine sürükler. Muhtemelen bir kolektif duygu, harekete birliğini ve ahengini armağan eden bir düzen olmaksızın kolektif tarzda dile getirilemeyeceği için (onların) jestleri ve çığlıkları ritm ve düzen kazanır ve buradan şarkılar ve danslar doğar (1912/1976: 214-16).

Buradan hareketle Durkheim "monoton, sıkıcı ve yavan" profan/dindışı zaman ile "kolektif coşku" diye karakterize ettiği kutsal zamanı birbirinden ayırır. Kutsal zaman öncelikle ritüele hasredilmiş zamandır. Ayrıca ritüel'in yarattığı cemaat Durkheim'ın şu din tanımının merkezinde yeralır: "Din kutsal şeylerle ilgili üniter inançlar ve pratikler sistemidir; yani ayrıcalıklı kılınmış ve yasaklanmış şeylerle —Kilise denilen tek bir ahlaki cemaatte üniterleşen inançlar ve pratikler ile bunlara bağlı herkesle ilişkili şeylerle— ilgili üniter inançlar ve pratikler sistemidir (A.g.e.: 47).[1]

Durkheim'a göre ritüel dini olan ile sosyal olan'ın birbiriyle yer değiştirebilir olmaları anlamında öncelikle kutsal olan ile ilgili olduğu için, etkisi altında daha sonra yapılan ritüel incelemeleri ritüeli her tür sosyal etkileşimin çekirdeğine yerleştirerek onu pek de aşmış değildir. Bu bir açıdan ritüel fikrinin kapsamının "seküler ritüel"i içerecek ölçüde genişletilmesi olarak görülebilir; oysa aynı gelişme diğer açıdan her sosyal eylem türünün temelindeki kutsal'ın, dolayısıyla dinin ifşası olarak da görülebilir. Randal Collins'in yakın zamanlarda yayınlanan metni bu gelişmeyi tartışma götürmez şekilde takdim ediyor. *Felsefelerin Sosyolojisi* [*The Sociology of Philosophies*, 1988] adlı kitabında Collins temel sosyal olayı, Goffman'ın (1967) ifadesiyle, etkileşim ritüeli olarak tanımlamak için Durkheim ile Goffman'ı birleştirir. En temel düzeyde etkileşim ritüelleri şunları içerir:

1. En az iki insanın fiziken bir araya gelmesiyle oluşan;
2. ilgisi ayru objeye ya de eyleme odaklanan ve her biri bu odaklanmayı devam ettirdiğinin farkına varan;
3. ortak bir ruh halini ya da hissiyatı paylaşan grup.

Bu ritüel etkileşim sürecinde grubun üyeleri, paylaştıkları tecrübelerle bir üyelik/aidiyet hissini, tecrübeyi paylaşanlar ile paylaşmayan ve dışarda kalan herkes arasındaki sınır duygusuyla birlikte geçici de olsa paylaşır; onlar birbirlerine bir ahlaki yükümlülük hissederler ve bu

---

[1] Orjinal metinde tanımın tümü italik.

hissiyatı, etkileşim sırasında her ne olursa olsun odaklandıkları şey sembolize eder; ve nihayet Collins'in duygusal enerji diye adlandırdığı şeyle doludurlar; bu Collins'in duygusal enerjiyi Durkheim'ın moral/ahlaki güç diye adlandırdığı şeyle özdeşleştirmesinden başka bir şey değildir. Collins'e göre (1998: 22-4), sosyal hayatın tümü böylesi ritüel etkileşim iplikleriyle örüldüğü için ritüel, sosyal eylemin anlaşılması için gerekli en temel kategoridir. Nitekim Collins şöyle bir başka hamle daha yapar ki ben bunun çok önemli olduğuna inanıyorum:

> Dilin kendisi kuşatıcı bir doğal ritüelin ürünüdür. Elementer konuşma eylemi grup birlikteliğini, karşılıklı odaklanmayı, ortak hissiyatı gerektirir; sonuçta kelimeler ahlaki anlamla yüklü kolektif temsilerdir (a.ge., 47).

Ritüel ve Dilin Kaynağı

Collins'in bu gözlemi mevcut evrimci dilin kaynağı kavrayışından bir kopuşu/sapmayı temsil eder. Dilin kaynağı uzun zamandır bir tabu konuydu; çünkü sınırsız bir spekülasyonun kapısını açıyordu. Mesele spekülatif bir mesele olarak kalmıştı ve muhtemelen hep spekülatif bir mesele olarak kalacak; fakat bir yandan nöropsikolojideki, diğer yandan paleolitik arkeolojideki gelişmeler kapıları çok daha disipline edilmiş spekülasyon biçimlerine açtı; tıpkı Terrence Deacon'ın (1997) *Sembolik Türler* [*The Symbolic Species*] kitabında olduğu gibi. Deacon bir biyolog, antropolog ve nöroloji alanında çalışan bir bilim adamıdır; kitabının alt başlığı şudur: "Dilin ve beynin ortak-evrimi." Deacon, bildiğimiz kadarıyla en yakın primat akrabalarımıza, çok büyük çabalarla ve dışardan eğitimle birlikte hiç değilse dilin en yalın/basit kullanımı öğretilebilmiş olsa da, beyinleri dil kullanımı için organize edilmemiş atalarımız hominidlerin arasında dilin doğuşunu anlamaya çalışır. Nitekim Deacon şunu ileri sürer: "Sembolik etkileşime başvuran ilk hominidler bunu, hiçbir dış destek olmaksızın bütünüyle kendi çabalarıyla gerçekleştirmişlerdi. Peki bu durumda onlar şempanzevari beyinleriyle bu zor sonuca nasıl ulaşabilmiş olabilirler? Cevap, tek kelimeyle, ritüeldir."

Deacon (a.g.e., 402-3) şempanzelere sembolik iletişim öğretimi ile dilin ritüeldeki kaynağı arasında şöyle paralellik kurar:

> Aslında ritüel, modern toplumlarda sembolik "eğitimin" hala merkezi unsurlarından biridir; bu, toplumun yapısıyla incelikli örülme tarzından dolayı ritüelin modern rolünün nadiren farkına

> varsak da böyledir. Sembolik keşif meselesi ilgiyi somuttan soyuta, işaretlerle/göstergelerle objeler arasındaki farklı indeksik bağlardan göstergeler arasındaki örgütlü ilişkiler serisine kaydırma meselesidir. [Gösterge-gösterge/işaret-işaret] ilişkilerini ön plana çıkarmakta, yüksek düzeyde tekrar (redundancy) önemlidir. Bu şempanzeler üzerinde yapılan deneylerle ispatlanmıştır. ... Lexigramları/sözleri çok sayıda hatısız birleştirme denemelerini ezber yoluyla tekrarlatmanın onları açık ve somut gösterge/işaret-obje ilişkilerinden örtülü/zımni gösterge-gösterge ilişkilerine geçmeye yetenekli hale getirdiği keşfedilmiştir. Bir ritüel performansta aynı eylemler serisini aynı objeler serisiyle birlikte tekrar, modern insan toplumlarında benzeri amaçlarla kullanılmaktadır. Tekrar, bir performansın bireysel detaylarını otomatik hale getirir ve minimal düzeyde bilince çıkarırken, gruba katılımın yol açtığı duygusal yoğunluk ilgiyi bahis konusu eylemlerin ve objelerin diğer boyutlarına odaklayabilir. Ritüel coşku halinde insan gündelik aktiviteleri ve objeleri farklı bir perspektiften görmeye başlayabilir.[2]

Fakat, eğer tekrar ve ezber, göreceğimiz gibi, ritüelde önemli ise, indeksikal göstergelerden sembolik göstergelere geçişi kaçınılmaz hale getiren ve dolayısıyla ritüel mekanizmayı vazgeçilemez kılan evrimci itiş neydi? Deacon bu kritik geçiş periyodundaki durumu şöyle izah eder:

> İnsanın prehistoryasındaki beyin hacminin ilk artışının, avcılık ve kasaplıkta taş aletlerin ortaya çıkışının, seksüel dimorfizmdeki/çift biçimlilikteki hatırı sayılır azalmanın eş zamanlılığı raslantı değildir. Bu değişmeler birbirine bağlı değişmelerdir. Bu değişmelerin tümü, hominid/insan adaptasyonunun temel bir yapı kazanmasının belirtileridir ve beslenme ekonomisinde önemli değişmelerle, sosyal yapıdaki radikal değişmeyle, temsil yetilerinde öngörülemez (aslında devrimci) değişmelerle sonuçlanmıştır. Yeryüzünde düşünülen, kullanılan ya da dile getirelen ilk semboller bu ekolojik dilemmadan doğmuştur ve bu yüzden konuşmayla pek benzerlik taşımayabilirler. Onlar aynı zamanda bu maymunların hazırlıksız beyinlerini kastettikleri şeyi tam anlamıyla kavrayacak hale getirecek hatırı sayılır ölçüde karmaşık bir sosyal organizasyonu gerektirmiştir. ... Sembolik kültür yalnızca sembollerin çözebileceği şu yeniden

---

[2] Bu pasajdaki Durkheimcı tınıya rağmen Deacon ne Durkheim'a, ne Goffman'a ne de Collins'e atıfta bulunur. Disipliner sınırların gücü bağımsız bir keşfi kaçınılmaz hale getirmiş görünüyor; fikirlerin bilinçdışı yayılmasını bir kenara atamasak da bağımsız bir keşif.

> üretim problemine tepkiydi: Bir sosyal kontratı/sözleşmeyi temsil yükümlülüğü (a.g.e., 401).

Ritüel, primatlar dahil hayvanların dünyasında yaygındır. Fakat gayri insani ritüel sembolik değil, indeksikaldir; yani, gerçeklikleri temsile işaret eder, gelecek ihtimallerini temsile değil. Hayvani ritüelin temel odağı büyük bir önemi haiz ve belirsiz sorunlardır: Seks ve saldırı. Hayvanlar ritüel eylemleriyle birbirlerine seksüel ilişkiye ya da savaşa hazır olup olmadıklarını gösterirler. İsteksiz bir partner ritüel yoluyla seksüel etkileşime "ikna edilebilir" ya da bir savaşçı karşıt boyun eğme işaretleri sergilemeye ikna edilebilir. Bu tür ritüel davranışlar doğası gereği zor ilişkileri mümkün hale getirir.

Deacon'un sembolizmin çözümü olduğunu ileri sürdüğü "yeniden üretim problemi" yine de bir anlık tepkiyi teminat altına almaktan daha fazlasını; müstakbel eylemlerin teminat altına alınmasını da gerektirir — vaadleri de gerektirir. Çevreye yeterli uyumun besin temini ile çocukların bakımı arasında iş bölümü ile birlikte karşıt-cinsiyetlerin birleşmesini zorunlu kıldığı noktada, günümüzde zorunlu evlilik olan şeyin değişmezliği sembolik olmayan ritüellerden daha fazlasını gerektirir.

> Seksüel gösteriler veya çiftleşme gösterileri olabilecek şeylere veya olması gereken şeylere atıfta bulunmaya yetmez. Bu enformasyon yalnızca belirli bir sembolik ifade olabilir. İnsan soyunda çiftlerin birleşmesi aslında bir vaad, ya da daha doğrusu kamuya açık hale getirilmeyi gerektiren bir vaadler serisidir. Bunlar gelecekteki muhtemel davranışların ne olacağını belirlemekle kalmaz sadece, çok daha önemlisi, gelecekte hangi davranışlara izin verileceğini ve hangi davranışlara izin verilmeyeceğini de zımnen tayin ederler; yani hangi davranışların aldatma/hile sayılacağını hangi davranışlara misillemeyle/kısasla mukabele edileceğini de belirler (a.g.e., 399).

Bütünüyle hayvani ritüele karşıt sembolik ritüelin bir başka avantajı ad hoc/geçici ilişkiler değil, bir yekpare ilişkiler sistemi doğurmasıdır:

> Ritüelleşmiş destek, grubun bütün üyelerinin yeni yeni tesis edilen kontratı/sözleşmeyi anlamalarını ve buna göre davranmalarını teminat altına almakta önemlidir. Arabuluculukta olduğu gibi, bu ilişkilerin varolduğunu gösterme ve kendilerine başvurulabilmesi ve desteklenebilmeleri için onların geleceğe referansta bulunmalarının bir yolunu temin etme de sadece yeniden üretici partnerlerden değil, bütün anlamlı akrabalardan ve grup üyelerinden destek

> indekslerinin açıkça yerine getirilmesini talep eder. ... Evlilik ve ergenlik ritüelleri çoğu insan toplumlarında bu fonksiyonu yerine getirir. Bu seramonilerde gerçekleşen sembol inşası sadece bazı sembolik ilişkileri sergileme meselesi değildir, aslında bireylerin ve eylemlerin sembol işaretleri olarak kullanımı meselesidir de. Sosyal roller yeniden tanımlanır/belirlenir ve bireyler açıkça onlara göre ayırt edilir. Bir karı, bir koca, bir savaşçı, bir kayınpeder, bir yaşlı — bunların tümü üretici roller değil sembolik rollerdir; sembolik roller de alternatif veya tamamlayıcı sembolik roller sisteminin tümüne göre tanımlanır. Diğer türlerde potansiyel akıştaki aşağı-yukarı bir ilişki durumundaki sosyal statülerin aksine, sembolik statü kategoriktir. Bütün sembolik ilişkilerde olduğu gibi sosyal roller mantıksal olarak tam bir potansiyel dönüşümler sistemine göre tanımlanır; bundan dolayı (potansiyel dışardan gelecekler kadar) sosyal grubun üyelerinin tümüne, herhangi bir üye statüsünü değiştirdiğinde örtülü bir sembolik ilişki atfedilir (a.g.e., 406).

Ve Deacon, son milyon yıl boyunca, dil kuşku götürmez şekilde kendine yeterli vokal sembol sistemleri istikametinde geliştiği halde, dilin gücünün kontekstten-bağımsız olma derecesi olduğunu söyler; yine de "semboller her şeye rağmen büyük ölçüde ritüel-vari kültürel pratiklere ve teçhizata bağlıdır. Konuşma herhangi bir objektif destekten bağımsız pek çok enformasyon formunu taşımaya yetenekli olduğu halde, pratikte genellikle iletilen şeyi etkileyen kapsamlı fiziki ve sosyal destek unsuru vardır" (a.g.e., 407).

Deacon'un tezi Goffman'ın, Collins'in ve elbette Durheim'in tezleriyle hatırı sayılır bir paralellik sergiler. Paylaştıkları tez (merkezi yere sahip dil dahil) sosyal dayanışmanın ahlaki düzene, bireysel uyum gösterme motivasyonuna, bunların tümünün de ritüele dayandığıdır. Fakat gördüğümüz gibi Deacon sembolizmin ilk ortaya çıkışının "pek konuşmaya benzemeyebileceğine" dikkat çekmiştir. Bütün bilinen insan kültürlerinin farklılıklarıyla birlikte, lingüistikliğin, yani dilin nisbeten daha yeni, muhtemelen Homo Sapiens'ten, yani 120. 000 yıldan daha eski olmadığına inanmanın nedenleri vardır (Nichols 1998). Fakat sembol kullanan hominidler/insanımsılar en az bir milyon yıl önce yaşamıştır. Bu hominidlerin kullanmış olabilecekleri proto-dilin ne olduğuna ilişkin bir şeyler söyleyebilir miyiz? Belki de ritüelin doğasını biraz daha izah edecek tarzda bir şeyler söyleyebiliriz.

Ritüel ve Müziğin Kökleri

Son on veya yirmi yılda dilin kökleriyle ilgili bir çok kayda değer kitap yayınlanmışken, 2000 tarihli *Müziğin Kökleri* [*The Origins of Music* (Wallin, Merker, and Brown] başlıklı önemli kitaba kadar müziğin köklerine ilişkin kitap yayınlanmamıştır. Bu edite edilmiş kitaptaki makalelerin birçoğu Deacon'un gözler önüne serdiği "ritüelin" dilin köklerine kontekst sağlayan şeylere işaret etmeye başlamıştır. Bunlardan biri müziktir. Etnomüzikolog Bruno Nettl, müziğin her kültürdeki özelliklerini tartışırken şunları yazar: "Müzikal sesi ya da stili içermeyen bazı evrenselleri dikkate almak önemlidir. Ritüelde ve tabiri caizse doğaüstüne yönelmekte müziğin öneminden söz ettim. Bu, bana öyle geliyor ki, sesleri farklı da olsa bilinen bütün toplumların paylaştığı hakiki bir evrenseldir" (2000: 468). O bundan şöyle bir sonuç çıkarır: "İlk insani müzik bir şekilde ritüelle ilişkilidir" (a.g.m., 472). Fakat çoğu kültürde, kelimenin bugünkü kullanımının ima ettiği üzere, "müzik" sadece işitilebilenden çok daha fazlasını gerektirir. Walter Freeman (2000: 412) bunu şöyle dile getirir: "Müzik sadece ses sistemini değil, müziğe eşlik eden ve aslında müziği üreten dansı, ritmik sesleri, ritmik adımlamayı, el çırpmayı ve tempolu seslendirmeyi yansıtan somatosensori ve motor sistemleri de içerir." Ve Ellen Dissanayake (2000: 397) şunu söyler: "Ben kökleri itibarı ile müzik ile hareketin, modern toplumlarda ve çocuklarda olduğu gibi, birbirinden ayrı düşünülemez şeyler olduklarını ileri sürüyorum. Müziğin evriminin kaynağı ile ilgili düşünüşümüz için temel bir şey olarak hareketi (veya kinesisi) şarkıyla birleştirmemizin zorunlu olduğuna inanıyorum."

Müziğin Kökleri'ne yapılan katkılar müziğin ona evrimci bir değer armağan eden sosyal fonksiyonuyla ilgili bir endişeden doğmamış olsalar da, bu katkıların çoğu sosyal dayanışmanın yaratılmasında müziğin oynadığı rolün altını çiziyor. Freeman (2000: 420) bu konuda şunları yazar: "En saf formuyla burada [müzikte] solipsistik/bireyci boşluğu çaprazlamasına kesen bir beşeri teknoloji vardır. Bu beşeri teknoloji geçici aktüalizasyonunda (zorunlu olarak değil; Robert Bellah) sözsüz, mantık dışı, derin duygusal, bensiz/kişisiz ve dolayısıyla bireyler arasında devam eden armonidir. ... Bu beşeri teknoloji sosyal etkileşimlerin dayandığı cemaatin her bir üyesinde güven ve kestirilebilirlik hissi yaratır." Müziği, diğer türlerle mukayese edildiğinde, bebeğin yetişkinlerin bakımına muhtaç olduğu uzun bir zaman dilimini içeren insan türündeki temel anne-çocuk ilişkisine yerleştiren Dissanayake (2000: 401) şunları yazar:

> Anne-bebek etkileşiminin biyolojik olarak teçhiz ettiği duyarlılıkların ve yetilerin, benzer amaçlara —katılımcıları senkronize etmek, duygusal bakımdan birleştirmek, enkültürasyona tabi tutmak— hizmet eden kültürel olarak yaratılmış seremonik ritüellerde kullanılarak geliştirildiklerinde ve işlendiklerinde duygusal ve fonksiyonel açıdan etkili olacak şekilde insan gruplarının evrimiyle kalıba döküldüklerini öne sürüyorum. Bu (çocukların oyunlarında yaşayan) birleştirici ve haz verici özellikler bir tür davranış rezervi oluşturur; insani kültürlerin yetişkin sosyal hayatın samimi ilişkilerini ve ahengini destekleyen komünal seremonik ritüeller için çekici ve zorlayıcı unsurlar devşirebildikleri bir rezerv."[3]

Nihayet Freeman (2000: 419), Deacon'un aksine, *Elementer Formlar*'dan şu pasajı iktibas ederken bizi tekrar Durkheim'a döndürür:

> Emile Durkheim sosyalleşme sürecini "... klanların kolektif temsilleri ifade etmek ve iletmek için totemik amblemleri" kullanması olarak tanımlar; bu sosyalleşme süreciyle birey kendisinin totemle özdeşleştiğini hisseder ve totemi olmasını veya cetlerinin bu totemde yer almasını sağlayacak inançları geliştirir. Dini rit'ler ve seremoniler "aşırı ölçüde duygusal yoğunluğa sahip kolektif zihin durumlarına" yol açar; "bu zihin durumlarında temsil, yöneldiği komünyonu grup için gerçekliğe dönüştürecek eylemlerden ve hareketlerden henüz farklılaşmamıştır. Onların gruba katılımı henüz yeterince tahayyül edemeyecekleri ölçüde *etkili şekilde gerçekleşir/yaşanır*."

Dissanayake anne ile çocuk arasındaki yarı-ritüel etkileşimlerin sosyalleştirici enkültüre edici (enculturating) boyutlarını, yani çocukların psikolojik, sosyal ve kültürel toplumun tam katılımcıları haline gelmelerini fiilen yaratan etkileşimleri vurgular . Durkheimcılar olarak ritüelin bu "sosyalleştirici" ya da hatta "normalleştirici" fonksiyonlarını düşünürken, Durkheim'ın kolektif coşku tecrübelerinin sadece toplumu yeniden doğrulamakla kalmadığına; yeni, bazen radikal ölçülerde yeni sosyal yenilikleri mümkün kıldığına inandığını unutmamalıyız. Freeman (2000: 422) bu vukufu şu pasajında çağdaş nörobiyolojinin diliyle ifade eder:

---

[3] Erik H. Erikson (1968) anne ile çocuk arasındaki bebeğin gününün başlangıcına işaret eden "selamlaşma seremonilerinin" ritüelizasyon sürecinin kaynağı olduğunu ve ritüelizasyonun aşamalarının daha sonraki gelişme fazlarında da izlenebileceğini ileri sürer.

> Müziğin ve dansın davranışın kültürel evrimiyle etkileşim halindeki beynin kimyasının biyolojik evriminden doğduğu sonucuna varıyorum. Bu, farklı bilinç durumlarını doğuracak kimyasal ve davranışsal teknolojinin gelişimine yol açmıştır. Trans durumlarının rolü daha önceden var olan alışkanlıkların ve inançların yıkılmasında/eritilmesinde özellikle önemlidir. Bu eritme/erime güvene götüren ortak eylem yoluyla sosyal grupların formasyonuna yol açan kişilik değişmeleri için zorunludur. Birleşerek bütünleşme sadece bir nörokimyasalın farklı bir durumda akması/serbest akması değildir; değişen durumda ortaya çıkabilen işlenme yeteneği/esnekliği dolayısıyla yeni davranış formlarını doğuran sosyal dans etme ve şarkı söyleme eylemidir. Müzikal hünerlerin insan zihninin evriminin erken aşamalarında çok büyük bir rol oynadığını varsaymak akla uygundur; çünkü müzikal hünerler kuşaklar boyu kazanılmış bilginin intikalinin ön koşulu olarak insan toplumlarının formasyonunu mümkün hale getirirler.

Müziğin kökleriyle ilgili bu yeni çalışmanın ritüelin insanın evrimindeki yeriyle ilgili soruları ne kadar aydınlattığını gördükten sonra Deacon'un ilk sembol kullanımının "pek konuşma olmayabileceği," muhtemelen bir proto-dil olduğu fikrine dönelim. Steven Brown (2000), dil ve müzik günümüzde beyindeki yerlerinin, hatta beyin fizyolojisindeki terimlerinin farklı olması dolayısıyla farklı oldukları halde, müzik ile dilin büyük ölçüde örtüştükleri fikrinden yola çıkar. Bu yüzden o dil ile müziğin (bir uçta referansiyal anlam olarak ses anlamında dil, diğer uçta duygusal anlam olarak ses anlamında müzik) mutlak bir dikatomi/karşıtlık değil bir süreklilik/bölünmemişlik (continuum) oluşturduklarını ileri sürer. İlginç olan, ikisi arasındaki şeyler dizisidir; ortadaki sözel şarkıdır (sözel şarkı müziğin dünya ölçeğindeki en genel formudur). Bu orta noktadan referansiyel anlam olarak dile doğru hareket ederek poetik dile, *recitativo*'ya, vurgulu (heightened) konuşmaya geçeriz. Orta noktadan duygusal anlam olarak müziğe doğru hareket ederek "resmedilen/boyanan kelimeye" (ward painting), *Leitmotifs*'e/nağmelere, müzikal tahkiyeye geçeriz (a.g.m.: 275). Bu varolan bölünmemişlikten, beyin fizyolojisindeki birbiriyle örtüşen özelliklerinden yola çıkarak Brown müzik ile dilin birbirinden ayrı şekilde evrilmediklerini ya da birinin diğerinden doğmadığını, yapılacak en iyi açıklamanın her ikisinin de eş zamanlı olarak protodilden doğduğunu ileri sürer ve bu eş zamanlı doğan şeyi "müzidil (musilanguage)" diye adlandırır (a.g.m.: 277). Müzidil'in aynı zamanda canlandırıldığını, yani ses kadar anlamlı jesti de içerdiğini postüle edersek, ritüeli müzidil'in ilk evrilen örneği olarak görebilir ve günü-

müzde bile rititüelin bir tür müzidil olma eğilimi taşıdığını farkedebiliriz: Ritüelin sözel, müzikal ve jest unsurları çok sofistike hale gelmiş olsa da, bu unsurlar hala derinlerde bir yerlerde birbirlerini içermeye devam ediyorlar.

Ritüelin Doğası

Ritüelin ve ritüelin en temel fonksiyonlarının köklerini ele aldıktan sonra ritüelin temel özeliklerine bir ölçüde daha yakından bakabiliriz. Yakın zamanlarda ritüel hakkında yazılmış en önemli kitap Roy Rappaport'un (1999) *İnsanlığın Oluşumunda Ritüel ve Din* [*Ritual and Religion in the Making of Humanity*] adlı kitabıdır.[4] Rappaport'un ilk ve hayli yoğun ritüel tanımı şudur: "*İcracıların tümüyle kodlamadığı az ya da çok değişmez formel eylemler ve ifadeler serisinin icrası*" (a.g.e.: 24). Rappaport'un "değişmeyen/sabit formel eylem ve ifade dizilerine/sıralanışlarına" vurgusu bizi, müzidil'in anlamlı ses dizilişlerinin farklılaşmamış olmaları anlamında yüksek düzeyde yoğun, fakat yine de referansiyel/duygusal bakımdan anlamlı ses olaylarına intikalinde önemli olabilen özelliklerine geri götürür. Bu intikal olaylarının anahtar boyutlarından biri, insanların indeksikal anlamdan sembolik anlama geçişlerine katkıda bulunmakta elzem tekrarlarıdır. Bruce Richman'a göre, (2000: 304) müzikal tekrar (redundancy) şu üç formda iletilir: (a) tekrar (repetition); (b) formüle edilerek biriktirebilirlik, yani "mevcut formüller, çatlaklar/gedikler (rift), temalar, motifler ve ritmler küpü/stoğu"; (c) "daha sonra gelecek ve ortaya çıkacak boşluğu dolduracak şeye" ilişkin umut/beklenti. Beklentinin yarattığı tekrardaki en önemli unsur tempo, yani el çırpmanın, ayak vuruşlarının ve diğer araçların yaratabileceği ritm. İnsanların davul çalma gibi bir tempo ölçere göre tempo tutma yetisine sahip yegane primatlar olmaları dikkate değerdir (Brown ve diğerleri. 2000: 12). Bu "tempo tutma" yetisi muhtemelen kültürün gelişimiyle eşzamanlı olarak evrilen biyolojik gelişmelerden biridir, fakat toplumun ritüel kökleri açısından çok büyük bir önemi vardır.[5] Her durumda bu, Rappaport'un ritüel tanımın-

---

[4] Ölümünden sonra yayınlanmış bu kitaba yazdığı önsözde Keith Hart Emile Durkheim'ın *Dini Hayatın Elementer Formları*'nı hatırlatır ve Rappaport'un kitabının "kapsamı itibarı ile büyük selefinin kitabıyla mukayese edilebilir" olduğunu ileri sürer (s. xiv) — bu benim de kabul ettiğim bir yargıdır.

[5] Zihnin ve kültürün eşzamanlı evrimi konusunda bakınız Clifford Geertz (1973: 55-83).

na göre merkezi önemi haiz "az ya da çok değişmez formel eylem ve ifade serileriyle/dizileriyle" yakından ilişkilidir.

Ritüeli bu çok özet niteliğindeki tanımından hareketle Rappaport, kitabının uzun geriye kalan kısmını harcadığı sonuçlar çıkarır. Bizim amaçlarımız açısından, en önemli sonuçlar sosyal konvansiyonlar, ahlaki düzen, kutsal hissi, empirik kozmosun/düzenin ötesindeki şeyle ilgili inançlar dahil kozmosla ilişkilerle bağlantılıdır (Rappaport 1999: 27). Ritüel hakkında kalem oynatan diğer yazarlar gibi Rappaport da bu terim altında toplanabilecek birbirinden farklı çok sayıda eylem bulunduğunun farkındadır. Onun için ritüelin belirliyici özelliklerinden biri performanstır/icradır (a.g.e.: 37). Onun potansiyel belirsizlikler içeren bu terimi kullanım tarzında, performans dil felsefesinde performatif/teatral konuşma denilen şeyin anlamını taşır: Sadece tasvir eden veya sembolleştiren bir şey değil, yapılan, icra edilen bir şey anlamını. Bu bizi tekrar Deacon'un vaadler ya da Freeman'ın güvenle ilgili fikrine götürür. Ciddi ritüellere saf katılma eylemi müstakbel eylem vaadini, en azından iletişimdaşlarla dayanışmayı gerektirir. Bu yüzden, Rappaport'un kullandığı şekliyle ritüel terimi açıktır ki bir "dramatik" performansa katılımla aynı anlama gelmez; çünkü dramatik performansta aktörün rolü performans biter bitmez düşer; izleyici, seyretse de, bunun "sadece bir oyun" olduğunu bilerek çıkıp gider. Tam tersine ciddi ritüel preformans sadece katılımcının rolünü değil, geçiş ritlerinde olduğu gibi, kişiliğini de dönüştürme kapasitesine sahiptir (Van Gennep 1908/1960). Rappaport söyleme ile yapma arasındaki temel ilişkiyi "ritüelde konvansiyonu" tesis eden şey, "sosyal kontrat ve sosyal kontratta mündemiç moralite/ahlak" olarak görür. Bu, der o, "ritüeli insanlığın temel sosyal akti/eylemi olarak benimsemenin temelidir."

Talal Asad (1993) sembolik eylem —anlamı yalnızca antropolog gözlemci tarafından okunabilen eylem— olarak ritüele ilişkin antropoloji teorilerini önemli eleştirisinde bunun yerine ritüelin disiplin olarak Hıristiyan anlamını vurgular. O, bunu yaparken Rappaport'un anlamın ifadesi olan, fakat hiçbir moral sonucu bulunmayan dramatik performans olarak ritüel ile katılımcıda temel bir temayül değişmesi anlamda performatif bir şey olarak ritüel arasında yaptığı ayırıma kısmen paralel bir tutum sergiler. Asad (1993: 78) şunları yazar:

> Metaforik temsiller olarak ayinler fikri St. Victor Hugh'un teolojisine anlamını veren dünyadan bütünüyle farklı bir dünyada ikamet eder: "Ayinler," demiştir o, " şu üç nedenle kurumlaşmış şeyler ola-

> rak bilinir: Kibirden arınmanın yorumu, öğretimin/eğitimin yorumu, uygulamanın yorumu." Bu son anlayışa göre ayinler kültürel metaforların temsilleri değildir; onlar düzenli pratiklerle, Hıristiyanlara uygun "zihinsel ve ahlaki karakterler" vasıtasıyla Hıristayan icracılar yaratma programının parçalarıdır.

Bu tam da Rappaport'un iktibasta bulunduğu Radcliffe-Brown'un Andaman Adalılarının danslarında gördüğü disiplinin veya dışardan sınırlamanın unsurudur:

> Nitekim Andaman dansı her yetenekli yetişkin kişinin mensubu olduğu cemaatin tümünün aktivitesidir; aynı zamanda, dansörün kendisini kaptırdığı ölçüde, bütün beden kaslarının aktiviteye girmesi, gerekli ilgininin kesafeti, kişisel duygular üzerindeki etkisi dolayısıyla kişiliğin tamamını içine alan bir aktivitedir. Dansta birey aktivitesini cemaate teslim eder; onu katılmaya mecbur eden şey adet kadar ritmin dolaysız etkisidir de; ondan eylemlerinde ve hareketlerinde genel aktivitenin gereklerine uyum göstermesi istenir. Bireyin bu sınırlamaya veya mecburiyete boyun eğmesi acı bir şey olarak hissedilmez; tam tersine yüksek düzeyde haz veren bir şeydir.[6]

Marcel Mauss'un (1935/1973: 70-88) "beden teknikleri" diye adlandırdığı şeyle derin ilişkisi bulunsa da, ritüel aynı zamanda kompleks bir anlamlar serisini de içerir; bu anlamlar serisi sadece ritüelden hareketle yorumlanamaz; ritüelin katılımcılarının hayat formunun tamamı kontekstinde anlaşılmalıdır. Rappaport'un (1999: 70-74) en ilginç fikirlerinden biri, ritüelin içerdiği üç düzeyli anlam tipolojisidir. Düşük düzeyli anlam "Bu nedir?" sorusuna cevap verir, fakat "Bu ne anlama geliyor?" sorusuyla ilgili pek bir şey söylemez. Orta-düzeyli anlam hiç de bağlantıları ayırt edici bir şey değildir: İlgisi benzerliklere, analojilere, duygusal yankılaradır ve temel formu metafordur (the fog comes on little cat feet/sis küçük kedi ayaklarına dayandı). Sanat ve şiir öncelikle bu düzeyde işler ve bu düzey ritüel için önemlidir; çünkü beden tekniklerine odaklanmak hiçbir şekilde sembolik anlamları dışarda bırakmaz. Ritüel büyük ölçüde tam tekrara dayanır; pek enformasyon iletmez —kimseye yeni bir şey söylemez— fakat belki de rutin gündelik meşgalelerde birbirinden kopuk hale gelen tecrübe alanı ile

---

[6] Radcliffe-Brown'un *The Andaman Islanders*, 1922/1964, 251-2'inci sayfalarından iktibas eden Rappaport (1999: 221) ritüel disiplinin acı veren boyutunun altını çizer, fakat bu, o özellikle kefaret ayinine odaklandığı için böyledir.

duygu alanlarını birleştirir. *Yüksek-düzeyli anlam* " özdeşleşmede/aynileşmede veya birleşmede, ben'in başkası ile radikal aynileşmesi veya birleşmesinde temellenir" (Rappaport 1999: 71). Bu tür anlam, yani "birleştirici bilinç"[7] denilen şeyin dolaysız tecrübesi mistik tecrübede ortaya çıkabilir, fakat bu tür bir tecrübenin genel konteksti ritüeldir. O burada Durkheim'ın ünlü ritüel tanımına —gündelik hayatın bireysel ilgilerinin/endişelerinin aşılmasını ve toplumun doğuşunu sağlayan şey ritüelin coşkusudur— döner.

Gündelik hayat dünyası —ekonomik, politik dünyalar— doğru ayrımlar yapmak/kararlar vermek konusunda kaçınılamaz şekilde enformasyona bağımlıdır. Rasyonel eylem teorisi ihtiyaç duyduğumuz şeyin tamamının terimin teknik anlamında enformasyon olduğunu varsayar. Fakat Durkheim'la birlikte Rappaport, eğer rasyonel eylem ihtiyacımız olan şeylerin tümü ise, bu durumda dayanışma, ahlak, toplum ve insanlıktan söz edemeyeceğimizi ileri sürer. Herkesin herkesle savaştığı Hobbesçu dünya insani bir dünya değildir. Rappaport'un argümanının kapsül halindeki bu özetinin de ortaya koyduğu gibi, bizimki türünde toplumlarda ritüelin geleceğini merak etmenin nedenleri vardır. Teknolojik ve ekonomik süreç devasa enformasyon artışına dayanır, fakat enformasyonun anlamla toplam ilişkisi sıfırdır. Eğer Rappaport haklı ise, orta-düzeyli ve yüksek-düzeyli anlamı yok etmek ritüeli ve dini tehdit eden bir şey değildir sadece, toplumu ve insanlığı da tehdit eden bir şeydir.

Hayatın Farklı Alanlarında Ritüel

Toplumumuz ritüeli yeterince anlamaz; çoğumuz için ritüel pejoratif bir terimdir; ayrıca hemen hemen bütün ilk toplumlarda yaşanan büyük dini ritüeller, Rappaport'un yüksek-düzeyli anlam diye adlandırdığı anlam bir bütün olarak toplum için değil, sadece bu ritüelleri yücelten belirli bir müminler/inananlar grubu için icra edilecek tarzda özelleşmiştir. Belirsiz sekülerleşme terimi sadece dinin sözde çöküşünü değil, ritüelin çüküşünü de tanımlayacak şekilde kullanılmış olabilir. Fakat bazı ritüel formları belirsiz hale gelse de veya kamu alanından çıksa da, çağdaş toplumda hala sayısız formda ritüelle kuşatılmış durumda yaşadığımız apaçıktır. Hatta ritüel, eğer doğru yere bakar-

[7] Abraham Maslow (1962) bu tür tecrübelere "zirve tecrübeler" der; bu tecrübeler dini olabilir de olmayabilir de.

sak insanların birlikte yaşadığı her yerde; bu yerler bir toplumdan diğerine farklılıklar sergilese bile her yerde. Bu tezin ritüel kavramıyla ilgili sorular/sorunlar doğurduğunun farkındayım; buna bölümün sonunda kısaca değineceğim. Önce Goffman ile Collins'in geliştirdiği etkileşim ritüeli fikrini biraz daha ayrıntılı şekilde ele almak istiyorum.

Ritüel analizindeki başka her şey gibi etkileşim ritüeli fikri de Durkheim'ın *Elementer Formlar* kitabında tohum halinde mevcuttur:

> Toplumun yüceltme eylemi sadece istisnai durumlarda hissedilmez. Hayatlarımızın bize kendimiz dışındakilerden belirli bir enerji akıntısının ulaşmadığı hemen hiçbir anı yoktur. Komşusuna anlayışını, hürmetini ve sevgisini dile getiren bütün eylem türlerinde görevini genelikle farkında olmaksızın yapan kişinin hissettiği bir sevinç vardır. Nitekim bu sevinç ona kuvvet verir; toplumun ona yönelik hissiyatı kendisi karşısındaki hissiyatını destekler. O komşusuyla ahlâki/moral bir ahenk içinde olduğu için, eyleminde yeni bir güven, cesaret ve yiğitlik kazanır —tıpkı Tanrısının gözlerinin iyilik ve merhametle kendisine yöneldiğini hissettiğine inanan iman adamının durumunda olduğu gibi. Ahlaki varlığımızın daimi neşesi anlamına gelen şey böyle üretilir (1912/1976: 211).

Goffman (1967) iki kişi arasında gerçekleşse bile her sosyal etkileşimin kaçınılamaz şekilde hem konuşmanın hem de jestlerin stilize edilmiş unsurlarını içeren ritüel bir boyuta sahip olduğunu ileri sürmüştür. Collins Goffman'ın eserlerine dayanarak temel sosyal olgunun lokal etkileşim ritüeli olduğunu, aslında etkileşim halinde ve etkileşim yoluyla oluştukları için bireylerin angaje oldukları etkileşimden daha yüksek düzeyde bir geçekliğe sahip olduklarının söylenemeyeceğini ileri sürmüştür. Goffman (1967) için etkileşim ritüelindeki vazgeçilemez unsur uyumdu/saygıydı/riayetti (deference). Hiyerarşik toplumlarda, ortak ahlaki kavrayışların ritüel icrası etkileşimin partnerlerinin içinde yer aldıkları kutsal hiyerarşik düzeni ve yeri ifade eder. Bizim toplumumuzda —bizim toplumumuzda ahlaki düzen eşitliği vurgular— hiyerarşi kaçınılamaz şekilde varolsa da, bireylerin statüleri ne kadar farklı olursa olsun, birey kişinin kutsallığının korunmasına yönelik özel bir çaba söz konusudur. Nispeten geçici bir karşılaşmada bile bir ritüel unsur kolayca ayırt edilebilir: Konvansiyanel konuşma ve jestlerin senkronik ritmi ve içeriklerinin hiçbir önemi bulunmaksızın ima ettikleri sosyal dayanışmanın beyanı ve ima yoluyla olsa bile hem etkileşime hem de etkileşen bireylere yön veren kodun kutsallığının kabulü.

Bildik gündelik hayatta bile ritüel sadece bir tesadüfi karşılaşma ve katılım meselesi değildir; hayatın periyodikliğinin temel unsurudur. Birlikte yemek yeme en eski ritüellerimizden biri olabilir; çünkü insanlar yiyeceklerini düzenli şekilde paylaşan yegane primatlardır.[8] Margaret Wisser (1992: xii-xiii) "akşam yemeği ritüelleri" diye adlandırdığı yemeğin, birlikte yemek ritüeli zorunlu kılan bir vesile olduğu için, merkeziliğine ilişkin kanıtlar ileri sürmüştür. Bu konuda şunları söyler:

> Yemek masası (görgü) kuralları sosyal mutabakatlardır; bu kurallar kesinlikle akşam yemeğinde kolayca şiddet sahneye çıkabileceği için tasarlanmışlardır. Yeme doğası gereği saldırgandır ve onun için gerekli araçlar birdenbire silaha dönüşebilirler; yemek masası kuralları temelde şiddeti imkansızlaştırmak için tasarlanmış bir tabular/yasaklar sistemidir. Fakat tamah ve öfke imalarının araya girmesini engeller: Sözün gelişi pek çok yemek zamanı hurafesi misafirlerden birinin eli kulağındaki ölümüne işaret eder. Yeme işlemini kişisel çıkarları/ilgileri dahilinde birey icra eder; fakat ortaklaşa yeme bireyi zorunlu olarak grupla karşı karşıya getirir. Yemek masası kurallarında ısrar eden gruptur; "onlar" kendilerine uyulmamasını kabul etmezler. Dolayısıyla bireyin "kişisel çıkarı/ilgisi" kendi bedeni bekası değildir sadece, aynı zamanda yemekteki diğer kişileri korkutmak ya da rahatsız etmek değil, memnun etmek, teskin etmektir.

Wisser daima ritüeli içeren kişisel çıkar/ilgi ve grup baskısı unsurlarının altını çizse de buna, "ekmeği bölüşmek" anlamında "akşam yemeği ritüelinin" genellikle apaçık şekilde dini bir boyuta sahip olduğunu ilave etmek gerekir; yemekten önce veya sonra dua edildiği ya da bazı Asya toplumlarında yemekten önce cetlerin hatırlatıldığı zamanlardaki gibi.

Periyodiklik en seküler ya da hatta sıradan ritüelden en ciddi ve dini ritüelllere çok farklı türde ritüelin karakteristiğidir. Akademik hayat yüksek düzeyde ritüelleşmiştir ve okul yılı birçok ritüel olayla belirlenmiş durumdadır. Hem profesyonel hem de üniversiteye özgü spor olayları modern toplumda yüksek düzeyde ritüeldir ve spora bağlı farklı mevsim modellerini izler. Spor olaylarının ritüeller olarak yorumlanma biçimleriyle ilgili iyi bir tartışma bu bölümün sınırlarını aşar. Rappaport'un kastettiği anlamda performatif/icracı boyutun

---

[8] Bu konununun klasik tartışması için bakınız Glynn Isaac (1978).

yokluğu veya zayıflığının konserler, operalar, filmler, tiyatrolar gibi spor olaylarını da kelimenin tam anlamıyla ritüel olaylar olarak problematik hale getirdiğini söylemek yeterlidir. Eğer bir takıma girmek büyük bir hayat endişesi haline geliyorsa ya da hatta bazı durumlarda "fan(atik) kültler" doğuruyorsa bu, böylesi spor olaylarını ritüel kategorisine taşır. Keza politik hayat da ulusal tatil günleri, seçimler, yıldönümleri vb. (kutsal bir obje olarak ulus devleti daha sonra ele alacağız) dahil muhtelif periyodikliklere neden olur. Dini ritüel güçlü bir periyodikleşme eğilimi sergiler —Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam haftalık ayinleri/ibadetleri gerektirir— ve yıllık ayin/ibadet takvimi yaygın şekilde kullanılır. Durkheim'ın işaret ettiği gibi, ekonomik toplantılar muhtemelen en az ritüelleşmiş olaylardır; çünkü karakterleri itibarı ile büyük ölçüde yararcıdırlar. Yine de, modern toplumlarda ekonomik mübadeleye genellikle ritüel eşlik eder ve bizim toplumumuzdaki ekonomik hayatın tam bir analizinin birkaç ritüel element keşfetme ihtimali çok yüksektir.

William McNeill (1995) önemli kitabı *Zamanı Birlikte Geçirmek: Beşeri Tarihte Dans ve Talim* [*Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History*] bu bölümün ilgilerine uygun pek çok sorunu ele alır, fakat analizine bazı ritüel araştırmacılarının genellikle başlamadığı bir yerden, askeri talimlerle başlar. McNeil'in (a.g.e.: 1-11) "adele/kas irtibatlı (muscular bonding)" diye adlandırdığı şeyin merkezi olduğu iki yer, analizinde din ve ordudur. McNeill'in, yakın zamanlarda hakkında birçok şey öğrendiğimde olduğu gibi, sadece piskoposluğa yükseldiğini değil, bir rahip yardımcısı çocuk olarak görevinin kendisini psikolojik açıdan orduda bir kariyere hazırladığını keşfetmek benim için şaşırtıcı değildi. Piskoposluk yönetimi ile ordu hayatının bazı bakımlardan birbirine yakınlığı benim sponten şekilde tahayyül edebileceğim bir şey değildi. McNeill aksi durumda biraz şaşırtıcı bu bağlantıyı izah etmek için büyük çaba harcar. Hareket noktası net şekilde otobiyografiktir: 1941'de er olarak, Texas'ın kıraç düzlüklerindeki bir kampta temel askerlik eğitimi sırasında fiili yakın-düzen talimlerine saatlerini harcarken yaşadığı şey neydi? Bu soruya zamanı birarada geçirmekle ilgili bir ölçüde spekülatif kendi tarihinde bulduğu cevap şudur: "İnsan duygularını değiştirerek grup dayanışmasını güçlendirecek ritmik adele/kas hareketleri yapmak ve sesler çıkarmak" (a.g.e.: viii).

İster göçebe ister çiftçi bilgisine sahip olduğumuz hemen hemen bütün küçük cemaatler, içerikleri açısından genellikle az ya da çok dini cemaat-ölçekli şarkılar söyleyerek ve dans ederek belirli vesilelerle biraraya gelirler (McNeill [a.g.e.: 65]. Günümüzde "dans etme" ile kas-

tettiğimiz şeyin, yani bir ölçüde seksüel niyetlerle karşıt-çiftlerin dansının, tarihsel açıdan bakıldığında patolojik olma noktasına varacak kadar sapkın olduğuna işaret eder).

McNeill (a.g.e.: 86-90) sosyal sınıfa göre bölünmüş kompleks/karmaşık toplumlarda kas gücü birleşmesinin/ortaklığının hoşnutsuz ve baskı altına alınmış grupların, sözün gelişi İsrail'de, erken dönem peygamberciliği kullanarak mevcut sosyal düzene meydan okumak için gerekli dayanışmayı sağlayabilecekleri araç/ortam olabileceğine dikkat çeker. O genellikle bilinen bir şeyi ilgi odağına çeker: Toplumun daha avantajlı üyelerinin ayin niteliğindeki hareketleri nispeten daha sakin/sessiz iken, malına-mülküne el konulmuş olanlar transa yol açacak kadar enerjik olabilirler.

Askeri harekata hazırlıktaki ya da askeri harekat sonrası kutlamalardaki dans basit toplumlarda yaygın olsa da, McNeill'in yola çıkış noktası durumundaki yakın-düzen talimin birkaç özel koşulda gerçekleştiği anlaşılıyor. Burada da belirsizlikler var. Grek askeri alaylarında veya savaş kadırgalarında yoğun talim kadim *polis*'te yurttaşlığı takviye eden bir sosyal uyum ve kendine-saygı hissi sağlıyordu; fakat erken modern Avrupa'da talimin anlamı daha belirsizdi, bazen yurttaşlığı takviye ediyordu bazen de absolutizmi/mutlakçılığı. McNeill daha sonra Napolyon aristokrasisinin tesisinde manipüle edilebilir unsurlara dönüşen birbirine kuvvetle bağlı Fransız Devrimi'nin yurttaş orduları örneğini verir (a.g.e.: 113-36). Hitler'in (ilhamını kısmen Bir Mayıs İşçi Bayramı'ndaki kitle yürüyüşlerinden —o da ilhamını kısmen Corpus Christi kutlamalarından— almıştır) kitle gösterilerinde zirve yapan modern rasyonalizmin yaratılmasında kısmen askeri talimlerden, kısmen de jimnastikten devşirilmiş ritmik hareketlerin kulanımıyla ilgili yorumları çok anlamlıdır (a.g.e.: 147-48). Fakat eğer zamanı birlikte geçirmenin bu tür kötü kullanımları her zaman mümkün ise bu, rasyonalizmin bütün formlarının benzer tekniklere başvurduğu anlamına gelir.

Benedict Anderson harikulade modern rasyonalizm analizinde unisonans/ses ortaklığı diye adlandırdığı şeyi —zamanı birlikte kullanmanın bir başka formudur— şöyle izah eder:

> —Öncelikle şiir ve şarkı formunda— yalnızca dilin ima ettiği/yarattığı özel türde bir çağdaş cemaat vardır. Sözün gelişi, ulusal tatillerde söylenen milli marşları düşünün. Sözler ne kadar banal ve ezgiler ne kadar basit olursa olsun bu söyleyişte bir eş zamanlılık tecrübesi vardır. Tam da böyle anlarda birbirlerini hiç de tanıma-

> yan insanlar aynı mısraları aynı melodiyle seslendirir. İmaj: sesuyumu/artaklığı (unisonance). Marsieillaise'ı, Waltzing Matilda'yı, ve Endonezya Raya'sını söylemek ses uyumuna (unisonality), muhayyel cemaatin yankılı fiziksel gerçekleşmesine fırsat sağlar. (Aynı şekilde *The Book of Comman Prayer*'in bölümleri gibi seremonik bir şiirin ezbere söylenişini dinlemek de [sessizce ahenge katılmak da olabilir] aynı etkiyi bırakır.) Bu uyumda ne müthiş bir diğergamlık vardır! Bu şarkıları biz söylerken başkalarının da söylemekte olduğunun farkında olsak bile, bu başkalarının kim olduklarını ve hatta kulak mesafesi dışında nerede söylediklerini bilmeyiz. Burada muhayyel ses dışında bizi birbirimize bağlayan hiçbir şey yoktur (1991: 145).

Televizyonun yaygınlaşmasıyla günümüzde ritüellerin ulus devletin içinde ve dışındaki milyonlarca insan tarafından nasıl paylaşıldığına değinmek istiyorum. Kafamda iki örnek var: Birinde ritüel etkili şekilde işler, ikincisinde çöker. John F. Kennedy'nin Texas Dallas'ta vurulduğu zamanı, 1963 Kasımı öğleden sonrasını iyi hatırlayacak yaştayım. Müteakip üç gün boyunca milyonlar çok kompleks bir ritüel drama sergilenirken olduğu gibi televizyon ekranlarına mıhlanıp kaldılar. Onlar Birleşik Devletler Kongre binasının kubbeli kısmında duran tabuta baktıktan sonra tren istasyonundaki kafileye katılıyorlar ve Boston Başpiskoposunun yönettiği Katolik cenaze ayini için trenle Boston'a gidiyorlardı. Devlet başkanının ani kaybı her toplum için travmatik bir hadisedir. Kennedy'nin ölümünü takip eden üç ritüel gün böyle bir katastroftan sonra bir tür normal hayata dönüş imkanını kolaylaştırmış görünüyordu.

Demokratik toplumlarda seçimler ritüel olaylardır; minimal düzeyde dini olaylar olsalar bile ritüel olaylardır. İnsanların bir günde seçimde oy kullanması ve sonuçlara büyük ulusal ilgi böyle bir olaya yönelik çok yüksek düzeyde bir duygusal yoğunluğu kaçınılmaz kılar. Televizyon yüzünden seçim sonuçları ve müteakiben ritüel onay ve kabul konuşmalarını bekleyen büyük bir izleyiciler grubu bir araya gelir. Fakat 2000 Birleşik Devletler federal seçimlerinde hiçbir şey istenildiği gibi gerçekleşmemiştir. Televizyon medyası seçimi kazananlarla ilgili iki yanlış duyuru yaptı ve sonra da Florida'daki seçimin —sonuçlar ilan edildiğinde— kazanan belirlenemeyecek ölçüde birbirine yakın oy oranlarında olduğunu kabul etmek zorunda kaldı. Ortaya çıkan şey etkili ritüelden başka bir şey değildi. Seçimden sonraki olayların her bir anahtar aktörü doğru ritüel sonucu izleyemedi —gerçekte de işler sonucun ne olduğunun açık olmadığı bir noktaya vardı. Seçi-

min Amerikan anayasasına göre seçimlerde hiçbir rolü bulunmayan Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi'nin partizan seçimiyle çözümü, ritüel kapanışın son başarısızlığıydı. Başarısız seçim ritüeli meşruiyeti büyük hasar görmüş bir kazanan üretti.

İnsani etkileşimlere pazarın giderek daha fazla aracılık ettiği, yurttaşların bağlılığı için pazarın geleneksel din ve ulusçulukla rekabet etme eğiliminde olduğu bir toplumda, temel varsayımlarını çürütüp çürütmeyeceğini merakı ritüel teorisyenlerine bırakarak, dayanışmanın ritüel ifadesinin nasıl bir form alacağı, ritüelin gerçekten gücünü kaybedip kaybetmeyeceği merak edilebilir. Şu anda vakit, kesin bir sonuca varılamayacak kadar erken.

Sonuç

Nihayet, bu bölümde şu ana kadar görmezden geldiğim bazı metodolojik sorunlara yönelmek istiyorum. Catherine Bell *Ritüel Teori, Ritüel Pratik* [*Ritual Theory and Ritual Practice* (1992)] ve *Ritüel: Pespektifler ve Boyutlar* [*Ritual: Perspectives and Dimensions* (1997)] başlıklı çok yararlı iki kitabında ritüel incelemelerinin mevcut durumunu ve alanda ortaya çıkan belirsizlikleri özetlemiştir. O, sosyal bilimlerde ve din incelemelerindeki ritüel teorizasyonun tarihini yaratıcı bir şekilde ele alıyor ve çok sayıda farklı görüşe işaret ediyor; fakat bununla yetinmiyor, konsensüs benzeri bir şeye ulaşma isikametinde bir ilerlemenin yokluğunu da gösteriyor. Günümüzdeki din incelemelerinde bilinmeyen bu kuşkucu haleti ruhiyeyi yansıtan Bell, ritüelin iyi/pozitif (benign) bir şey olduğuna yaygın inanç geriye yönelimli bir alışkanlık olarak daha eski ritüel nosyonu karşısında bir gelişme midir değil midir sorusunu kuşkuyla karşılar ve bunun yerine, her insani eylem gibi ritüelin de iktidar kontekstlerinde yer aldığını ve birçok manipülasyon formuna maruz kaldığını ileri sürer. Bell Vincent Crapanzone'un ritüelin tek boyutlu iyi/pozitif bir şey olmadığını gösteren nadir antropolojik inceleme örneği olarak (1981) Fas erkekliğe girme ritleriyle ilgili incelemesinden iktibaslar yapar: Erkekliğe giriş ritleri "çocuğu sosyal grubun muhafazakarlığına katkıda bulunacak şekilde insafsızca travmatize eder." Bell aynı zamanda ritüelin gözlemciye görünenden daha fazla bir şey olduğunu, her teorisyenin aradığı şeyi bulduğunu da ileri sürer. Bell mutlak nominalizmden kaçınır ve gerçekten de ritüelin boyutları konusunda düşünmenin muhtelif yararlı tipolojilerini geliştirir, fakat cazibesine kapıldığı teoriler karmaşasında, günümüzün birçok

araştırmacısı gibi, sağlıklı bir kuşkuculuğu tercih eder. Keza pek çok çağdaş eleştiri gibi Bell'in çalışmaları da başkalarına yönelttiği eleştirilere tabidir. Onun gibi beşeri eylemin temelde stratejik olduğu (1992: 81) görüşünden yola çıkanlar arasında, ritüelde her durumda mevcut olduğu kuşku götürmez monipülatif unsurun büyük ilgi görmesi şaşırtıcı değildir.

Bu metnin okurunun da anlayacağı üzere, ben sosyal bilimlerde genel terimler olmaksızın sosyal bilim yapılamayacağına inanıyorum; bu tür birçok terim yakın zamanların ürünü ve Batı orjinli olsalar bile. Bu terimler karşısında sağlıklı kuşkuculuk daima elde hazır olmalıdır, fakat bu onların reel dünyanın reel özelliklerine atıfta bulunamayacakları anlamına gelmez. Ben ritüelin sadece reel değil, Rappaport'la hemfikir "insanlığın temel sosyal eylemi" olduğunu öne sürdüm; bu tartışılabilir olsa da, kendi lehinde pek çok delile sahip bir pozisyondur.

Dördüncü Bölüm

Dinin ve Dinlerin Çağdaş Küresel Toplumdaki Sosyal Formları

Peter Beyer

Dini ve Dinleri Anlayarak Tanımlamak

Din birçok okura çok kolay şekilde anlaşılan, akla açık ve somut resimleri getiren; sözün gelişi günlük ibadetlerini yapan bir grup Müslümanı, cemaate vaaz eden bir Hıristiyan rahibi, bir Budist rahibi veya tefekküre dalmış bir rahibeyi, şükran mumu ya da kutsal mum yakan bir kişiyi ve sayısız başka ihtimalleri çağrıştıran bir mefhum gibi görünebilir. Sosyal hayatın sanat, spor ve hatta anlaşılması zor bir terim durumundaki kültür gibi diğer birçok sosyal alanında olduğu gibi, ilk bakışta apaçık gibi görünen şeyler bile üzerinde kafa patlatılmasını gerektirir. Eğer bir Shakespeare oyunu ve neolitik mağara resimleri sanat ise, akşam yemeği masası için dizayn edilmiş bir çiçek demeti, bir televizyon reklamı veya popüler bir politikacının seçim zamanlarındaki galeyana getiren performansı nedir? Eğer dans Olimpik bir spor ise balo salonunda dans neden bir spor değildir? Dim sum (bir Çin yemeği, ç.) Çin kültürün parçası ise, kung-fu Amerikan kültürünün ifadesi haline gelmeden önce Houston veya San Francisco'da kaç tane kung-fu merkezinin açılmış olması gerekir? Aynı şekilde, çoğu okur Musevi sinagogunda ya da Şinto tapınağında yaşanan şeyi din diye nitelerken, Çin'deki hükümet yetkililerinin Falun Gong'la ilgili ne kadar kuşkusu

varsa, Batı ülkelerindeki çoğu insanın da Scientology dersinde yaşanan şeyler konusunda ciddi şüpheleri vardır. Son-Azizlerin Mesih İsa Kilisesi ve Brahma Kumaris açıktır ki dini gruplardır; fakat onlar aynı zamanda Hıristiyan ve Hindu gruplar mıdır?

Bu tür soruların ne ölçüde önemli oldukları zamana, mekana ve şartlara göre değişir. Eğer Mormonların Hıristiyan statüleri ve kungfu kurumlarının kültürel statüleri şu günlerde her şeye rağmen Birleşik Devletler'de kritik/uzlaşmazlık konusu olmasa da, Bahailer'in İran'daki İslami statüsü ya da *Sports Illustrated* dergisinin[1] Kanada'daki kültürel imaları da son yıllarda hararetli tartışmalara yol açmıştır veya yüksek düzeyde önemli sorunlar olmuştur. Bu meselelerdeki belirsizlikler ve uzlaşmazlıklar çok büyük pratik öneme sahiptir; bu sorunlar meseleyle alakası olmayan entelektüel gözlemcilerden daha fazla kişiyi ilgilendiriyorlar. Nitekim temelde bu kavramlardan kaynaklanan üç tartışma türü var; bunlardan ikisi sınırlarla ilgili; üçüncüsü bu kavramların kendi sosyal kontekstlerindeki değerlendirmeleriyle ilgili. Bu yüzden, biz din ya da kültür gibi bir kategori kapsamındaki ya da kapsamında olmayan şeyler konusunda uzlaşamıyoruz; bir dinin nerede başladığı ve ötekinin nerede başladığı türünde, bir kategorinin kapsamında yeralan kişiler arasındaki sınırları tartışıyoruz; fakat aynı zamanda bu kategorilerin bizatihi kendi statülerini de tartışıyoruz. Sözün gelişi, din, kültür, spor, sanat veya birçok başka sosyal formları ifade eden kategoriler gibi kategorilere başvurularak talep edilebilecek şeylerin meşruiyetini tartışıyoruz.

Bir anlamda, böyle bir karaktere sahip problemler insanlığın tarihi kadar eskidir. Sınırlar sosyal yapıların ve insani bilginin hammaddeleridir: Ayrımlar/farklılıklar inşa eder ve böylece düzenli dünyalar yaratırız. Yine de, sosyal düzen sınırlar olmaksızın imkansız ise de, bu sosyal formlar aynı zamanda daima şu ya da bu şekilde problematiktir ve sorunsuz "varolamazlar" (mesela Berger ve Luckman 1966; Douglas 1966). Bu genel özelliğin çağdaş toplumdaki özel işleyiş biçimleri geçmişin toplumlarıyla mukayese edildiğinde [çağdaş toplumun] özel ve bir ölçüde eşsiz özellikleridir. İşte bu bölümün ele almak istediği şey din fikriyle ilgili bu çağdaş durumdur.

---

[1] Amerika'da yayınlanan spor dergisi *Sports Illustrated* bir Kanada sayısı yayınlıyor; fakat Kanadalı şirketlerin ilanlarını nispeten düşük fiyatlarla yayınlıyor ve böylece Kanada'da yayınlanan dergilerin sadece Kanada pazarında ayakta kalmalarını zorlaştırıyor. *Sports Illustrated*'ın yaptığı şeylere yönelik tartışmalar Kanada'da "Kanada kültürünü" savunma meselesi haline geliyor.

Dinle ilgili sosyolojik tartışma neredeyse her durumda şöyle biter: Dinle ilgili sosyolojik tartışma, uzlaşmayla son bulmayacak zor bir egzersizdir. Bu tartışmalar genellikle nelik tanımları ile fonksiyonel tanımlar ya da sınırlayıcı tanımlar ile kapsayıcı tanımlar arasındaki merkezi organize edici ayrımlar/farklılıklar etrafında döner (mesela bakınız O'Toole 1984; Hervieu-Léger 2000). Din nedir sorusuna cevap arayan nelik tanımları sınırlayıcı olma eğilimi taşır; din ne yapar sorusuna cevap arayan fonksiyonel tanımlar içerdikleri şeyler bakımından çok daha kapsamlı olma eğilimindedir. Bunlardan hareketle yapılan nelik tanımları ile sınırlayıcı tanımların en tipik olanı şudur: Muhtemelen "yanlış" dini dışarda tutmak isteyen örtülü önyargı temelinde onlar gerekenden çok daha az şeyi içerirler. Fonksiyonel tanımlar ile kuşatıcı tanımların sıklıkla zikredilen eleştirisi ise şudur: Tam tersine onlar din terimini anlamsızlaştırarak ve belki de hatta din karşıtı bir önyargı sergileyerek çok az şeyi dışarda bırakırlar: "Dinin" yaptığı şeyi devlet, sanat, spor, tıp veya bilim gibi birçok başka şey (daha iyi) yapabilir. Nitekim, fonksiyonel tanımlar ile nelik tanımlarının doğasından ve her birinin eleştirilerinden açıkça anlaşılmaktadır ki, yukarıda sözünü ettiğim üç tartışma ekseninin üçü de işler durumdadır. Sosyologlar din ile din dışı/dini olmayan, yani din sayılan şey ile din sayılmayan şey arasındaki ilişkiyi tartışmıştır. Onlar dinin ne kadar önemli ya da değerli olduğu, zorunlu olup olmadığı konusunda uzlaşamamışlardır. Sosyologlar, tercih ettikleri yaklaşımın nelik yaklaşımı ya da fonksiyonel yaklaşım olup olmamasından bağımsız olarak birçok din olduğunu varsayarlar.

Bu yüzden hem sosyolojik alanlarda hem de sosyolojik olmayan alanlarda, din terimi bir ölçüde anlaşılamazlığını koruyor. Ve bunun da benzer tartışma hatları vardır. Bu paralelliğin nedenlerinden biri hiç şüphesiz iki alanın da aynı sosyal ve tarihsel kontekst içinde varolmasıdır. Bu olgu şu hipoteze götürür: Dinle ilgili tanım zorlukları ya da kavram zorlukları "dinin" çok boyutluluğunu teşvik eden ve hatta kaçınılmaz kılan bir sosyal kontekste işaret eder. Başka bir söyleyişle, problem doğuran şey her ne olabilecekse olsun "dinin bizatihi kendisinin" belirsiz ve değişken doğası/yapısı değildir; problem doğuran şey, böylesi bir belirsizliği ya da değişkenliği hissedilebilir hale getiren sosyal kontekstir. Bu metnin odaklandığı özel şey dinlerin bu sosyal kontekstteki değişkenliğidir. Müteakip bölümler bu kapsamlı sorunun muhtelif boyutlarını ele alacak ve bunu birbiriyle bağlantılı şu iki soruna tercüme ederek/dönüştürerek yapacak: Çağdaş küresel toplumun sosyal konteksti ve din ve dinlerin bu kontekstte alıyor görün-

dükleri tipik sosyal formlar. Temel tezimiz şu: Toplumun geçen birkaç yüzyılda gerçekleşen yoğun/aşırı küreselleşmesi, bazı sosyal din biçimlerini ve başka şeylerin yanı sıra az önce sözünü ettiğimiz kavramsal belirsizliği takviye eden bir duruma yol açmıştır.

Küresel Toplumda Farklılaşan Din

Eğer dinin çağdaş küresel toplumda aldığı sosyal şekillerin büyük ölçüde bu kontekste has olduğunu kabul ediyorsak, o takdirde bu formların tarihsel açıdan evrensel olduklarını varsaymak, çok daha derin bir karmaşa yaratacak demektir. Bu tür bir projeksiyon aslında genellikle ve bilhassa akademik ve teolog gözlemciler arasında gerçeklik kazanıyor. Protestolara rağmen akademisyenler sapma göstermeksizin Hinduizm ve Taoizm gibi dünya dinleri denilen dinlerin uzun bir tarihlerinin olduğunu ve en azından Milattan Önceki ilk binyıldan beri din olarak varolduklarını farzederler. Fakat onlar yegane dünya dinleri değildir. Bu dinlere içerden bakan teolog gözlemciler sıklıkla benzeri gözlemlerde ısrar eder: Sözün gelişi, Hinduizmi kadim bir din olarak gören ve Veda kutsal metinlerine odaklanan neo-Vedantik Hindu düşünürler (mesela bakınız Dalmia ve von Stietencron 1995); veya Şinto dinini Budizm'den farklı ve en azından Milattan önceki sekizinci yüzyıla kadar geriye uzanan üniter kadim bir gelenek olarak başarıyla gözler önüne seren post-Meiji Restorasyon dönemi Şinto teologları.[2] Bu tür projeksiyonlar (politik açıdan anlamlı olmaları bir yana) analitik ve teolojik bakımdan anlamlı olabildikleri ve oldukları halde, birbirinden ayırt edilebilir ve tarihsel açıdan kendini-kimliklendiren entiteler/şeyler olarak dinlerin bu farklılaşmasının nispeten yakın orjinli olma düzeylerini gizleme eğilimi taşırlar ve eğer aynı çağdaş sosyal kontekstten bakmıyorsak iddia edilen farklılaşma pek anlamlı değildir.

Din kavramının çok sayıda çağdaş eleştirisi, din kavramının bugünkü anlamının, küresel orjinli değil, aslında Batıya has olduğuna işaret ediyor (mesela bakınız W. Smith 1978; Fitzgerald 1997; Chidester 1996). Tarihsel açıdan bu kesin bir gözlemdir. Ayrı ve farklılaşabilir bir sosyal alan olarak din fikri Avrupa toplumunda doğmuştur ve

---

[2] Bu Şinto rahipleri, teologları ve politik liderleri Şintoizmin bir din olmadığını da ileri sürmüşlerdir elbette; fakat bu aynı zamanda din kelimesinin kendilerine ima ettiği şeyle ve tarihsel kontekstle alakalıdır; sadece Şinto diye yeniden icat ettikleri şeyin karakteristikleriyle ilgili değil.

dinin Hıristiyanlık, Musevilik ve İslam gibi dinlere diğer dini geleneklerden çok daha sorunsuz atıfta bulunduğu ileri sürülebilir. Fakat, dünya dininin Avrupalılar arasında her zaman böyle bir anlamı olduğunu veya dünyanın geriye kalan kısımlarının şimdi bu anlamı kendi dillerine taşımadıklarını ve en azından kendi yerli dini geleneklerine tatbik etmediklerini varsaymak da bütünüyle yanlıştır. Aslında, bu farazi Batılı kavram Batı'da on yedinci yüzyıldan önce yoktu ve on yedinci yüzyıldan itibaren de uzun süre fiilen kemikleşmiş değildi (W. Smith 1978; Despland f979). Ve Hindistan'daki *dharma*, Endonezya'daki *agama*, Çin'deki *zongjiao*, Japonya'daki *shukyo* gibi kelimeler bugün *religio*'nun/dinin Batılı versiyonlarına çok yakın anlamlara sahiptirler ve açıkça Hinduizm, Budizm, Jainizm ve Taoizm gibi entitelere/şeylere atıfta bulunurlar; sadece İbrahimi dinlere değil.

Dolayısıyla, burada yöneltilmesi gereken soru şudur: Farklı bir şey olarak, kendisini doğası gereği diğer formlarla birlikte birbirinden ayırt edilebilir dinler plüralitesi olarak sergileyen bu din farklılaşmasına nasıl ulaştık? Bu sorunun cevabı büyük ölçüde son birkaç yüzyılda gerçekleşen küresel toplumun gelişimiyle bağlantılıdır.

Farklılaşmış ve çoğul şekilde gelişmiş bir şey olarak dine ilişkin kavrayışımız ilkin onyedinci yüzyıl Avrupasında ortaya çıkmıştır ve bu olgu anlamlı ve önemlidir. On yedinci yüzyılın Protestan Reformunun peşi sıra ortaya çıkan uzun süreli ve çözümü zor çatışma, birçok elit Avrupalı'nın zihnine dini *farklılıkların* temel ve ortadan kaldırılamaz olduğu fikrini yerleştirmişti. On sekizinci yüzyılın başından itibaren iki nosyonun/mefhumun kristalize olduğunu görüyoruz. İlkin, insanların belirli bir dinleri yoktur; *bir* dinleri vardır; bu hem farklı bir şeye imada bulunur hem de bir ihtimalden daha fazlasına imada bulunur. İkincileyin, bu yüzden artık bugün çok sayıda farklı din vardır. Başlangıçta bu şekilde kabul edilen dinler çok azdı: Kuşatıcı putperestlik ve paganizm kategorisiyle birlikte Hıristiyanlık, Musevilik ve İslam. Fakat son iki yüz yılda dünyanın hemen her yerine emperyal yayılmaları kontekstinde Avrupalı gözlemciler, on dokuzuncu yüzyılın Budizm, Hinduizm, Taoizm, Konfüçyanizm diye adlandırmaya başlayacağı başka büyük dinlerin sayısındaki artışa "tanıklık ettiler."[3]

Avrupa'daki dini çatışma ve Avrupa'nın emperyal yayılımı dinlerin bu keşfi için önemli olsa da, başka faktörler de aynı ölçüde kritik-

[3] Tam bir tartışma için bakınız Beyer 1998, 1999. Keza bakınız Almond 1998; Harrison 1990; Jensen 1997; W. Smith 1978; Despland 1979; Dalmia and von Stietencron 1995.

tir. Bu faktörlerden en önemlileri, din ile devlet arasında gerçekleşen sıkı ittifak, Avrupalı olmayan elitlerin bu dinlerin bazılarının inşasında yaptıkları işbirliği ve dinden giderek daha bağımsız güçlü kurumsal faaliyet alanlarının doğuşudur.

Avrupa'daki uzun dini çatışma karşısında on yedinci yüzyılda geliştirilen çözüm, dini kimlikle politik kimliği birbine uyumlu hale getiren Westphalia Anlaşması'ydı: Buna göre, Protestan yöneticilerin Protestan uyrukları, Katolik yöneticilerin de katolik uyrukları olacaktı. Fransız Devrimi'nden sonra ve özellikle de on dokuzuncu yüzyılda şu ilave fikrin tecessüm ettiğini görüyoruz: Devletler temel meşruiyetlerini failler olarak, yöneticilerin değil, ulusların ifadeleri, genellikle ulusal kimliğin merkezi unsuru olarak belirli bir dini içine alacak şekilde Westphalyacı formülü icra eden kültürel birimler olarak kazanabilir. Ulusun, dinin ve devletin bu birbirine lehimlenmesi hiçbir şekilde tam anlamıyla tutarlı değildi veya her durumda net değildi; ancak bu, şu üçlü plüralitenin kurumlaşması sonucunu doğurdu: Birçok ulusa tekabül eden bir çok devlet vardır. Ve bu devletler genellikle farklı dinlerin taşıyıcılarıdır.

Avrupanın etkisinin küresel genişlemesini öne çıkaran Avrupalı gözlemciler bu formülü basitçe başka herkese uygulamadılar. Aslında, özellikle de Hıristiyan misyonerler arasındaki dominant görüş başka dinlere inananların, başka dinlerin taşıyıcıları değil putperestler, dinleri değiştirilmesi gereken hedefler olduklarıydı. Yine de bazı durumlarda bu tür gözlemciler başka ve farklı dinler "keşfettiler"; bu başka dinler arasında Budizm, Taoizm ve Hinduizm gibi dünya dinleri vardı. Fakat bu çabalar tek başlarına popüler tarzda kendi kendilerini- henüz kimliklendirilmemiş ve henüz resmen kabul edilmemiş dinler olarak bu entitelerin farklılaşmasına yol açmadı. Bunu gerçekleştirecek ilave adım için yerel taşıyıcı elitlerin sınırları belirlenmiş ve kabul edilebilir dinler olarak kendi uygarlıklarının karmaşık ve bir ölçüde amorf dini geleneklerini sınırları belirlenmiş ve kabul edilebilir dinler olarak revizyona tabi tutma görevini; başka dinlerin muadili ve aynı zamanda başka dinlerden farklı, Batılıların dini kimlikleri dikkate alındığında Hıristiyanlığın muadili ve Hıristiyanlıktan farklı dinler olarak revizyona tabi tutulma görevini yerine getirmeleri gerekiyordu. Bu ilave adımın atıldığı yerlerde Hinduizm, Sihizm, Jainizm, Budizm ve pek açık değilse de Taoizm gibi dinlerin inşasına, tahayyülüne, bilincine ve değişen düzeylerde örgütlenmesine tanık oluyoruz. Yerel taşıyıcıların bu yeniden inşa girişimine yeterince iştirak etmedikleri yerlerde, gözlemcilerin tespit ettikleri şeyin analize elverişli etiketler-

den başka bir şey olmadıklarını öne sürmek çok zordur. Konfüçyüsçülüğün ve çoğu Aborjin kültürünün dini geleneklerinin şimdiye kadarki kaderi bu olmuştur: Bu etiketlerin gerisinde din denebilecek çok şey vardır; kaldı ki bu geleneklerin taşıyıcıları geleneklerini *dinler* olarak görmezler ve yaşamazlar.

Dinin ve dinlerin tarihsel farklılaşmasının üçüncü anahtar faktörü, bu alının dışındaki, yani "dini olmayan/dinin yer almadığı" alanlardaki gelişmelerdir. Sosyal açıdan anlamlı/önemli bütün kategorilerde olduğu gibi din kimliği de bir ölçüde din sayılan şey ile din sayılmayan şey arasındaki farklılığa (dini-din dışı ayrımına) bağlıdır. Reformasyon çağında Avrupa toplumu bu konuda bir çifte görünüşe sahipti. Bir taraftan Roma Katolik Kilisesi'nin görünürlüğü, gücü/iktidarı ve açık ve net dini kimliği dini pozitif şekilde temsil edebilen somut bir kurumsal modeldi. Fakat diğer taraftan erken modern Avrupa aynı zamanda, müteakip yıllar boyunca giderek kendilerini dinin vesayetinden ve hatta sonunda dini meşruiyetten bağımsız alanlar olarak kurumlaştıran başka kurumsal alanların tedricen gelişme zamanı Avrupasıydı. Bu alanlar öncelikle kapitalist ekonomi, (idari ve militer kollarıyla birlikte) egemen politik devlet, onunla bağlantılı pozitif hukuk, modern bilim ve keza daha sonra akademik eğitim, tıbbileşen sağlık, sanat, kitle iletişimi ve spor alanları. Bu dini olmayan sistemlerin doğuşu dinin farklı ve ayrı bir şey olarak gelişimi ve muamele görmesi açısından önemliydi. Din bu din dışı sosyal alanlara karşıt bir şey olarak sahneye çıkmakla kalmadı; özellikle de din dahil farklı alanlar aynı zamanda kurumsal (yeniden) inşa süreçlerinde kendilerini bir ölçüde birbirlerine göre biçimlendirdiler. Dinin ve dinlerin dönüşmeleri, bugünün dünya toplumunda şimdi aldıkları tipik sosyal formlar bu biçimlenme sürecinde gerçekleşti.

Büyük ölçüde bu farklılaşan alanların kendilerine sağladığı teknik randıman ve güç sayesindedir ki Avrupalılar etkilerini onaltıncı yüzyıl ile yirminci yüzyıl arasında dünyaya yaymaya muktedir oldu. Avrupalılar giderek çok daha iyi silahlara ve nakil/iletişim araçlarına sahip oldular. Randıman artışıyla birlikte onlar insani ve gayri insani kaynakları harekete geçirerek kullanabilirlerdi. Ayrıca, bu sistemlerin mantığı pazar, kaynak, güç, bilgi ve insan (soul) arayışında onları çok daha ileriye taşıdı. Emperyalist güdüleri toplumun bu yüzyıllar sırasındaki, özellikle de on dokuz ve yirminci yüzyıldaki yoğun küreselleşmesinin yarı yarıya nedeniydi. Diğer yarısı, Avrupalıların kendilerini dayattıkları sorumluluklar ve dünya hakkında geliştirdikleri vizyondu.

Dünyanın her parçasında, bölge halkları artan güçleri karşısında Avrupalılara nasıl tepkide bulunmamız geriyor sorusuyla karşı karşıya kalmışlardı. Birçok örnekte, başvuracakları tercihler gayet sınırlıydı; özellikle de istilacıların sömürgeleştirme başarısı gösterdikleri bölgelerde, bilhassa Amerika ve Avustralya yerlilerinin yapabilecekleri pek bir şey yoktu. Oralarda, bu saldırıdan sağ kurtulan yerli halk genellikle kendi dini-kültürel geleneklerini bir ölçüde sürdürmeye çalıştı, fakat zamanla Hıristiyanlığa ihtida hakim davranış kalıbı haline geldi; çoğu zaman Aborjin dininin unsurları ve stilleriyle harmanlanmış bir Hıristiyanlık söz konusu olsa bile durum böyleydi. Yerli geleneklerin farklı dinler olarak yeniden inşası bazı durumlarda gerçekleşmedi; sözün gelişi, on dokuzuncu yüzyılın başlarında Kuzey Amerika'da Handsome Lake'in kurduğu Longhouse dini için durum buydu. Fakat bunlar etki ve hacim bakımından çok sınırlı kaldı. Amerika'ya köle ticareti kontekstinde Afrikalıların getirdiği dini gelenekler de bu açıdan önemlidir. Özellikle de geç yirminci yüzyılda bu gönülsüz kolonistlerin torunları, tümü büyük ölçüde Afrika geleneklerinin yeniden inşasına ve yeniden keşfine dayanan Vodoun, Candomblé/Santeria/Yoruba, Umbanda ve Rastafarianizm gibi sayısı giderek artan farklı dinlerin ana taşıyıcıları haline geldiler. Aynı dönemde, Amerika'daki Aborjin halkların hakim yaklaşımı, yukarda dile getirdiğimiz gibi, kendi dini geleneklerinin dinler olarak yeniden inşasını reddetmek ve bunun yerine, geleneklerinin Aborjin kültürünün vazgeçilemez boyutları olduğunda ısrarlı bir tavrı benimsemek oldu.

Güney Afrika'nın bölgelerinin sınırlı istisnai kısımlarıyla birlikte dünyanın diğer bölgelerinde Avrupalı kolonileştirme bir seçenek değildi. Bu bölgeler, Avrupalıların gücüne tepkilerin neredeyse değişmez anahtar boyutu olarak dünya dinleri denilen dinlerin (yeniden) inşasına tanıklık etmiş bölgelerdir. İster Post-Meiji-Restorasyonnda Japonya'da devletin Şinto dinini icadı, ister Güney Asya'daki Hindu ve Sih dininin kristalizasyonu ve kemikleşmesi, ister İslam'ın Kuzey Afrika'dan Endonezya takım adalarına kadar artan ortodokslaşması, ister Güney Asya'da üniter bir Budizmin şekillenmesi ya da Sri Lanka'da ulus dinine dönüştürülmesi; bu farklı gelenekleri açıkça dinler olarak kimliklendirmeye yönelik akımlar/hareketler, bu dinlerdeki insanların "din"in araçları dahil Avrupalıların kullandıkları araçları kullanarak Avrupalıların gücüne karşı geliştirdikleri girişimlerin en önemli boyutudur. Ayrıca, birçok örnekte, farklı dini kimliklerin bu temellükü, modern egemen devletlerin kurucu temeli olarak ulus kimliklerinin öne çıkarılmasıyla bir arada gerçekleşmiştir. Yerli elitlerin

(Konfüçyüsçülük konusunda Çin'deki gibi) mahalli gelenekleri din olarak tasavvur etmeyi açıkça reddettikleri yerlerde bile bu, Çin'e tekrar büyük Çin haline gelme imkanı sağlayacak güçlü bir ulus ve devleti inşa etme stratejilerinin parçası olarak gerçekleşti. Bu ihtimal bizi bu tarihsel gelişmenin bazı önemli belirsizliklerine; dinlerin sınırları, birbirleriyle ilişkileriyle ilgili belirsizliklere; fakat aynı zamanda birbirlerine, "sekülerleşmiş" alanlara veya sistemlere göre bu tarzda inşa edilmiş bulunan dinlerin kritik statülerine götürür.

Dinler, Tartışmalı Sınırlar, Dinler Dışındaki Dini Sorunlar

Hiç değilse birkaç yüzyıl dinlerin biraz önce anahatlarını çizdiğimiz türde revizyonuna tanıklık etmişse de, bu revizyon tartışmasız gerçekleşmemiştir ve hatta muhalefete açıktır. Dinler arasındaki doğrudan çatışmaların dışındaki bu tartışmalar bu bölümün başlangıcında ifade edilen hatları izlemiştir: Dinler arasındaki farklılık üzerine tartışmalar, din(ler) ile sosyal hayatın diğer alanları arasındaki ilişkilerle ilgili çekişmeler ve dinle kastedilen şeyin değeriyle ilgili uzlaşmazlık. Bunların her biri gerekenden çok daha fazla sorun olmuştur. Elinizdeki metin, bu çatışmaların karmaşık kendilerini ifşa etme biçimlerinin ele alınması için yeterli olamayacağı için, kısa bir genel bakışla, sadece bir fikir vermekle yetinecektir.

Dinler arasındaki farklılıkla ilgili çekişmelerin belki de en iyi örneğini bulduğu yer Hinduizm *versus* Sihizm örneğidir. Sih geleneklerinin Müslümanların Hindistan'ın yarısını yönettikleri geç on yedinci yüzyıla uzanan kökleri vardır. Onlar Sihler ile Müslümanlar arasındaki farklılığa, bu kontekstte, on yedinci yüzyılın başından itibaren odaklanmışlardır. Ancak on dokuzuncu yüzyılın sonunda, İngiliz idaresi altındadır ki Sihler giderek artan bir istikrarla, aynı zamanda Hindu da olmadıklarında ısrar etmeye başlamıştır. Bunun içinde gerçekleştiği tarihsel durum elbette çok karmaşıktır, fakat bu gelişmede, İngiliz sömürge siyasetinin farklı dini cemaatlerin kimliklendirilmesini teşvik eden rolünün kritik bir önemi vardır; çünkü Hindu elitlerin Hinduizmi Sihlerin sınıflandırılabilmesini sağlayacak üniter ve farklı bir din olarak ele alarak yeniden inşa ve tasavvur etmeleri bu kontekstte gerçekleşmiştir. İslami kimliği dile getirmeye çalışan muhtelif müslüman akımları dikkate alarak ve Hıristiyan, Müslüman ve hatta Hinduların Sihleri bu dinlere devşirme çabalarının ışığında Singh Sabha ve Akali akımı gibi bir dizi Sih akımı giderek açıkça farklı bir Sihiz-

min kurumsal, sembolik ve ritüel temellerini inşa etmiştir (mesela bakınız Jones 1976; Kapur 1986; McLeod 1989). Bu süreç için Sihizmin farklı bir din olarak tipik yeniden inşası uzun zamandır mevcut kurumlaşmış unsurlarla yeni kalemlerin seçici yeniden kombinasyonundaki gibi hiç de yeni bir şeyin icadı değildi. Diğer dinlerden farklılık aslında Sihizmin daha önce gerçekleşmemiş ölçüde "ortodoksifikasyonunu" gerektirdi. Bunun sonucu, günümüzde spesifik Khalsa Sih kimliğinin neredeyse evresel biçimde bütün Sihler arasında Sih ortodoksisinin standardı olarak kabul görmesidir. Ve yakın zamanlarda Rashtriya Swayamsevak Sangh ve Vishva Hindu Parishad gibi başkalarının alenen Sihizmin Hinduizmin bir versiyonu olduğunu iddia etme girişimlerine Sihler şiddetle karşı çıkmıştır. Problematik dinler arasına sınırlar çizmenin diğer örnekleri —yukarıda sözünü etmiştik — İran'daki Bahailer ile İslam, Hinduizm ile Brahma Kumari ya da hatta International Society for Krishna Consciousness (Hare Krishna) [Uluslararası Krişna Bilinci Cemiyeti] gibi Hinduizm versiyonları, Hıristiyanlıkla bağlantılı Yehova Şahitleri ya da Unification Church (Birleşik kilise) olabilir. Bu örneklerin her birinde de, tartışma "ortodoksi"nin sorunlarıyla ilgilidir; fakat İran'ın istisna olması kaydıyla, din ile anti-din (yani din/heresy) arasındaki farklılıktan çok dinler (yani din/din) arasındaki farklılıklara kaymıştır.

Hiç kuşkusuz çağdaş toplumdaki dinle ilgili en fazla tartışmalı konular din ile din dışı alanlar arasındaki sınırla ilişkilidir. Bu konudaki tartışmalar genellikle şu iki istikametten birini izler: Bu tartışmalar ya dinin kendisine "uygun alanla" sınırlanmasıyla, başka bir söyleyişle dinin özelleşmesiyle birlikte ortaya çıkan farazi din dışı alanların sekülerleşmesiyle ilgilidirler; ya da hangi sosyal oluşumların din diye nitelenebileceğiyle ilgilidirler. İlkinin en açık örnekleri, sadece her hayat alanına uygun dini kavramlar geliştirmekle değil, hem dini normların ve genellikle hem de dini otoritelerin bu alanların işleyişini doğrudan kontrol etmesi gerektiğinde ısrar edecek kadar ileri giden dini akımlar ve eğilimlerdir. Bu perspektiflerden görünen din sadece bireylerin ve grupların özel yaşantıları olamaz; din aynı zamanda kamusal ve kolektif açıdan zorunlu olmalıdır. Bu ihtimalin en çok tartışılan örnekleri şunlardır: Cezayir, Nijerya, İran, Afganistan ve Endonezya gibi farklı ülkelerdeki muhtelif militan İslami hareketler; Birleşik Devletler'deki Hıristiyan Sağcılık (Rightism); Sih ayrımcılığının Hindistan'daki bazı formları; İsrail'deki dini Siyonist ve Ultra-Ortodoks Musevilik içindeki bazı yönelimler (Beyer 1994; Kapur 1986). Bu tür hareketlerin/akımların dinin ve diğer alanların "farklılıktan-yoksunluk"

geliştirme düzeyi büyük ölçüde değişir, fakat çarpıcı ölçüde ortak boyutlarından biri, modern devletleri ya da onların alt birimlerini belirlemeye, derinden etkilemeye ve genellikle de ele geçirmeye çalışmalarıdır.

Neyin din sayılacağına yönelik ilgilere gelince; burada da devletler ve onların hukuk sistemleri genellikle bu parametreleri belirlemeye çalışırlar. Devlet kurumlarının büyük bölümü "din özgürlüğünü" garanti altına alır; bunu dine yüksek düzeyde meşruiyet ve belirli bir özerklik vererek yaparlar. Din olarak kabul edilmek farklı haklar sağlar ve bu yüzden bu kategoriye kimlerin gireceğini kimlerin girmeyeceğini bilmek ve belirlemek önemli hale gelir. Kısaca birkaç örnek verelim: Kanada'da Wiccanlar çocukların vesayeti ve diğer hukuki davalarda meşru bir din olarak tanınmaya akortlu inançlara ve pratiklere sahip olmaya çalışırlar (yine de, belki de biraz ironik şekilde, bazıları da başka açılardan bu kategoride yer almayı reddederler). Çin'de hükümet Falun Gong'un bir "kült" (*xiejiao*=kötü öğretici) olduğunu ilan etti;[4] bunu dinin koruyucusu olduğunu açıkça reddederek yaptı. Endonezya'da muhtelif aborjin halklarının dini gelenekleri beş resmi kabul görmüş dinden birine katılarak onunla aynileşmedikçe din (*agama*) olarak kabul edilmiyor (Schiller 1997: 109 vd.). Bunu yapmazlarsa onlar yalnızca daha az imtiyazlı kültür (*adat*) olma talebinde bulunabilirler. Ve Güney Afrika'da devletin resmen diğer dinlerle, özellikle de dünya dinleriyle eşit meşru dinler olarak kabul ettiği Afrika yerli dinlerine inanan güçlü akımlar vardır. Tersi durumda, çeşitli dini gruplar din kategorisinden kaçınma arzusu taşırlar; tıpkı bazen Devlet Şintosu dininin din özgürlüğünün ve dini farklılaşmanın ima ettiği sınırlamalarından kaçtığı gibi; diğer bazı durumlarda nispeten negatif değerlendirmeleri yüzünden kaçındığı gibi.

Çağdaş küresel toplumda dinin pozitif ve negatif değerlendirmeleri daha önce işaret ettiğimiz bazı özelliklerden ve başka bazı özelliklerden kaynaklanır. Pozitif değerlendirmede, din statüsü verilen bir akım ya da inanç ve pratikler dizisi, dünyanın çoğu bölgesinde belirli bir operasyon özgürlüğü ve kabul görme talebinde bulunabilir; bu günümüzde böyle olsa bile, eski Sovyet bloku açık "ateistik" politikalarıyla parçalanmıştı. Kabul görmüş dinin mensupları bu noktada inançlarının politika, ekonomi, eğitim gibi hayatın diğer alanlarında

[4] Dr. Wang Jiwu'ya ve Dr. Li Qiang'a bu durum ve bu kelimenin kullanımı konusunda verdikleri malumattan dolayı müteşekkirim.

ayrımcılık temeli olmamasını umarlar. Negatif değerlendirmede, din kategorisi muhtelif şartlarda bir yabancı, özellikle de Batılı bir dayatma olarak sahneye çıkabilir. "İrrasyonel," "ideolojik," veya "illüzyonik" bir şey olma iması taşıyabilir. Büyük ölçüde şahsi olduğu düşünülen bir alanda din, dış otoritenin kabul edilemez dayatmasına imada bulunabilir. Veya sekülarizasyon ve özel hale gelme nosyonlarının gerçekleştiği operasyon alanında din bir tür sınırlama iması taşıyabilir. Potansiyel din taşıyıcıları din kategorisini reddedebilir ve bu nedenlerden biri dolayısıyla din kategorisine dahil edilmemek isteyebilir. Nitekim, sözün gelişi birçok Müslüman İslam'ın din değil, "hayat tarzı" olduğunda ısrar eder. Çoğu Çin'li "Konfüçyanizmin" ve başka bir dizi geleneksel "dini" pratiğin din ya da bir din olduğunu reddeder; onlar bunun yerine, bu şeylerin etikle, felsefeyle alakalı olduğunu ya da daha genelde Çin "Kültürü"nün veçheleri olduklarını ileri sürerler. Maharishi Maheshyogi'nin Tranzsandantal Meditasyonunu'nun takipçileri ve takipçisi organizasyonlar kendi inançlarını ve pratiklerini ısrarla din değil bilim olarak takdim ederler. Ve özellikle de Batılı ülkelerde New Age'den insani potansiyel akımlarına, "işyerinde spiritüalite"den Vicca ve Neopaganizme kadar değişen görünüşte dini farklı pratisyenler serisi daha az otoriteryen, "spiritüalite" gibi daha bireyci kategoriler adına din terimini açıkça reddediyor (bakınız Heelas f996). Geleneksel Kuzey Amerikalı aborjin pratiklerinin çoğu temsilcisi ve pratisyeni de keza "kültür"le birlikte "spiritüalite" terimini tercih ediyor.

Keza çok açıktır ki dünyada din kategorisi etrafındaki çekişmenin bu muhtelif formlarının dışında hiçbir nedenle din şemsiyesi altına sokulamayabilecek ve din sayılabilecek bir inanç ve pratikler serisi var. Başka bir söyleyişle, potansiyel açıdan "dini" her şeyin kaderi bir dine dahil olmak ya da bu sınıflandırmayı bilinçle reddetmek değildir. Mahalli tapınaklardan Çin'deki muhtelif yerli tanrılara, dünyanın birçok kültür bölgesindeki şamanistik geleneklere, Afrika'nın birçok bölgesindeki "büyü" inançlarına ve pratiklerine kadar analitik "popüler" ya da "folk" dini pratikler kategorisi kapsamında görünen şeylerin çoğu bu başlık altında kalacaktır. Eğer din kategorisinin dışında kalanlar da din kategorisi etrafında dönen ve yukarda ana hatları çizilen tartışmalara dahil edilirse, buradan şu sorunun doğması kaçınılmaz hale gelir: Bu şartlarda din nasıl fiilen sosyal form/biçim kazanıyor? Hangi formlar din ve dinlere bir gözlemci kategorisinin dışında somut ifade veriyor? Yukarda söylediğimiz gibi, dinin dışardan din olarak görülmesi elbette önemlidir. Fakat bu her şey demek de değil. Dinin sosyal var-

lık kazanması için ona yapıya kavuşmuş sosyal form verme tarzları olmalıdır. Bir sonraki bölüm kendisini din ve dinlerin sosyal formlarıyla ilgili bu soruya yöneltecek.

Din ve Dinlerin Küresel Toplumdaki Sosyal Formları

Sosyal form sorunu büyük ölçüde, din ile dini olmayan, din ile dinin sınırlarının nasıl yaratıldığını ve yeniden üretildiğini sormanın bir başka yoludur. Din olarak gözlemleme ve kategorize etme bunun önemli parçalarından biridir, fakat bu kategoriyi sosyal dünyalarımızda görünür hale getirmenin farklı başka mekanizmaları da vardır. Bu stratejiler mekansal/uzaysal, zamansal ve sosyal olmak üzere üç yönelime ayrılabilir. Belirli yerleri/mekanları din diye adlandırdığımız şeyi ifşa eden mekanlar olarak ayırt edebiliriz; bazı zamanları dini zamanlar olarak belirleyebiliriz; bazı kişileri dinle özdeşleştirebiliriz. Bu yüzden, insan toplumlarının tarihi boyunca, az ya da çok kutsal mekanların, kutsal zamanların ve kutsal kişilerin açıkça tespit edildiğini görürüz. Bunlar hiçbir şekilde mutlak ayrımlar/farklılıklar değildir: Kutsal mekanlar geçici olabilir; kutsal zamanlar başlangıçları ve sonları itibarı ile belirsiz olabilir; kişiler kutsal statü kazanabilir ve bu statüyü kaybedebilirler. Ayrıca, böyle bir aynileştirmenin/teşhisin ima ettiği kutsal ile profan/din dışı arasındaki zımni ayrımın kendisi de, bu sosyal kontekstlerin birçoğunda dinin dini olmayandan tutarlı bir şekilde farklılaşmasının önemli olmadığı durumlarda çok daha değişken olabilir. Yukarda ana hatları çizildiği üzere, tarihsel nedenlerle çağdaş toplumda sorun olan şey yine de bu ayrımın bizzat kendisidir. Ekonomi, devlet, bilim ya da eğitim gibi güçlü dini olmayan sosyal sistemlerin gelişimi, dinin farklı bir şey olarak çok daha görülebilir hale gelmesinin kontekstini sağlar. Dinlerin plüralitesi nosyonu, dinin bu inşasının büyük ölçüde, taşıyıcıları farklı dinleri diğerleriyle mukayese ederek ve diğerlerinin karşı kutbuna yerleştirerek teşhis ettikleri için gerçekleşeceği anlamına gelir. Dinin hem farazi dini olmayan sistemlere kıyasla "farklı bir şey" olarak hem de diğer dinlere karşıt "başka bir şey" olarak kurumlaşmasıyla ilgili bu çifte sorun, dini kuralların uygulandığı zamanı, yeri ve insanları apaçık hale getiren formları ve mekanizmaları gerektirir. Bu sınır belirleme tarzlarının üçü de önemlidir; fakat "kime" sorusu çağdaş küresel toplumda en kritik ve tartışmalı sorulardan biri gibi görünüyor.

Dinin ve dinlerin çağdaş toplumdaki en yaygın sosyal formları dört tipe ayrılabilir: (a) Organizasyon; (b) devlet dini; (c) sosyal akımlar/hareketler; (d) komüniteryen/bireysel.[5] Bu son kategori din olarak kurumlaşmış din ile en iyi durumda sadece analitik bir ayrım olan din arasındaki sınırı da içeren sınırlayıcı bir durumdur. Bu tiplerin hiçbiri birbirlerini dışarda bırakmazlar.

1. Örgütlü Din

Çağdaş küresel toplumun en dikkate değer özelliklerinden biri, örgütlerin/organizasyonların sosyal hayatın hemen hemen her alanında çeşitlenerek çoğalmasıdır. Bunlar çağdaş topluma, servet ya da iktidardan daha eşit şekilde dağılmamış olsalar da, dünyanın her tarafında sosyal hayatı etkilerler. Bu organizasyonların en güçlüsü ekonomik ve politik organizasyonlardır. Yine de, hem ulusal hem de uluslararası düzeyde, ekonomi dışı ve devlet dışı organizasyonların giderek artışı, mevcudiyetlerinin etkisini günlük hayatımızdaki hissedilir hale getiriyor. Bunlar arasında, güç, hacim, iç yapı ve istikrar düzeyi bakımından çok farklı karmaşık bir dini organizasyonlar dizisi de var. Burada söz edeceğimiz organizasyonlar, diğer organizasyonlar değil, dine somut varlığını arrmağan eden organizasyonlardır. Hıristiyan Roma Katolik Kilisesi (dini tarikatlar gibi sayısız alt organizasyonla birlikte) hiç şüphesiz dini örgütlerin en büyüğü ve en açık-seçik olanıdır ve başka bütün kabul edilebilir ve kabul edilmiş dinlerin de örgütleri vardır. Bu organizasyonlar Budist manastırlarından Hindu tapınak organizasyonlarına, Müslüman Sufi kardeşliğinden (*tarikat*) Hıristiyan Pentekostal kiliselere, büyük Müslüman, Hindu ya da Hıristiyan hac merkezlerinden uluslararası Taoist toplumlara değişiklikler arzeder. Hacimleri aşırı ölçüde mahalli organizasyonlardan dünya ölçeğinde organizasyonlara; Brooklyn, New York'taki mağaza önü kiliselerden uluslararası Ortodoks Jewish Aguoat Israel'e kadar herhangi bir büyüklük olabilir. Ayrıca, organizasyonlar muhtemelen yeni bir dine formunu veren veya daha önce benimsenmiş dinlerdeki değişmeleri so-

---

[5] Burada önerilen tipoloji mezhebi, kiliseyi, tarikatı ve kültü birbirinden ayıran çok bildik dini kolektiviteler tipolojisiyle akrabalık taşıyor. Örgütlü din ile devlet dini kendilerine yer bulsa da, mezhep ve kültün bu şemada pek yeri yoktur. Bu şemada bir şekilde takdim edilme düzeylerine göre örgütlü formlar kategorisine de, bir ölçüde sosyal akım/hareket ve komüniteryen formlar kategorisine de yerleştirilebilirler. Önerilen tipolojinin ayrıntılı analizi olarak tam bir mukayese bu bölümün kapsamı dışında kalıyor.

mutlaştıran en önemli mekanizmalardır. Katolik Kilisesi kadar eski dinler gibi Bahai İtikadı ya da Scientology Kilisesi gibi nisbeten yeni bazı dinler de organizasyonlarını teolojik çekirdeğe yerleştirirler ve kendilerini başarılı şekilde kurumlaştırırlar ya da varlıklarını büyük ölçüde somut organizasyonal stratejilerle devam ettirirler.

Organizasyonun çağdaş küresel toplumdaki avantajı her şeyi içine almayan sosyal sınırlar geliştirmenin çok etkili bir yolunu sunmasıdır. Organizasyonlar kendilerini, kendilerine ait olanlar ile ait olmayanlar, organizasyonun parçası olan sosyal eylem ile organizasyonun parçası olmayan sosyal eylem arasında ayrım yaparak tanımlarlar. Onlar bu farklılığı ait olanları ve ait olmayanları, içerdekileri ve dışardakileri yöneten kurallarla, özellikle de üye, müşteri (client), yönetici vb. gibi sosyal rollerle yapılandırırlar. Bu yüzden organizasyonlar, kimlerin kurallarına tabi olacakları, ne zaman tabi olacakları ve tipik faaliyetlerinin nerede gerçekleşeceği konusunda çok nettir. Keza organizasyonlar hemen her zaman, aktivitelerinin yöneleceği açık amaçlarını dile getirirler. Onlar bu şekilde yapılarının gerektirdiği kısmi ve soyut görevlere, amaçlara, fikirlere ve kategorilere somut ve temsil kapasitesine sahip bir form verebilirler. Karmaşık ve plüralistik bir sosyal çevrede organizasyonlar, aksi durumda toplumun birçok üyesinin ya da hatta çoğu üyesinin katlanamayacağı veya kabul edemeyeceği farklılıkların taşınmasına uyumlu sosyal yapılardır. Organizasyonların stratejileri, belirli zamanlarda ya da belirli mekanlarda toplumun bazı üyelerini belirli amaçlara yöneltmekten toplumun bütün üyelerini belirli amaçlara yöneltmeye kadar değişiklik sergileyebilir. Çoğu bu iki uç arasında bir yere konuşlanmıştır. İç yapıları şirketler, devlet bürokrasileri ya da üniversiteler gibi formel organizasyonlar kadar açık olabilir. Onlar aynı zamanda istisnai durumlarda bir amaç ya da fikre odaklanan sosyal şebekelere (networks) dönüşerek çok daha informel bir şekil alabilirler.[6] Tartışmalı, belirsiz ve nispeten son zamanlarda inşa edilmiş bulunan modern din(ler) kategorisi ya da fikri büyük ölçüde organizasyonel sosyal formun sahip olduğu imkanlardan yararlanır. Gerçekten de, başka her büyük sosyal alan gibi din de hiçbir şekilde organizasyonsuz farklılaşmış bir sosyal alan olarak varlığını sürdüremez. Dinin örgütlenmesi devleti de içine alır elbette.

---

[6] Organizasyon formlarının içerebileceği değişikliklerle ilgili iyi bir genel bakış için bakınız McCann (1993)

2. Politikleşmiş Din

Yukarıda dikkat çekildiği gibi, çağdaş dünyada dinin taşıyıcıları bazen din kategorisine direnirler; çünkü din kategorisi dini olmayan alanların sekülerleşmesinin kabulüne ve dolayısıyla dinin kendi alanına hapsedilmesine imada bulunur. Bu direnişin katedeceği ortak istikamet dinin politizasyonudur; dinin politikleşmesi devleti ve devletin yasa koyucu, hukuki ve militer yapılarının ilgili dinin kavramlarını ve pratiklerini kolektif şekilde destekleyen araçlara dönüştürülmesidir. Bu yönelim, dini yapılar devletin bir boyutu ya da kolu haline geldiği ölçüde çağdaş toplumda farklı bir sosyal form üretebilir; veya bu şu anlama gelir: Devlet dinin ifadesi haline gelebilir. Devletin yönettiği topraklar içinde insanlar için kolektif bağlayıcı normlar geliştirme kapasitesi ve dolayısıyla belirli bir dini bu insanların gündelik hayatlarının vazgeçilemez parçası haline getirme yeteneği dine, devlet-olmayan dini organizasyonların bu konuda yapabileceği şeylerin üstünde ve ötesinde bir açık mevcudiyet kazandırır (bakınız Beyer 1994). Günümüzde, bu dine form verme yolu İran ve Afganistan gibi bazı Müslüman ülkelerde açık şekilde ortadadır, fakat bunun farklı dereceleri birçok başka ülkede de görülebilir; devlet kimliklerinin ya da ideolojilerinin belirli bir dini içerdiği ülkelerde. Bu ikincisinin örnekleri İsrail, Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Zambia, Sri Lanka, Tayland, Endonezya, Rusya, çok daha az etkili şekilde Büyük Britanya, İsveç ya da Almanya gibi Avrupa ülkeleri olabilir. Fakat ister İslam, Hıristiyanlık, Musevilik, Budizm, ister Hinduizm dinin organizasyonel ifadeden yoksun bulunmadığı kaydedilmelidir. Devlet dini ya da devletin bir dine sosyal form vermek için için kullanımı bu anlamda ilave bir din formudur. Afganistan'daki Taliban örneğinde olduğu üzere, yalnızca bu imkanın aşırı kullanımıyla din politize edilebilir veya dinin devlet formu birincil forma dönüşebilir. Örgütlü dinin zayıf olduğu diğer örneklerde — sözün gelişi çağdaş Hindistan'daki Hinduizm'de — devlet aygıtının belirsiz ve genel bir yola dahil olması dinin farklılaşmasına, adına belirli bir kamusal öncelik vermek dışında pek katkıda bulunmaz.

Devletin dinlere form vermesinin bir başka boyutu daha vardır elbette; bu yukarda belirtilen devletlerin dinleri düzenleme ve neyin din sayılıp sayılmayacağını kontrol altına alma çabalarını içerir. Dünyadaki çoğu ülkede din ve dinler bu anlamda politik bir soruna dönüşmüştür. Endonezya ve Çin, çok daha az oranda Rusya gibi devletler halen sınırlı bir listeye göre din sayılabilecek şeyleri dar bir listeyle sınırlıyorlar. Endonezya'da yalnızca İslam, Protestanlık, Katoliklik, Hindu-

izm ve Budizm din oldukları kabul edilmiş dinler. Çin'de de aynı liste geçerli; sadece Taoizm Hinduizmin yerini alıyor. Rusya'da, mevcut yasalar altında, sadece belirli bir tarihte kendilerini kurumlaştıran dini organizasyonlar meşru din sayılıyorlar. Birçok ülkede, dinlerden biri olarak kabul edilen şey açık ve net şekilde ifade edilmiş değil; fakat Japonya, Arjantin ve Fransa gibi değişik ülkelerdeki yeni ve marjinal dini akımlar/hareketler hakkındaki tartışmalar en azından zımni bir din modelinin işler halde olduğunu gösteriyor; bunlar ağırlıklı olarak dünya dinlerini ve bahis konusu ülkede uzun bir tarihe sahip dinleri destekleyen tartışmalar.

3. Sosyal Hareket Dini

Dine form vermenin bir başka tarzı olarak sosyal akıma/harekete yönelen analizimiz [sosyal hareketi] her şeye rağmen ayrı bir analizi gerekçelendirecek yeterince bağımsız bir başka ilave form olarak ortaya koyacak. Tam anlamıyla bir sosyal akımı/hareketi nelerin oluşturduğu çok tartışmalı bir sorundur. Buradaki amaçlarımız için, sosyal hareketler "hareket eder": Onlar mevcut sosyal hareketleri değiştirmek veya yeni bir sosyal hareket doğurmak için insanların, fikirlerin, maddi kaynakların seferber edilmesinden ibarettir (bakınız Klandermans *ve diğerleri* 1988); Zald and McCarthy 1987; Williams, bu metindeki 22. Bölüm). Aslında onlar çağdaş dünyada kendileriyle yakından bağlantılı organizasyonlara sahiptir, fakat onlarla birleşik değildirler. Batı'daki kadın hareketi ya da çevre hareketi gibi 1960 sonrası hareketler örnekler olarak düşünülebilir. Bunların her biri kendisinden menkuldür; sözün gelişi American National Organization of Women (Amerikan Ulusal Kadın Örgütü) ya da Greenpeace (Yeşil Barış) protestoları benzeri hareketlerdir; bu hareketlere somut sosyal varoluşlarını armağan eden kendilerine ait yayınları ve kamu tartışmaları, lobi faaliyetleri ve başka sembolik eylemleri vardır ve bunlar öyle boyutlara varır ki, bu hareketler kendi adlarıyla anılan örgütler olmaktan daha fazla bir şey haline gelirler. Organizasyonların aksine, genellikle kendilerini oluşturan eylem hiç de hareketi geliştirerek yeniden üreten herhangi birinin eylemi olarak üyelerinin eylemi değildir. Bu yüzden sosyal hareketler örgütlere mukayeseyle amorftur; açık bir formdan yoksundur; fakat onlar yine de sosyal önemleri ve etkileri dolayısıyla reeldirler. Organizasyonların aksine hareketler zaman ve mekanın sembolik imkanlarına veya özel mekanlara ve özel zamanlara, belirli insanlara bel bağlamaktan çok daha fazla bel bağlar.

Sosyolojik literatürde genellikle dini hareketler denilen şeylerin çoğu, özellikle de yeni dini hareketler aslında yukarda tasvir edilen anlamda sosyal hareketler değildir; daha ziyade belirli bir zamanda kurulan ve üye sayılarını artırmaya çalışan organizasyonlardır. Brahma Kumaris, Church of Scientology, Falun Gong, Unification Church veya Soka Gakkai'nin, Hindistan'da ve Birleşik Devletler'de, Çin'de, Kore ve Japonya'da birbirine bağlı şekilde sahneye çıkan dini organizasyonların durumu böyledir. Fakat rahatlıkla bu tipe yerleştirilebilecek başka dini hareketler de vardır. Örnekler: New Age, Transcendental Meditation, Neopaganizm (Wicca), Tai Chi ve Qi Gong.[7] Bu örneklerin her birinde, kendilerine eşlik eden organizasyonlar olsa da, veya başka bir söyleyişle bu hareketler aynı zamanda örgütlü formlara sahip olsalar da, egemen katılım formu episodic/dönemsel, arada bir, büyük ölçüde ilgili herhangi bir otoritenin kontrolü dışındadır; düzenli olduğu durumlarda genellikle kolektif katılıma karşı bir şey olarak bireyseldir. Transandantal Meditasyon gibi bazı örneklerde, hareket gücünü kaybettiği için son onyıllarda açıkça örgütlü forma yönelim söz konusu olmuştur. Özellikle Batı neopaganizm türü gibi diğer örneklerde, hareketin ideolojisi, temelde bireysel dini otoriteye bağlı bir şeyin gayrimeşru bir araya gelmesi olarak gördüğü için organizasyonu/örgütü reddeder. Nitekim bu türde neopaganlar, festivalller ve mahalli çevre toplantıları gibi özel olaylarda bir araya gelirler; fakat bu tür toplantılarda, sabit bir organizasyonun iyi-tanımlanmış yükümlülükleri şöyle dursun herhangi bir "üyelik kuralı" bile yoktur. Dinin bu sosyal formunun nisbi farklılığının göstergesi, daha fazla yakınlaşmadan, organizasyondan, devletin ve bir "din" olarak diğer sosyal faillerin onayından bilinçle kaçınanların dahi kendilerini yüksek ölçüde bu tür istikametlere yönelme baskısı altında görmeleridir. Neopaganlar gibi bazı örneklerde temel motivasyon unsuru, böylesi toplanmanın ve onayın/tanınmanın tipik şekilde getireceği "din özgürlüğü" olabilir. Transandantal Meditasyon gibi diğer örneklerde, hareketin dinamizmini ve sürekli teyakkuz halini devam ettirmenin zorluğu, organizasyonu kenetlemeyi ve sıkı kurallara bağlamayı izlenecek en iyi strateji haline getiriyor.

---

[7] Bunların son ikisi aynı zamanda Taoizm kategorisindedir; tıpkı Transcendantal Meditation'un bazı durumlarda Hinduizm kategorisine girmesi gibi. Elinizdeki metin bazı dinlerin sınırları sorununda çok sosyal formları ele aldığı için, sorunu burada bir yana bırakıyorum.

4. Komüniteryen Din/Bireyci Din

Komüniteryen/bireyci din formu kısaca ele alınabilir; çünkü daha önce dikkat çektiğim gibi bu, kurumlaşmış din ile dini olan, fakat belki de analitik gözlemcilerin din saymaları dışında din olarak şekillenmemiş din arasındaki sınırı temsil eder. Çoğu toplumda geçmişte olduğu gibi, günümüzün dünyasının hatırı sayılır bir kısmında da bugün din diye adlandırdığımız şey mahalli, hatta bölgesel olarak yaşanıyor; ancak daha kuşatıcı bir bütünün parçası durumunda güçlü bir pratikler ve inançlar sistemi anlamına veya açıkça din denilen farklılaşmış bir aktivite anlamına gelmeksizin yaşanıyor. Çağdaş örnekleri Hindistan'da, Çin'de, Afrika'nın farklı kısımlarındaki mahalli dini pratikler, dünyanın muhtelif aborjin halklarının hayatlarının dini boyutları, bireylerin Bellah ve bu konuda yazan arkadaşlarının "Sheilaizm" başlığı altında ünlü hale getirdiği bireysel, ve bireylerin genellikle egzantrik (Bellah *ve diğerleri* 1985) ve herhangi bir dinin kapsamına girmeyen kültürel pratikler serisi olabilir. Bu sonuncusunun örnekleri Halloween (31 Ekim Cadılar Bayramı), Paskalya Yortusu (Haç'taki İsa değil, tavşancıklar ve yumurtalar) ve Groundhog Day(2 Şubat) Batılı "seküler" kutlamalar olabilir. Bu gösterilerin hepsi bazen din olarak görülmeleri anlamında dini gösterilerdir. Fakat onlar sorunsuz şekilde din kategorisine ait değildir; çünkü katılımcıları onları din olarak görme çabası sergilemezler ya da böyle bir kategorizasyonu reddederler; ya da çünkü hiçbir şekillenmiş ve kabul görmüş din onları din olarak görmez. Aslında, bu gösteriler yalnızca dinin diğer formlarını çağrıştırmaları dolayısıyla dindirler. Din olarak din için zımni model işlevi gören dinler form kazanmış dinlerdir ve bu nedenle onlarla benzerlik taşıyan her sosyal aktivite türü bazı durumlarda din olarak görülebilir ve din olarak ele alınabilir. Kategorinin (din kategorisi,ç.) kendisi çok şeyi içerme kapasitesi kazanmıştır. Nitekim bu birçok sosyologun ve gözlemcinin din konusunda yönelttiği şu sorunun doğmasına yol açmıştır: Din sayılan şeylerin tümü müşterek belirli özelliklere sahip midir?

Bu bölümde yaptığımız analizin çekirdeğinde yer alan şey, son tahlilde, neyin din sayılıp sayılmayacağını dinlerin belirlediği — dinlerden soyutlanarak devşirilen belirli bir tanımlayıcı karakteristikler dizisi değil — görüşüdür (mesela bakınız Beyer 2001). Yine de, genel bir tespit olarak, dini bu şekilde dizayn eden formların neredeyse tümünün, şu ya da bu şekilde, empiri-ötesi ya da transandantal/aşkın boyutla — yani empirik, maddi, sıradan/bildik veya hayatın diğer

içkin (immanent) alanlarıyla açık karşıtlık sergileyen ve dini perspektifin dini belirleyen şeyler olarak gördüğü varlıklarla — bağlantılı olduklarını söyleyebiliriz. Ayrıca, din kategorisi altına giren şeylerin tümü, bu transandantal/aşkın alanla iletişime geçilmesini/etkileşimi sağlayan genellikle ritüel bir dizi teknik ve prosedür sergiler. Fakat bu da şu anlama gelir: Transandans'ı/aşkını anlama tarzları ve onunla ilişkiyi inşa tarzları dinlerin sayısı ölçüsünde farklılıklar sergiler ve birçok şekilde din sayılmayan formlarla açık benzerlikler taşır; bu formel/şekli benzerlik tek başına din ile dindışı/din-olmayan arasındaki pratik sınırın belirlenmesi için yeterli değildir. Bu ekstra ve kritik adım için okuduğunuz metinde yaptığımız tartışmanın konusu durumundaki karşıtlıklar ve formlar çok daha belirli hale getirilmelidir.

Dinlerin Küresel Toplumdaki Meydan Okumaları

Dinin ve dinlerin günümüz dünyasında aldıkları farklı şekillerin ve bu formasyonun temel unsuru olan çekişmelerin ışığında, din analiz ve incelemelerinin bahis konusu sorunla ilgili herhangi türde bir oy birliği ya da hatta genel uzlaşma üretememiş olması şaşırtıcı değildir. Modern din ve dinler kategorisi, tarihsel açıdan bakıldığında, nispeten yeni bir sosyal inşadır ve bu nedenle "dini din olarak" anlama girişimlerinin, eğer bu inşanın/yapının anlamlı hale geldiği sosyal ve tarihsel konteksti dikkate almazlarsa zorluklara sürüklenmeleri mukadderdir. Çağdaş küresel toplumda din basitçe eleştirel incelemeyi bekleyen sınırları net şekilde belirlenmiş ve açıkça tanımlanmış bir form değildir. Din daha ziyade formunu ve anlamını bütünüyle içinde işlediği kuşatıcı sosyal kontekstten alan önemli ve bir ölçüde iradeye bağlı çekişme alanı (Bourdieu and Wacquant 1992) ya da farklılaşmış toplumsal (societal) sistemdir (Luhmann 2000). Buradan hareketle çağdaş din konusunda yöneltilen önemli soru, dinin ne olduğu ya da dinin ne yaptığı sorusu değil, dinin ve dinlerin nasıl dönüştükleridir. Dini görünen her şeyin din sayılamayacağı kabul edilirse, çağdaş durumumuz hangi türde din ve dinleri din olarak tercih ediyor/kabul ediyor? Metnimizi bu soruyu ele alarak bitireceğiz.

Bu sorunun ele alınması için din ile dindışı/dini olmayan, bir din ile diğeri arasındaki temel farklılıklara dönülmelidir. Bu perspektiften baktığımızda, şu üç ihtimalden biri küresel toplumda yönelinen istikametler konusunda bize bilgi verecektir. Birinci aşırı ihtimal: Bir kategori olarak din halen sahip olduğu hususi formunu kaybedebilir ve sa-

dece analitik bir kategori haline gelebileceği bir duruma yol açabilir; Thomas Luckmann'ın (1967) kullandığı terimi kullanmak gerekirse, din "görünmez" hale gelebilir. Eşit ölçüde aşırı diğer ihtimal: Halihazırdaki küresel ekonomi gibi bütün dinler tek bir küresel din doğurarak bir tek dine dönüşebilir. Şimdiye kadarki empirik trendleri gözönünde bulundurursak, bu ihtimallerin her ikisi de imkansıza yakın ölçüde ihtimal dışı görünüyor. Yukarda tartışılan türden farklı dini formlar eğer gerçekten var iseler çoğalmaktadır ve kesinlikle 1960'lı yılların bazı sekülerleşme perspektiflerinin ima ettiği gibi çöküş halinde değildirler (sözün gelişi bakınız Wilson 1969; Berger 1967; Luckmann 1967). Üçüncü aşırı ihtimal: Halen dünyamızda tanıklık ettiğimiz farklı dini istikametlerin herhangi bir şekilde küresel bir din halinde uzlaşarak bir araya geldiklerinin hiçbir emaresi yok; üstelik halen mevcut dini formlardan herhangi birinin diğerlerinin tümünü hazmederek kendisine çekmesinin de hiçbir emaresi yok. Bu birçok ateşli Hıristiyan'ın, Budist'in, Müslüman'ın veya diğer misyon haline gelen din mensuplarının boş umudu olabilir; fakat elimizde bu istikamette bir gelişmenin hiçbir empirik delili yok.

Bu aşırı ihtimalleri bir tarafa bırakırsak, geriye yalnızca halen içinde bulunduğumuz karmaşık ve belirsiz şu durum kalıyor: Din kategorisi etrafındaki sınırların [dinin] içindekiler ve dışındakilerce sık sık tartışma konusu edildiği; bir kontekstte şekillenerek kimlik kazanan bir dinler plüralitesi; din sayılabilen ve sayılmayabilen hatırı sayılır miktarda sosyal eylemin bu dinlerden herhangi birine uyumla dahil olmaktan sürekli kaçtığı bir tartışma kontekstinde şekillenerek kimlik kazanan bir dinler plüralitesi. Eğer bu ihtimalin dinin öngörülebilir bir gelecekteki kaderini gözler önüne serdiğini kabul edersek, o takdirde buradan hareketle şöyle bir soru yöneltebiliriz: Bu durum hangi dinlerin lehindedir ve bu dinlerden bekleyebileceğimiz etkinin türü ve çapı nedir?

Mevcut dini grupları şekillendiren tarihsel bakımdan bir ölçüde iradi ve tesadüfi tarzlar dikkate alınırsa, bu soruya verilebilecek cevaplardan biri muhtemelen, çağdaş küresel toplumun kimlikleri çok yaygın kabul gören ve en sofistike formlara sahip şu dinlere daha fazla destek sağladığıdır: Dünya-dinleri denilen dinler; öncelikle Hıristiyanlık, İslam, Budizm ve Hinduizm; sonra daha küçük ölçekteki Sihizm, Musevilik ve Jainizm (Hinduizmin kollarından biri, ç.). Bu dinler kesinlikle devlet kurumlarında, yasalarda ve devlet siyasetinde istikrarlı şekilde en fazla kabul gören ve temsil edilen dinlerdir. Onlar resmi dinler arası diyaloglar ve son zamanların Dünya Dinleri Parla-

mentosu [World Parliament of Religions] yüksek bir organizasyon ve dini liderleri ve bağlılarıyla bütünleşme düzeyine sahiptirler. Keza, kamuoyundan gördükleri yüksek düzeyde kabul onları, yukarda ele aldığımız devlet-dini'nin kuvvetle muhtemel adaylarına dönüştürür.

Fakat nispeten küçük bu grubun dışında, geç yirminci yüzyıl dünyası aynı zamanda farklı iç oluşum ve dışardan kabul düzeylerinde çok sayıda başka birçok dinin doğuşuna ve sürekli inşasına tanıklık etmiştir. Bu grup çok büyüktür, fakat burada birkaç örnek vermekle yetinelim: Zerdüştlük, Umbanda, Taoizm, Vodoun, Şinto, Mormonizm, Bahai, Cao Dai, Yoruba/Santeria/Condomble, Rastafarianizm. Ve nihayet, bazen unutulmaya terkedilen, bazen büyüyen ve kabul edilmiş din statüsü kazanan yeni dinlerin çoğalışı karşısında hiçbir gözlemci şaşkınlık yaşamayacaktır. Dinlerin dünya ölçeğindeki bu şekillenerek varlık kazanışıyla birlikte, dinin ve dinlerin etkili bir sosyal kategori olarak yaşayayacağı tahmininde bulunmakta bir sakınca görünmüyor. Yine de metne son verirken yöneltmemiz gereken soru şu: Dinler ne kadar güçlüdürler ve nasıl güçlü dinler haline gelebiliyorlar?

Dinin özellikle de dünyadaki dini-politik hareketlerdeki politizasyonunun tekerrürü bu soruya nasıl cevap vermemiz gerektiği konusunda bize ipuçları veriyor. Latin Amerika'daki teolojik özgürleşme hareketlerinden, Birleşik Devletler'deki Hıristiyan Sağ'dan Japonya'daki Soka Gakkai'ye ve Hindistan'daki Hindu Ulusalcılığı'na uzanan bir yelpazede değişen bu tür hareketlerin mantığı, dini yönelimleri ve kavramları belirli bir dinde veya ülkede ve hatta bütün dünyada kolektif şekilde bağlayıcı kararların ve normların temeli haline getirmeye çalışmalarıdır. Bunu ifade etmenin bir başka yolu şudur: Onlar dini, özellikle de belirli bir dini *kamusal* ve zorunlu bir şey haline getirmeye çalışırlar; gönüllü bağlılarının nispeten *özel* temayülleriyle sınırlı bir şey haline değil (mesela bakınız Beyer 1994). Bu tür çabalar, dinlerin tipik insani varoluşun tümünün en sağlam ve hakiki temellerine, aslında mutlak ve transandal/aşkın gerçekliğe giriş temin etme iddialarına akortludur. Yine de, dini-politik hareketlerin yüksek oranlarda sahneye çıkışının işaret ettiği şey, dinin bu ölçüde kapsamlı kolektif etkisinin problematik olduğu, ve bu kolektif etkinin dinin müminleri arasında yeniden üretiminde hiç de pürüzsüzce ortaya çıkmadığıdır. Ve aslında bu eğilim çok güçlü dindışı sosyal alanların sekülerleşmesi ile dinin kurumlaşmış plüralizasyonunun kombinasyonu dikkate alındığında hiç de şaşırtıcı değildir.

Elinizdeki analize temel teşkil eden ayrımlarla, din/din ayırımı/farklılığı ile birlikte din/dindışı (dini olmayan, gayridin) ayrımı/farklılığı dini ve dinleri insanın birbirinden çok farklı dinlere katılabileceği sınırlı bir alana doğru sürüklüyor ya da hiç de öyle değil. Küresel düzeyde konuşmak gerekirse, bu durum ulus ve kültür gibi başka büyük kolektif ve küreselleşmiş kategorilerin durumuna çok benziyor. Ulus sıklıkla devletlerle aynileştirilmiştir ve genellikle belirli bir devletin kendisini başka bütün devletlerden ayıran kimliğini oluşturur veya onu temsil eder. Kültür kategorisi de genellikle ulusla birlikte söz konusu dini-politik hareketlerle biraraya gelen yüksek düzeyde tartışmalı bir kategoridir. Bu açıdan dinlerin politizasyonu, dinin özelleşlmesi/bireyselleşmesi eğilimine karşı fasılalarla, fakat sık sık geliştirilen bir tepkidir. Bu yüzden, dinlerin kuşatıcı gücünün, yüksek düzeyde politizasyonun yaşandığı bazı bölgelerde somut bir imkan olarak varlığını koruyacağı sonucuna varmak akıl dışı görünmüyor; fakat dinlerin plüralitesinin sürekli yeniden üretimi ve sürekli yeni dinlerin ortaya çıkışı dikkate alınırsa, dinin bireyselleşmesi, daha fazlasını değilse bile, muhtemelen dominant eğilimi temsil ediyor. Öyle görünüyor ki belirsizlik, modern küresel din kategorisinin ve dinin sosyal formları kategorisinin değişmeyen yoldaşı olarak varolmaya devam edecek.

Beşinci Bölüm

Din Sosyolojisinin Evrimi

Tema ve Varyasyonlar

Grace Davie

Din sosyolojisinin kökleri aslında sosyolojinin köklerinden ayrı düşünülemez. Din sosyolojisinin pratisyenlerinin sosyolojinin kurucu babaları olduğu hesaba katılırsa bu hiç de şaşırtıcı değildir; çünkü sosyolojinin kurucu babalarının tümü kendilerini insan toplumlarının anlaşılmasında hayati bir değişken olarak dinin ciddi analizine adamış şahsiyetlerdi. Onlar bunu elbette farklı bakış açılarından — aşağıdaki paragraflarda bu farklı perspektiflerin ana hatlarını çizeceğim — hareketle yapmışlardı; fakat disiplinin ilk zamanlarında dinin insan hayatı için tartışılmaz önemi, evrensel kabul görmese de, tartışmasız bir hakikat sayılmıştı. Daha sonraki onyıllarda bu önem kısmen bizzat din sosyologlarınca sorgulanmıştı — bu onların sekülerizasyon teziyle uzun meşgalelerinde ifadesini bulan bir olgudur. Fakat son yirmi yılda dinin modern dünyadaki reddi imkansız mevcudiyeti (ve biraz dehşete yol açan zamanlarda) bu fikir akıntısını bütünüyle farklı bir istikamete sürüklemeye başladı. Dini faktörün yeni yüzyılın jeopolitik şekillenmelerle reddedilemez ilişkisi dikkate alındığı için, din sosyolojisi yeni bir önem kazandı. Eğer sosyologların (a) olup-biteni anlamaları ve (b) açık önemli bir tartışmaya nasıl katkıda bulunabileceklerini görmeleri gerekiyorsa, artık yeni analiz araçları ve yeni kavramsal anlayışlar gerekiyor.

Farazi bir çöküş dolayısıyla önemi tartışmasız kabul edilen şeyden kanon'da (sosyolojinin klasik metinlerinde, ç.) yeniden tesis edilen bir yere uzanan bu yol, elinizdeki bölümün temasıdır. Bu yol teorik tartışmalara, metodolojik çabalara ve içerik sorunlarına atıfta bulunularak muhtelif tarzlarda örneklerle ortaya konacak. Fakat bu yolda birçok önemli varyasyon/değişiklik söz konusu. Temelde bu varyasyonlar sosyologların içinde çalıştıkları farklı kontekstlerle, *hem* ulusal ya da bölgesel farklılıkları *hem de* mesleki zorunluluklardan doğan mecburiyetlerin (araştırma boşlukta yapılmaz) gerektirdiği tezatlarla alakalıdır. Sözün gelişi savaş sonrası dönemde Katolik bir organizasyonun istihdam ettiği bir Avrupalı sosyologun, aynı yıllarda seküler bir organizasyon için çalışan bir Amerikalı sosyologun meşgul olduğu konularla meşgul olması ihtimal dışıdır. Şimdi olduğu gibi o zaman da dünyanın bu iki bölgesinin bütünüyle farklı büyüme ve/veya çöküş tarzları yaşaması, ileri sürdüğüm fikri destekler.

Bu iki amacı akılda tutarak — yani temayı tespit etmek ve örneklendirmek, fakat aynı zamanda hiç değilse büyük varyasyonlardan/değişikliklerin bazılarını dikkate almak — elinizdeki metin şöyle yapılanıyor: Din sosyolojisine miraslarını vurgulayarak — bu mirasın günümüze farklı yankılarda bulunduğuna dikkat çekerek — kurucu babaları (Karl Marx, Max Weber ve Emile Durkheim) dikkate alacak. Özellikle de bu durumda iyi tercümelerin mevcudiyeti okurların büyük çoğunluğu için gerekli bir ön hazırlıktır. Din sosyolojisi ilerledikçe tekbiçimlilikten yoksunluk çok daha açık hale geliyor: Avrupa'da Birleşik Devletler'dekinden bütünüyle farklı bir gündem ortaya çıkıyor. Kıta (özellikle de Katolik) Avrupa'daki evrim, *sociologie religieuse* denilen şeyden gelişmiş din sosyolojisinin doğuşuyla ilgilidir; bu, dünyanın hiç değilse dini aktivitenin formel göstergelerindeki çöküşünden derin şekilde etkilenmiş bir parçasında gerçekleşen bir metamorfozdur/başkalaşmadır. Bu tür tartışmaların Anglo-Sakson dünyada pek yerinin bulunmaması şaşırtıcı değildir; orada farklı bir çalışma tarzı evrilmiştir. Bu birbirine tezat evrimler elinizdeki metnin ikinci kısmını şekillendirecek.

Üçüncü kısım şu alt disiplinlerde yer alan birbirine rakip iki paradigmayı takdim ederek bu tezadı/karşıtlığı devam ettirecek: Sekülerizasyon teorisi ve rasyonel tercih/seçim teorisi. Bunlar daha sonraki bölümlerde ayrıntıyla ele alınacak (Sekiz ve Dokuzuncu bölümlerde). Bu bölümde vurgulanması gereken şey farklı zamanlarda ve farklı yerlerde farklı sorulara cevap vermek üzere birbiriyle çelişen iki teorinin ortaya çıkışıdır — bu iki teorinin kökleri onyıllardan çok

daha gerilere uzanır (Warner 1997). Bu tesadüfi değildir; izah etmeye çalıştığı dünya gibi sosyolojik düşünce de şartlara bağlıdır. Fakat dördüncü son kısım, eğer giderek küresel hale gelen bir fenomeni anlamak istiyorsak, bu iki paradigmayı daha sofistike analiz araçları istikametinde (her ikisinin birden değil, ya birini ya da diğerinin doğru olduğu imasıyla bilikte) aşma zamanının geldiğini ileri sürüyor. Tek bir kavram çerçevesinin her durumu açıklamaya yetmesi ihtimal dışıdır. Sosyolojinin —bir global/küresel bölgeler dizisi boyunca ve çok farklı kontekstlerdeki— inceleme nesnesindeki (hem) ortaklığı (hem de) farklılığı izah için bir dizi temel örneğe yer vereceğim.

Kurucu Babalar

Sosyoloji yazılarında Marx, Durkheim ve Weber geç ondokuzuncu yüzyılın ve erken yirminci yüzyılın ekonomik ve sosyal karmaşasına tepkide bulunmuşlardı; bu karmaşaya yol açan şey genellikle kendilerinin de parçası oldukları Avrupalı halklarını yaralayan yıkıcı sonuçları bulunan hızlı sanayileşmeydi. Bu çerçevede dinin analizi kaçınılamazdı; çünkü din, anlaşılması imkansız hale gelen toplumun temel unsuru olarak görülüyordu. Fakat bu yazarların her biri konuyu farklı bir perspektiften hareketle ele alıyordu (Giddens 1971; Löwith 1982; O'Toole 1984).

Karl Marx (1818-83) en az bir kuşak Durkheim ve Weber'den daha önce yaşamıştır. Marxist bakış açısında din konusunda temel iki unsur vardır: İlki tanımlayıcı/tasvir edici; ikincisi değerlendiricidir. Marx dini bağımlı bir değişken olarak tanımlamıştır; başka bir söyleyişle, dinin doğası/yapısı ve formu sosyal ve öncelikle de sosyal analizin temelini oluşturan ekonomik ilişkilere bağlıdır. Hiçbir şey ekonomik düzen ve kapitalistin ve işçinin üretim araçlarıyla ilişkilerinden soyutlanarak anlaşılamaz. İkinci unsur bundan doğar, fakat değerlendirici bir boyut içerir. Din bir yabancılaşma formudur; kapitalist toplumun sümürü ilişkilerini gizleyen sosyal çarpıklıklarının semptomudur/tezahürüdür. Din insanları, bu tür ilişkilerin doğal ve dolayısıyla kabul edilebilir olduğuna ikna eder. Bu, toplumdaki din unsuru kapitalist sistemin adaletsizliklerini ifşa edecek şekilde ifşa edilmedikçe sosyal hastalıkların ele alınamayacağı anlamına gelir.

Marx'ın dine yaklaşımıyla ilgili müteakip tartışmalara dikkat ve titizlikle yaklaşılmalıdır. Giderek şunları birbirinden ayırmak zorlaş-

mıştır: (a) Marx'ın din fenomenine ilişkin kendi analizi (b) bir sosyolojik düşünce formu olarak daha sonraki Marxist ekol; (c) politik bir ideoloji olarak Marxizm adıyla yirminci yüzyılda vuku bulan şey. Marx'ın kendisinden hareketle temel ve kalıcı kavrama noktası, dinin parçası olduğu dünyadan ayrı anlaşılamayacağıdır; bu hayati bir sosyolojik vukuftur ve din sosyolojisi altdisiplini için merkezi bir öneme sahiptir. Fakat bu, Marx'ın dinin mekanik terimlerle ekonomik güçlere bağımlılığını postüle eden aşırı deterministik yorumundan ayırt edilmelidir; çünkü bu aşırı deterministik görüş yararsızdır. Son nokta daha politiktir. Dinin fonksiyonlarından biri gerçekten bu dünyanın apaçık zor hayat şartlarını yumuşatmak ve bu yolla onları gizlemek olabilir. Marx bunu vurgulamakta haklıydı. Fakat Marx hiçbir yerde, Marxist rejimlerin toplumun hakiki adaletsizliklerini biricik gözler önüne serme yolunun, toplumun dini unsurunu (bazen iğrenç sonuçlarıyla birlikte) yıkarak ortadan kaldırmak olduğunu savunan yıkıcı doktrinlerini meşrulaştırmaz. Marx'ın kendisi, dinin sınıfsız toplumun sahneye çıkışıyla birlikte kendi kendisini ortadan kaldıracağını öne sürerek uzun-vadeli bir görüşü benimser. Basitçe dile getirmek gerekirse, sınıfsız toplumda artık dine ihtiyaç kalmayacaktır. Fakat Marx, Marxizm ve Marxist rejimler arasındaki kaçınılmaz karışıklık Marx'ın fikirlerinin yirminci yüzyıldaki kabülü üzerinde çok derin bir etki bırakmıştır. Etkili bir politik amentü olarak Marxizmin 1989'daki total, dramatik ve öngörülemeyen çöküşü hatırı sayılır ölçüde uzun bir masaldaki son dönemeçten başka bir şey değildir.

Max Weber'in (1864-1920) din sosyolojisine katkısına, birçok şekilde bu açıdan bakılmalıdır. Weberin teorizasyonu, daha sonraki müritlerinin vülgerleştirmelerine karşıt şekilde basitçe Marx'ı reddetmekten ziyade, Marx'ın ileri sürdüğü fikirlerin büyük bir bölümünü doğrular. Weber sadece dinin değil bütün sosyal fenomenlerin çok-nedenliliğine vurgu yapar; o sosyal hayatın dini boyutlarının sadece maddi olanı yansıttığını ileri süren "refleksif materyalizmin" bakış açısını bu vurguyu yaparak reddeder (Giddens 1971: 211). Fakat nedenler sıralamasını basitçe tersine çevirmez; gerçekten de Weber'in maddi çıkarlar/ilgiler ile dini ilgiler/çıkarlar arasındaki "seçici yakınlıklar/ilişkiler" ("selective affinity") diye adlandırdığı şeyin ortaya çıkışı Marx'ın ideolojiyi kendi kavrayışıyla bütünüyle uyumludur. Bu tür ilişkilerin varlık kazanma süreci yine de empirik şekilde belirleniyor olmalıdır; bu ilişkiler durumdan duruma değişiklik sergiler.

Weber'in sosyolojinin her köşesine yayılan etkisi dev bir ikincil literatür doğurarak din sosyolojisine zarar vermez — aşağıdaki müla-

hazalar kaçınılmaz şekilde ana hatlar niteliğinde olacak. Yine de, Weber'in dini kavrayışında mutlak merkezi öneme sahip şey, insani hayatın bu boyutunun toplumdan ya da "dünya"dan başka ya da ayrı bir şey olarak inşa edilebileceği kanaatidir. Bu şu üç görüşü doğurur (Beckford 1989: 32): Birincisi, din ile dünya arasındaki ilişki muhtemel/şartlara bağlı (contingent) bir ilişkidir ve değişebilir; ikincisi, bu ilişki yalnızca kültürel ve tarihsel özgünlüğü dikkate alınarak incelenebilir. Nitekim, bu ilişkilerin (seçici yakınlıklar/bağlantılar bu ilişkilerden sadece biridir) dökümünü yapmak, din sosyologunun temel görevidir. Üçüncüsü, bu ilişki belirli bir istikamette gelişme eğilimindedir; bu, iki alan, yani din ile toplum arasındaki mesafenin modern toplumlarda giderek daraldığına/aşındığına işaret eden bir önermedir. Dini faktörün toplumda etkili bir güç olmaktan çıkma noktasına kadar artan bu erozyon/aşınma, sekülerleşme — sekülerleşme yoluyla giderek dünyanın "büyüsü bozulur" — diye bilinen sürecin kalbinde ikamet eder.

Bu üç varsayım Weber'in alandaki *magnum opus*'una/*şaheser*'ine temel teşkil eder: *Din sosyolojisi* [*The Sociology of Religion*] (Weber 1922/1993); bu şaheserin içeriği dünya dinlerinin mukayeseli incelemesi ve ve dünya dinlerinin dünyanın farklı bölgelerindeki gündelik hayata etkileridir. Fakat gündelik davranışlar, insanlar hayat tarzlarını yaşar ve değiştirirken birikimlere, başka bir söyleyişle dini kararların sosyal sonuçlarına dönüşürler. Din sosyolojisinin ses vermeye başladığı nokta burasıdır; çünkü bu noktadan hareketle, Weber'in en azından *de facto*/*fiilen* dinin içeriğine ilişkin bir tanımıyla iş gördüğü açıktır; böyle bir tanım yapmak konusundaki ünlü gönülsüzlüğüne rağmen. O belirli bir dinin veya daha net bir ifadeyle bir dini etik'in içeriğinin (ya da tözünün) insanların davranış tarzını etkileme şekliyle ilgileniyordu. Başka bir söyleyişle, farklı inanç tiplerinin farklı sonuçları vardır. Weber bu temayı şu şekilde ele almaya devam eder: Etik ile davranış arasındaki ilişki yalnızca varolmakla kalmaz, aynı zamanda sosyal olarak biçimlenir ve kontekstüel olarak değişir. Max Weber'in bu konuyla ilgili kavrayışındaki merkezi şey bir kere daha bir dini inançlar serisi ile bir toplumdaki böylesi inançların başlıca taşıyıcı haline gelen belirli bir sosyal katman/tabaka arasındaki karmaşık ilişkidir. İlgili etik'in etkisinin yaygınlaşması dolayısıyla dini öğretinin içeriğinin herkesi ikna etmesi gerekmez. Sosyologun görevi tarihteki anahtar momentte sosyal katmanı/tabakayı tespit etmektir.

Ayrıca, bu tür sorular Weber'in ilgilerinin odağı durumundaki erken modern döneme özgü tarzlardan çok erken yirmi birinci yüzyıla

özgü tarzlarda da yöneltilebilir. Böyle bir soru, sözün gelişi, sınıf veya sosyal katmandan/tabakadan ziyade cinsiyet sorunlarıyla ilgili olabilir. En azından Hıristiyan Batı'da neden erkekler değil de kadınlar dine ilgi duyuyor görünüyorlar (Walter and Davie 1988)? Modern Batı toplumlarında dini geleneğin birincil taşıyıcıları olarak kadınların büyük etkisi bizatihi geleneğin içeriğini etkiliyor mu veya erkeklerin görüşü kadınların kiliselerdeki üstünlüğüne/çokluğuna rağmen egemen kalmaya devam edecek midir? Erkek ve kadın rollerinin böylesine hızla evrildiği toplumlarda hayat tarzları ile inançlar arasındaki ilişki nedir?[1] Bu tür sorular sadece bir başlangıç olabilir, fakat en azından dolaylı olarak onlar Max Weber'in metinleri üzerine inşa edilebilirler; bu yaklaşım kurulur kurulmaz birçok istikamette ilerlenebilir. Sözün gelişi, azınlık grupları, özellikle de hem etnik hem de dini farklılıklar içiren toplumlardaki azınlık grupları hakkında da araştırmalar yapılabilir; azılıkların — azınlıklar içindeki anahtar taşıyıcıların — kendi geleneklerini ev sahibi toplumdan çok daha farklı tarzlarda sürdürmeleri muhtemeldir ve bu zaman zaman acılı yanlış anlamalara yol açan bir çelişkidir.

Emile Durkheim (1858-1917) — Weber'in tam çağdaşıdır — çok farklı bur konumdan yola çıkar. Avustralya Aborjinleri'nin totemik dinlerini analizinden hareketle Durkheim, öncelikle dinin bağlayıcı niteliklerinden emin hale gelmişti: "Din insanların toplumu inşa edebilmelerini festivale dönüştürerek, kutsayarak destekler" (Beckford 1989: 25). Başka bir söyleyişle, Durkheim'ın bakış açısı fonksiyoneldir. Durkheim her şeyden önce dinin yaptığı şeyle igileniyordu; din insanları birbirine bağlar. Toplumun eski muteber formlarının dinin geleneksel kalıpları kaçınılmaz şekilde çökecek ölçüde hızla dönüşmeye başladığında başlarına gelen şey nedir? Dinin temel fonksiyonları nasıl telafi edilecektir? Yirminci yüzyılın başında Durkheim'ın Fransa'da karşılaştığı durum buydu (Lukes 1973; Pickering 1975). Durkheim bu duruma şöyle tepkide bulunur: Toplumun dini boyutlarına, gelişen sosyal düzene (bu örnekte henüz dağan endüstriyel topluma) uygun

[1] Britanya'da dinle ilgili yakın zamanlarda yayınlanan bir yorum (Brown 2001) işte tam bu soruya odaklanıyor: Yani şimdiye kadar ve aslında İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Britanya'da kadınların dini hayattaki kritik önemine odaklanıyor. 1960'lı yıllar ve özellikle de feminist devrim bu açıdan bir eşik ve artık kadınlar ailenin kutsallığının taşıyıcıları olmaya hazırdılar. Bu tezi herkes kabul etmeyebilir, fakat Brown (ve sadece Britanya'da da değil) dinin analizinde cinsiyetin önemine dikkat çekmekte kuşku götürmez ölçüde haklıdır.

dayanışma sembolleri doğabilmesi için başka her şeyin yanısıra evrilme imkanı verilmelidir. Bu şu teorik pozisyonla sonuçlanır: Din olarak din daima bir zorunlu *fonksiyon*'u yerine getirmek üzere mevcuttur. Fakat bu dinin net doğası, din ile egemen sosyal düzen arasında tam bir uyum gerçekleştirmek için bir toplumdan diğerine ve farklı zaman dönemleri arasında değişir. Fonksiyonalistlerin çok değer verdikleri bu sistematik model dolaysız şekilde apaçıktır.

İlk sosyologlardan biri olan Durkheim kendine has din tanımı geliştiren biricik sosyologdu. Bu tanımın iki unsuru vardı:

> Din kutsal şeylerle, başka bir şekilde söylemek gerekirse ayrıcalıklı hale getirilmiş yasaklanmış kutsal şeylerle ilgili üniter bir inançlar ve pratikler sistemidir — kendisine bağlı herkesi Kilise denilen tek bir ahlaki cemaatte birleştiren inançlar ve pratikler sistemi (Dukheim 1912/1976: 47).

İlkin kutsal (ayrıcalıklı kılınmış) ile profan/dindışı (başka her şey) arasına çekilmiş kutsanmış bir ayrım vardır; burada içerik tanımının bir unsuru bulunur. Fakat kutsal, din dışının sahip olmadığı bir *fonksiyonel* niteliğe sahiptir; doğası gereği bağlama kapasitesi vardır; çünkü o kolektiviteyi kutsal objeye odaklanan bir inanç ve pratikler takımında birleştirir. Durheim'ı izleyelim: Bir ahlaki cemaatte kolektif şekilde eylemde bulunmanın, bu tür eylemlerin nesnesinden çok daha büyük bir sosyolojik anlamı vardır. Durkheim'ın düşüncesinin net "sosyal" boyutları hem avantaj hem dezavantajdır. Odağı psikolojik (iyi şeyden) açıkça ayırt edilebilirdir, fakat *sui generis/kerameti kendinden menkul* bir gerçeklik olarak topuluma ısrarlı vurgusu farklı türden bir indigemecilik riski taşır — mantıksal sonuçlarına göre din sosyal tecrübenin sembolik ifadesinden başka bir şey değildir. Durkheim'ın çağdaşlarından birçoğu için kabul edilemez olan bu sonuç hem sosyologlar hem de teologlar için hala bir ölçüde problematiktir (fakat bakınız Bellah, bu metinde Üçüncü Bölüm).

Din sosyolojisinin evrimi kurucu babaların kuşatıcı bilgileri ve süregelen etkileri dikkate alınmaksızın anlaşılamaz (O'Toole 1984, 2000). Fakat önemli bir husus daha vardır. Kurucu babaların yazılarına kolayca ulaşma imkanı yoktu; bu, başka şeyler yanında yetkin ve ulaşılabilir tercümelere bağlıydı (hala öyle). Sözün gelişi Willaime (1999) Weber'in düşüncesinin savaş sonrası dönemin başlarında Fransız sosyolojisine girişinin Fransa'da o sıradaki dini hayattaki değişmeleri anlamaya çalışanlara anlamlı alternatifler sunduğunun altını çizer. We-

ber'in eserleri (veya eserlerinin en net metinleri neredeyse bir kuşak sonra İngilizce'ye tercüme edildi [*General Economic History (Genel Ekonomi Tarihi), The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalism (Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu)*].[2] Fransızca ve İngilizce anahtar tercümelerin tarihlerinin dikkatle tespiti, teorik kaynakların (Birleşik Devletler'de olduğu gibi) farklı Avrupa toplumlarındaki ilginç kombinasyonunu gözler önüne serebilir. Teorik düşüncenin gelişiminde kaynakların kim için emre amade olduğu meselesi net değildir; empirik araştırmaya tabi tutulmalıdır.

İkinci Nesil: Eski ve Yeni Dünyalar

Gerçekten de, bir ikinci aktivite dalgasına kadar tam bir yarım yüzyıl geçmiştir. Ayrıca bu dalga çok farklı bir köşeden, bizatihi kiliselerin kendi içlerinden doğmuştur. Bu aktivite Atlantiğin farklı taraflarında farklı formlar almıştır. Dini kurumların nispeten canlı olduğu, dini pratiğin gelişmeye devam ettiği Birleşik Devletler'de, yirminci yüzyılın başında din sosyologlarını büyük ölçüde motive eden ve ilgilerini çeken şey sosyal incildi (gospel). Buna paralel pozitif olmayan ikinci bir tema ortaya çıkmıştı; dinin giderek Amerikan toplumunun sosyal bölünmeleriyle ilişkilendirildiği bir tema. Bu eğilimi temsil eden metinler *Mezhepçiliğin Sosyal Kaynakları* [*The Social Sources of Denominationalism* (Niebuhr 1929)] ve daha sonra *Amerikan Protestanlığında Sosyal Sınıf* [*Social Class in American Protestanism* (Demerath 1965)] başlıklarını taşıyordu.

Fakat 1950 ve 1960'lı yıllarda Amerikan sosyolojisinin başlıca odağı, her şeyden önce dinin birleştirici rolünü vurgulayan Talcott Parsons'ın normatif fonksiyonalizmiydi. Fonksiyonel bir ön gereklilik konumundaki dinin, Parsons'ın geliştirdiği karmaşık sosyal sistem ve sosyal eylem modellerinde merkezi bir yeri vardı. Bu iki unsuru (sosyal sistemler ve sosyal eylem) bir araya getiren Parsons hem Durkheim'dan hem de Weber'den yararlanmıştı. Lechner bunu farklı bir tarzda şöyle dile getirmiştir: "Durkheim Parsons'ın Weber'le karmaşık

---

[2] Swatos, Kivisto, ve Gustafson (1998) ilâve bir fikri vurgular. Tercüme sorunundan ayrı şekilde, Weber'in İngilizce-konuşan sosyolojide kabulü çok geç gerçekleşmiştir; Weber Talcott Parsons kendisini keşfedinceye kadar pek tanınmıyordu. Hitler'in iktidara gelmesi sonucu birçok Alman bilgininin Birleşik Devletler'e göçmesi 1930'larda başlayan bir süreci hızlandırmıştı. 1980'lerde ise bir bütün olarak Batı'da bir ikinci Weber "rönesansı" gerçekleşti.

hislerle yüklü mücadelesi için gerekli analitik araçları sağlıyordu" (Lechner 1980 353). Bu mücadele karmaşık hislerle yüklü olabilir, fakat Parsons'ın etkisi sürekli olmuştur; müteakip araştırmacılar neslinde, özellikle de Robert Bellah ve Niklas Luhmann'da açıkça görülebilir. Amerikan toplumuyla ilişki de önemlidir. Parsons'ın fonksiyonalizmi hem kurucu babaları motive eden çalkantılardan hem de Avrupa'nın Katolik ülkelerindeki, özellikle de Fransa'daki (devlet ile kilise arasındaki uzun-soluklu hesaplaşmalardan; daha sonra göreceğiz) tümüyle farklı bir sosyal düzende doğmuştu; savaş sonrası Amerika, konsensüsün/mutabakatın sadece arzulanır değil mümkün de olabildiği kurumlaşmış bir endüstriyelizm dönemini temsil ediyordu. Dini değerlerin sosyal düzeni takviye ettiği fikri yaygın kabul görüyordu.

Bu iyimserlik sona ermedi. 1960'lı yıllar pek güvenli olmayan on yılların yolunu açarken, din sosyolojisi tekrar değişikliğe maruz kaldı. Bu zamanlar Berger ve Luckmann'ın (1966) örneğini verdikleri anlam sistemlerinin sosyal inşasına götüren zamanlardı. Parsonsçı model tersyüz edildi; sosyal düzen vardır, fakat aşağıdan yukarıya inşa edilmiştir. Böyle inşa edildiği için din müminlerine hayatlarını anlamlı kılmaları için kullanabilecekleri hayati izahlar ve anlamlar sunar; özellikle de kişisel veya sosyal bunalım zamanlarında. Bu sebeple Berger'in (1967) "kutsal şemsiye/gökkubbe" formu olarak din fikri önemlidir; "kutsal şemsiye" hem bireyi hem de toplumu kaotik, amaçsız görünen varoluşun nihai belirlemede yıkıcı sonuçlarından" korur (Karlenzig 1998). 1970'lerin sonlarının haleti ruhiyesi —petrol kriziyle ve petrol krizinin ekonomik büyümeye etkileriyle sarsılmıştır— (artık basitçe varoldukları düşünülemeyecek) anlam ve amaç ihtiyacını yansıtır. Keza 1970'ler modern döneme, gündeme konsensüsten/mutabakattan çok (dini çatışma dahil) çatışmanın egemen olduğu bir dünyaya tanıklık etti (Beckford 1989: 8-13). Din sadece giderek önemli hale gelmedi, aynı zamanda giderek ihtilaflı hale de geldi.

Batı Avrupa'da din sosyolojisi çok farklı hatlar boyunca evrildi. Atlantiğin bu tarafında dini kurumlar pek canlı değildi; bu, savaşın ilk yıllarında Fransa'da yayınlanan metinlerin başlıklarında ifadesini bulan bir durumdur. Bunların en ünlüsü durumundaki *La France, pays the mission* (Godin and Daniel 1943) giderek Fransız toplumunda Kilise'nin zayıflayan pozisyonundan endişe eden (Fransız Katolisizmi içinde) ortaya çıkan bir grubun haleti ruhiyesini gözler önüne serer. Nitekim endişe çok güçlü bir harekete geçirici olduğunu gösterdi. Durumun çaresine bakılmasında doğru enformasyonun önemi büyüktü; nitekim bu, insanların dinini ya da bilindiği kadarıyla yaşayan dini (*la*

religion vécue) tam anlamıyla karakterize eden şeyin ne olduğunu keşfetmek amacıyla Gabriel Le Bras'ın yönetiminde yapılan bir araştırmalar dizisini doğurdu.

Yine de doğru enformasyon bazı gerilimlere yol açan kendine has bir ivme kazandı. Fransa'da ve başka yerlerde hala pastoral ilgilerin motive ettiği kişiler vardı; bilginin bilgi adına değerli olduğunu ve Katolik Kilisesi'yle beraberliği istemediğini düşünenler vardı. Centre National de la Recherche Scientifique içinde bağımsız bir bölüm olan Groupe de Sociologie *des Religions* şubesi böyle bir zamanda doğdu. Başlıktaki değişme anlamlıydı: "Din Sosyolojisi"ndeki "din" çoğul hale gelmiş ve "Dinlerin Sosyolojisi"ne dönüşmüştü. Süreklilik kadar değişme de söz konusuydu elbette. Sözün gelişi, kırsal Katolisizm konusunda Boulard ve Le Bras'yla başlayan (1947) ilk haritalandırma merakı Boulard ve Rémy'in kent Fransası konusundaki çalışmalarıyla (1968) devam etti ve muhteşem *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France* (Isambert ve Terrenoire 1980) ile zirve yaptı. Bu tür coğrafi başarılarla birlikte, ortaya çıkan coğrafi farklılıkların izahları/açıklamaları geliştirildi. Bu açıklamalar öncelikle tarihseldi ve kaynakları bölgesel kültürlerdi. Bu analizin, çok açıktır ki, Katolisizm dışındaki dinlere tatbik edilmesinde hiçbir sakınca yoktu.

Özellikle Fransız (veya daha net şekilde frankofon) hikayeyi, Willaime (1995: 37-57; 1999), Voyé ve Billiet (1999) ve Hervieu-Léger ve Wilaime (2001) çok daha detaylı şekilde anlatırlar: Yani öncelikle pastoral ilgilerin motive ettiği sağlam ve titiz dokumantasyonun doğuşunu, Groupe de Sociologie des Religions'ın 1954'te Pariste kuruluşunu, inceleme nesnesinin tedricen Katolisizmin dışına teşmil edilmesini, ayrı bir Protestanlık sosyolojisinin gelişmesini, bu yolda karşılaşılan metodolojik problemleri ve nihayet din sosyolojisinin uluslararası örgütlenişini ve "deconfessionalizationu"nu (dine bağlılıktan çıkışını, ç.). Bu tarihi şu gelişme özetler: 1948'de Leuven'de kurulan Conférence internationale de sociologie des religions'ın şimdiki Société internationale de sociologie des religions'a (1989) evrimi. Bu öncelikle dinin motive ettiği bir grubun bilimin motive ettiği bir gruba dönüşümünü gösterir ve bütünüyle pozitif bir gelişmedir. Fakat bu belirli bir entelektüel kontekstten, yani Katolik Avrupa'dan doğan —yalnızca oradan doğabilecek— bir hikayedir. Bu tür başlangıç hamleleri din sosyolojisinin gelişiminde hayati olmuştur; fakat bu hamleler dünyanın başka bölgelerinden araştırmacıların paylaşmadığı zihin meşgalelerine yol açmıştır.

İngiltere örneği bu iki kola ayrılmada ilginç bir melezdir: İngiliz din sosyolojisi büyük ölçüde Amerikan (İngilizce-konuşan) literatürden beslenmiş, fakat Avrupalı bir kontekstte yürümüştür, yani dini aktivitenin düşük düzeyde seyrettiği bir kontekstte. İngiliz din sosyologları, birçok bakımdan aynı anda iki istikametle birden karşı karşıya kaldılar (Davie 2000). Onlar daha ziyade Kıta Avrupalı meslektaşlarından çok plüralizmin etkisi altındaydılar (dolayısıyla popüler dinden çok yeni dini hareketlerle uzun dönemli zihin-meşgalesinin etkisi altında); bu da Amerikan literatürüyle uyumluydu. Ancak, dini aktivitenin İngiltere'deki parametreleri Birleşik Devletler'dekinden çok farklıydı ve Amerikalı araştırmacıların çalışmaları İngiltere'de pek işe yaramıyordu. Fakat apaçık ortada olan şey, çoğu araştırmacının kendisininki dışındaki herhangi bir dildeki sosyoloji literatürüne (herkes için geçerli olmasa bile) girme yeteneksizliğidir. Tercüme sorunu yankılanmaya devam ediyor. Çoğu Kıta Avrupası araştırmacısı sosyolojik literatürde dikkate değer bir dengesizlik yaratarak daha iyisini yapabilir. Sözün gelişi Kıta Avrupası araştırmacılarının çoğu çalışmalarında İngilizce-konuşan literatüre atıfta bulunuyor; fakat bunun tersi geçerli değil; İngiliz dilinde kitaplar yayınlama yönündeki baskı etkili olmadıkça nadiren geçerli.

İki Paradigma:
Sekülerizasyon Teorisi versus Rasyonel Seçim Teorisi

Amerikan sosyolojisi ile Avrupa sosyolojisi arasındaki bu vurgu farklılıkları çağdaş dönemde de önemli teorik sonuçlarıyla birlikte devam etti. Birbirine karşıt dini durumlar sadece çok farklı kavram formülasyonlarına değil, aynı zamanda her bir yaklaşımın menzili ya da kapsamıyla ilgili hararetli tartışmalara da yol açtı. Sözün gelişi, Avrupa'da sekülerizasyon tezi diye bilinegelen şey dominant paradigma olarak (giderek daha az etkili olsa da) varlığını sürdürdü; Kuzey Amerika'da rasyonel seçim/tercih teorisi ikna edici bir alternatif sundu. Etraflarında dönen polemiklerle birlikte her iki teorinin de içeriği bu kitabın İkinci Kısmı'nda ele alınacak; burada böyle bir girişimde bulunmaya gerek yok. Din sosyolojisinin farklı evrimleriyle ilgili bir bölümde önemli olan şey (a) her bir bakış açısının gelişimi ve (b) mümkün uygulamalarının menzili ve kapsamıdır. Bu iki unsur da birbiriyle bağlantılıdır.

Warner'ın (1993), sözün gelişi Birleşik Devletler'de dinin sosyolojik analizi için yeni bir paradigma[3] konulu makalesi Amerikan kavrayışının kendi toplumunun sınırına işaret eder. Bu sınır noktasından hareketle, Atlantiğin her iki yakasından giderek daha fazla araştırmanın eleştirisine maruz kalmış bulunan sekülerizasyon tezi Amerika'daki duruma uygulanabilirliğini ıspatlamıştı; artık kapsamı sorgulanamazdı.[4] Bu sürecin tedricen gelişen bir süreç olduğu açıktır; Warner'ın kendisinin de açıkça ortaya koyduğu gibi, makalesi tasvir etmeye çalıştığı bu sürecin bir parçasıydı; fakat geriye bakışla, hiçbir araştırmacı onunla ister uzlaşsın ister uzlaşmasın literatüre bu katkıyı görmezden gelemez. Sekülerizasyon teorisinin Amerika'daki (veya aslında başka herhangi bir yere) duruma uygunluğu ile ilgili kararlar alınmıştır.

Fakat sosyolojik varyasyonlarla ilgili bir bölüm için çok daha önemli olan şey Warner'ın 1993 tarihli makalesinde sunduğu, 1997'de geliştirdiği fikirdir (Warner 1997: 194-6): Başka bir söyleyişle, yeni paradigmanın Amerika'daki gelişimine tezat bir şey olarak sekülerizasyon tezinin Avrupalı kökleri. Bu iki modelin kökleri onyıllar değil yüzyıllarca geriye gider. Daha net bir ifade kullanmak gerekirse, sekülerizasyon tezinin kökleri sekiz yüzyıl öncenin Ortaçağ Avrupası'ndadır. Anahtar unsuru, toplumun tümü üzerindeki otoritesiyle birlikte kilise tekelinin varlığıdır; hem kilise hem de otorite bir dizi resmi ve gayriresmi yaptırımla yerlerini muhafaza etmişti. Ayrıca kabul edilebilirliğini yapıya kavuşturan da bu tekelin kendisiydi — otoritesi sadece sorgulanmaz değil sorgulanamazdı da. Tekellik ile kabul edilebilirliğinin birbirinden koparılamazlığı dikkate alınırsa, giderek artan ideolojik ve kültürel plüralizm kaçınılmaz şekilde kabul edilebilirliğinin temelini aşındıracaktır; bu aşındırma süreci çok nedenli amansız bir süreçtir. Bu süreci ya da tedrici aşınmayı belgelemek, inceleme konularını (bir meta-tahkiye/anlatıdır) çok doğru şekilde sekülerleşme süreci olarak tanımlayan sosyologların temel görevidir.

---

[3] "Yeni paradigma" ve "rasyonel tercih teorisi" terimleri birbiriyle değiştirilebilir terimlerdir. Warner'ın kendisinin de izah ettiği üzere, anlamları birbirine özdeş değilse de yakındır.

[4] Young'un bir araya getirdiği bildiriler koleksiyonuyla (1997) bir arada, *Journal for the Scientific Study of Religion/Bilimsel Din İncelemeleri Dergisi* hem Avrupalı hem de Amerikalı sosyologların ya sekülerizasyon tartışmasına ya da bu yeni paradigmaya tercih ettikleri teorizasyon modeli olarak bağlı kalmaya ısrarla devam ettiklerinin yeterli delilidir.

Alternatif paradigma veya meta-tahkiye daha sonra başlar — sekizyüz yıl önce değil, eski dünyada değil, yeni dünyada iki yüzyıl önce; daha net dile getirmek gerekirse bağımsız bir ulus olarak Birleşik Devletler'in ilk yıllarında. Burada devlet kilisesinde tecessüm etmiş bir monopol/tekel yoktu; tek başına hiçbir grubun egemen olamayacağı bir yarı-kamusal sosyal alan vardı. Farklı her tür grup ya da mezhep bu kamusal sosyal alanı dolduruyordu; bu dini grupların her biri kimliklerini gösteren özel dini nişanlar/işaretler kullanıyordu (din bu açıdan sosyal sınıftan çok daha önemliydi). Yalnızca hayatta kalmak hatırı sayılır bir zaman, yetenek ve para harcanmasını gerektiriyordu; en azından güçlü rekabet karşısında davaya başkalarını çekmek için zaman, yetenek ve para harcanması gerekiyordu. Tercih/seçim imkanları sınırsızdı; tercih hem reddi hem onayı gerektiriyordu. Modern zamanların Amerika'sıyla benzerlik apaçıktır ve bu Ammerman'ın *Congregations and Community/Dini Örgütler ve Cemaat* adlı metninde hayranlık uyandıracak şekilde tasvir edilen bir durumdur (Ammerman 1997a). Avrupa hakkında böyle bir kitap yazılamazdı.

İlginçtir ki, Warner'ın kendisinin de izah ettiği gibi, klasiklerden, farklı tarzlarda da olsa, her iki durumda da yararlanılabilir. Sözün gelişi kimlikler toplumun tümüyle (Avrupa'da) veya toplum içindeki belirli bir cemaatle (Birleşik Devletler'de) ilişkilendirilerek Durkheimcı terimlerle inşa edilebilir. Aynı şekilde, Protestan tarikatlar (sects) bir Avrupa tekelinin temelini aşındıran şeyler olarak veya daha pozitif şekilde Amerikan pazarındaki rakipler olarak görülebilir — her iki durumda da Weberci vukuflar kullanışlıdır. Tam tersine, ya sekülerizasyon ya da rasyonel seçim (rasyonel ekonomiler) paradigmasını tek başına alternatif kontekstlere tatbik etme girişimleri fiili sorunlara yol açar. Bu tür girişimler bir paradigmanın, yalnızca tek bir paradigmanın bütün koşullarda geçerli olması gerektiği kanaatinden doğar. Bence bu yanlıştır. Bu her bir yaklaşımın alternatif durumun bazı boyutlarını izah etmek için kullanılamayacağını öne sürmek değildir — açıktır ki bu yapılabilir ve hatırı sayılır ölçüde verimlidir. Bunun olumlu uygulamasının faydalı örneklerinden biri, mesela Hamberg ve Petterson'ın (1994) İsveç'in farklı bölgelerinde rasyonel seçim/tercih hipotezini test eden araştırmasında bulunabilir. Daha açık dile getirmek gerekirse, bu yazarlar İsveç'teki dini faaliyette plüralizmin etkisini araştırmıştır. Bulguları Avrupanın dini bakımdan en homojen ülkelerinden birinde rasyonel tercih yaklaşımını destekliyor.

Yine de kavranması gereken can alıcı husus çok daha derinlerde bir yerdedir ve bir kere daha dini kavrayış koşulları açısından Avrupa

ile Amerika arasındaki temel farklılığa ışık tutar. Daha net ifade etmek gerekirse, can alıcı husus Avrupalıların devlet kilisesi sisteminin sonucu olarak (hoşunuza gitsin gitmesin bu tarihsel bir olgudur) kendi kiliselerini rakip firmalar diye değil kamu hizmet kurumları diye görmeleridir. Bu Avrupa'nın geçmişinin gerçek mirasıdır. Bu akılda tutulduğunda, Avrupalıların dini organizasyonları karşısında Amerikalı muadillerinden tümüyle farklı bir tepki repertuarı geliştirmiş olmaları hiç de şaşırtıcı değildir. Açıktır ki çoğu Avrupalı kiliselerine merhamet yüklü iyi niyetlerle bakarlar — kiliseler faydalı kurumlardır; çünkü nüfusun büyük çoğunluğu (sadece ölüm zamanında değil) hayatının şu ya da bu döneminde muhtemelen kiliseye ihtiyaç duyar. Avrupalıların çoğunun aklına aktif katılımları için varlıklarını sürdürmeleri dışında kiliselerin bir gün varlıklarını kaybedecekleri gelmez. Avrupa'nın din anlayışı için hem merkezi olan hem de dinin kökünün kazınmasını imkansız hale getiren işte bu zihin durumudur. Atlantiğin Avrupa yakasındaki çok sayıda veriyi bu zihin durumu açıklar; bir pazarın varlığı ya da yokluğu değil. Bu Avrupa'da pazarın olmadığı anlamına gelmez (aslında her yerinde değilse bile büyük bölümünde pazar vardır); sorun pazarın varlığı veya yokluğu değildir; sorun nüfusun büyük bölümünün hakim tutumu dikkate alınırsa, pazarın işlememesidir.

Sosyolojik metafordan çok coğrafi metafor kullanarak söylemek istediğim şey şudur: Aksi istikamette seyahat edenlerin nasıl Alpler'in haritasını (sekülerizasyon teorisi) kullanmaları gerekiyorsa, Avrupalıların da Rocky Dağları'nın haritasını (yani rasyonel tercih teorisinin çok daha net versiyonunu) kullanmaları gerekir. Fakat Rocky Dağları'nın haritası, net şekilde söylemek gerekirse, sadece dini plüralizmin önemini test etmek amacıyla değil, akıllıca kullanılırsa, yerinde ve uygun sorulara kapı aralar (bakınız Hamberg and Petterson 1994). Sözün gelişi, rasyonel tercih teorisinin (RTT) hem kültürel hem de organizasyonel uygulamalarında ilginç ihtimaller doğar; en azından televangelizm konusunda. Neden Avrupa pazarı dinin bu özel formuna göre işlemeyi başaramıyor. Çok daha dolaysız şekilde yöneltmek gerekirse, bu özel ürün için neden bir pazar *yaratmak* mümkün olmamıştır? Sorun uygun izleyici/alıcı kitlesinden yoksunluk mudur yoksa daha derinde bir şey midir?[5] Ayrıca, Avrupa'da sermaye ile din arasındaki iliş-

[5] Medyanın giderek denetimden çıkması dikkate alındığında, Avrupalıların televanjelizmin Avrupa kültürüne girmesinden korktuğuna dair çok sayıda delil vardır; sözün gelişi İngiltere'de parlamento tartışmalarının en önemli meşgalesi olmuştur (Quicke and Quicke 1992).

ki çok daha derinlikli bir şekilde ve çok daha uzun bir tarihsel döneme bakılarak ele alınabilir. Farklı tarihsel dönemlerde bu ilişki çok güçlüydü (sözün gelişi özellikle Güney Avrupa'da dini sanat ve mimarinin serveti; burada Tuscan örneleri akla geliyor). Fakat şu günlerde bu ilişki zayıf veya en azından giderek zayıflıyor; milenyumun kavşağında kiliseye gitmenin çok düşük olduğu Kuzey Avrupalılar arasında dahi çok sayıda Avrupalının kendi dini yapılarına yatırım yapmaya istekli olduğunu keşfetmek ilgi çekici olsa da zayıflıyor (Bäckström and Bromander 1995). Yaratıcı şekilde kullanıldığında rasyonel tercih teorisi Atlantiğin her iki yakasında da yeni ve ilgi çekici araştırma alanları açabilir.

Fakat bu tartışma, gereğinden fazla kolayca, bir paradigmanın kazanmasını sağlayacak ölümle sosyolojik savaşa dönüşüyor. Bu kavganın/savaşın örneklerinden biri, mükerrer gerçek "istisnacılığı" (exceptionalism) tespit girişimlerinde bulunabilir. Bu istisna, Birleşik Devletler veya yüksek düzeyde gelişmiş bir ülkedeki canlı dini pazar (açıktır ki bunun modern/gelişmiş dünyada örneği yoktur) olabilir mi? Veya bu istisna, dünyanın sekülerleşmenin ikna edici bir şekilde modernizasyonla ilişkilendirildiği yegane parçası Avrupa olabilir mi (uzun süredir varsayıldığı gibi artık evresel uygulanabilirliğe sahip küresel bir prototip yoktur)? Casanova (2001) bu mükerrer ve fasit tartışmadan kaçmaya çalışan yazarlardan biridir; ona göre artık küresel terimlerle düşünmemiz gerekiyor.

İki Paradigmanın Ötesi: Bir Küresel Meydan Okuma

Peki bu durumda küresel meydan okumayı ciddiye almak isteyen din sosyologunun karşı karşıya kaldığı şey nedir? Bu soruya iki şekilde cevap verilebilir —ilkin, coğrafi bir çerçeve kullanılarak; sonra, temelde yapıları itibarı ile dini olan küresel sosyal hareketler ele alınarak. Her iki yaklaşımın da hem empirik hem de teorik sosyoloji için imaları vardır ve her iki yaklaşım da Berger'ın edite ettiği faydalı bir seçkide (1999) bulunabilir.

Coğrafi Perspektif

Önceki bölümlerde, Avrupa'daki empirik realiteler ile sosyolojik düşünceyi Birleşik Devletler'deki muadillerinin karşı kutbuna yerleştirerek eski dünya ile yeni dünya arasında katı bir ayrım yaptım. Geçici

bir süre için şimdi Hıritiyanlığın dışına çıkmaksızın, hiç değilse gelişmekte olan dünyayı dikkate almak zorunludur: Latin Amerika'yı, Sahra-altı Afrika'yı ve Uzak Doğu'nun Hıristiyanlaştırılmış bölgelerini (mesela Güney Kore'yi ve Filipinler'i). Sekülerleşmenin göstergeleri bu bölgelerin hiçbirinde ikna edici değildir; tam tersine gerçekte olup biten şey pek çok örnekte Hıristiyanlığın geleneksel formlarının Hıristiyan inancının giderek büyük nüfus gruplarının dikkatini çeken yenilikçi formlarıyla [özellikle yaygın ve popüler Pentakostalizm'le] rekabetidir. Hıristiyan kiliselerinin geleneksel disiplinlerinin kontrolü kaybetmekte oldukları doğrudur, fakat bu kaybetme sekülerleşme lehine bir kontrol kaybı değildir. Eğilim daha ziyade Hıristiyanlığın (pek kontrol edilemeyen) yeni ifadeleri ve yeni palazlanan melez inançlar istikametindedir; özellikle Latin Amerika'da birey sabahleyin bir şey (bir Hıristiyan mezhebi mensubu) öğleden sonra başka bir şey (en azından bir Afro-Brezilyalı tür) olabilir. Yukarda sözünü ettiğimiz listeye dünyanın diğer dünya dinlerinin hakim olduğu parçaları da ilave edilebilir —farklı büyük İslami uluslar, Ortadoğu'da birbiriyle rekabet eden dini gelenekler, Hindistan'ın Sihleri ve Hinduları, birbirinden çok farklı Doğu dinleri. Berger gelişmekte olan dünyanın tartışma götürmez şekilde kabul edildiğinden "çok daha dini" bir dünya olduğunu öne sürer (Berger 1992: 32).

Coğrafi terimlerle ifade etmek gerekirse, dini dünya görüşünün yegane mümkün istisnaları — kaydedilmelidir ki gelişmiş küresel bölgeler oluşturan — İngilizce konuşan Dominyonlar formundaki Batı Avrupa'nın ileri karakollarıyla birlikte Japonya ve Batı Avrupa'dır. (Yoğun Çin nüfusu bilinmezliğini koruyor; çünkü orada, kısa ve uzun dönemlerde dini koşullarda ortaya çıkacak muhtemel değişmenin ne olacağını tahmin etmek hala zor.) Fakat küremizin en fazla sekülerleşen iki bölgesinin en gelişmiş bölgeler olması moderleşme ile sekülerleşme arasındaki mümkün ilişkiler konusundaki düşünceyi —hem modernleşme hem de sekülerleşme teoisinin çekirdeği durumundaki düşünceyi— tartışmalı hale getiriyor (Ingelhart 1990, 1997).[6] Yine de bu örneklerin Birleşik Devletler örneğiyle dengelenmesi gerekir; Birleşik Devletler'in çok dikkate değer bir istisna olduğu açıktır; sekülerleşme ile modernleşme arasındaki ilişki hiçbir şekilde açıkça ortaya konmuş değildir.

---

[6] Ingelhart'ın son yorumunun çok daha ayrıntılı olması ilginçtir. Ekonomik modernizasyona gerçekten değerlerdeki değişme eşlik eder; fakat değerlerdeki değişme ekonomiye bağımlı bir patikadır. Başka bir söyleyişle bir toplumun geniş kültürel mirası (en azından bu mirasın dini unsuru) modernleşmeye rağmen süren bir iz bırakır.

Aslında durum net olmaktan çok uzaktır ve bu Heelas ve Woodhead'de (2000) bir araya toplanan zengin materyal seçkisinde ve giderek din sosyolojisi ile ilgili son ders kitaplarında açıkça gözler önüne serilmiş bir olgudur (Aldridge 2000). Sözün gelişi aynı toplum *içinde* farklı trendlerin, farklı küresel bölgeler arasındaki tezatlardan çok ayrı şekilde pekala bir arada varolabilecekleri giderek netleşiyor. Bu kompleksite/karmaşa ile başa çıkmamızı sağlayabilecek analiz aletlerine ihtiyacımız var.

Tematik Yaklaşımlar

Aynı soruna tematik yaklaşım, materyali farklı bir perspektiften yorumluyor; bunu sırasıyla şu üç global sosyal harekete bakarak yapıyor: (a) Küresel Katolisizm; (b) popüler Pentacostalizm; ve (c) mümkün mertebe kuşatıcı fundamentalizm (kökten dinciliğin) kategorisi (birbirinden farklı çok sayıda dünya inancını içine alıyor).

Casanova (2001) Katolisizmin modern akımlarındaki paradoksu gösteriyor. Tam da Katolisizmin Avrupaya özgü ifadelerinin neredeyse hiçbir geriye dönüş ihtimalinin bulunmadığı bir noktaya ricata başladığı sırada —Avrupa tarihininin yüzyılları içinde devlet ile kilise arasındaki yakınlaşma/işbirliği giderek sürdürülmesi daha da imkansız hale gelirken— Katolisizm yeni ve küresel boyutlar kazanıyor. Katolisizm uluslarüstü bir dini harekete dönüşüyor ve aslında 1870'den (bu tarih Avrupa Kilisesi'nin en güçsüz olduğu zamandır) beri mütemadiyen büyüyor. Papalık Genelgeleri bu tarihten sonra öncelikle insan kişilerin kutsallığıyla ve insan (yalnızca Katoliklerin değil) haklarıyla ilgilidir ve bu hareket İkinci Vatikan Konsülü sonucu hızla gelişen bir akımdır. Transnasyonal/Uluslarüstü Katolik hareketler güçlenerek büyüyorlar (mesela Liberasyon Teolojisi, yani *the Opus Dei* ve *Communione e Liberazione*) ve eğitim-öğretim merkezleri de eşit ölçüde transnasyonel hale geliyor; Roma Curia'sı (Mahkemesi) nasıl birbirini çaprazlamasına kesen ilişkilerden, transnasyonal şebekelerden doğarak gelişmişse öyle transnasyonalleşiyor. Bu bağlantıların boyutlarından biri, başka şeylerin yanı sıra, haccın artan popüleritesinde sahneye çıkıyor. Fakat bu boyutların en görülebilir olanı Papa'nın kendi kişiliği; hiç şüphesiz Papa bir küresel medyatik şahsiyet. Papa dünya medyasının kendisine refakat eden planeload'ları olmaksızın hiçbir yere gitmiyor ve sağlığı uluslararası basında an be an yapılan spekülasyonların konusu. Tam tersine, Papa'nın dev Katolik yığınları (hiç

değilse genç insanları) bir mekana çekme kapasitesi 2000 yılında Roma'da yapılan milenyum (bin yılın dönüşümü) kutlamalarının parçası olarak gerçekleşen Dünya Gençlik Günleri'nde açıkça görülebiliyor: Tor Vergata Üniversitesinde son geceyi ayakta geçirerek Pazar sabahı ayinine iki milyon genç insan katılmıştır (19-20 Ağustos). Çok az seküler organizasyon/örgüt bu sayılara ulaşabilir.

Giderek büyüyen bu hareketi oluşturan farklı unsurların hem pozitif hem de negatif yorumlara yol açması hiç de şaşırtıcı değildir. Mesele bu değil. Mesele, hiç değilse yirmi birinci yüzyılın başlangıcında din sosyologları için önemli bir dizi ahlaki ve etik tartışma ve can alıcı faktör üzerindeki hatırı sayılır etkisiyle birlikte dinin transnasyonal formunun mevcudiyetidir.

Küresel Pentakostalizm'in doğrudan etkisi çok daha az görülebilirdir ve bu açıdan daha farklıdır. Fakat onun çok sayıda ve giderek artan miktarda birey üzerindeki etkisi reddedilemezdir; çok farklı disiplinlerden giderek artan miktardaki araştırmanın ilgisini çeken bir fenomendir. Bu konudaki literatür, sonuçta hızla büyümektedir (bakınız, sözün gelişi Corten 1977).

Coleman (2001), Freston (2001) ve Martin (2002) bu fenomenin her biri farklı bir boyutuna odaklanan yeni tarz açıklamalar sunuyorlar. Sözün gelişi Coleman öncelikle "Sağlıklı ve Zengin" Hıristiyanlarla ve onların hiç değilse elektronik teknolojilerle nasıl etkili küresel iletişimler gerçekleştirdikleriyle ilgilenir. Freston evanjelik Hıristiyanlığın politik boyutlarına odaklanır; bu, hareketin parçalı, sürekli bölünen ve genellikle apolitik (en azından geleneksel anlamda apolitik) doğası dikkate alındığında anlaşılması çok zor bir boyuttur. Tersine Martin, her şeyden önce Pentakostalizmin kültürel boyutlarına odaklanır; özellikle de kültürel değişme boyutuna. Kitabı çok kapsamlıdır; Kuzey Amerika, Latin Amerika ve Sahra-altı Afrikası'na ilaveten Uzak Doğu'nun diasporik gruplarını da içerir. Pentakostal Hıristiyanların dünyanın bir bölgesinden diğerine hareketi ve kiliselerinin bu göçleri gerçekleştirme (hem kültürel motivasyon sağlama hem de örgütlü karşılama) tarzları önemli bir çapraz tema oluşturuyor.

Bu tartışmaya bir ek olarak, Martin'in gelişkin bir teorik bölümde Pentakostalizmin hem Avrupa'da hem de Birleşik Devletler'de yaygın ve popüler bir akım olarak yokluğuna hatırı sayılır bir dikkat harcadığını kaydetmek önemlidir. Elbette Avrupa'da da Pentakostalizm hareketleri vardır —tarihsel kiliselerin hem içinde hem de dışında— fakat onlar sayı itibarı ile küçüktürler (üstelik etkili de değildirler). Küresel

Pentakostalizm açısından, Avrupa istisnacılığının (exceptionalizm) özel bir itibar kazandığı anlaşılıyor.[7] Amerika örneği çok daha farklı. Burada Pentakostalizmin yeni formlarına direnen katı evanjelik bölgeler var. Başka bir söyleyişle bu hareket/akım var; fakat kurtuluşa ulaşmak için yeni dini organizasyon formlarına "geçmeye" (walk out; terim Martin'in) gerek duyulmuyor. Fakat buradan şöyle bir sonuç çıkıyor: Dünyanın diğer bölgelerinde popüler Pentakostalizm'i anlammakta ne Avrupa tecrübesi ne de Amerikan tecrübesi faydalıdır; daha yaratıcı bir sosyolojik düşünüş gerekiyor.

İster tekil ister çoğul fundamentalizm(ler) hem akademik hem de popüler tartışmaların en ihtilaflı ve belirsiz/tartışmalı terimlerinden biridir. Bu tartışmanın odaklandığı şeylerden biri, başlangıçta erken yirminci yüzyılda Birleşik Devletler'de popüler muhafazakar Protestan akımlar için kullanılan bir terimin faydalı bir şekilde altmış ya da yetmiş yıl sonra farklı dünya itikatları/dinlerinde görülebilir bir eğilimler serisine transfer edilip edilemeyeceği yolundaki büyük ölçüde çözülememiş sorundur (bu elinizdeki metnin merkezi argümanını özetleyen bir temadır). Terminolojinin doğurduğu zorluk yine de bu trendlerin sahiden var oldukları gerçeğini ortadan kaldıramaz; bu yirminci yüzyıl kapanırken sadece küresel dindarlık düzeylerinin düştüğünü değil, mevcudiyetini sürdüren bir şey olarak dinin giderek "makul/akla yatkın" eğilimler sergileyeceğini varsayan Batılı (genellikle Avrupalı) gözlemcinin beklentilerini birçok bakımdan yıkan bir gelişmedir.

Bu gerçekleşmemiştir; hiç değilse evrensel düzeyde gerçekleşmemiştir. Farklı bölgelerde ve farklı dünya dinlerinde vuku bulan şey, bazı örneklerde büyük dinlerde görülen moderleşme eğilimlerine, diğerlerinde dışırdan moderleştirme baskısına (buna genelikle sekülerleşme eşlik eder) direnen bir dizi reaktif, muhafazakar dini trendin doğuşudur. Yine bu konudaki dini literatür de akıl almaz boyutlardadır. Devasa ve bir ölçüde temsil edici ciltler serisi halindeki (bulgularında herkes hemfikir değilse de) Şikago Üniversitesi Basımevi'nin 1990'ların başında yayınladığı *Fundamentalizm Projesi*'dir[*Fundamentalism Project*] (Marty and Appleby 1995). Amaçlarımız dikkate alınarak bu hacimli araştırma birikiminden iki boyut öne çıkarılabilir: Birincisi, bizatihi fundamentalizm kavramına ilişkin tartışma; ve ikincisi bu empirik projenin kalbindeki vak'a incelemelerinin kapsamı ve lokasyonu.

---

[7] Bunun kısmi istisnaları Avrupa'nın sınır bölgelerinde mevcuttur. Sözün gelişi merkezi Avrupa'nın bazı bölgelerinin Çingeneleri; Kuzey İtalya'dan ilgi çekici bir vak'a incelemesi için bakınız Martin (2002).

"Fundamentalizm" başlığı altına yerleştirilen birbirinden farklı büyük hareketlerin büyük farklılıklar içermesi yazarların "aile benzerlikleri" dedikleri şeyi sergiliyor; "aile benzerlikleri," fundamentalizmin (Weberci anlamda) her vakaun ölçülmesinin kriteri haline gelecek "ideal tiplerinin" yaratılmasına götürüyor. Bütün örnekler tespit edilen kriterlerin tümünü karşılıyor değil, fakat kategoriye dahil edilmeleri için minimum sayıda kriteri karşılamaları gerekiyor. Bu kapsamlı projeden çok sayıda alt-tip doğuyor. Fakat anlaşılması gereken şey bize halen modern dünyamızda aktif çok sayıda dini hareketi inceleme imkanı sağlayan (unutulmamalıdır ki her durumda başvurulamayacak) bir "yaratıcı (heuristic) aygıt" olarak fundamentalizmdir.

İlgili vak'a incelemeleri büyük dünya dinleri arasından ve neredeyse küremizin her bölgesinden alınmış. Fakat sosyolojik gelişmenin farklı kontekstleriyle ilgili bir bölümün bakış açısından ilginç olan şey, bir kere daha, Amerika için aynı şey geçerli olmasa da, Avrupa'dan alınan örneklerin nispi azlığıdır. Avrupa için potansiyel üç rakip şunlar: Geleneksel "Lefebvre tipi" Katolisizm, Ulster Protestanizmi, İtalya-tabanlı gençlik hareketi (daha önce küresel katolisizm kontekstinde sözünü ettiğimiz *Communione e Liberazione*). Ancak fundamentalizmin ideal tipleri açısından, bu üç örnekten hiçbiri kriterleri bütünüyle karşılamıyor ya da bu açıdan ikna edici değil. Birincisi, reaktif fundamentalist hareketten çok gelenekçiliğe yakın; ikincisi bir sosyal hareketten çok etnik ulusçuluğa yakın; üçüncüsü ise İtalyan yorumcular (Pace and Guolo 1998) tarafından "fondamentalisme ben temperato" diye tanımlanmıştır; başka bir söyleyişle bu "aile benzerliklerinden" bazılarını sergileyen, fakat özellikle de kutsal metinlere ısrarlı refenranstan yoksun kısmi bir fundamentalizm örneklemesidir.

Amerikan örneği, bazıları doğrudan doğruya daha önce sözünü ettiğimiz rasyonel tercih teorisiyle ilişkili farklı sorunlar doğuruyor. İster gelişmiş ister gelişmemiş Protestanlığın (ve belki Katolisizmin de) muhafazakar formları çok açıktır ki Amerikan dini pazarının önemli bir parçasını oluşturur. Fakat rasyonel tercih teorisinin en başarılı uygulamalarından biri muhafazakar (high cost/yüksek maliyetli) nispi popülariteyi, Birleşik Devletler'deki dini hayattaki liberal (low cost/düşük maliyetli) tercihlere karşıt bir popülarite olarak açıklamıştır (Iannaconne 1992a, 1994). Fakat çok daha problematik olan şey, aynı teorizasyon tipini Amerika dışındaki fundamentalizm formlarına — sözün gelişi Pazar kavramının potansiyel hiçbir yankısının olmadığı yerlere— uygulama girişimleridir. Bu tür örneklerde, dini aktivite-

nin reaktif, yüksek maliyetli (high cost) ve bazen sert/tahripkar doğasının anlaşılması için ilave faktörler hesaba katılmalıdır.

Bu tür karmaşıklıkları akılda tutarak şu soruyu yöneltebiliriz: Din sosyologu girdiğimiz yeni yüzyılda nasıl çalışmalıdır? İlkin, kesinlikle, görevin aciliyetini/ehemmiyetini teslim ederek — vuku bulan şeyi, dini faktörün modern dünyanın jeopolitiğindeki önemini gözönünde bulundurarak anlamamız gerekiyor. Sonra, muhtemelen bu bölümün giriş niteliğindeki paragraflarında yardımına başvurulan Weberci önermeye, yani sosyolojik düşüncenin izah etmeye çalıştığı dünya kadar şartlara da bağlı (contingent) olduğu önermesine dönerek anlamamız gerekiyor. Buradan bakıldığında —ister Amerika'ya ister Avrupa'ya ister başka bir yere özgü— bir teorik çerçevenin her örneğe uygun çerçeve olması ihtimal dışıdır. Bu, ya sekülerleşme teorisinin ya da rasyonel tercih teorisinin tümüyle terk edilmesi anlamına gelmez; onlar akıllıca kullanılmalıdır ve muhtemelen dünyanın bazı bölgeleri için diğer bölgelerinden daha anlamlı olabilirler.[8]

Teorik zorluklar ne olursa olsun —bu kısımda tasvir edilen dini fenomenlerin doğası dikkate alınırsa— küresel bir referans çerçevesinin giderek zorunlu hale geldiği çok açıktır. Eğer bazı örneklerin kendilerine has doğasını yeni ortaya çıkmaya başlayan veri birikimlerinden hareketle ortaya çıkarmak istiyorsak, başvurulabilecek en açık araştırma tarzı böyle bir çerçeve içinde titiz mukayeseli analizdir. Yaratıcı (heuristic) [ve bazen de gelişmiş teorik] imkanlar sergileyen modeller ve bağlantılar şekillenmeye başlamıştır; yukarda ana hatlarını çizdiğimiz fundamentalizmlerin "ideal tipi" bunun örneklerinden biridir. Martin'in küresel Pentakostalizmler analizi bir başka örnektir (Martin 2002). Alandaki ansiklopedik okumalardan hareketle nispeten küçük-ölçekli antropolojik incelemeler yapan Martin bu çok farklı durumları "anlamlı-hale getirecek" bir çerçeve inşa ediyor. Bu çerçeve okurun düşüncesine kılavuzluk edecek kadar yeterli, empirik materyalin kendisinin konuşmasına izin verecek ölçüde esnek. Yeni gündeme gelen temalar arasında Martin şartların örnekleri/vak'aları değiştirdiğini açıkça gözler önüne seriyor ve bir kere daha şu temel fikrin altını çiziyor: Dünya gerçekten birebir neden-sonuç ilişkileri dünyası

---

[8] Sözün gelişi Finke ile Stark'ın bu ciltte yer alan metinleri hem Latin Amerikalı (Pentakostal) hem de fundamentalist örneklere atıfta bulunuyor. Rasyonel tercih teorisi bu örneklere (özellikle de ilkine) diğer teorik perspetiflerle birlikte ışık tutuyor. Gil'in Latin Amerika hakkındaki çalışmaları (1998, 1999) özellikle bu açıdan yararlı metinlerdir.

değil, muhtemel/mümkün ilişkiler (contingent) dünyasıdır ve eğer din ile modernitenin birbirine şaşırtıcı ölçüde çok sayıdaki bağlanma tarzlarını anlamak istiyorsak (hatta anlamaya başlayacak isek), etkili sosyolojik düşünce bu olguyu izah etmelidir.

İkinci Kısım

Din ve Sosyal Değişme

Altıncı Bölüm

Din Sosyolojisinin Demografik Yöntemleri

Michael Hout

Dinin sosyolojisi birçok insanın zihninde demografiyle örtüşmeyebilir, fakat Amerikan dininin geçen bir yüzyılıyla ilgili iki olgu demografinin dini manzaranın şekillenmesine nasıl katkıda bulunduğunu gösteriyor. Birinci olgu: Çoğu insan ebeveynlerinin kendilerine öğrettiği dini yaşıyor. Bu demektir ki herhangi bir toplumun (ve özelde Birleşik Devletler'in) değişen dini kompozisyonundaki temel faktör her yetişkinin büyütmek zorunda olduğu çocuk sayısı; yani farklı dinlerin/dini grupların nispi doğurganlık oranlarıdır (Hout, Greeley ve Wilde 2001). İkinci olgu: Bir dinden diğerine geçen insanların çoğu ebeveynlerinin dininden eşlerinin dinine geçiyor. Bu demektir ki, evliliğin yaygınlığı, zamanlaması ve seçiciliği de insanların dinler arası dağılımını etkiliyor. Bu bölümde, din sosyologları için en faydalı demografi kavramlarının ve yöntemlerinin bazılarını gözler önüne sereceğim.

Fakat ayrıntılara kulak kesilmeyi motive etmesi için bir "düşünce tecrübesi"ni —bir düşü değil, toplumların örgütlenme tarzlarına yakın bir şeyi— ele alalım. Biri diğerinden daha büyük iki dinin bulunduğu bir ülke düşünelim. Ayrıca, zamanla azınlık dininin diğerinden daha fazla büyüdüğünü düşünelim. Realist olmak gerekirse, bir bütün olarak nüfusun arttıkça, bu artışla birlikte her bir grubun da büyüdüğünü tahayyül etmek yerinde bir tutumdur; anahtar du-

rum küçük grubun büyük gruptan daha hızlı büyüyor olmasıdır. Şöyle bir daha realistik varsayımla muhayyel bir toplumda insanların çoğunun Amerikalıların yaşadığı oranla mukayese edilebilir bir oranda ebeveynlerinin dinini yaşadığını farz edelim. Eğer bu üç şeyin üçü de doğru ise, azınlık dini zamanla giderek büyüklük itibarı ile çoğunluk dinine yaklaşacak onunla eşitlenecektir. Yeterli zaman ve doğurganlıkta sabit bir farklılık varsa, azınlık dini sonunda çoğunluk dini kadar büyük hale gelecektir; hatta hiyerarşideki yerleri tersine dönecek, yani başlangıçta daha küçük olan dini grubun dini çoğunluk dini haline gelecek, başlangıçta büyük olan dini grup azınlığa dönüşecektir.

Bu muhayyel toplumun atıfta bulunduğum gözlemcileri azınlık dininin neden büyüdüğünü merak edecektir. Bazıları, önce büyük grupta yer alan üyelerin daha küçük alternatifine kaydıkları tahmininde bulunabilir. Fakat biz onun demografisini biliyoruzdur; nüfusu değiştirmekte olan bu kaymayı değil. Aslında, bahis konusu ülkenin dini dağılımı, her birey fiilen dinini değiştirmeksizin değişmektedir. Farklılaşan demografi ile istikrarlı nesiller arası dini sosyalizasyonun kombinasyonu eşitlenme ya da hatta dinlerin nisbi büyüklüklerinin tersine dönmesi için yeterli olabilir. Birleşik Devletler'deki ana Protestan hiziplerin sözde çöküşünün gerisinde yatan sürecin bu olduğu anlaşılıyor (Hout *ve diğerleri* 2001). Yüksek doğurganlıklarının Katolikleri Kuzey İrlanda'daki dominant dini grup haline getirip getirmediğini ya da Müslümanları İsrail'de dominant dini grup haline getirip getirmediğini tahayyül edin (Kuzey İrlanda örneği ile ilgili bir tartışma için Kennedy 1973). Birden bire demografi herşeyden önce dinle bağlantılı hale gelir.

Demografik analizin gücü, toplumun hiçbir üyesi değişmediği zaman bile toplumun nasıl değiştiğini (bu) anlama yeteneğinden gelir. Bu demografik analizi açıklamanın en özlü formu haline getirir; hem güçlü ve tam hem de bireysel değişmeye referanstan bağımsız. Arthur Stinchcombe *Sosyal Teoriler İnşa Etmek* [*Constructing Social Theories* (1968)] adlı klasik metninde bu açıklama stilini ele almıştır; fakat çok az sosyolog bu açıklama tarzına başvurur.

Araştırmalar demografinin reel hayatta önemli bir rol oynadığını göstermiştir; demografik analiz bir düşünce deneyinden daha fazla bir şeydir. Din araştırmaları uzun zaman dilimlerinde ve veri yığınları halinde biriktikçe, dini inanç ve pratiklerin değerlendirici demografik açıklamasının potansiyel gücü de artacaktır. Ve dinin müstakbel sos-

yologları demografi bölümünü, elkitaplarının (ders kitaplarının) doğal bir parçası olarak görecektir.

Temel Unsurlar: Popülasyon/nüfus, Olay ve Maruz Kalma

Demografideki en temel nosyon/mefhum nüfus, yani incelenen insanlar havuzudur. Demografinin nüfus kavramı gündelik anlamlarını içerir; nüfus bir coğrafi ya da politik sınır dahilindeki halktır. Fakat ilkece nüfus incelemeye değer herhangi bir topluluktur; sözün gelişi Protestan ruhban, direnen Musevi halk, göçmenlerin yerli çocukları. Nufusu/popülasyonu teorinizin gerektirdiği kadar genişletebilir ya da daraltabilirsiniz. Popülasyonların zorunlu olarak canlı varlıklardan/insanlardan oluşması gerekmez; sözün gelişi Katolik ölmüşler, ütopik komünler, inanç-temelli sosyal yardım kurumları (mesela bakınız Carroll and Hannan 2000). Popülasyon fikri modası geçmiş bir şeye dönüşecek kadar temel bir fikirdir; fakat aynı zamanda asla vazgeçilemeyecek kadar da temel bir fikirdir.

İkiz "olay" ve "maruz kalma" fikirleri de demograflar için temel fikirlerdir. Bu fikirler pek sezgisel değildir. Bir demografın "olay" sayılan şeye ilişkin kavrayışı gündelik kullanımdaki anlamından biraz daha dardır. Demograflar genellikle nüfusun hacmine ilişkin sonuçları bulunan olaylarla ilgilenirler; doğumlar, ölümler, nüfusa dahil oluşlar ve çıkışlar temel olaylar olarak düşünülebilir. Evlenmeler, ayrılmalar, okula kaydolmalar, askere alınmalar ve hayat çevrimiyle yakından ilişkili diğer önemli geçişler demografların yıllarca ilgisine mazhar olmuştur. Din araştırmacıları için bu liste şunlar da dahil edilerek genişletilebilir: Baptizmler/vaftizmler, iman itirafları, hem kurucuların hem de bireylerin anlaşma ilgaları, birleşmeler, dini organizasyonların (mesela mezhepler, tarikatlar, manastırlar) nüfusları içindeki hizipleşmeler. Kaldı ki prensipte her olay demografik yöntemler kullanılarak incelenebilir.

"Maruz kalma" ("exposure") bir olayı tecrübe etme fırsatı ya da riskidir. Demograflar karakteristik şekilde, bahis konusu olay riskten çok fırsat olduğunda bile, tarihsel nedenler ne anlama gelirse gelsin "riske maruz kalma" ifadesini kullanırlar: Bu fikirler ilkin ölüm oranları incelemelerinden doğmuştur. Maruz kalma önemlidir; çünkü olaylar vuku bulan olayın riskine (veya fırsatına) maruz kalmayan insanların başına gelmez. Demograf için maruz kalma önemlidir; çünkü bazı kadınlar çocuk sahibi olamayacak kadar küçüktürler; bazıları ço-

cuk doğuramayacak kadar yaşlıdırlar; evli insanlar ayrılmaksızın tekrar evlenemezler vb. Din incelemelerinde bu çok daha net olabilir. Kişi önce bir A dininde yer almadıkça A dininden B dinine dönemez. Demografik araştırmadaki en temel aktivite "oranların" ölçümüdür — olayların sayısının bir olayın riskine maruz kalanların sayısına oranı. Çoğu insan doğurganlık oranı fikrine aşinadır; doğurganlık doğumların çocuk yetiştirecek yaştaki kadınların sayısına oranıdır. Aynı şekilde, evlilik oranları evliliklerin sayısının evlenmemiş insanların sayısına oranıdır; ayrılma oranı ayrılık sayısının evli insanların sayısına oranıdır. Oranlar önemlidir; çünkü onlar bireyin bahis konusu olaya maruz kalma ihtimalini, bu olayın riskine maruz kalmayan insanları da hesaplamaya dahil eden tahminlerden çok daha net şekilde tahmin ederler.

İnsanları olayların riskiyle ilişkilendiren bütün bu unsurlar tanımı gereği doğru basit bir eşitlikte bir araya gelirler: Olayların sayısı bir olayın bir kişinin olay zamanlarının riskine maruz kalma ihtimalini, riske maruz kalan insanların sayısıyla eşitler. Apaçık olan bir şeyin bu yeniden ifadesi değişme bahis konusu olduğunda önemli hale gelir. Risk altındaki insanların ya oranı ya da miktarı değişirse olayların sayısı da değişebilir. Bu yüzden, sözün gelişi, Birleşik Devletler'de 1980 ila 1989 arasıdaki doğumların sayısı doğum oranları değişmediği halde değişmiştir; çünkü, on beş ile kırk dokuz yaşları arasındaki kadınların sayısı artmıştır. Bu faydalıdır; çünkü ihtimaller bireylerin davranışına atıfta bulunsa da, risk altındaki insanların sayısı nüfusa atıfta bulunan yegane faktördür ve aslında davranışı içermez. Değişme bir olayın vuku bulma ihtimalindeki değişmeye atfedildiğinde, açıklama alakası bulunan davranışı etkileyen bir şeyde aranmalıdır. Tam tersine, eğer olayların sayısı risk altındaki insanların sayısı değiştiği için artar ya da azalırsa, bu durumda "demografi" kesin açıklamadır — hiç kimsenin farklı şekilde davranmadığı durumlarda, daha fazla insanın bildik tarzda hareket etmesinde olduğu gibi. Demografi kesin açıklama olduğunda, davranış teorileri konu dışı kalırlar.

Bunun din sosyolojisindeki en net uygulaması, belirli bir mahalde veya mezhepteki kilise üyelerinin sayısının nüfus arttığı için arttığını söylemek olabilir. San Francisco Başpiskoposu, yeni banliyö kilise şubeleri açarken ticari bölgelerdeki çok sayıda şubeyi kapattığında bunu vurgulamak basite kaçmak olabilir. *San Francisco Examiner* bir baş makalede ticari bölgelerde ikamet edenlerin dini neden terkettiğini soruyordu. Bu gazete resmi binalar apartmanların yerini alırken bu bölgelerde yaşayan nüfusun azaldığı hususunu gözden kaçırıyordu. Hala

oralarda yaşayan insanlar her zamanki kadar dindardı — onlar kendileriyle ilgili bu gerçeği, piskoposun kararını tersine çevirmek amacıyla lobi yapmak amacıyla kullanıyorlardı. Fakat çok azı eski komşuluk ilişkilerini sürdürebiliyordu; çünkü komşularının çoğu banliyölere taşınmıştı. Rahiplerin yerlerinin değiştirilmesinin demografik bir anlamı vardı ve bu kent merkezindeki nispi düşüş ve banliyö Katolikleri konusuda hiçbir şey söylemiyordu.

Heterojenlik ve Açıklama

Olayların riskine maruz kalan insanları, bu olayların vuku bulma oranlarıyla ilişkilendirme fikri, bahis konusu oranlar, önemli kategorilere göre sistematik şekilde değiştiğinde çok daha büyük sonuçları vardır. Bu durumda nüfusun bu kategorilere göre dağılımı hem olayların sayısında hem de bu olayların vuku bulma oranlarında gözlemlenen değişmelerin açıklamasına dahil olur. Çok karakteristik şekilde ölüm oranları yaşlara göre çok büyük değişiklikler sergiler: Ölüm oranı yirmisindeki insanlarda altmışındaki insanlardan çok daha düşüktür. Böylece nüfusta altmışındakilerin sayısı aynı kalırken ya da dramatik şekilde düşerken yirmisindekilerin sayısını artıran bir değişme bütün ölüm oranlarını düşürecektir. Florida'daki ölümlerin sayısı Birleşik Devletler'de ömür süresi artmasına rağmen 1950 ve 1960'larda dramatik şekilde yükselmiştir; bunun nedeni söz konusu yıllarda Florida'da çok sayıda insanın emekliye ayrılmasıdır; Florida'da çevrenin birdenbire tehlikeli hale gelmesi değil.

Dinin buradaki olayla bağlantısı yaş ile dindarlık arasındaki ilişkidir. Yaşlanan Amerikan nüfusu muhtemeldir ki kiliseye katılım/gidiş oranlarını da muhtemelen artıracaktır; çünkü kiliseye gidiş de yirmili yaşlardakilerde altmışlı yaşlardakilerden daha düşüktür. Fakat biz bu değişmeyi fark edemeyebiliriz; çünkü göçlerdeki artış, evlilik ve doğurganlık oranlarındaki düşüş bu değişmeyi görünmezleştirmektedir. Bu oranlardaki hetorojenliğin analizi, dini davranışla ilgilenen demografın yapması gereken iştir.

Demografi ve Din Araştırmaları

Demograflar dinin doğurganlık ve göçte önemli bir faktör olduğunda uzun süredir hemfikirler. Çok yakın bir zamanda, demograflar ölüm oralarındaki dini farklılığın öneminin farkına varmıştır. Hummer ve

diğerleri (1999) dindarların sahip olduğu avantajı gösteren dinen aktif ve aktif olmayan hayat çizelgelerini yayınladı. McCullough *ve diğerleri* (2000) dine katılım ve ölümle ilgili kırk-iki birbirinden bağımsız incelemeyi bir araya getirdi. Araştırmacılar dine katılımın ömrü uzattığını keşfetmekle kalmadılar sadece, aynı zamanda dinin, genellikle dine katılımla bir arada gerçekleşen şeylerin (istikrarlı evlilik gibi) etkilerine katkıda bulunduğunu da keşfettiler.

İlk araştırma çizgisi bebek patlaması sırasında Katoliklerde doğum oranı ile Protestalarda doğum oranları arasındaki büyük farklılıkların dökümünü yaptı (mesela bakınız Westoff and Jones 1979; Mosher and Baüchrach 1996). En yüksek farklılık noktasında (1950'lerin sonlarında), Katolik kadınlar Protestan kadınların sahip olduğundan ortalama bir kat daha fazla doğum oranına sahiptir. Bu farklılık 1970'den itibaren —sadece on beş yıl içinde— ortaya çıkmıştı. Çoğu araştırmacı farklı inançlara sahip Protestan kadınlar arasındaki farklılıklara çok az ilgi göstermişse de, yakın zamanlarda yapılan araştırmalar, onlar arasındaki mesafenin Protestan-Katolik mesafesi kadar büyük olduğunu gösteriyor (Hout *ve diğerleri* 2001). Evanjelik ve fundamentalist gruplara mensup kadınlar arasındaki doğum oranı ana dini gruplara mensup kadınların sahip olduğundan ortalama bir kat daha fazla fazladır. Bu mesafe de 1970'lerden itibaren gerçekleşti. Bu eğilimi özetlemenin bir başka yolu ana Protestan dini gruplara mensup kadınların bebek çığlığı (baby blip) anlamına gelen şeye katkıda bulunduklarına dikkat çekmektir; bebek patlaması Katolik, evanjelist ve fundamentalist kadınlar arasında yoğundu.

Bu incelemeler dini önemli demografik farklılıkların sebebi olarak görürüyorlar. Dinin bir nesilden diğerine devam etmesi, bir nesildeki dine dayalı demografik farklılıkların bir sonraki kuşakta demografiye dayalı dini farklılılar olarak ortaya çıktığı anlamına gelir. Yukarda meslektaşlarımla birlikte doğum oranlarının ana Protestan dini grupların çöküşündeki rolü hakkında yaptığım bir çalışmaya atıfta bulundum. Bir ortak metinle Katoliklerin demografik avantajlarının — 1920'den 1975'e kadar yüksek doğum oranı ve son yüzyılın hem ilk hem de son yirmi yılında daha fazla göç— neden Birleşik Devletler popülasyonundaki Katolik payının yüzde 25'in üzerine çıkarmadığını sorduk. Bir demograf duyarlılığı bahis konusu olmadığında, Katolik popülasyonun neredeyse hiç değişmeyen payı, hiç de problematik değildir elbette. Olmayan eğilimlerden kim endişe duyar? Fakat bu ilgi çekici bir bulmacadır. Doğum ve göç oranlarındaki Katolik üstünlüğü 1990'ların sonunda Katolik yetişkinlerde %32 ila %35 arasında gerçek-

leşmiştir. Ulusal yoklamalarda tekrar tekrar gözlemlenen değişmez %25, Katolik nüfusun artışının önünü keser. Aslında 1990'ların sonunda mülakat yapılan Amerikan yetişkinlerin %33'ü (Genel Sosyal Kamuoyu Yoklamaları'na göre) Katolik'ti. Yüzde onu Kilise'den ayrılmıştı; neredeyse yarısı hiçbir dine mensup değildi; geriye kalan küçük bir grup ise Hıristiyan-olmayan dinlere yönelmişti. Söz konusu demografik analiz bu örnekteki trendi açıklamıyor. O açıklanması gereken fenomene işaret ediyor. Fakat demokrasiye referans olmaksızın, açıklanacak herhangi bir şeyin bulunduğunu fark edemeyiz. Katolik Kilisesi'nin yirminci yüzyılın büyük bölümünde sahip olduğu demografik avantajları görür görmez, nüfus içindeki değişmez oran çözülmesi gereken bir bulmacaya dönüşür.

Veri İhtiyacı ve Kaynaklar

Dinle ilgili demografik araştırmayı nüfus sayımlarındaki dini veri yokluğu uzun süre engellemiştir. Demograflar uzun zaman dönemlerini dikkate alarak iyi-işlenmiş mukayeseler yapabilmişlerdi. Dini veriler kataloğu her iki mukayese kaleminde de çok inceydi. Diğer yüzyılların nüfus sayımları rutin şekilde dinin nüfus içindeki yaygınlığının kaydını tutar. Dini ayırımların politik çatışmayla örtüştüğü uluslarda —yukarda İsrail ile Kuzey İrlanda'dan söz etmiştim; bu Kanada, Avustralya ve Hollanda için de geçerlidir— nüfus sayımı verileri avantaj ya da dezavantaj işaretleri için endişeyle izleniyordu. Birleşik Devletler nüfus sayımları dinle ilgili sorular yöneltmez; bunun nedeni önceleri sayım memurlarının ve dini grup liderlerinin 1930'larda bir bölgeye yerleştirilmiş Yahudilerin listesine sahip olma fikrinin kötü bir fikir olduğunu düşünmeleriydi; yakın zamanlarda ise sayım kalemlerinin artık belirli sosyal ve ekonomik politikalarla ilişkilendirilmiş olmasıydı. Birleşik Devletler Seçim Bürosu 1906, 1916, 1926 ve 1936'da dini kurumlarla ilgili anketler yapmıştı. Fakat tutarsız dini üyelik tanımları zamanla verimliliklerini kaybediyorlar.

Tipik anket Protestan ve Katolik popülasyonların, hiçbir dine bağlı bulunmayan nüfusun daha büyük Protestan dini hiziplerin (mesela Baptistler, Methodistler ve Lutherciler) nisbi büyüklüklerini izlemek için yeterlidir. Fakat yetişkin nüfusun %5'inden daha küçük grupları (Yahudiler, Müslümanlar, Mormonlar gibi ilgi çekici gruplar ve geleneksel Afro-Amerikan kiliselerin mensupları) sekiz yüzden iki bin yetişkine kadar yetişkini içeren tek bir ankette makul şekilde değerlen-

dirmek imkansızdır ve çok az araştırmacı iki bin yetişkinden daha fazlasıyla mülakat yapmak için gerekli kaynaklara sahiptir.

Gene Sosyal Kamuoyu Yoklamaları —her yıl bin beş yüz yetişkinle mülakat için kullanılan sürekli proje; günümüzde bu mülakatlar üç bin belirlenmiş yetişkinle yapılıyor — yetişkinlerin yüzde beşinden daha azını içeren bu kiliselerle ilgilenen din araştırmaları için paha biçilmez bir kaynak olmuştur (mesela bakınız Smith 1990 ve GSS websitesi: www.icpsr.umich.edu/gss). GSS/Genel Sosyal Kamuoyu Yoklamaları bu hacimdeki herhangi bir anketten daha fazla Musevi, Müslüman ya da Yehova Şahitleri'yle ilgilenmez elbette, fakat yıldan yıla proje ve soruları aynı tutmak gibi yüksek standartlara sahip olduğu için muhtelif yıllardan gelen veriler bu küçük dinler ve dini gruplar hakkında görüş elde edilmek amacıyla birleştirilebilir. Başlangıcından, özellikle de 1983'ten beri, GSS aynı zamanda, United Church of Christ, Church of Christ, Church of God, Church of God in Christ, Southern Baptist Convention, American Baptist Convention ve National Baptist Convention gibi birbirine benzer (fakat doktriner açıdan farklı) dini grupları/hizipleri net şekilde birbirinden ayırt etmek için büyük gayret göstermektedir. GSS bunların tümünü dikkate alarak şöyle bir kodlama yapar: 177 Protestan dini hizip; Roma Katolik Hıristiyanlık-Ortodoks Hıristiyanlık, üç Musevi Dini hizip, beş Hıristiyan-olmayan inanç ve din dışı grup.

Başka çok az araştırma dini bu kadar ciddiye alır. Gallup Kamuoyu Yoklamalarına, özellikle de George Gallup, Jr.'a üye araştırmacılar büyük ölçüde dinle ilgili metinler yazmıştır. Fakat Gallup verileri yararlanılması çok zor verilerdir; çünkü dizaynı değişir, dili değişir ve çok azı yedi ya da sekiz Protestan kategoriden daha fazla kategorinin dökümünü yapma girişiminde bulunur. Bunun iyi örneklerinden biri şudur: Amerikalıların Tanrı'ya inancıyla ilgili kullanıma hazır standart soru öncelikle 1930'lara kadar geriye uzanan önemli bir zaman serisinde anketlerde yer alıyor. İki önemli dillendirme değişikliği bu trendi hayati noktalarda kesintiye uğratmıştır; 1976 tarihindeki soruya yakın zamanlarda "ya da yüksek bir güce" ifadesinin eklenmesi "Tanrı'ya inanıyor musun" şeklindeki yalın soruya cevaplarda aşağıya doğru düşen eğilimi tersine çevirmiştir (Bakınız Bishop 1999).

Sonuç

Demografi ile dinin verimli bir geçmişi ve parlak bir geleceği vardır. Durkheim'ın *İntihar* (1897/1951) adlı eserinin, demografi ile dini ilişkilendiren bir araştırma yüzyılı içinde yapılmış ilk inceleme olduğunu öne sürebiliriz. Araştırmacılar dinin demografi açısından sonuçlarıyla —ilkin 1930'lardan 1980'lere doğurganlık incelemelerinde ve yakın zamanlarda ise din ile hayat süresi arasındaki ilişki hakkındaki incelemelerinde— ve (çok daha önemsiz ölçüde) demografinin din için sonuçlarıyla ilgilenmiştir. Her iki araştırma türü de sosyal değişmeyi örneklerle izah etmiş ve Amerikan toplumunda dinin rolünün anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.

Gelecek garanti edilemez. Bu araştırma türünün keskin kenarı kitlesel verilerin birikimidir. Bu önemli faaliyetini sürdürme kapasitemiz açısından sayımlarda din hakkındaki yöneltilen hiçbir soru, GSS gibi uzun dönemli incelemeler kadar önemli değildir.

Yedinci Bölüm

Birleşik Devletler'de Kilise'ye Katılım

Mark Chaves ve Laura Stephens

Örgütlü dine katılımdan daha fazla dini inanç ve pratik varsa da ve bazen medya raporları dindarlığın yeni ve geleneksel olmayan biçimlerinin geleneksel pratiği işgal ettiklerini duyursalar da, Birleşik devletler'de dinin kolektif ifadesi hala büyük ölçüde hafta sonu dini törenlere/ibadetlere katılmak anlamına geliyor. Geçen hafta dini törenlere katılamadıklarını söyleyen insanlara anketlerde başka türde bir dini törene ya da toplantıya katılıp katılmadıkları sorulduğunda, sadece %2'si evet diyor. Eğer başka türden dini faaliyetlerde artış var ise, bu artış hiç de dini faaliyetlere geleneksel hafta sonu katılımı pahasına bir artış değildir. Bu nedenle, geleneksel ibadet faaliyetlerine katılım —kiliseye ve sinagoga gitme— düzeyleri ile bu düzeylerdeki trendler, Amerika'da dine ve onun kolektif ifadesine açılan değerli pencereler olmayı sürdürüyor.

Yıllardır, Amerikan din araştırmacıları kiliseye katılım konusundaki şu iki temel olguda hemfikirler: (a) her hafta Amerikalıların yaklaşık %40'ı dini ibadetlere/törenlere katılıyor, ve (b) bu oran en azından 1950'lerden beri büyük öçüde varlığını sürdürüyor. Bu bölümde, dini ibadetlere çağdaş katılım düzeyi ile ilgili delilleri gözden geçirecek ve bu katılım düzeyi ile ilgili delilleri ele alacağız. İlki konusundaki son araştırmalar, Birleşik Devletler'deki haftalık katılımın %40'tan önemli ölçüde daha düşük olduğunu göstermektedir. İkincisiyle ilgili

son araştırmalar zaman aşırı katılımdaki istikrar konusunda daha önce varılan mutabakatı bozmuştur. Yakın zamanlarda yapılan araştırmalar istikrardan ziyade düşüş olduğunu henüz net şekilde ortaya koymamış olsalar da, birçok önemli inceleme bu istikamete işaret ediyor ve bu incelemeler daha önce çözülmüş bir mesele olduğu düşünülen şeyin sorgulanmasını gerektirecek ölçüde anlamlılar. Burada bahis konusu olgu sorunlarını izah ederek Birleşik Devletler'de dine katılım düzeyini değerlendirmenin ve bunun anlamını yorumlamanın ilk bakışta zannedilebileceğinden çok daha karmaşık bir mesele olduğunu göreceğiz. Sonuç kısmında dini katılım düzeylerinin ve trendlerinin, dinin Birleşik Devletler'deki sosyal önemiyle ilgili daha kuşatıcı sorular açısından anlamını tartışacağız.

Dini İbadetlere Ne Kadar Amerikalı Katılıyor?

Sosyolojide çok az bulgu katı/sağlam sosyal olgular olarak yaygın ve sağlam şekilde kurumlaşmıştır. Fakat Birleşik Devletler'in popülasyonunun yaklaşık %40'nın her hafta dini hizmetlere katıldığı iddiası son zamanlara kadar bu statüye sahip olmuştur. Tarihçiler ve gazeteciler özgürce bu olgudan sözediyor. Sözün gelişi, *The New York Times*'ın 1991 tarihli bir sayısındaki din sütunu şöyle başlıyordu: "Hemen hemen Amerikalıların kiliseye gitme alışkanlıklarıyla ilgili her araştırma Amerikalıların kabaca %40'ının haftada bir kez kiliseye gittiğini gösteriyor" (Goldman 1991). Bu istatistiğin yaygın kabul görmesinin ilave delili giriş niteliğindeki sosyoloji ve yöntem kitaplarındadır; bu metinler hemen hemen aynı şekilde din veya anket araştırması bölümlerinde bu %40 rakamını dile getirir (bakınız sözün gelişi Babbie 1992: 548; Johnson 1992: 548; Kornblum 1991: 514; Luhman 1992: 414; Thio 1992: 393). Bu örnek 1992 tarihli bir ders kitabında tipiktir: "[Amerikalıların] %42'si yedi günde bir bir kiliseye ya da sinagoga gittiklerini dile getiriyor. Son yarım yüzyıldır bu rakamlar bir istikrar sergiliyor. ... Kendilerine soru yöneltilmeden önceki haftada dini törenlere katılan Amerikalıların yüzdesinde gerçekte hiçbir değişme olmamıştır" (Luhman 1992: 414).

Bu iddia —Amerikalıların %40'nın her hafta dini törenlere katıldıkları iddiası— deneklerden/kişilerden kendi kiliselerine katılma pratiklerinden sözetmelerini isteyen anketlerden elde edilen dikkate değer şekilde değişmeyen sonuçlara dayanıyordu. Mesela Gallup Organizasyonu insanlara şu soruyu yöneltir: "Son yedi gün içinde kilise-

ye ya da sinagoga gittiniz mi?" 1998'de Amerikalıların %40 bu soruya evet cevabı vermişti; Katolikler Protestalardan (%42) daha fazla katılım oranı (%46) sergiliyordu (Gallup and Lindsay 1999). Aynı şekilde General Social Survey (Genel Sosyal Kamuoyu Yoklaması) deneklere, cevaplarını "hiçbir zaman"dan "haftada birkaç kez"e kadar değişen kategorilerde kodlayarak şu soruyu yöneltir: "Dini törenlere ne sıklıkta iştirak ediyorsunuz?" 1998'de, bu soruya verilen cevapların dağılımının ima ettiği haftalık katılım oranı %38'di (Davis *ve diğerleri* 1998).

Fakat artık bireylerin kendi dini davranışlarıyla ilgili ifadelerinin yüzeysel değerini dikkate almak dini katılım düzeyleri konusunda yanlış bir resim veriyor. Hadaway *ve diğerleri* (1993) deneklerin kendi raporlarına dayanan kiliseye katılım oranlarını dini hizmetlere fiilen katılanların sayısının gözlemlenmesine ve hesaplanmasına dayanan oranlarla mukayese ederek bu sorunu tartışmaya açtılar. Onlar iki şey yaptılar.

Onlar ilkin, Ohio, Ashtabula'daki Protestanlar arasındaki haftalık katılımı inceledi. Rastgele seçilmiş 602 ilçe sakiniyle yürütülen telefon anketine cevap veren ve kendisini Protestan diye kimliklendiren Protestanların %35.8'i geçen yedi günde dini törenlere katıldıklarını söylemiştir; bu oran bütün Ohio sakinlerini içeren 1991 örnekleminde elde edilen haftada bir kiliseye katılım oranıyla neredeyse aynıdır (Bishop 1992) ve ulusal anketlerden elde edilen oranlara çok yakındır. Telefon rehberleri ve gazetelerden faydalandıktan ve bu kaynakların her birinde görünen kiliseleri tespit etmek için arabayla ilçedeki her yolu katettikten sonra Hadaway *ve diğerleri* Ashtabula ilçesinde 159 Protestan kilisesi buldular. Bu kiliselerin her birine katılım oranlarını, dini guruplara ait yıllıklardan, telefon mülakatlarından, mektuplardan ve kilise ziyaretlerinden elde ettiler. Sonuç şuydu: Ashtabula Protestanlarının %35.8'i son yedi günde kiliseye gittiklerini iddia ediyor idiyse de, Protestaların sadece %20'si fiilen her Pazar fiilen kiliseye gitmişti.

Bu abartılı kiliseye gitme bildirimi tarzı ne Protestanlara ne de Ashtabula ilçesine özgüdür. Bu konudaki araştırmanın ikinci kısmı ilçe civarındaki on sekiz piskoposluktaki Katolikler arasındaki haftalık katılım oranlarının incelenmesiydi. Ulusal anketlerde, Katoliklerin yaklaşık %50'si her Pazar kiliseye gittiklerini söylüyor. Hadaway (ve işbirliği yaptığı arkadaşları) bu sayının kesinliğini, birçok Katolik piskoposluk bölgesinden ayine katılım verileriyle mukayese ederek değerlendirmeye tabi tuttu. Bu bölgelerde, piskoposluk katipleri hafta sonlarındaki tasarlanmış her ayine katılanların sistematik sayımını ya-

par. Bazen sayımlar birçok hafta peşpeşe yapılır; belirli bir haftadaki katılım miktarını hesaplamak için her bir haftanın sayılarının ortalaması alınır. Hadaway ve çalışma arkadaşları, katılım sayıları piskoposluk-çapındaki sayımlara dahil edilmeyen çok az sayıdaki piskoposluk bölgesini hesaba dahil etmek için piskoposların bildirdiği katılım sayılarını şişirmiştir. Bu düzeltilmiş sayımlar her piskoposluk bölgesi için sayıma-dayalı katılım oranının numeratörü haline gelmiştir.

Payda, her bir piskoposun sorumlu olduğu coğrafi bölgede yaşayan Katoliklerin sayısının tahminiydi. Hadaway ve çalışma arkadaşları her bir piskoposluk bölgesinde kendisini Katolik diye tanımlayanların oranını doğru tahmin etmeye yetecek ölçüde büyük örnekleme sahip ulusal düzeyde temsil edici dinlere katılım anketleri kullanmıştır (Kosmin 1991). Her piskoposluk bölgesinin 1990 Birleşik Devletler sayımından alınan toplam nüfusu, her piskoposluktaki kendisini Katolik görenlerin sayısını hesaplamak için Katoliklerin her bir bölgedeki oranıyla çarpılmıştı. Bu noktada, sayıma-dayalı kiliseye katılım oranı her piskoposluktaki Katoliklerin sayısı ayarlanmış katılım sayılarına bölünerek hesaplanmıştı.

Burada da sonuçlar açıktı. Ayinlere Katolik katılımı kendi kendini dile getiren katılım oranlarına dayanan araştırmaların ortaya koyduğu %50 rakamından hatırı sayılır ölçüde daha düşüktür. Piskoposluk bölgeleri arasında önemli farklılıklar bulunsa da, nüfus sayımı verileri biraraya getirildiği zaman Katoliklerin sadece %28'i her hafta Kilise'ye gidiyordu ve bu rakam ise mevcut verilerin inanılmasına yol açtığı rakamın sadece yarısıydı. Chaves ve Cavendish (1994) Birleşik Devletler'deki Katoliklerin yaklaşık %38'ini temsil eden kırk sekiz Katolik piskoposluk bölgesinden veriler toplayarak bu incelemeyi tamamladı. Sonuç yine değişmedi.

Bu sonuç —Birleşik Devletler'de haftalık Kilise'ye gitme oranı konvansiyonel hikmetin varolduğunu söylediği rakamın yarısı, yani Protestanların %20'si, Katoliklerin %25'idir — çeşitli zamanlarda eleştirilere maruz kaldı; fakat bize göre, bu eleştirilerin hiçbiri hedefini bulmuyordu. Aşağıda tasvir edilen cevapların tümü Hadaway *ve diğerlerinden* (1998) devşirilmiştir.

Eleştiri hatlarından biri Hadaway ve arkadaşlarının Katoliklere ilişkin hesaplamalarındaki paydanın (denominator) inşasına karşı çıkar (Caplow 1998). Bu eleştiri kilise hayatına fiilen dahil olanlardan çok daha fazla insanın kendisini Katolik diye tanımladığı gözlemiyle başlar. Yukarda ifade edildiği üzere, Hadaway ve arkadaşları kendisi-

ni Katolik diye tanımlayan insanların sayısını, her bir Katolik piskoposluk bölgesinde nüfus sayımına dayalı kiliseye katılım hesaplamalarında payda olarak kullanmıştı. Katolik piskoposluk katiplerinin resmi listelerine göre yeterince aktif insanların sayısı kendilerini sadece Katolik diye teşhis eden insanların sayısından daha düşük olduğu için, katılımcıların sayısını kendilerini Katolik diye tanımlayan insanların sayısından çok Katolik piskoposlukluklarda fiilen kayıtlı insanların sayısından ayırmak yüksek düzeyde haftalık katılım oranı —ve kişilerin itiraflarına dayalı katılım oraları ile fiili katılım oranları arasında daha düşük bir farklılık— üretebilir.

Fakat kişilerin beyanına dayalı katılım oranı ile fiili katılım oranı arasındaki farklılıktaki bu düşüş, geleneksel anketlerdeki yüksek katılım oranlarının anketlere cevap veren ve kendilerini Katolik diye tanımlayanların sayısına dayandıkları gerçeğini ıskalar. Nüfus sayımına dayanan oranlarda farklı bir belirleyici kriteri kullanmak elmalarla portakalları mukayese etmekle sonuçlanır. Ankete dayalı katılım oranlarında belirleyici kriter olarak kendi kendilerini Katolik diye tanımlayanların sayısı kullanılırken, nüfus sayımına dayanan katılım oranlarında ne ölçüde belirleyici kriter olarak kayıtlı Katoliklerin sayısının kullanılabileceğini belirlemek zordur. Nüfus sayımına dayalı katılım oranının hesaplamasında ayrım kriteri olarak kayıtlı Katoliklerin sayısının kullanılması yüksek bir oran doğuracaktır, fakat her ikisi de aynı belirleyici kritere tabi tutulursa kendi kendilerini beyan edenlerin oranı ile fiilen katılanların oranı arasındaki gedik daralacaktır.

İkinci bir eleştiri ankete-dayalı kiliseye katılım oranlarının abartılı olduğunu kabul eder, fakat bu enflasyonun dini aktivitelerin anket deneklerinde birbirleriyle örtüşmelerine değil, araştırma/anket tekniklerindeki problemlere atfedilebileceğini öne sürer (Woodberry 1998). Birçok araştırma/anket kiliseye katılımcıları abartılı şekilde örneklendirmeye tabi tutar; bu tez şöyle sürer; çünkü kiliseye gidenlerle temas kurmak çok kolaydır ve onlar işbirliği yapılması kolay deneklerdir. Onlar özellikle de, ilk birkaç teşebbüste telefona cevap vermeyen insanlara ulaşılmak amacıyla tekrar tekrar aranmadıkları telefon anketlerinde abartıyla takdim edilirler. Eğer bu doğru ise, ankete dayalı katılım oranları suni şekilde yüksek olacaktır, fakat bu oranlar insanlar katılımları konusunda abartılı bilgi verdikleri için değil, kiliseye gidenler abartıyla anketlere cevap verecek denekler arasında takdim edildikleri için yüksek olacaktır.

Bu eleştirinin temel problemi, Hadaway ve arkadaşlarının tespit ettiği nüfus sayımına dayalı katılım oranlarının, yüzyüze-mülakatlar ve çok sayıda telefon görüşmesi dahil *sadece* geleneksel anket teknikleri kullanıldığı için düşük düzeylerde olmalarıdır. Bu yüzden nüfus sayımına dayalı katılım tahminleriyle ankete dayalı katılım tahminleri arasındaki gediğin büyük/geniş olmasına yol açan şeyin örneklem temeli olduğunu öne sürmek makul değildir.

Üçüncü eleştiri, kendi kendini-beyan eden katılımın güvenilirliğini tespit için geleneksel anketlere has testlerin kullanılmasından doğduğudur (Hout and Greeley 1998). Sözün gelişi, kadın eşlerin erkek eşlerinin kiliseye katılımlarıyla ilgili beyanları kocaların kendilerinin söyledikleri şeyle mukayese edildiğinde, sayılar neredeyse aynıdır. Bu aynılık, diye devam eder tez, insanların kendilerinin dini ibadetlere/ayinlere katılım sıklığını net şekilde beyan ettiklerini ortaya koyar. Bu eleştirinin önerdiği diğer bir güvenilirlik testi türü, kiliselerine katılımlarını abartmaları ihtimal dışı görülen insanların katılım oranlarına bakmaktır. Hout ve Greeley'e (1998) göre, bu türde iki insan grubu bilimadamları ve sanatçılar gibi "kuşkucu" mesleklerin entelektüelleri ve üyeleridir. Buradaki mantık şudur: Böyle insanların kiliseye katılımlarını abartmaları ihtimal dışıdır; çünkü, sık sık dini ayinlere iştirak onların mesleki referans gruplarında revaç görmez. Bu iki kategoride yer alan bireylerin katılımlarını abartma ihtimali bulunmadığı için beyanları kiliseye katılımın doğru ölçüleri sayılabilir. Ayrıca, bu kategoride yer alan insanların kendileriyle ilgili kendi katılım beyanları başka herkesin kendileriyle ilgili katılım beyanlarından daha az güvenilir olmadığı için, ilk mukayese gibi bu mukayesenin de şu anlama geldiği düşünülür: Bu kategoride yer alan kişilerin anketlerdeki kiliseye katılım beyanları hiç de abartılı değildir.

Bu mukayeseler kişinin kendisiyle ilgili katılım beyanlarının geçerliliği veya güvenilirliği konusunda ikna edici testler değildir. İçerden geçerlilik testinde, kocalarının davranışıyla ilgili kadın beyanlarının kocaların kendi davranışları ile ilgili beyanlarıyla uyumlu olması hiç de şaşırtıcı değildir. Bunun kuvvetle muhtemel nedeni, her ne olursa olsun kişinin katılımını kendi beyanını belirleyen nedeninin kişinin eşinin katılımıyla ilgili beyanını da belirliyor olmasıdır. Bu kendini beyan eden katılım oranı ile fiili katılım oranı arasındaki büyük gediğin mevcudiyetini geçersiz kılan bir delil değildir. İkinci içerden test çok daha az ikna edicidir. Entelektüellerin ve kuşkucu bireylerin kiliseye katılımı başkalarından daha az abartılı beyan ettikleri varsayımı savunulamazdır. Her şeyden önce, seçmen davranışı gibi diğer

davranışları abartması en muhtemel kişiler *daha* yüksek düzeyde eğitim görmüş kişilerdir. Ayrıca, Eleştirmenlerin kullandıkları "kuşkucu profesyonel" kategorisi başkalarının yanısıra atletleri, sanatçıları, televizyon sunucularını da içerir. Ayrıca bu eklektik grupta yer alanların kendileri, kiliseye katılımlarını abartmalarını önleyecek hiçbir genel duruşa ya da eğitime sahip değildir. Çok daha genel bir ifadeyle, kendi kendini beyanlar ile kafa-sayımı gibi harici kriterler arasındaki mukayeselerden çok alt anket-denek grupların mukayeselerine bel bağlamak daha güvenilir değildir.

Hadaway ve arkadaşlarının dördüncü eleştirisi, haftalık kiliseye katılımın %40'dan daha düşük olduğu ve ulaştıkları bu sonucun birey-düzlemindeki verilere değil yığın düzlemindeki verilere dayandığını iddia eder (Hout and Greeley 1998). Hadaway ve arkadaşları ulaştıkları sonuçları öncelikle belirli bireylerin kendi kiliseye katılımlarını abartarak beyan edebileceklerinin doğrudan testine izin vermeyen anket verileri ile kafa sayımı verileri arasındaki mukayeselere dayandırmıştı. Eğer kiliseye fiilen giden bireyler ile kiliseye gittiğini bir anket-te iddia eden (aynı) bireyler arasında mukayese yapılabilseydi, sonuç çok daha ikna edici olurdu. Farklı bir incelemeyle Marler ve Hadaway işte tam bunu yaptılar (1999). Tek bir büyük evanjelik kiliseye mensup yetişkinlerle, onlara önceki hafta kilise ayinlerine katılıp katılmadıklarını sorarak telefon mülakatları yaptıktan sonra Marler ve Hadaway her bir bireyin cevabını önceki hafta kilise tarafından tutulan katılım kayıtlarıyla mukayese etti. Sonuç: 181 kişiden sadece 115'i fiilen kiliseye gittiğini iddia ediyordu. Yaklaşık %60'ı kiliseye gittiklerini iddia etmiş olsalar da, bu insanların fiilen sadece %38'i kiliseye gitmişti.

Başka incelemelerden elde edilen deliller de dini ayinlere katılımın geleneksel anketlerde büyük ölçüde abartıyla beyan edildiği sonucu destekler. Marcum (1999) Prespiteryan cemaatlerdeki kafa sayımına dayalı katılım raporlarını geleneksel anketlerde ulaşılan kişilerin kendi beyanlarına dayalı raporlarla mukayese eder. Kişilerin kendileriyle ilgili beyanlarının fiilen katılımdan iki kat daha fazla katılım düzeyi ürettiğini keşfeder: Kiliseye gitttiğini söyleyen on yedi kişiden onu fiilen gerçekten kiliseye gitmiştir. Hadaway ve Marler (1997b) anketleri bir Kanada yerel yönetim bölgesindeki fiili katılım sayımlarıyla mukayese ettiklerinde büyük ölçüde abartılı bir katılım beyanı oranı bulmuşlardır. Bildiğimiz kadarıyla kişilerin kendi beyanları ile fiili katılımı mukayese eden hiçbir araştırmacı ikincisinin ilkinden daha küçük/düşük olduğunu keşfetmemiştir.

Başka bazı araştırmacılar bu konuyu abartılı beyanı minimize etmek amacıyla tasarlanmış yeni anket teknikleri kullanarak ele almıştır. Presser ve Stinson (1998) insanlara gündelik aktiviteleriyle ilgili kayıtların tümünün istendiği incelemelerden sağlanan verilerin analizini yapmıştır. Bu yöntem de deneklerin kendileriyle ilgili beyanlara dayansa da, şu iki nedenle abartılı beyanları minimize etmeleri ihtimal dahilindedir. Birincisi, deneklerin izlenim bırakma çabasına angaje olma eğilimini azaltması gereken anketörle yüzyüze ilişkiye girmemesidir. İkincisi, deneklerin dine katılımın araştırmacıların özel ilgi odağı olduğunun farkına varamamasıdır; çünkü bu yöntem din konusunu denekler için dikkat çekici olmaktan çıkarır ve dine katılımla ilgili genel sosyal normlara uymanın baskısını azaltır. Kiliseye katılımı ölçmenin tartışılabilir bu çok daha geçerli yöntemini kullanarak Presser ve Stinson, kiliseye katılımın iddia edilen oranlarının geleneksel anket yaklaşımıyla elde edilenden yaklaşık üçte-bir daha düşük olduğunu tespit etmiştir. Benzer sonuçlar, geleneksel anketlerin %21 civarında kişiye katılım oranı tahmininde bulundukları ve günlük zaman kaydı yaklaşımının %14 gibi düşük bir tahminle sonuçlandığı İngiliz deneklerle ilgili bir incelemede de elde edilmiştir (Hadaway and Marler 1997a).

Buradan çıkan nihai sonuç, yakın zamanlardaki araştırmaların Birleşik Devletler'deki haftalık dine katılım düzeyiyle ilgili daha önceki geleneksel hikmeti yıktığıdır. Mevcut bilgilerimizin ışığında varılabilicek en iyi sonuç şudur: Birleşik Devletler'de haftalık dine katılım oranı %40 değil %20 civarındadır.

Daha geniş bir perspektiften bakıldığında bu doğrudan doğruya kendilerine sorulduğunda bireylerin dini hizmetlere/seramonilere katılımlarını abartmaları hiç de şaşırtıcı değildir. Biz sosyal açıdan arzu edilebilir diğer türde davranışların abartıyla beyan edildiklerini biliyoruz; sosyal açıdan arzu edilmeyen davranışların abartısız beyan edildiklerini biliyoruz. Sözün gelişi seçime katıldığını fiilen katılanlardan daha fazla insan iddia ediyor (Parry and Crossley 1950); Traugott and Katosh 1979; Silver, Anderson, and Abramson 1986; Presser and Traugott 1992). Presser ve Traugott (1992) seçmenlerin %15'inin kendi seçmen aktivitelerini hatalı şekilde dile getirdiklerini söylüyor. Ayrıca, bu hatanın neredeyse tamamı oy kullanmadıkları halde seçime katıldığını iddia eden insanlardan kaynaklandığı için, seçmen davranışı sergilemeyenlerin %30'u yanlış şekilde seçmenler diye tasnif edilir. Aynı şekilde, genç insanlar uyuşturucu kullanımı gibi istenmeyen davranışları açıkça beyan etmezler (Mensch and Kendel 1988). Anket

araştırmalarında iyi bilinen bu yaygın fenomenin ışığında, dini ibadetlere katılımın geleneksel anketlerde abartılmaması şaşırtıcı olurdu.

Sosyal açıdan arzu edilir aktivitelerin abartılması insanların dini ibadetlere katılımlarını abartmalarına yol açacak yegane mekanizma değildir. Dini ayinlere katılımla ilgili bilgiye (günlük zaman kayıtlarındaki gibi) dolaylı şekilde ulaşıldığında (doğrudan sorular yöneltilerek değil) abartılı beyan oranının azalması, başka bir şeylerin olup-bittiğini gösterir. Anket deneklerinin dini aktivitelere katılımlarıyla ilgili apaçık bir soruyu dindar ya da dindar olmayan biri olarak kişinin kimliği ile ilgili malumat isteği şeklinde algılayabileceğini düşünebiliriz. Bu senaryoda, kiliseye gidişlerini belirsiz/hatalı şekilde beyan eden denekler kimliklerini her hafta değilse de az ya da çok düzenli şekilde ayinlere katılan dindar bireyler olarak açıkça beyat etmeyi düşünüyor da olabilirler. Bu perspektiften bakıldığında geleneksel anketlerin ulaştığı katılım oranlarının makul yorumlarından biri, bu oranların, her hafta gitmeseler dahi kendilerini "kilise mensubu" olarak düşünen Amerikalıların yüzdeleri olduklarıdır.

Dini ayinlere haftalık katılım bu durumda önce inanılandan daha düşük çıksa da, Amerikalılar'ın dini ayinlere sanayileşmiş Batılı ülkelerin çoğundaki insanlardan daha yüksek oranlarda katıldıkları açıktır. Sözün gelişi, altmışbeş ülkede son zamanlarda yürütülen bir araştırma şu bulgulara ulaşmıştır: en az ayda bir dini ayine katıldığını söyleyen Amerikalıların oranı %55; Kanadalıların oranı %40; bu oran Ispanya'da %38, Avustralya'da, İngiltere'de, Batı Almanya'da %25, Fransa'da %17 (Inglehart and Baker 2000). İlaveten, gelişmiş sanayileşmiş demokrasiler arasında Birleşik Devletler hala nispeten yüksek bir dini inanç düzeyi sergiliyor. Amerikalıların %50'si Tanrı'nın hayatlarındaki önemini 1 ila 10 arası bir ölçekte göstermeleri istendiğinde, "10" demiştir. Bununla ilgili oran Kanada'da %28, İspanya'da %26, Avustralya'da %21, İngiltere ve Batı Almanya'da %16, Fransa'da %10'dur. Gelişmiş endüstriyel demokrasiler arasında sadece İrlanda %40'lık bir oranla dini inanç düzeyi itibarı ile Birleşik Devletler'e yaklaşmaktadır. Başka alanlardaki gibi din söz konusu olduğunda da Amerika bir şekilde istisna teşkil ediyor.

Dini İbadetlere Katılımdaki Trend Nedir?

Bazı araştırmacılar dini katılımın Amerika'nın tarihi boyunca arttığını öne sürmüştür (Finke and Stark 1992). Bu iddia artan kilise *üyeliği/mensubiyeti* oranlarına dayanıyor. 1789'da Amerikalıların sadece %10'u kiliselere üyeydiler; bu oran 1890'da %22'ye yükseldi ve 1950'lerde %50'lerden %60'a tırmandı. Günümüzde Amerikalıların üçte ikisi kilise ya da sinegog mensubu olduklarını söylüyor. Fakat bu yükselen kilise mensubiyeti sayıları mevcut dini katılım oranları konusunda potansiyel olarak yanlış yola sevk edicidir; çünkü kiliseler tarihimizin daha önceki zamanlarında olduklarından çok daha az dışlayıcı klüplere dönüşmüştür. Günümüzde dini gruplara resmi üyeliği bulunduğunu iddia edenlerden çok daha az insan dini ayinlere katılıyor; fakat tarihimizin daha önceki dönemlerinde tam tersi bir durum vardı. Bu yüzden, formel/resmi kilise üyeliğindeki tarihsel artış dine katılımdaki tarihsel artışın geçerli göstergesi olmayabilir. Resmi kilise (veya sinegog) üyeliğinin anlamında ve standartlarındaki değişme hangi uzun-vadeli üyelik trendlerinin dine katılım trendlerine imada bulunduğunu bilmeyi zorlaştırıyor. Şu anda elimizdeki tarihsel kayıtlar dini ayinlere katılımla ilgili uzun-vadeli trendler hakkında belirli bir şey söylemeyi önleyecek kadar dağınık/düzensiz. Yine de, mevcut tarihsel delilleri tekrar gözden geçiren tanınmış bir Amerikan din tarihçisi " [Birleşik Devletler'deki] cemaatlere katılımın on yedinci yüzyıldan beri (resmi üyeliğe karşıt şekilde) muhtemelen nispeten sabit kaldığını" ileri sürmüştür (Holifield 1994: 24).

Kiliseye üyelik oranı artmasına rağmen, kişilerin kiliseye katılım beyanlarının, anket araştırmalarının yapıldığı süre boyunca büyük ölçüde değişmediği anlaşılıyor. Protestanların oranı 1940'tan beri %40 civarında. Kişilerin kendi beyanına dayalı Katolik kilisesine katılım oranı 1960 ve 1970'lerde dikkate değer ölçüde düştüğü halde —haftalık katılım oranı %70'den %50'ye düşmüştür— Katolik üyelerin oranı da yirmi yıldır aynı kalmıştır. Dikkate değer ölçüde sabit anket araştırması sayıları (ne kadar abartılı olurlarsa olsun) en azından yirminci yüzyılın ikinci yarısı boyunca büyük ölçüde aynı kalmıştır.

Fakat son zamanlarda yapılan birçok araştırma, Birleşik Devletler'de dini ayinlere katılımın son on yıllarda aynı kaldığı görüşünü sarsmıştır. Daha önce Presser ve Stinson'ın (1998) çağdaş haftalık katılım oranlarıyla ilgili bilgiye yaptıkları katkıdan söz etmiştik. Onlar aynı zamanda on yılları içine alan günlük zaman kayıtlarını da incelemişler ve yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde kiliseye katılımda dü-

şüş delilleri tespit etmişlerdir —1965'de %30 iken 1994'te %25. Hofferth ve Sandberg (2001) de çocukların gündelik zaman çetelelerinde beyan edilen kiliseye katılımda benzer bir düşüş tespit etmiştir— 1981'de %37 iken 1997'de %26. Günlük zaman kayıtlarını inceleyen araştırmalarda kullanılan dolaylı yaklaşımın, kiliseye katılımı geleneksel araştırmalarda kullanılan doğrudan yaklaşımdan çok daha kesin şekilde ölçtüğüne inanmanın (daha önce ele aldık) nedenleri olduğu için, bu bulgular insanlara dini ayinlere katılımlarıyla ilgili doğrudan sorular yönelten on yıllık araştırmaların sağladığı istikrarın/değişmezliğin anlamı konusundaki şüpheleri kuvvetlendiriyor.

Robert Putnam'ın Birleşik Devletler'de yurttaşlık angajmanlarıyla ilgili yakın tarihli abidevi kitabı oranlardaki düşüşle ilgili ilave deliller sağlıyor. Putnam (2000) farklı kaynaklardan temin etiği farklı araştırma verilerini birleştirir ve dine katılım konusunda Presser ile Stinson'ın ulaştığı düşüş oranına ulaşır. Bu kendi başına önemlidir. Fakat belki de sağladığı kontekstten dolayı çok daha ikna edici olan bulgular, Putnam'ın dini katılımın yakın kuzenleri olan sivil ve gönüllü bütün cemiyet aktiviteleri hakkındaki bulgularıdır. Halihazırdaki sivil angajmanla ilgili hemen her gösterge yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde düşüşe işaret ediyor. Bu modeli izleyen göstergelerin kısmi bir listesinde şunlar yer alıyor: Politik mitinglere katılım, herhangi bir kamusal mitinge katılım, herhangi bir mahalli klüp ya da organizasyonda görevli veya komite üyesi olarak hizmet etme, herhangi bir ulusal organizasyonun mahalli mitingine katılım, klüp toplantılarına katılım, bir sendikaya üyelik, bir pikniğe, oyun sporlarına iştirak, bir cemaat projesinde çalışma.

Ayrıntılar özel kalemlerde değişiğiyor, fakat —çok farklı kaynaklardan elde edilen göstergeler arasındaki— tutarlılık/uyum etkileyici. Kalemden kaleme, trend'den trende, yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde bir tarihte düşüş başlıyor ve günümüzde de varlığını sürdürüyor. Bu dine katılım trendine de bir ışık tutuyor. Öyle görünüyor ki dine katılım çok daha genel bir şeyin, yani sivil katılımın özel boyutlarından biri. 1960'lardan itibaren hemen her tür sivil angajmandaki düşüşün yakın zamanlarda beyan edilen bulguları —dine katılımın kendisiyle ilgili düşüşün dolaysız delilleriyle birlikte— Birleşik Devletler'de dine katılımın yirminci yüzyılın son çeyreğinde gerçekten düştüğü fikrine geçerlilik kazandırıyor. Bu kontekstten bakıldığında, diğer sivil katılım türleri arasında sadece dinin düşüş sergilemediğini öğrenmek aslında çok büyük bir sürpriz olurdu. Dine katılımın son otuz kırk yılda sabit olduğu tezini hala savunmaya devam edenlerin,

dini trendlerin hemen başka her tür gönüllü işbirliği türünü etkileyen trendlerden nasıl böylesine farklı olabileceğini açıklamak gibi ağır bir sorumlulukla karşılaşmaları mukadderdir.

Son zamanlarda ulaşılan bulgularla ilişkisi kurulması gereken önemli bir ayrıntı daha vardır. Başkalarının yanı sıra Presser ve Stinson da, çok daha genç kuşakların dini ayinlere aynı yaştaki önceki kuşaklardan çok daha düşük düzeyde bir katılım sergilediklerini tespit etmiştir. Chaves (1989, 1991) aynı değişme modelini tespit emiş, Putnam aynı şeyi kiliseye katılım dahil çarpıcı ölçüde kuşatıcı bir dizi aktivite ölçeğinde yapmıştır. Dini cemiyetler dahil her türde gönüllü cemiyetlerine katılımdaki düşüş hiç de bireyler son otuz kırk yılda bu tür cemiyetlerle ilişkiye girmedikleri için gerçekleşmiş değildir. Daha ziyade, daha yakın bir zamanda doğan yaş gruplarında yer alan bireylerin bu tür aktivitelere yaşlı bireylerden daha az girmeleri, daha önce doğanların yerlerini sivil aktivitelere pek angaje olmayan genç kuşaklara terkederek, önlenemez şekilde sahneyi terketmeleridir. Tekil birey davranışını zamanla değiştirmese bile, kuşak değişmesi yoluyla kapsamlı bir sosyal değişmenin gerçekleşmesi mümkündür ve genelde sivil hayata katılımda, özelde dine katılımda vuku bulan şeyin büyük ölçüde bu olduğu anlaşılıyor.

O halde, Birleşik Devletler'de kiliseye katılım oranları son on yıllarda sabit mi kalmıştır yoksa düşmüş müdür? Deliller birbiriyle çelişmektedir. Değişmediğini savunanlar geleneksel araştırmalara başvurabilirler, fakat bu durumda onların günlük zaman çetelelerine başvurmak gibi dolaylı yaklaşımları kullanan araştırmaların neden düşüş tespit ettiklerini açıklamaları gerekir. Keza onların kiliseye katılım trendlerinin başka her türde sivil angajmandaki trendlerden neden farklı olduğunu da açıklamaları gerekir. Buna mukabil düşüş fikrini savunanların da geleneksel araştırmalarda neden düşüşe işaret eden deliller bulunamadığını açıklamaları gerekir.

Eğer haftalık katılım sahiden düşmüş ise, geleneksel araştırmaların neden zaman içinde istikrar/sabitlik sergilediklerinin makul bir izahını yapabiliriz. Anket deneklerinin kiliseye katılımla ilgili kendilerine doğrudan yöneltilen soruyu kiliseye katılım sorusu değil, dindar ya da dinsiz bir kişi olarak kişinin kimliğiyle ilgili bir soru olarak algılayabilecekleri önerimizi hatırlayın. Her hafta dini ayinlere gerçekten katılan Amerikalıların oranının kendilerini "kilise halkı" olarak gören — her hafta olmasa da az ya da çok arada bir dini ayinlere katılabilen— insanların oranı sabit kaldığı halde düşmüş olabileceğini öne

sürmek makuldur. Eğer standart anket soruları kişinin dini kimliğini lafzi kiliseye katılımdan daha fazla ön plana çıkarıyorsa ve eğer hakiki trend insanların kiliseye daha seyrek fakat kendilerini dine bağlı hissetmelerine yetecek ölçüde katıldıkları ise, o takdirde bu, her hafta katılımda gerçek bir düşüş bulunsa dahi standart anketlerde zaman içinde istikrar/sabitlik üretebilir. Temel iddia, katılımdaki reel düşüşün, katılım her hafta katılımdan aydan aya katılım formunu aldığında bu değişmeyi sergileyen insanların standart anketlerle tespit edilemeyebileceğidir.

Bu kabul edilmelidir ki bir spekülasyon, ama makul bir spekülesyondur ve karşıt istikamette benzer bir makul izah —eğer istikrar/sabitlik hakiki resim ise, günlük zaman çetelelerine dayalı araştırmanın neden zaman içinde düşüş gösterdiğini açıklayacak makul bir izah— geliştirmek zordur. Özetlemek gerekirse, yeni araştırmaların Birleşik Devletler'de dine katılımın düştüğünü kesin şekilde tespit ettiğini söylemek henüz imkansız ise de, bu yazıdaki görüşümüz düşüş delilleri ve tezlerinin istikrar/sabitlik delil ve tezlerinden daha ikna edici olduklarıdır.

Böylece, ortaya çıkan resim, Amerikan toplumunun resmidir; bu resme göre Amerikan toplumunda, 1960'lardan beri (60'lardan önce değil) insanlar dini aktivitelere giderek daha az katılıyorlar. Bu, öyle görünüyor ki, doğa üstü güçlere inançta ya da spiritüaliteye/maneviyata ilgide herhangi bir düşüş yaşanmaksızın gerçekleşiyor. Bu modelin Birleşik Devletler'le sınırlı olmaması ilginçtir. Tam tersine, bu model dünyadaki birçok ülkeyi karakterize ediyor. Dine katılım ve dine inanç düzeyleri çok geniş bir skalada farklılıklar sergilese de, gelişmiş endüstriyel toplumlar son on yıllarda temelde benzer trendler sergiliyorlar: Dine katılımda düşüş, dine inançta istikrar, hayatın anlamı ve amacı konusunda yükseliş (Inglehart and Baker 2000). Hepsi olmasa da bazı eski-Komünist toplumlar hem dine katılımda hem inançta artış sergiliyor, fakat bu başka bir metnin konusu.

Sonuç

Birleşik Devletler'de dini ibadetlere katılımla ilgili bilginin mevcut durumu, moderniteden dine kökten düşmanlık beklentisi içinde olanları mutlu etmeyecektir. Öyle anlaşılıyor ki, büyük ölçüde kırsal bir toplumdan büyük ölçüde kent toplumuna dönüşüm geçirdiği geç on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıl dahil iki yüzyıldır Birleşik Devlet-

ler'de dine katılım ya istikrarlı/sabit ya da artış halinde. Ayrıca, birçok geleneksel dini inanç popülaritesini koruyor ve bugün bile hiçbir düşüş emaresi sergilemiyor. Fakat, kiliseye katılım konusunda bildiğimiz şeyler hiçbir önemli değişme olmadığına inananları ya da modernite-ye eşlik eden sosyal değişmelerin potansiyel bakımdan dini inançlar ve pratikler açısından hiçbir negatif sonuç içermediğine inananları da mutlu etmeyecektir. Net şekilde tespit edilmese de, dine katılımın sanayileşmiş dünyanın birçok bölgesinde olduğu gibi Birleşik Devletler'de de son otuz kırk yılda düşmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Keza uluslararası deliler de "modenite"nin bazı boyutlarına —daha fazla endüstriyel istihdam ve daha yüksek hayat standartları— gerçeten de insanlar arasında geleneksel dini inançta azalma eşlik ediyor (Inglehart and Baker 2000). Sekülerleşme ile ilgili basit masallardan kaçının, fakat sekülerleşmenin topyekün reddiyelerinden de kaçının.

Kiliseye katılım trendleri çok ilgi çekici olsalar da, biz münhasıran dini pratiğe odaklanmanın —ya da hatta dini pratikle inancın kombinasyonuna odaklanmanın— dinin sosyal önemiyle/anlamıyla ilgili can alıcı bir şeyi kaçırdığını da biliyoruz. Sözün gelişi, lehçelerle konuşmayla bütünleşen şu iki karizmatik tapınma ayini arasındaki farklılığı düşünün: Biri çağdaş Birleşik Devletler'de bir Pazar sabahı bir kent Pentakostal kilisesinde gerçekleşiyor; diğeri Karen Fields'ın tasvir ettiği gibi (1985) karizmatik dinin —lehçelerle konuşmayı ve vaftizi teşvik ederek— koloni yönetiminin dayandığı geleneksel dini otoriteye meydan okuduğu yirminci yüzyılın başlarında kalonyal merkezi Afrika'da bir kırsal bölgede, dışarıda gerçekleşiyor. Bir başka örnek vermek gerekirse, her ikisi de ruhani barışı ve gelişmeyi başarmak için bazı fiziki egzersiz türlerini teşvik eden iki "yeni çağ" dini grubu arasındaki farklılığı düşünün: Biri New York City'de bir YMCA'da bir toplantı, diğeri Beijing'de bir parktaki bir toplantı. Her bir dernekte de, bütünüyle aynı dini eylem dramatik ölçülerde farklı bir anlam kazanıyor ve gerçekleştiği kurumsal ve politik kontekste bağlı çok farklı sonuçlara yol açabiliyor. Bazı zamanlarda ve bazı lehçelerle konuşulan yerlerde veya kişinin ellerini havaya açarak sağlık dilemesi ya da bir başka dini pratik sosyal kurumları sarsıyor ve düşmanca tepkileri provoke edebiliyor. Başka zamanlarda ve yerlerde, böylesi gösteriler iman yüklü bedenler dışında hiçbir şeyi etkilemiyor ve pek düşmanca tepki çekmiyor ya da aslında hiçbir tepki doğurmuyor. Dini pratiğin sosyal önemi —kendisi dışında bir şey anlamına gelme kapasitesi— içinde gerçekleştiği kurumsal ve politik düzenlemelere bağlıdır.

Bu perspektiften bakıldığında, dini inanç ve pratiklerin yüksek düzeylerde sürmesinin Birleşik Devletler'de dinin sosyal anlamıyla ilgili kapsamlı sorularla ilişkisini merak etmek makuldür. Spiritüel/manevi ve doğaüstü şeylere ilginin yüksek düzeyleri muhtemelen hem dinin hem de yeni dini hareketlerin sürekli bu ilgiyi harekete geçirmeye çalışacağı ve onlardan bazılarının dini inançları ve aktiviteleri arttırmak, etkili dini organizasyonlar inşa etmeye yeterli miktarda kaynak toplamak suretiyle, insanları yuvaya sokmakta büyük başarı kazanacağı anlamına gelir. Fakat pek açık olmayan şey, çok başarılı bir dini hareketin hangi ölçüde dinin sosyal anlamında bir ilave gösterge sayılacağıdır; eğer bu dini hareketin başarısı, böyle bir aktivitenin dini toplantı mekanının duvarları dışına nadiren taştığı bir toplumda insanların haftalık boş zamalarını etkilemek anlamına geliyorsa. Birleşik Devletlerde spesifik dini gelenekler veya spesifik dini pratik tiplerindeki numerik artışlar bu artışlarla haritaları çizilecek kadar ilgi çekicidir. Fakat dini kurumların genelde diğer önemli sosyal kurumlarla doğrudan bağlantılı olmadığı bir toplumdaki böylesi artışlar, şu ya da bu dini geleneğin ya da pratiğin politik liderlerin ya da sosyal elitlerin otoritesine meydan okuyabileceği bir toplumda sahip olacağı sosyal sonuçlardan yoksundur. Dinin birçok fazla sanayileşmiş toplumun kurumsal sistemindeki yeri, dini inanç ve aktivitelerin sosyal sonuçlara yol açma kapasitesi sınırlıdır. Bu tür bir toplum bir dini hareketin dünyayı değiştirme kapasitesini sınırlar; milyonları kendisine çekmiş olsa bile.

Dini inanç ve katılımın sosyal anlamı, ne kadar paylaşılırsa paylaşılsın, temelde vuku buldukları kurumsal dekorlara bağlıdır. Günümüzün dinin sosyal anlamını arttırmakta büyük bir potansiyele sahip dini hareketleri yeni müminler kazanmaya çalışan veya bireylerin dini inanç ve pratiklerini etkilemeye çalışan dini hareketler değildir; ne kadar başarılı olurlarsa olsunlar farketmez. En fazla dinin sosyal etkisini artırma potansiyeline sahip hareketler, dini otoriteyi halen kendi etki alanı dışındaki kararlara ve eylemlere teşmil ederek toplumun kurumsal düzenlemelerini değiştirmeye çalışan hareketlerdir. Bu tür hareketler, başarılı olduklarında, başka şeylerin yanı sıra dini katılımın sosyal anlamını/önemini de değiştirirler. Bu, içinde gerçekleştikleri dini gelenek hangi dini gelenek olursa olsun, dünyadaki aktivist fundamentalist dini hareketlerin özüdür.

Sekizinci Bölüm

Dinî Ekonomilerin Dinamikleri

Roger Finke ve Rodney Stark

Dinin sosyal bilimsel incelemesinde yoğun bir entelektüel değişme gerçekleşiyor. Son birkaç yılda alanın —kurucularından sadakatle tevarüs edilen— en fazla benimsenen teorik pozisyonlarının birçoğu yıkılmıştır. Değişmeler öyle dramatik öyle etkilidir ki, R. Stephen Warner bu değişmeleri "ilerleme istikametindeki paradigma değişmeleri" olarak adlandırmıştır (1993: 1044); Andrew Greeley'e (1996: 1) göre bu adlandırma, o tarihten beri "yapılmış en göz alıcı "değerlendirmedir.

Bu metin sözü edilen büyük paradigma değişikliğinin küçük bir kısmını gözden geçirecek: Dini ekonomilerin dinamikleri. Biz başka bir yerde (Stark and Finke 2000) bireysel dini davranışı, dini grupların dinamiklerini açıklayan önermeler geliştirerek daha dört başı mamur bir teorik model ve dini ekonomilerin çok daha kuşatıcı bir analizini ortaya koyduk. Buradaki amaçlarımız çok daha mütevazı. Biz ilkin, özetle yeni paradigmayla miras alınmış modelin özet niteliğinde bir mukayesesini yapacağız. Sonra da dini ekonomilerin anlaşılması için gerekli birkaç temel önerme ileri süreceğiz. Son olarak dini ekonomilerin dinamiklerini örneklerle aydınlatmak için, son zamanlarda yapılan araştırmaları kullanacağız.

Bir Paradigma Değişmesi

Eski Paradigma

Sosyal bilimlerin kuruluşundan itibaren dinin analizine, dini sosyal hastalıklar için köle işlevi gören ikincil bir fenomen/yan ürün olarak açıklayan ve dini inançları makul hale getirecek bir monopolün/tekelin meydan okunmamış otoritesine dayanan bir paradigma egemen olmuştur. Durkheim (1912/1976) ve başkaları ikincil bir fenomen olarak dini çok daha temel gerçekliklerin özele işlenmiş yansıması olarak görüyorlardı. Marx ve Engels (1878/1964: 16) dine ilişkin şöyle bir açıklama yapmışlardı: "Din insanların günlük hayatlarını kontrol eden dış güçlerin [insanların] zihinlerindeki fantastik yansımasından başka bir şey değildir." Sosyal hastalıkların kölesi olarak din düş kırıklığının, mahrumiyetin ve ızdırabın panzehiriydi. Bu paradigmanın savunucuları dini alt sınıfları teskin etme, mevcut politik iktidarı meşrulaştırma ve etkili rasyonel düşünceyi engelleme görevi yapan bir şey olarak görüyorlardı. Nihayet, dini inançların kabul edilebilirliği, diyordu onlar, bir dini monopolün/tekelin desteğine bağlıdır. Peter Berger'ın hatırlanmaya değer imajını kullanmak gerekirse, bütün sosyal kurumları kuşatan ve bütün sosyal süreçlere yayılan bir "kutsal şemsiye/kutsal gökkube/kutsal sema" ("sacred canopy") dini sorgulanmamış bir otorite ve kabul edilebilirlik kapasitesiyle teçhiz eder. Berger (1967: 48) şöyle der: "Toplum dinin meşrulaştırdığı dünyanın kabul edilebilir (lik) yapısı olarak hizmet ederken, toplum içindeki bütün sosyal süreçler de bu dünyanın gerçekliğini doğrulama ve tekrar doğrulama işlevi görür."

Fakat eğer bu paradigmayı birleştiren tek bir tez varsa, bu tez modernitenin doğuşunun dinin ölümü olduğudur. Sosyal bilimciler ve muhtelif Batılı entelektüeller yüzyıllarca dinin sonunun geleceği vaadinde bulunmuşlardı. Auguste Comte (1830-42/1969) —sosyoloji kavramını icat eden ünlüdür— şunu ilan etmişti: Beşeri toplum modernleşme sonucu sosyal evrimin "teolojik aşamasını" geride bırakıyor ve sosyoloji biliminin ahlaki yargıların temeli olarak dinin yerini aldığı yeni bir çağın şafağı söküyor. Max Weber (1904-5/1958) daha sonra modernleşmenin neden dünyanın "büyüsünün bozulmasına" yol açtığını açıklıyor, Sigmund Freud (1928/1985) müritlerini bütün nevrotik illüzyonların en büyüğü olan bu illüzyonun (dinin,ç.) terapistin muayene kanepesinde öleceğinin teminatını veriyordu. Çok daha yakın zamanlarda, ünlü antropolog Anthony F. C. Wallace (1966: 264-5) on binlerce Amerikalı üniversite öğrencisine "dinin evriminin geleceğinin silinip yok oluş olduğunu" söylüyordu.

Bu paradigmanın taraftarları için sekülerleşme tezi daha kuşatıcı modernleşme teorilerinin geniş çerçevesine yerleştirilmişti; bu teorik çerçeveye göre sanayileşme, kentleşme, rasyonalleşme ve dini çoğulculuk yükselirken, dindarlığın düşmesi *kaçınılmazdı* (Hadden 1987; Finke 1992). Modernleşmenin *uzun, tedrici, nispeten aralıksız bir süreç* olduğunu aklınızın bir köşesinde tutun. Zaman serisi trendleri terimleriyle dile getirmek gerekirse modernleşme uzun, doğrusal, yükselen bir eğridir; sekülerleşmenin bu yükselen eğriye tekabül eden uzun, lineer, yükselen bir eğri olduğu varsayılır. Her trend potansiyel olarak kaçınılmaz yarı evrimci bir süreci temsil eder. Modernleşme "postmodernizm" son sihirli kelime (buzzword) haline gelecek şekilde geliştiği için en azından dindarlıkta önemli bir düşüş görülebilmesi ölçüsünde bu ülkelerde sekülerleşmenin "devam etttiği" varsayılıyor olmalıdır.

Bu devam eden sekülerleşme sürecinin, bireysel bilinç ve mahalli kilisenin ruhuna bağlılıktan dinin daha kuşatıcı kurumlardaki otorite ve gücüne kadar muhtelif düzeylerde gerçekleşmesi bekleniyordu. Bu geleneksel modelin en saygın savunucularından biri durumundaki Bryan Wilson (1982: 149), bireyler için sekülerleşmenin [bireylerin] süper-empirik ilgiler vakfettikleri zaman, enerji ve kaynakların oranındaki düşüşle" sonuçlanacağını ve "özellikle dini bilincin yerini tedrici bir empirik, rasyonel ve enstrümantal/araçsal yönelimin almasına" yolaçacağını ileri sürer. O, bireyin dışındaki sekülerleşmeyi şöyle tasvir eder: "Dini kurumlarda çürüme/çöküş" ve "dinin kontrolünden, dinin eski aktivitelerinin ve fonksiyonlarının seküler kontrolüne geçiş. Benzer şekilde, uzun zamandır sekülerleşme tezinin en sofistike modern savunucusu Peter Berger sekülerleşmenin bireyler üzerindeki etkilerinden emindi. Sosyal kurumların sekülerleşmesinin boyutlarının ana hatlarını çizdikten sonra Berger (1967: 107-8) açıklamasını şöyle sürdürür: "Sekülerleşme sürecinin bir de sübjektif yanı vardır. Eğer toplumun ve kültürün sekülerleşmesi gerçekse bilincin sekülerleşmesi de gerçektir." Yakın zamanlarda Berger (1997) sekülerleşme teorisine desteğini incelikle geri çekmiştir. Sekülerizasyon terimini yeniden tanımlayarak, büyüyen karşıt deliller dağından kurtulmaya çalışan diğer sekülerleşme tezi taraftarlarının son taktiklerine karşıt bir şey olarak, eserleri hep hayranlıkla karşılanmış olan Berger'le önceki uzlaşmazlığımızın altını çizmek için iktibası/alıntıyı eski bir metninden yaptık.

Son yıllarda sekülerleşme muhtelif şekillerde tanımlanmış ve yeniden tanımlanmıştır (Hanson 1997; Tschannen 1991; Dobbelaere

1987; Shiner 1967). Bunlardan biri sekülerleşmeyi *deinstitutionalization/kurumlaşmanın yıkımı/kurumların çöküşü* ile aynileştiren tanımdır (Dobbelaere 1987; Martin 1978). Genellikle makro versiyon olarak anılan bu tanım (bakınız Lechner 1996) bir zamanlar dominant dini kurumların sosyal iktidarındaki/gücündeki düşüşe/çöküşe atıfta bulunur; bu makro versiyona göre, söz konusu düşüşle/çöküşle birlikte diğer sosyal kurumlar, özellikle de politik kurumlar ve eğitim kurumları daha önceki dini egemenlikten/tahakkümden kurtulmuşlardır. Eğer sekülerleşmenin kastettiği şeyin tamamı buysa ve eğer tartışmayı Avrupa ile sınırlarsak, söylenecek hiçbir şey yok demektir. Herkes şu konuda uzlaşıyor olmalıdır: Çağdaş Avrupa'da Katolik piskoposlar bir zamanlar sahip olduklarından çok daha az politik güce sahipler ve aynı şey Lutherci ve Anglikan piskoposlar için de geçerlidir (piskoposlar muhtemelen neredeyse hiçbir zaman bugün düşünüldükleri kadar güçlü olmamışlarsa da böyledir). Nitekim kamu hayatının birincil boyutlarına da artık dini semboller, dini retorik ya da ritüeller hakim değildir. Bu değişmeler elbette araştırmacıların ilgisini çekmiştir ve bu ilgi bazı yüksek nitelikli incelemeler doğurmuştur (Casanova 1994; Martin 1978). Fakat sekülerleşme teorisinin peygamberleri hiç de apaçık ve sınırlı bir şey hakkında metinler kaleme almamışlardı; bu şimdi de böyle. Makro sekülerleşme teorisinin ünlü savunucusu Karel Dobbelaere (1997: 9) şöyle söyler: " bireylerin dindarlıkları sekülerleşme sürecinin değerlendirilmesinde geçerli bir gösterge değildir." Fakat iki yıl önce o ve Lilliane Voyé (1994:95) şöyle bir izahta bulunmuşlardır: "Bilimin her tür antropomorfizmi/insanbiçimciliği başarıyla düşüncemizden defetmesi geleneksel 'bir kişi olarak Tanrı' kavramını hayatın gücüne, ruhun gücüne imana dönüştürmüştür; bu aynı zamanda agnostisizmi ve ateizmi de tedricen takviye etmiştir —ve bu da dini pratiklerin uzun-dönemli çöküşünü açıklar." Böylece, bireysel bilincin ve bağlılığın kaçınılmaz çöküşü üzerine kehanetler varolmaya devam eder.

Beliren Yeni Paradigma

Eski paradigmaya saldırı birçok cepheden geldi. Modernitenin standart kriterleri (yani kentleşme, sanayileşme, rasyonalleşme ve dini plüralizm/çoğulculuk) din üzerinde istikrarlı bir etki bırakmayı başaramadı. Aslında, geç-on dokuzuncu yüzyıl ve erken-yirminci yüzyıl Amerikası'nda artan kentleşmeye ve sanayileşmeye yükselen dine katılım düzeyleri eşlik etmiştir (Finke and Stark 1998, 1992; Finke 1992)

ve Hıristiyanlık tarihinde kent bölgeleri genellikle dini uyanışların ve daha ortodoks dini davranışların merkezi olmuştur (Stark 1996).

Uzun süre modernitenin en kemirici/ürkütücü elementleri oldukları düşünülen dini çoğulculuk ve rasyonalite bile araştırma desteği almayı başaramamıştır. 1980'lerin ilk yıllarından itibaren bir dizi nitelikli inceleme dini plüralizmin sekülerleştirici etkilerini ve din ile rasyonalite arasındaki uyuşmazlığı sorguladı. Katolik karizmatikleri gözleme dayalı incelemesinde Mary Jo Neitz (1987: 257-8) onların dini tercihlere ilişkin tam bilincinin kendi inançlarının temellerini sarsmadığını tespit etti. Onlar daha ziyade bu tercihlerin inanç sistemlerini test ettiğini ve onları inanç sistemlerinin üstünlüğüne kani hale getirdiğini düşünüyorlardı. Lynn Davidman'ın (1991: 204) Ortodoksluğa ihtida eden üst-orta-sınıftan Musevi kadınlarla ilgili alan incelemesi Musevilik-içi plüralizmin faydalarını ve cemaate katılmadan önceki itinalı evrim sürecini vurguladı ve şu sonuca vardı: "Çağdaş Birleşik Devletler'deki mevcut tercih çokluğu ve tercih çoğullaşması aslında Musevi cemaatleri kuvvetlendirmiştir."Christian Smith ve meslektaşları (1998: 104) 23 eyaletten 178 Evanjelikle mülakatlar yaptıktan sonra şöyle bir sonuca ulaştılar: "Evanjelikler için, tam da İsa Mesih'i tercih ederektir ki kişinin inancı geçerli ve sağlam hale gelir. Bu yüzden modern kişinin kendi dinini tercih etme zorunluluğu bu dini modern inananlar için daha az reel, daha az güçlü ya da daha az anlamlı hale getirdiğine inanmanın hiçbir nedeni yoktur."

Keza çok sayıda kantitatif araştırma projesi dini plüralizmin sekülerleştirici etkilerini sorgulamıştır. Metodolojik ihtilaflara boğulsalar da (bakınız Olson 1998; Finke and Stark 1998) bu araştırmalardan iki sonuç çıkarılabilir.[1] İlkin, anahtar ayrım hiçbir çoğulculuğun bulunmadığı alanlar ile bir ölçüde dini seçimin ve rekabetin bulunduğu alanlar arasındaki ayrımdır (Finke, Guest, and Stark 1996; Hamberg and Petterson 1997; Petterson and Hamberg 1997). Dini pazarlar ilave opsiyonların/tercihlerin katılım düzeylerini yükseltmesinin ötesinde bir doyum noktasına sahiptir. İkincileyin, yüksek dini plüralizmin yararlı etkilerini sorgulayan hararetli eleştirilere rağmen, birkaç eleştir-

[1] Mark Chaves ile Philip Gorski (2001) Dan Olson'ın eserini bu hipotezi "kesin şekilde" reddeden bir metin olarak zikretmiştir. Fakat Olson ve ortak yazarlar David Voas ve Alasdair Crockett yakın zamanlarda şu sonuca varmıştır: "Plüralizm ve dine katılım konusunda daha önce yapılan çapraz incelemelerden elde edilen sonuçlar, dine katılım düzeyleri ile plüralizm endeksi arasında kurdukları matematiksel ilişkiden" dolayı artık terk edilmelidir (Voas, Olson, and Crockett 2002).

men eski paradigmanın açıklamasına dönmeyi amaçlıyor. Hatta eleştirmenler devletin desteklediği bir kilise tekelinin dini makuliyeti ve aktiviteyi arttırmayacağıru düşünüyor.

Belki de sekülerizasyon tezine en eleştirel darbe verilerin eski paradigmanın tahmin ettiği temayül hattını desteklemediğidir. Çok miktarda araştırma geçmiş dindarlığa ilişkin nostaljik görüşleri ve bitmiş dini aktivitelerin çağdaş izahlarını sorguladı. Bu argüman, modernitede yükselişe dini aktivitelerdeki yükselişin eşlik ettiği Birleşik Devletler'de kuvvetle reddedildi (Finke and Stark 1992; Warner 1993). Yine de, geçmişin dindarlığına ilişkin nostaljik mitler ve dini aktivitedeki son büyük dalgalar Birleşik Devletler'in çok ötesine uzanıyor. Ortaçağın dininin en gözde tarihçileri günümüzde Batı Avrupa'da hiçbir zaman bir "İman Çağı" olmadığında hem fikirler (Morris 1993; Duffy 1992; Sommerville 1992; Bossy 1985; Obelkevich 1979; Murray 1972; Thomas 1971; Coulton 1938). Eski paradigmanın en güçlü savunucuları bile, örgütlü katılım koşullarında, bir Altın İman Çağı'nın asla varolmadığından eminler (Bruce 1997). Ayrıca, çağdaş din bahis konusu edildiğinde, dünya üzerindeki dini uyanışlar görmezden gelinemeyecek kadar sık ve büyüktür. Orta Doğu'da ve Afrika'da İslam'dan, Latin Amerika, Doğu Avrupa ve Kore'de Hıristiyanlığa din yükselen moderniteyle uyuşabilir bir şey olduğunu ispatlamıştır.

Fakat sekülerleşme tezinin destekten bu yoksunluğu, dinin daima yükselişte olduğunu ya da moderniteye yükselen dine katılım düzeylerinin eşlik ettiğini göstermez. Sekülerleşme tezini çürüten araştırmalar genellikle dini katılımdaki artışı vurgulasalar da, yeni paradigma dinin kaçınılmaz ölümüyle ilgili kehanetin yerine eşit ölçüde kabul edilemez dinin kaçınılmaz yükselişiyle ilgili kehaneti ikame etmez. Ayrıca, yeni paradigma için modernite dini değişmeyi/çeşitlenmeyi harekete geçiren nedenler makinası değildir. Dini öğretilere kuşkuyla bakmanın (veya inanmanın) mevcut nedenlerinin moderniteye has herhangi bir şeyle genellikle alakası yoktur ve bu nedenler yazılı tarih boyunca nispeten değişmeksizin varolmuşlardır (Smith *ve diğerleri* 1998; Stark and Finke 2000). Yeni teorik gelişmeler bunun yerine, modernitenin dinin kaçınılmaz çöküşüne yol açan belirsiz güçlerinin ötesine, dini değişmeleri/çeşitlenmeleri açıklama girişiminde bulunan özel önermeler istikametinde hareket etme girişiminde bulunur.

Eski paradigma ile yeni paradigma mukayese edildiğinde, birçok karşıtlık vardır. Dini ikincil bir fenomen olarak ele almaktan —bu yaklaşımda dini fenomenlerin "gerçek" nedenleri bulunmalıdır— ziyade,

yeni paradigma dini doktrinlerin dini doktrinler olarak sonuçları olabileceğini kabul eder. Eski paradigma dini halkın afyonu olarak görmekten hoşnut iken, yeni paradigma dinin aynı zamanda genellikle halkın "amfetamini" olduğuna dikkat çeker; çünkü ortaçağın köylü ve zanaatkar isyanlarına can veren (Cohn 1961), Afrika ve Kuzey Amerika'nın yerli halklarının Avrupalıların tecavüzüne karşı tekrar tekrar ayaklanmalarını harekete geçiren (Wilson 1975) ve yakın zamanlarda Doğu Avrupalı tiranlara karşı seferberliğin ana merkezi olarak hizmet eden (Echikson 1990) dindi. Yeni paradigma, eşsiz veya irrasyonel bilme-kavrama süreçlerine dini kararlar atfetmek yerine, dini karar vermeyi rasyonel, enstrümantal/araçsal ve bilimsel düşünmeyle uyumlu bir şey olarak görür (Wuthnow 1985; Stark and Bainbridge 1987; Stark, Iannaconne, and Finke 1996). Ayrıca, eski paradigmanın devletin desteklediği inanç tekelinin üstünlüğüne bel bağlamak yerine, yeni paradigma devlet müdahalesine maruz kalmayan dinin ve artan rekabetin dini aktiviteyi teşvik ettiğini öne sürer. Nihayet, yeni paradigma, modernitenin dine *talepte* (*demand*) nasıl kaçınılmaz bir düşüşe yol açtığını açıklama girişiminde bulunmaktan ziyade, dini değişmeyi dinin *arzına* (*supply*) bakarak açıklamayı dener.

Bu metnin geriye kalan kısmında din ekonomileri hakkındaki birkaç önermenin dindeki çeşitlenme ve değişmenin izahına nasıl katkıda bulunabileceğini ele alacağız. Daha sonra da bu önermeleri üç uluslararası dekora/sahneye tatbik edeceğiz.

Dini Ekonomiler ve Arz-Yanlı Değişmeler

Bütün sosyal sistemlerde, dini aktiviteyi kuşatan nispeten farklı bir altsistem vardır (Stark 1985). Bu alt-sistemi dini ekonomi olarak adlandırıyor ve dini ekonomiyi, *bir mevcut ve potansiyel taraftarlar "pazarı," taraftarlarını çekmeye veya yaşatmaya çalışan bir ya da daha fazla organizasyon, bu organizasyon(lar)un önerdiği dini kültür dahil herhangi bir toplumda süregelen dini aktivitenin tümünü içeren bir şey* olarak tanımlıyoruz. Nasıl bir ticari ekonomi arz ve talep unsurlarına ayrılabiliyor ise, dini ekonomi de arz ve talep unsurlarına ayrılabilir. Aslında, yeni paradigmayı eski paradigmadan ayıran şey arz yanına yapılan vurgudur; çünkü eski paradigma dini aktiviteyi ileriye doğru sürükleyen birincil dinamik olarak talebi vurgular. Eski paradigma modernitenin güçlerinin dine talebi düşürdüğünü ileri sürerken, yeni paradigma dini pazarın yapısının din arzını değiştirebileceğini iddia eder.

Denetlenen Din

Bir dini ekonominin en önemli özelliği, devlet müdahalesiyle denetimi ortadan kaldırma kapasitesidir ve bu yüzden dini ekonomi, tekelleşme istikametindeki devlet denetimine karşıt bir şey olarak pazargüdümlüdür. Devlet denetiminin en dolaysız etkisi insanların emrine amade dinlerin arzı ve insanların mevcut dinlerden herhangi birini seçme özgürlüğü üzerindeki etkisidir. Bu bizi dini arz hakkındaki ilk önermemize götürür.

#1: Dini ekonomi ne kadar kontrol dışı olursa dini arz da o kadar plüralistik olma eğilimi taşır. Dini pazarlar her biri belirli dini tercihleri paylaşan çok sayıda parçadan ya da hücreden oluştuğu için hiçbir dini firma/kurum bütün pazar hücrelerini tatmin edemez (bakınız Stark and Finke 2000). Çok daha özelde, plüralizm tek bir dini firmanın aynı anda hem dünyevi hem öte-dünyevi, hem katı hem toleranslı, hem dışlayıcı hem kucaklayıcı, hem ifade edici hem sır saklayıcı veya (Adam Smith'in dile getirdiği gibi) hem disiplinli/sert hem esnek olmaya yeteneksizliği dolayısıyla devlet müdahalesinin bulunmadığı pazarlarda ortaya çıkar; kaldı ki pazar hücreleri dinin bu boyutlarının her birine güçlü tercihlerle birlikte varolurlar. Bu yüzden, hiçbir tekil dini organizasyon gönüllü rıza yoluyla tekel haline gelmeyi başaramaz —dini tekeller baskıya/zora dayanırlar.

Aynı mantık dini ekonomilerin, devletin baskıcı güçlerinin desteğini gördükleri zaman bile asla tam anlamıyla tekelleşemeyeceklerini açıkça gösterir. Gerçekten de, dünyevi gücünün zirvesinde dahi ortaçağ kilisesi heretiklerin/sapkınların (heresi'nin/sapkınlığın) ve muhaliflerin (muhalefetin) kuşatması altındaydı (Lambert 1992). Elbette, devletin baskıcı çabaları yeterince kesafet kazandığında, devlet-destekli tekel ile rekabet eden dini firmalar yeraltında faaliyette bulunmak zorunda kalmışlardı. Fakat baskının ortadan kalktığı her zaman ve her yerde plüralizm gelişmeye başlar. Ve bu plüralizmi, her biri özel bir hücreye ya da birbirini tamamlayan bir hücreler serisine demir atmış uzmanlaşmış dini firmalar taşıyacaktır.

Düzenleme ve Kutsallaşma (sacralization)

Berger'in dini plüralizmin bütün dinlerin kabul edilebilirliklerini aşındıracağını söyleyen tezini bütünüyle reddetsek de, tekellerin diğer kurumlar üzerinde güç kullanmakta çok etkili olduklarını onaylıyoruz.

#2: Bir dini firma ne ölçüde tekelleşirse, diğer kurumları o kadar etkilemeye çalışır ve dolayısıyla toplum da o kadar kutsallaşır. Sacralized/kutsallaşmış terimi *dini kurumlar ile seküler kurumlar arasında pek farklılık kalmaması, aileden politikaya kadar hayatın birincil kurumlarının dini sembollerin, retoriğin ve ritüellerin aileden politikaya hayatın asli boyutlarına yayılması* anlamına gelir. Bu genellikle yanlışlıkla evrensel dindarlık diye anlaşılan sosyal bir fenomendir. Sözün gelişi Ortaçağ Avrupası'na atfedilen İman Çağı dinin diğer kurumlarla, özellikle politikayla ve eğitimle içiçe geçmesi anlamına geliyordu ve bu, dinin mevcudiyeti çok etkili şekilde görülebilir olduğu için böyleydi. Bugün Avrupayı kateden bir seyyah lokal manzaraya hakim muhteşem kiliselerin ve katedralerin sürekli büyüsüne kapılır. Bütün bu binalar yüzyıllarca önce inşa edildikleri için bir zamanlar inancın bu mucizevi yapıları yükseltecek kadar evrensel ve güçlü olduğunun reddedilemez delilini sunuyor görünürler. Bu yapılar aslında bu yapıların eşiğinden nadiren içeri giren gönülsüz ve memnuniyetsiz nüfustan zorla alınmıştı —hiç değilse dini amaçlarla değil. Ortaçağın yönetici sınıflarının dindarlıklarından (ve çıkarlarından) dolayıdır ki din her yerde hazır-nazırdı ve her kamusal önemli günde görülebilirdi. Sözün gelişi, bütün seremoniler karakterleri itibarı ile dini idi, özellikle de taç giyme törenleri gibi politik seremoniler. Gerçekten de, kutsallaşmış toplumlarda politik liderlik olarak politik liderliğin, kralların ve imparatorların "kutsal hakları"nda olduğu gibi, tipik keskin bir dini tonu vardı. Dini elitlerle politik elitler arasındaki sıkı bağlar dini monopollere/tekellere mündemiç bağlardır; çünkü, bu tür bağlar olmaksızın dini monopoller imkansızdır. Politik alanın kutsallaşması bir dini firmanın devletin cebri güçlerini rakiplerine karşı hizmete koştuğu *quid pro quo*' (*dişe diş, kısasa kısas*, ç.)dur.

Dini tekellerle birlikte vuku bulan kutsallaşmanın tersine dönmesi, tekeller dini ekonomiyi düzenleme kapasitelerini kaybettiklerinde vuku bulan kutsallıktan arınmadır.

#3: Daha önce yüksek düzeyde devlet tarafından düzenlenmiş bir ekonomide dini ekonomi ne ölçüde devlet denetiminden çıkarsa, toplum da o ölçüde kutsallıktan arınır. Hangi nedenle olursa olsun devlet artık inanç tekelinin özel meşruiyet taleplerini garanti altına alamaz. Bir dini firmalar plüralitesinin bulunduğu yerde, bu firmaların hiçbiri kutsallaştırmayı idame ettirecek ölçüde etkili olamaz.[2] Bir

[2] Sosyologların dini tekelleri güçlü iman temeli, plüralizmi kaçınılmaz bir şekilde inancı aşındıran bir şey olarak görmelerinin nedeni bu olabilir. Eğer Peter Berger'in

rakip dini firmalar koalisyonu da kutsallaştırmayı (sacralization) sürdüremez; çünkü böyle bir grubun dile getirdiği her beyan/önerme herkesin onayladığı belirsiz/muğlak genellemelerle sınırlı olmak durumundadır. Belki de böyle bir şey "sivil dinin" materyalidir (Belah 1967), fakat kutsallaştırmanın materyali değildir. Fakat bu, zorunlu olarak dini çöküş belirtisi de değildir.

Tanımladığımız şekliyle kutsallıktan arınma (desacralization) birçok araştırmacının *sekülerleşmenin* makro formu olarak atıfta bulundukları şeyle aynıdır. Sekülerleşmenin bu tanımı dini kurumlar ile diğer asli sosyal kurumların farklılaşmasıyla sınırlı olduğu sürece, sekülerleşme terimini kurumsal farklılaşma için kullananlar kutsallıktan arınmayı (desacralization) bireysel dini bağlılıktaki genel bir düşüşle (sekülerleşmenin mikro versiyonuyla) ilişkilendirmeyi reddederler; çünkü onlar yalnızca dini tekellerin inancı idame ettirebileceğinden emindirler. Biz tam karşıtı bir pozisyonu benimsiyoruz. Dini ekonomiler modelimiz, dini tekellerin çöküşünün ve daha fazla firma dini pazara özgür giriş yaptıkça dini ekonomilerin devlet kontrolünden çıkışının genel bireysel dini bağlılık artışıyla sonuçlanacağını savunuyor.

Latin Amerika ve Birleşik Devletler'deki örneklerin açıkça ortaya koyduğu gibi, devlet kontrolündeki değişmeler ile kutsallaşmadaki değişmeler arasında genellikle önemli bir gecikme vardır. Devlet desteğine sahip daha önceki dini tekel, dünyevi gücünün hatırı sayılır bir kısmını kaybettikten sonra bile genellikle meşru ve normal kilise olarak kültürel konumunu muhafaza ediyor. Bu kültürel konum başlangıçta dini plüralizmin gelişmesini yavaşlatarak yeni dinlerin kabulünü önlüyor ve bir zamanların dini tekeline eğitimdeki, politikadaki ve diğer kurumlardaki sağlam yerini muhafaza etme imkanı veriyor. Ayrıca, egemen dinin bu tür kurumlarla yakın ilişkilerine meydan okumadan önce, rakip dinler dini pazarda önemli bir yer edinmiş olmalıdır. Bu organizasyonel gelişme sosyal bağların tedrici güçlenmesine ve birçok kuşağı içine alan bir kültürel kabule ihtiyaç duyar. Eğer bir grup bin üye ile başlamış ve her yıl %10 oranında büyüme kaydetmişse bir milyon üyeye ulaşmak için yetmiş beş yıla ihtiyacı var demektir. Bu yüzden, bir dini ekonominin devlet müdahalesinden özgürleşme-

---

"kutsal şemsiye/gökkubbe" nosyonu toplumların kutsallaşmasıyla (sacralization) özdeşleştirilirse, bu durumda tek bir kutsal şemsiyenin zorunlu olduğu ve çok sayıda kutsal şemsiyenin gerekmediği doğrudur. Fakat düşüncenin bu kutsal şemsiye hattı kişisel dindarlığın inanç tekeli altında çok daha bereketli olması anlamına gelecek şekilde yorumlandığında, bu açıkça yanlıştır.

sini müteakiben, dinlerin yeni bir arzı çiçeklenmeden ve kapsamlı bir devlet kontrolünden arınma ortaya çıkmadan önce genelikle yaşanması gereken uzun gecikme dönemleri vardır.

Dini Rekabet ve Bağlılık

Yine de, eğer monopoller/tekeller dini sembolleri kamu alanına yaymakta, muhteşem ve pahalı binalara destek sağlamakta etkili iseler de, insanların bağlılıklarını ve desteklerini seferber etmeye yeteneksizdirler. Eski paradigma ile yeni paradigma arasındaki anahtar farklılık işte tam buradadır. Biz kurucuların dini rekabetin meşum etkileri konusunda kesinlikle yanıldıklarını öne sürüyoruz. Rekabet, inançların kabul edilebilirliklerinin altını oymaktan ziyade, dinin hararetli ve yeterli tedarikçilerini doğurur; tıpkı seküler ürünlerin tedarikçileri arasında doğurduğu gibi; rekabet dini pazarda da şu (aynı) sonucu doğurur: Yüksek kuşatıcı "tüketim" düzeyleri.

#4: Dini ekonomiler ne kadar devlet kontrolünden özgür, ne kadar rekabetçi iseler, kuşatıcı dine bağlılık düzeyleri de o kadar yüksek olur. Tam tersine, rekabete kapalı egemen firma(lar) etkili pazarlama girişimlerini idame ettirme kapasitesinden yoksundurlar ve bu, ortalama kişi dini maliyetlerin bedelini minimize ederek erteleyeceği için dini bağlılık düzeyleri düşüklüğüyle sonuçlanır. *Rekabete* vurgumuza dikkat edilmelidir. Dini plüralizm (çok sayıda tedarikçinin mevcudiyeti) *yalnızca* tüketicilere çok sayıda dini ödül sunarak, tedarikçileri daha duyarlı ve yeterli olmaya zorlayarak tercihleri ve rekabeti arttırdığı ölçüde önemlidir. Dini ekonomisi her birinden bağımsız ve farklı firmaların hizmet ettiği bir düzine esnemez kasttan oluşan bir toplum yüksek düzeyde plüralistiktir, ancak kesinlikle dini rekabetten yoksundur. Fonksiyonel açıdan, böyle bir toplumda yaşayan bireyin durumu sadece tek bir monopol dini firmaya sahip bir toplumda yaşayan bireyin durumuyla aynıdır. Tahminimiz kast toplumları için düşündüğümüzün aynısı: Her kast içindeki dini katılım düzeyi ne kadar düşükse tekelleşen dini ekonomilerdeki dine katılım düzeyi de o kadar düşük olur.

Plüralizm ile rekabet genellikle birbirleriyle ilişkilendirilir, fakat ilişkilendirilmediklerinde, enerji sağlayıcı gücü olan rekabettir. Bu nokta yanlış anlaşılabilir; çünkü rekabetin doğrudan ölçümlerine sahip olmadığımız için genellikle plüralizmi, rekabetin yedek kriteri olarak kullandık. Fakat yukarda dile getirdiğimiz gibi, *belirli bir düzeyin*

üzerinde plüralizm gereksiz (redundant) hale gelir. İlkece maksimum farklılığa, belirli bir nüfus içindeki herhangi bir kişi kendine ait bireysel gruba/cemaate ait olmadıkça ulaşılamaz. Pazarın belirli bir noktayı — biz buna "tavan eşiği (ceiling effect)" dedik— geçince pazarın *doyması* ve ilave plüralizmin dini katılım düzeyini yükseltmemesi hiç de şaşırtıcı değildir.

Rekabete bu teorik vurgu aynı zamanda şunu da gösterir: *Tek tek dini gruplar ne kadar marjinal bir pazar pozisyonuna sahip olurlarsa —pazar payından ne kadar yoksun kalırlarsa— o kadar enerjik olurlar ve o kadar yüksek düzeyde bağlılık doğururlar.* Yani, başka her şey eşitse, küçük dini azınlıklar daha büyük lokal takipçiye sahip gruplardan daha ateşli olacaktır. Bu yüzden, sözün gelişi Roma Katolikleri, cemaatleri *ne kadar az* Katolik olursa o kadar aktif olacaktır.

Nihayet *çatışmanın,* bazen daha yüksek bağlılık düzeyleri geliştirmeye muktedir agresif dini firmalar yaratmanın temeli olarak *rekabetin yerini alacağını* kabul etmeliyiz.

#5: Rekabetin sınırlı olduğu yerlerde bile dini firmalar, sosyal çatışma için gerekli birincil/asli organizasyonel aygıtlar olarak hizmet gördükleri ölçüde yüksek bağlılık düzeyleri gerçekleştirebilirler. Tersi durumda, eğer dini firmalar sosyal çatışma aygıtları olarak ne kadar önemsiz hale gelirlerse, buna paralel şekilde bağlılık geliştirmeye de o ölçüde daha az yetenekli hale geleceklerdir. Yukarıda sözünü ettiğimiz her biri kendi dini firmasına sahip bir düzine esneklikten yoksun kastın bulunduğu toplum örneğini düşünün. Şimdi de bu kastlar arasında yüksek bir çatışma düzeyinin bulunduğunu ve dini firmaların bu çatışmalar için organizasyonel temel olarak hizmet gördüğünü farzedin. Muhtemelen tapınaklar bütün politik eylemleri planlamanın toplantı mekanları olarak hizmet görecek, protest gösteriler tapınaklarda başlayacak ve dini semboller kast dayanışmasını kimliklendirmek için kullanılacaktır. Bu durumlarda dini bağlılık gruba bağlılıktan ayırt edilemez olacaktır; tıpkı İrlanda ve Kübek'teki yüksek dine bağlılık düzeylerinin her iki toplumda da İngiliz yönetici elitlere muhalefeti sembolize ederek devam etmesinde olduğu gibi. Aynı ilke İslamik "fundamentalizm" için de geçerlidir. Politik, ekonomik ve kültürel kolonyalizme muhalefet en sağlam kurumsal temelini camilerde bulmuştur. Bir sonraki kısımda, bu önermeyi Kübek'teki Katolik kilisesiyle ilgili çok daha kapsamlı bir tartışmayla izah edeceğiz.

Devlet Müdahalesini Örneklerle Açıklamak

Bu kısımda, yukardaki önermeleri ele alan geniş araştırma literatürünü gözden geçirmekten ziyade, bu önermelerin üç farklı konum/dekor için nasıl geçerli olabileceğini örneklerle açıklamaya çalışacağız. İlkin Birleşik Devletler'e, yani dini ekonominin iki yüzyıl boyunca büyük ölçüde devlet kontrolünden bağımsızlaştığı bir ulusa döneceğiz. Sonra, Latin Amerika'ya yöneleceğiz. Burada, Roma Katolik Kilisesi'nin dört yüz yıldır devletle güçlü ittifaklar kurduğu ulusları gözden geçireceğiz. Son örneğimiz Kanada –Kübek. Kübek, hem İngiliz yönetici elitlere karşı harekete geçiren güç olmaktan hem de kendi rolünden vazgeçen Roma Katolik Kilisesi'ndeki değişmeleri gözlemlediğimiz yerdir.

Amerika'daki Canlı Tecrübe

Ünlü tarihçi Sidney Mead (1963: 52) bir zamanlar "Devrimci Dönemin, Hıristiyanlığın Amerika'daki tarihinin döndüğü menteşe olduğunu" söylemiş ve bunu da şöyle açıklamıştı: "Dini özgürlük ve kilise ile devletin birbirinden ayrılması" bu değişmelerin merkezindeydi. Fakat Mead'in bu tespitleri yapmasından uzun süre önce on dokuzuncu yüzyılın Avrupalı ziyaretçileri aceleyle sekteryanizmi/hizipçiliği ve dini canlılığı "gönüllülük ilkesi"nden kaynaklanan bir şey olarak yorumlamıştı (Powell 1967). Gerçekten de Amerika'da din hakkındaki ilk incelemelerden ikisi, Philip Schaff'ın *Amerika* [*America* (1855/1961)]'sı (1855/1961) ve Robert Baird'ın *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din*'i [*Religion in the United States of America* (1844/1969] Birleşik Devletler'deki alışılmışın dışında yüksek dini aktiviteyi ve giderek artan dini hizip (sect) sayısını açıklamak için gönüllülük ilkesini kullanmıştır. Her iki yazar da Tanrı'nın krallığının birliğini parçalayan dini rekabeti ve sekteriyanizmi lanetleseler de, dini özgürlüklerin "dini hakikatin etkilerini her istikamete taşıdığından" (Baird 1844/1969: 409) emindiler.

Fakat örgütlü dinin Alexis de Tocqueville'in (1831/1969), Andrew Reed'in (1835) ve diğer seçkin Avrupalı ziyaretçilerin dikkatlerini çeken büyümesi bir gecede gerçekleşmemişti. Kolonyal dönem boyunca artan dini toleransa ve dini ileri gelenlere azalan desteğe rağmen, (çocuklar dahil) nüfusun sadece %17'si 1776'da bir kiliseye bağlıydı. Bu oran 1850'de ikiye katlanarak %43'e yükselmişti, fakat bağlılık düzeyinin çağdaş oranlara yaklaşmaya başladığı erken yirminci yüzyıla —

1926'da %56, 1980'de %62 (Finke and Stark 1992)— kadar değişmemişti. Agresif evanjelik yayılmaya ve Protestan sektlerin/hiziplerin hızlı büyümesine, Roma Katoliklerinin ve Luthercilerin yeni göçmenlere etkili temasına rağmen, kiliselerin nüfusun %50'sini üyeliğe kaydetmesinden önceki Amerikan dini ekonomisinin devlet denetiminden çıkmasından (1906) beri, neredeyse bir yüzyıl geçti.

Tablo 8.1 *New York Towns*'da (1865) Rekabet ve Kiliseye Katılım

	Bir New York kasabasındaki cemaatlerin (denominasyonların) sayısı			
	0	1-2	3-4	5+
Kilise'ye katılımın %25'ten fazla olduğu kasabalar	%0	%18	%55	%84
S=	42	280	37	237

Tablo 8.2 Amerikan Köy ve Kasabalarında Rekabet ve Bağlılık

	Her bin nüfusa düşen kilise sayısı			
	Bir	İki	Üç	Dört +
Bir kiliseye bağlı olanların oranı	27.4	36.0	34.8	43.4
Pazar okullarına kayıtlı üye yüzdesi	15.8	22.3	25.2	37.4

Kaynak: Brunner (1927: 74).

Mormon Utah dahil Birleşik Devletler'deki bütün bölgeler günümüzde bir dini tercihler bolluğu sunsa da, erken Amerika'da durum bu değildi. 1865 ve 1875'in New York şehirlerine baktığımızda, kiliseye katılımdaki en büyük farklılığın hiçbir dini tercihin söz konusu olmadığı şehirler ile bir ölçüde dini tercih imkanına sahip şehirler arasında gerçekleştiğini görürüz (bakınız Tablo 8.1). Edmund de S. Brunner'in (1927) 138 küçük kasaba ve köydeki dini hayata ilişkin istisnai ölçülerde iyi-yönetilmiş bir dizi inceleme yürüttüğü 1920'ler gibi geç bir zamanda bile, dini tercih imkanı birçok kırsal cemaatte mevcut değildi (bakınız Tablo 8.2). Yine burada da bir ölçüde tercih imkanına sahip cemaatlerle hiçbir tercih imkanının bulunmadığı cemaatler arasında

net bir katılım artışı farklılığı gerçekleşti. Dini akımların nüfus yoğunluğundaki artışla ve ulaşımın gelişmesiyle birlikte ulusun tümüne yayılması tedricen dini tercihin her yerde hazır-nazır olduğu bir ulusa yol açtı.

Dini tercih ve popüler dini katılım gibi, dinin devlet müdahelesinden kurtulması ile akraba kurumların kutsallıktan arınması arasında hatırı sayılır bir gecikme de vardı (Moore 1986). Belki de belgelenmesi en kolay şey, din ile on dokuzuncu yüzyılda sahneye çıkan kamu (genel) okulları arasındaki ilişkidir. Katolik tarihçisi Jay Dolan (1985: 266) kamu okullarının "Amerikan Cumhuriyeti'nin" diğer dini ideolojilere hoşgörüsüz "kurumlaşmış kilisesi haline geldiğini" söyler. Bu hoşgörüsüzlük, Amerikan piskoposlarından ve Vatikan'dan firmalara destek sağlanarak kuşatıcı bir katolik Amerikan okul sisteminin oluşumuyla sonuçlandı. 1875'de Vatikan şu ikazı yaptı (Ellis 1962: 401, 404): "Kötülüklerin en vahimi "belki de Amerikan kamusal okul sisteminden" geliyor; eğer Katolik ebeveynler çocuklarını "yeterli neden olmaksızın ve gerekli tedbirleri almaksızın kamu okullarına gönderirse... eğer inatla bunu yaparlarsa, bu affedilemez." On dokuzuncu yüzyıl eğitim reformcusu Horaca Mann —dinin kamu okullarından tedrici çekilişini genellikle onaylıyordu— bile Hıristiyan davranış kurallarıyla ilgili dini eğitimin muhafaza edilmesini ve sınıflarda Kral James İncili'nin kullanımının devam ettirilmesini savunan bir duruşu benimsiyordu (Butts and Cermin 1958). 1848'de kaleme aldığı bir yazısında, dini eğitimi kamu okullarından çıkarma fikrinin nüfusun tümü için düşünülemeyeceğini öne sürüyordu: "Massachusetts'te birinci tercihinin böyle bir sistem olduğunu beyan edecek tek bir insan bulunabileceğini düşünemiyorum" (Blau 1950: 188). Yüksek Mahkeme 1962'de ibadetlere hamilik yapan okul sistemi aleyhine karar verdiğinde, bu karar Amerikan kurumlarının kutsallıktan arındırılması istikametinde atılmış bir adımı temsil ettiği için feryatlar yükselmişti (Reichley 1985: 145).

Geç on sekizinci yüzyılda Amerikan dini ekonomisinin devlet müdahelesinden kurtuluşunu müteakip, katılım düzeyi 1926'da bir platoya ulaşıncaya kadar aralıksız yükselmiştir. Toplumun bütün kesimlerinde artışını sürdüren dini plüralizm artık çok geniş bir dini tercihler skalasına sahipti ve kutsallıktan arınma (desacralization) süreci dini kurumlarla sosyal kurumları tedricen birbirinden farklılaştırmıştı. Fakat bu alanların her biri için değişme dinin devlet müdahalesinden kurtuluşunu müteakip başlamış, fakat bunun açıkça farkedilecek düzeye gelebilmesi için nesiller geçmesi gerekmiştir. Bir sonraki ki-

sımda devlet kontrolünden kurtulmanın ya da kilise ile devletin birbirinden ayrılmasının çok daha yakın zamanlarda ve yetersizce gerçekleştiği Latin Amerikan uluslarına döneceğiz.

Latin Amerika'daki Arz-Yanlı Değişmeler

Roma Katolik Kilisesi dört yüzyıl boyunca Latin Amerika'nın resmi kilisesiydi. Kilise devletten büyük maddi ve yasal destek alıyordu ve eğitim, aile ve politika dahil diğer sosyal kurumlar üzerinde hatırı sayılır ölçüde etkisi vardı. Fakat erken on dokuzuncu yüzyılın yeni yeni ortaya çıkan bağımsız cumhuriyetleri bu ilişkiyi sorgulamaya başladı ve geç on dokuzuncu yüzyılda ve erken yirminci yüzyılda hükümetler kiliseden desteklerini resmen çekme yoluna gittiler. Yeni dinler hakim gültürel güç olmayı sürdüren ve politik ve sosyal elitlerle yakın ilişkileri bulunan Katolisizm dolayısıyla hala güçlü bir direnişle ve katı bir kontrolle karşı karşıya kalsalar da, Katolisizmin aşınan otoritesi yabancı misyonlara kapı açmıştır. 1930'larda Latin Amerika büyüyen bir evanjelik Protestan misyonerler dalgasına maruz kalmıştır. Bu dalganın ilerleyişi başlangıçta son derece yavaştı; misyonerler ile yerliler arasında sosyal "network"ler/ilişki şebekeleri ve güven geliştirmek için zamana ihtiyaç vardı. Fakat İkinci Dünya Savaşı'nı müteakiben asıl misyoner faaliyeti yerli dönmeler/muhtediler üstlendi ve bunu ilerleyişin hızlanması izledi. Muhtediler misyonerlik faaliyetinde çok daha etkili değillerdi sadece; aynı zamanda Katolik kilisesinin denetimini çok daha zor hale getiriyorlardı (Gill 1998, 1999). Yabancı misyonerler tahliye edilebilseler de veya girişleri önlenebilse de, yerli yurttaşların kontrol edilmeleri çok zordu.

Dinin kontrol altında tutulmasındaki bu tedrici düşüşün sonuçları, Birleşik Devletler'deki kontrol düşüşünün sonuçlarına çok benziyordu. İlkin, azalan kontroller yeni dinlere giriş maliyetlerini aşağı çekti ve yeni sektlerin/dini hizipİerin çiçeklenmesini doğurdu. Çok sayıda Protestan sekt, Mormonlar, Yehova Şahitleri dahil bu yeni din arzı, yerli dinlerin ve dini gelenekleri birleştiren hareketlerin sayısını arttırdı. İkincileyin, yeni dinlerin faaliyet maliyetleri düştüğü için, türedi sektlerin hızla gelişmesi erken on dokuzuncu yüzyıl Amerikan türedi sektlerin gelişmesini andırıyordu (bakınız Martin 1990: 36-42). 1973 gibi erken bir zamanda, Brezilya gazetesi *Estado de Sao Paulo* ruhani Katolik rahiplerden çok ruhani Protestan papazlar olduklarına dikkat çekerek Brezilyalıların daha ziyade "gerçek" Katolikler değil

"gerçek" Protestanlar olduklarını yazmıştı (Stoll 1990:6). David Martin (1990: 50) 1960'ların sonlarında evanjelik protestan sayısının on beş milyon olduğunu, yirmi yıl sonra bu sayının "en az kırk milyona" yükseldiğini söyler. Eğer Protestanların bugünkü artış oranı bir yirmi yıl daha devam ederse, Protestanlar birçok Latin ulusu içinde çoğunluk haline geleceklerdir —onlar zaten her Pazar günü fiilen kiliseye en fazla gidenleri oluşturuyor. Üçüncüleyin, yeni dinlerin agresif pazarlanışı bir zamanların resmi kilisesini halka başvuruyu artırmaya zorlamıştır. Protestan rekabeti 1940'larda ve 1950'lerde ilk kez Katolisizme meydan okuduğunda, Kilise kendisini koruması için devlete yönelmişti (Gill 1999). 1960'ların sonunda, devletin meydan okuyucuları elimine etmekte etkisiz kaldığı anlaşıldıktan sonra, Kilise Protestan rakiplerininkine dikkat çekici ölçüde benzeyen teknikleri, sözün gelişi "Kitab-ı Mukaddes okuma, ruhbandan olmayan liderlik, sıkıca-kenetlenmiş kardeşlik grupları"nı kullanan kendine özgü evanjelik çabalarını artırmıştır (Stoll 1990: 30). Kilise'nin seminere devamı artırma, halktan (ve halk için) başka kurumsal kaynaklar devşirme kapasitesi olumlu anlamda karşı karşıya kalınan rekabet düzeyine bağlıydı (Stark 1992; Gill 1999). Bir ulustaki evajelik Protestanların oranı ne kadar yüksek idiyse, Katolik Kilisesi'nin inancını pazarlaması da o kadar agresifti.

Keza, kutsallıktan arınma sürecine Latin Amerika'da dinin tedricen devlet kontrolünden kurtuluşu eşlik etmişti. Başlangıçta devlet kilisenin politika, eğitim ve ekonomi alanlarındaki etkisini düşürmeye çalışarak sorumluluğu üstlenmişti. Latin Amerika uluslarının tümünde Kilise mülklerini ve topraklarını kaybetti; eğitim giderek daha da sekülerleşti, dini tolerans teminat altına alındı ve artık sivil kayıtlar Kilise'nin uhdesinde değildi. Fakat dini rekabet arttıkça, halk Kilise kaynaklarının çekirdeği haline geldikçe Kilise kendisini devletten uzaklaştırmaya başladı. Latin Amerika ulusları konusundaki kantitatif verilere, tek tek her ulusla ilgili vak'a incelemelerine dayanan Anthony Gill (1998: 104) şunu söyler: "Potansiyel birçok başka açıklamayla mukayese edildiğinde dini rekabet otoriteryen yönetime piskoposların muhalefetinin en iyi izahıdır." Devlete değil halka başvuran kilise artık politik liderlerle kör ittifaklar kurmuyor ve genellikle de potansiyel bir muhalif güç.

Kübek'te Çatışma ve Bağlılık

Yukarıdaki örnekler dinin devlet kontrolünden çıkışının nasıl dini arzın birden yükselmesine ve dini katılım ve kutsallıktan arınma düzeylerinde artışa yol açtığını ortaya koyuyor. Fakat son önermeyi, yani bazen *çatışma rekabetin yerini alabilir* önermesini henüz ele almadık. Şimdi önermeyi izah etmek için burada Kanada- Kübek'e döneceğiz.

Kanada askeri güç yoluyla Fransa'dan koparıldığında, Louisiana'ya sürülen Fransız sakinler boyun eğdirilmiş bir etnik azınlık haline gelmişti. Bu durumda, uzun zamandır dikkate değer düzeyde yüksek dini bağlılık düzeyleri sergileyen Fransız Kanadalılarla birlikte kilise ayinlerine katılım politik ve kültürel direnişten ayırt edilemez haldeydi. Barrett'ın (1982) bildirdiği ulusal anketlere göre 1946'da Katoliklerin Kiliseye her hafta katılım oranı %83 iken, 1970'de %65'ti. Neden? Çünkü Kilise Fransız Kanadalıların kontrolü altındaki yegane büyük organizasyondu; politik partiler dahil diğer bütün kurumlara İngiliz Kanadalılar egemendi.

1937'de yazan tarihçi Elizabeth Armstrong şunu söyler: "Fetihten sonraki 175 yılda [Roma Katolik Kilisesi], neredeyse Kilise'nin Fransız Kanadası olduğu anlaşılıncaya kadar Fransız Kanada halkının çıkarları ve arzularıyla giderek çok daha sıkı şekilde aynileşmişti" (Armstrong 1937/1967: 36). Fransız Kanadalılar için Katolik Kilisesi bu hakları korumuş, kurumlarını himaye etmiş, Fransız kültürünü ve dilini korumuştu. Armstrong halkın Kilise'yle ittifakının imanla/inançla ittifakını dahi aştığını fark etmişti: "Hiç kuşkusuz Kilise öğretimini kabul etmeyen pek çok kişi vardır, fakat onlar kitleye katılma, kanaatlerini kendilerine saklama eğilimindedirler" (Armstrong 1§937/1967: 38). 1960'tan 1966'ya kadar süren "sessiz devrimden" itibaren Fransız Kanadalılar kendi kurumları üzerinde haklar kazanmaya başladılar ve 1974'te Ulusal Meclis (National Assembly) Fransızca'yı Kübek'in resmi dili olarak kabul etti (Moniére 1981). Kilise artık Fransız Kanadalıların kurumlarının ve kültürünün yegane koruyucusu değildi.

Dış egemenliğe direnişin organizasyonel temeli olarak önemini yitiren Kübek'teki Katolik Kilisesi hızla bir inanç tekelinin tipik yetersizliklerini sergilemeye başladı. Gerçekten de, 1990 Dünya Değerleri Anketi'ne dayanan Katolik ayinlere katılım Kübek'te şimdi Kanada'nın başka yerlerinde olduğundan (her hafta %47) daha düşüktü (her hafta %29). Bu sonuç, Katolik Kilisesi'nin bir azınlık inancı olduğu yerlerde daha fazla bağlılık doğurduğu teziyle tam bir uyum içindedir. Kilise'nin büyük ölçüde azalan politik rolü dikkate alındığında,

hem geçmişteki yüksek düzeydeki Katolik pratiği hem de şimdiki hızlı düşüş teorimizle uyumludur. 5. önermede dile getirdiğimiz gibi, dini firmalar sosyal çatışma aygıtları olarak önemlerini ne kadar yitirirlerse, o kadar az bağlılık/dayanışma geliştirirler. Artık Fransız kurumlarının ve kültürünün koruyucusu olmayan Kilise kendisine daha az üye temin edebiliyor.

Sonuç

Sekülerizasyon tezini ve eski paradigmanın uzun süre kabul gören diğer önermelerini reddine rağmen yeni paradigma, eşit ölçüde kabul edilemez kaçınılamaz artışla ilgili kehanetlerle, dine talepteki kaçınılmaz çöküşle ilgili kehanetlerin yerini almaz. Tam tersine yeni paradigma dikkati dinin arzındaki değişmeye odaklayarak dini aktivitelerdeki farklılaşmayı açıklama girişiminde bulunur.

Bu bölümde yeni paradigmanın dini değişmeyi nasıl açıkladığını örneklerle ortaya koymak amacıyla dini ekonomilerle ilgili birkaç önermeyi gözden geçirdik. Dini ekonominin en önemli özelliğinin devlet kontrolünden çıkma derecesi ve dolayısıyla pazar-güdümlü (market-driven) olması olduğunu ileri sürdük. Bu şekilde devlet kontrolünden çıkmanın birçok etkisi vardır; en açık/dolaysız etkisi dinlerin arzını insanlara amade hale getirmesi ve insanlara dinlerden herhangi birini seçme özgürlüğü sunmasıdır. Fakat devlet kontrolünden arınmadaki değişmelerin uzun-vadeli etkisi toplumun kutsallaşmasındaki ve insanların dine bağlılıklarındaki değişmelerdir. Birleşik Devletler ve Latin Amerika örneklerinin ortaya koyduğu gibi, dinin devlet kontrolünden özgürleşmesi giderek kutsallıktan arınmış bir topluma yol açmasıdır; böyle bir toplumda dini kurumlar ile seküler kurumlar arasında giderek artan bir farklılaşma bahis konusudur. Bu çok tedrici bir süreçtir; kilise ile devletin resmi bağlarının kopmasından uzun süre sonra bir zamanların imtiyazlı kurumlarının kültürel ve politik avantajları elinde tutmaya devam etmesi dolayısıyla tedrici bir süreçtir.

Dinin devlet kontrolünden özgürleşmesi aynı zamanda giderek artan sayıda enerjik ve yetkin dini firma arasında dini rekabete yol açar. Birleşik Devletler ve Latin Amerika örneklerinde dinin devlet kontrolünden özgürleşmesi hızlı bir organizasyonel büyüme sergileyen birbirine rakip çok miktarda yeni dini sekti/hizbi özgürleştirmiştir. Fakat kutsallıktan arınma gibi bu gelişmenin de önemli bir zaman

dilimine ihtiyacı vardır. Yaklaşık elli yıllık hızlı büyümeden sonra Latin Amerika sektleri/hizipleri günümüzde nüfusun hatırı sayılır bir kısmını kendilerine çekiyor. Birleşik Devletler için bu, nüfusun yarısının kiliseye katılmasından önceki bir yüzyılda gerçekleşmişti. Her iki örnekte de, marjinal pazar pozisyonlarına sahip dini gruplar yüksek üye sayısı düzeylerine ulaşmayı başardı.

Son önerme çatışmanın dine bağlılıklar yaratmada rekabetin yerini alabileceğini vurguluyordu. Baskıya ya da dış tehditlere direnişin örgütlü temeli olarak hizmet eden bir tekel firma çok yüksek bağlılık/dayanışma düzeyleri doğurabilir. Bir zamanların dini firması sosyal çatışma aygıtı olmaktan çıkar çıkmaz, firmalar tekel durumundaki inancın tipik yetersizliklerini sergileyecektir. Biz Kübek örneğinden yararlandık; fakat İrlanda, Polonya, ve birçok İslam ulusu da çatışmanın nasıl rekabetin yerini alabileceğine örnek oluşturabilir.

Bu bölümde dini ekonomilerin dinamiklerinin sadece kısa bir takdimini yaptık. Mikro (bireysel karar alımı) ve organizasyonel temelleri görmezlikten gelmemizin nedeni, dini ekonomilerle ilgili diğer birçok anahtar önermeyi (Stark and Finke 2000) gözden geçirmeyi gerektirecek yazı/metin alanından yoksun olmamızdır. Sözün gelişi dini firmaların farklı pazar alanlarındaki aşırı arzı ya da düşük arzı neyle izah edebiliriz? Yeni dini firmaların oluşumunu ve sosyo-kültürel çevreleriyle birlikte sağladıkları gerilim düzeyini hangi faktörler belirlemektir? Bir grubun gerilimiyle pazar yerleri ve organizasyonel büyüme nasıl ilişkilendirilebilir? Bu sorulara rağmen biz dini farklılaşmayı ve değişmeyi izah etmek için sadece kısa bir takdimle bile, dini pazar yapısının ya da arz-yanlı değişmelerin gücünü örneklere dayanarak açıkladığımızı düşünüyoruz.

Dokuzuncu Bölüm

Sekülerleşme Tartışmasını Tarihselleştirmek

Philip S. Gorski

Trendler gayet açık: Batı'run çoğu bölgesinde Hıristiyan inancı ve pratiği en azından İkinci Dünya Savaşı'ndan beri hatırı sayılır ölçüde güç kaybetti ve muhtelen bu güç kaybı uzun süre devam edecek (sözün gelişi bakınız Ashford and Timms 1992; Davie 1999). Varyasyonlar/farklılaşmalar da çok açık: Ancak, İsveç ve Danimarka gibi birkaç ülkede çok düşük.

Fakat bu trendler ve varyasyonlar/farklılaşmalar ne anlama gelmektedir? Din sosyologları arasında bu sorularla ilgili mevcut düşünme tarzına birbirine karşıt iki pozisyon egemen. Birincisi klasik sekülerleşme teorisi; bu teori Hıristiyan dindarlığında son zamanlarda ortaya çıkan düşüşü daha fazla "sekülerleşme" istikametindeki genel eğilimin bir parçası ve "moderleşmenin" kaçınılmaz sonucu olarak görür. İkincisi "dini ekonomiler modeli." Bu model "dini canlılıktaki" tarihüstü ve ulus-üstü varyasyonların/farklılaşmaların nedeninin "dini pazarların" yapılarındaki farklılıklar olduğunu, daha özel şekilde dile getirmek gerekirse, dini pazarlar ne kadar özgürleşirse dinin de o ölçüde canlanacağını öne sürer.

Kim haklıdır? Sekülerleşme teorisinin inatçı/tutucu savunucuları mı? Yoksa onların dini ekonomiler okulundan türeme eleştirmenleri mi? Bana göre cevap "belki de/muhtemelen hiçbiri"; çünkü bu teoilerin ikisinin de aksini söyleyen çok miktarda delil var. Başka bir söyle-

yişle moderleşmenin kaçınılamaz şekilde dinin temellerini aşındırdığını öne süren ve (dinde) "özgür/serbest pazarın" dini takviye ettiğini söyleyen teorinin aksini söyleyen deliller. Ayrıca, son zamanlardaki tartışmalarda unutulmuş veya görmezden gelinmiş diğer teorik bakış açılarıyla daha iyi yorumlanabilecek çok miktarda delil de var. Fakat ben "muhtemelen hiçbiri" ifadesini ilave ediyorum; çünkü, biriken deliller herhangi bir güvenilebilir yargıya imkan tanımayacak kadar (tarihsel açıdan) yetersiz ve (coğrafi açıdan) dar kapsamlı: Din sosyologları olarak biz yirminci yüzyıl Batı'sı konusunda çok şey, başka bölgeler konusunda nispeten çok az şey biliyoruz.

Bu yüzden mevcut tartışmalara katkıda bulunmak isteyenler için şu iki görevin özel önemi var. Birinci görev dini değişmeye ilişkin alternatif teorileri yeniden gözden geçirmek ve/veya ayrıntılarıyla ele almak. Ben aşağıda özellikle umut vaadettiklerini düşündüğüm şu iki perspektifi tartışacağım: dini elitler ve hareketler/akımlar ile din-dışı elitler ve hareketler/akımlar arasındaki çatışmaya ve rekabete odaklanan *sosyopolitik perspektif*; ve (b) dini değerler ve dünya görüşleri ile dindışı değerlere ve dünya görüşleri arasındaki ilişkilere odaklanan *dini-kültürel perspektif*; her iki persepektifi de farklı dini gelenekleri ve dini gelişmenin farklı aşamalarını dikkate alarak tartışacağım. İkinci görev, savaş sonrası gelişmeleri hem tarihsel hem de sosyolojik kontekstlerine yerleştirmek. Bu sekülerleşmenin *longue duree/uzun dönemli* yükseliş ve inişlerini incelemek dini aktörler ve kurumlar ile dindışı aktörler ve kurumlar arasındaki etkileşimleri gözden geçirmek anlamına geliyor.

Ortodoksi: Klasik Sekülerleşme Teorisi

Klasik sekülerleşme teorisinin kökleri erken on dokuzuncu yüzyılda ve Henri Saint-Simon ve Auguste Comte'un yazılarında aranabilir.[1] Analizleri ayrıntılar söz konusu olduğunda farklılıklar sergilese de, herikisi de insanın tarihinin farklı aşama serilerinden geçtiğini ve bu aşamalardan geçerken devletin ve bilimin artan etkisinin geleneksel dinin gücünü ve kabul edilebilirliğini tedricen ve geriye döndürülemez şekilde ortadan kaldırdığını öne sürer (Saint-Simon 1969; Comte 1830-42/1969). Onlara göre modernite ile din birbirleriyle uzlaşamaz. Bu

[1] Sekülerleşme teorisinin gelişiminin daha ayrıntılı bir tartışması için özellikle de bakınız Tschannen 1992.

görüş daha sonra yankısını sosyolojinin kurucu babalarının —Marx, Durkheim ve Weber— yazılarında bulmuştur. Hıristiyanlığı bir ölçüde farklı şekilde ele almış iseler de sosyolojinin kurucularının hepsi de [Hıristiyanlığın] öneminin kesinlikle giderek azaldığında hemfikirdi. Bu Anglo-Amerikan sosyolojisinde de dominant görüş haline geldi. Kayda değer istisnası Parsons'la (1963) birlikte, savaş sonrası din sosyologlarının tümü, dinin toplum üzerindeki etkisinin azaldığını düşünüyordu; sosyologların bir çoğu bizatihi bireysel inancın/imanın çöküşe maruz kaldığını ya da hatta yok olduğunu düşünüyordu (mesela bakınız Berger 1967; Luckmann 1963). 1960'larda "sekülerleşme tezi" modernleşme tezine entegre edildi ve onun merkezi aksiyomlarından biri haline geldi. Modernleşirken toplumlar daha kompleks, daha rasyonel, daha bireyci —ve daha az dini— hale gelirler. Ya da argüman bu istikamette devam eder. Günümüzde modernleşme teorisinin — din sosyologları arasındaki taraftarları dışında— çok az taraftarı var elbette. Disiplinin geriye kalan kısmı başka yaklaşımlara kayarken, sekülerleşme teorisinin günümüzdeki taraftarları eski modernizasyon teorik çerçevesini kullanmaya devam ediyorlar (mesela bakınız Dobbelaere 1981; Wilson 1982; Bruce 1996); bu çerçeve Comte ile Saint-Simon'un ileri sürdüğü klasik sekülerleşme teorisiyle hala güçlü bağlara sahip bir çerçevedir.

Klasik sekülerleşme teorisinden hareketle, Batı'nın çoğu bölgesinde ortodoks Hıristiyan inanç ve pratiklerdeki çöküş/düşüş dini kurumların ve fikirlerin gücündeki çok daha genel çöküşün bir parçası olarak yorumlanmış ve gevşek bir şekilde "modernleşme" kavramıyla birbirine bağlanan muhtelif sosyal süreçlere (farklılaşma, rasyonelleşme, sanayileşme ve kentleşme/kentlileşme gibi) atıfla açıkanmıştır. Sosyal kurumlar ne kadar farklılaşırsa sosyal hayat da o ölçüde rasyonelleşir; ve tez şu şekilde devam eder: Dini kurumlar ve inançlar da güçlerini ve kabul edilebilirliklerini o ölçüde kaybeder.

Sekülerleşme teorisinin savunucuları bu iddiaları desteklemek için genellikle iyi-belgelenmiş iki gelişmeye işaret ederler. İlki sosyal erzak temini, eğitim, ahlaki öğüt alanlarında ve daha önce kilisenin egemen olduğu diğer faaliyet alanlarında seküler kurumların tesisi ve yaygınlaşmasıdır; bu dinin "sosyal fonksiyonlarının kaybı" olarak karakterize edilen bir gelişmedir. İkincisi, ortodoks Hıristiyan inanç ve pratiklerinde on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren çağdaş gözlemcilerin dikkat çektiği ve müteakiben savaş sonrası dönemdeki kamuoyu anketlerinin teyit ettiği uzun-dönemli düşüştür. Bu düşüşlerin özellikle de sanayi işçileri ve eğitimli şehir-sakinleri arasında —ba-

zı kriterlere göre toplumun en fazla "modernleşmiş" kesimleri arasında— gerçekleşmesi, sekülerite ile modernite arasındaki ilişkiyi vurguluyor görünüyor.

Klasik sekülerleşme teorisine yöneltilebilecek iki temel itiraz seti var. Bunlardan biri delillere ve yoruma önem verir. Gördüğümüz gibi, yirminci yüzyılın düşüş trendinin uzun dönemli bir düşüşün gerçekten bir parçası olup olmadığı pek açık olmasa da, klasik sekülerleşme teorisinin savunucuları bunun böyle olduğunu ispatlamak için çok sağlam deliller üretememiş olsalar da sekülerleşme teorisyenleri ortodoks Hıristiyanlıktaki düşüş trendini *per se/dindarlık olarak* dindarlığın uzun-dönemli düşüşünün bir parçası olarak görürler. Bu tezi "ispatlamanın" bildik yolu okurlara yirminci yüzyıl delilleri salvosuyla saldırmak ve sonra da onları Hıristiyanlığın her şeyi içine aldığı, herkesin adanmış Hıristiyanlar oldukları romantize edilmiş, günümüzde pek itibar görmeyen bir Orta Çağlar tablosuyla karşılamaktır.[2] Daha sağlam deliller getirilmedikçe ve getirilinceye kadar, uzun-dönemli düşüş tezinin sadece bir iddia, bir hipotez olarak kalması mukadderdir. Kaldı ki bu tür deliller ortaya çıksa bile bu deliller *din olarak* dinin çöküşte/düşüşte olduğu yolundaki kapsamlı iddiayı ispatlamaya yetmeyecektir. Her şeyden önce, Ortodoks Hıristiyanlığın zeminini kaybettiği yolundaki yalın gerçek zorunlu olarak dinin kendisinin çöküş/düşüş halinde olduğunu ima etmez. Sözün gelişi, bu olgu Hıristiyanlığın Reformasyon döneminde vuku bulan geçiş aşamasına benzer bir geçiş aşamasında olduğu anlamına da gelebilir. Veya bu olgu başka dinlerin sonunda Hıristiyanlığın yerini alabileceğinin işareti olabilir; tıpkı geç Antikite'de Hıristiyanlığın "paganizmin" yerini almasında olduğu gibi. Yahut da, dindarlığın bizatihi doğasının değişmekte olduğuna işaret edebilir; tıpkı iki bin yıl önce dünyanın birçok bölgesinde gerçekleşen Axial Çağ'daki değişmeler gibi. Din *din olarak* gerçekten çöküş halinde olsa bile, çöküşün sürekli ve tersine dönemez olduğunu varsaymanın hiçbir nedeni yoktur. Dinin tarihi iniş çıkışlarla doludur ve Hıristiyanlık bu konuda bir istisna teşkil etmez. Son zamanlardaki düşüş gerçekten devirli türde bir iniş trendi olabilir. Sekülerleşme teorisyenlerinin uzun dönemli düşüşü sağlam bir vak'a haline getirmek için analizlerini modern çağın gerisi istikametinde genişletmeleri gerekir; bu ise henüz yapmadıkları bir şeydir.

---

[2] Bu retorik prosedürün tipik örneklerinden biri için bakınız Bruce 1996. Bu romantize edilmiş Orta Çağlar görüşünün klasik eleştirmenleri Delumeau (1977) ve Thomas (1971)'dır.

Bu bizi ikinci bir itirazlar setine getiriyor. Sekülerleşme teorisyenleri yalnızca teoriyle ilgileniyorlar ve daha özelde Hıristiyan adanmışlığındaki son düşüş trendinin geriye bakışla "modernleşmenin" etkileriyle ilişkilendirilebileceği iddiasıyla ilgileniyorlar. Eğer bu iddia doğru ise, modernleşmenin farklı boyutları (mesela sanayileşme, kentleşme/kentlileşme, farklılaşma, rasyonelleşme) arasında güçlü, ters ilişkiler keşfetmeyi umut edebileceğiz demektir. Gördüğümüz gibi, bu iddiayı destekliyor görünen bazı deliller vardır. Ancak farklı ülkeleri mukayese ettiğimizde, resim çok daha karmaşık ve belirsiz hale geliyor (bu konuda özellikle bakınız Höllinger 1996). Sözün gelişi İskandinav ve Benelüks ülkelerine bakalım. Geç sanayileşmelerine, seyrek nüfuslarına, üniter devlet kiliselerinin varlığına rağmen, İskandinav ülkeleri uzun süredir Batı Avrupa'daki en az dindar ve dine pek itibar etmeyen ülkeler oldu; hala öyleler. Tam tersine modernleşmenin ve kentlileşmenin daha erken başladığı, çok yüksek bir devlet-kilise ayrılığı derecesinin hakim olduğu Belçika ve Hollanda'da Ortodoks Hıristiyanlık nisbeten daha güçlü. Verdiğimiz örneklerin hiçbiri bu türün yegane anomalileri de değil. Sorabiliriz. Neden İtalyanlar dine İspanyollar'dan daha fazla itibar ediyor? Ve neden Amerikalılar dine genellikle Avrupalılardan daha fazla itibar ediyorlar? Dine bağlılıktaki bu farklılıkların modernleşmedeki farklılıklara bağlanabilecekleri hiç de açık değil.

Dikkat çekmeye değer bir başka anomali daha vardır: Katolik dindarlık oranı ile Protestan dindarlık oranı arasındaki farklılık. Klasik teoriye dayanarak Katoliklik ve fundemantalist Protestanlık gibi "doğaüstü" din formlarının liberal Protestanlık gibi daha "rasyonel" dindarlık tiplerinden daha hızlı bir şekilde düşeceği/çökeceği beklentisine girebiliriz. Fakat gerçekte durumun tam tersi geçerli. Bütün bir Batı'da Katolikler Protestanlar'dan çok daha dindar; fundemantalist ve evanjelik Protestanlar kendi "liberal" ve "ana akım" dindaşlarından daha dindar. Bu yüzden, sekülerleşme teorisinin beklentilerine kolayca karşılık gelmeyen önemli varyasyonlar —uluslar-üstü ve mezhepiçi varyasyonlar— var. Bir sonraki teorinin, yani dini ekonomiler modelinin açıklama iddiasında bulunduğu şey işte tam da bu varyasyonlardır. Şimdi bu teoriyi ele alacağız.

Tahtın Talibi: Dini Ekonomiler Modeli

Dini inanç ve pratik düzeyleri neden bir ülkeden diğerine çok büyük farklılıklar sergiliyor? Hemen yukarda gördüğümüz gibi, klasik sekülerleşme teorisi bu soruya tam ya da tatmin edici bir cevap veremiyor. Dini ekonomiler modelinin gidermeye çalıştığı şey işte bu yetersizliktir. Dini ekonomiler modelinin savunucuları, neoklasik ekonomiden yola çıkarak, "dini canlılığın" pozitif şekilde "dini rekabet"le ve negatif şekilde "dinin devletçe kontrolü"yle ilişkilendirilebileceğini öne sürerler. Daha net şekilde dile getirmek gerekirse, onlar "dini pazarlara" az sayıda büyük "firma" (yani kiliseler) egemen olduğunda, ya da devletin ağır "kontrolüne maruz " kaldıklarında, bunun sonucunun rehavete kapılmış (dini) "firmalar," adi (dini) "ürünler," düşük (dini) "tüketim" düzeyleri olacağını iddia ederler —tek kelimeyle: Dini atalet/hareketsizlik. Tam tersine, çok sayıda firmanın devlet müdahalesinin bulunmadığı bir açık pazarda rekabet ettikleri yerde, her firma girişimci gibi davranmak durumunda kalacak, dini ürünlerin "kalitesi" ve "seçimi/tercihi" daha yüksek olacak ve her tüketicinin kendi beklentilerine ve standartlarına uygun bir din bulması kuvvetle ihtimal dahilinde olacaktır. Eğer "dini canlılık" düzeyinde varyasyonlar varsa, onlar bu varyasyonların "sekülerleşme"den dolayı değil, "dini ekonomideki" değişmelerden dolayı gerçekleştiği sonucuna varırlar.

1980'lerin sonlarından itibaren, dini ekonomiler modelinin savunucuları bu teoriye uygun görünen yatağından sapmaz bir kitaplar ve makaleler akıntısı üretti (mesela Finke and Stark 1988; Stark and Iannnacone 1994; Finke, Guest, and Stark 1996; Finke and Stark, Sekizinci Bölüm, bu kitap; ayrıntılı bir bibliyografya için bakınız Chaves and Gorski 2001). Bunların çoğu dine devlet müdahalesinden ziyade dini rekabetin etkilerine odaklandı. Bu incelemelerin en başarılı olanları (pazar yoğunlaşmasının standart ölçüsü Herfindahl İndeksine göre işleyen) "dini plüralizm" ile (dini inanç, kiliseye mensubiyet ya da kiliseye katılıma göre işleyen) "dini canlılık" arasındaki ilişkiyi ele alıyor (mesela Finke and Stark 1988; Finke 1992; Stark *ve diğerleri* 1996; Hamberg and Petterson 1994, 1997; Johnson 1995; Pettersen and Hamberg 1997). Bu incelemeler genellikle dini plüralizm ile dini canlılık arasında pozitif bir ilişki bulurlar.[3] Dini ekonomiler modelinin önde gelen

[3] Belirli bir dinin nisbi büyüklüğü —"pazar payı"— ile iç "canlılığı" arasındaki ilişkiyi ele alan ikinci ve daha küçük bir grup inceleme de vardır (mesela Stark and McCann 1993). Bu incelemeler azınlık dinlerinin üyelerinden, çoğunluk dinlerinden

taraftarları bu bulgulara dayanarak, sekülerleşme tezini çürüttüklerini ve "sekülerleşme" teriminin "bütün teorik söylemlerden atılması" gerektiğini öne sürerler (Stark and Iannacone 1994: 231). Fakat iddiaları doğrulanmış mıdır?

Dini ekonomiler okulunun çalışmalarına birçok farklı cephede meydan okunmuştur. Bazı araştırmacılar empirik bulguları kabul etmiş, fakat bu bulguların teorik önemlerini sorgulamıştır (mesela Lechner 1991; Yamane 1997; Gorski 2000). Onlar sekülerleşme teorisinin sadece bireysel davranışla ilgili bir teori değil, aynı zamanda ve *öncelikle* bir sosyo-kültürel değişme teorisi olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre sekülerleşme her şeyden önce dinler ile hayatın dindışı alanları arasındaki giderek artan farklılaşmaya, sonra (tali olarak) sekülerleşmenin bireysel davranış üzerindeki etkilerine atıfta bulunur. Dini ekonomiler okulu, der savunucuları, münhasıran bireysel davranışa odaklanır; fakat bu aslında sekülerleşme ile ilgili çekirdek iddiaya isabet etmez, sadece teorinin versiyonlarından biri, (sosyal düzeyde) artan farklılaşma ile (bireysel-düzeyde) düşen/azalan dindarlık arasındaki dolaysız ilişkiyi postüle eden versiyonlarından biridir.

Diğer araştırmacılar bulguların bizzat kendi mutebirliklerine ve geçerliliklerine meydan okudular (mesela Blau *ve diğerleri* 1992; Breault 1989a, 1989b; Olson 1998, 1999). Kendilerine ait yeni veri-setlerini kullanan ya da dini ekonomiler modelinin verilerinin analizini yapan bu araştırmacılar plüralizm ile canlılık arasında genellikle negatif veya yararsız bağlantılar tespit ettiler. Sonra, dini ekonomiler modelinin savunucuları metodolojik temellerle ilgili bu sonuçlara meydan okuyarak karşılık verdi (Finke and Stark 1998; Finke *ve diğerleri* 1996). Yapılan tartışma uzun ve karmaşık, fakat anahtar mesele Katoliklerdi. Dini plüralizm ile dini canlılık arasında pozitif ilişki bulan analizlerin çoğu aynı zamanda "Katolik yüzdesinin" istatistiki kontrolünü de içeriyordu. Dini ekonomiler modelinin savunucuları bu prosedürü, Katolik Kilisesi'nin yüksek düzeyde bir iç plüralizm sergilediğini ve onu tekil bir mezhep olarak görmenin bulguları çarpıtacağını ileri sürerek savundu. Eleştirmenler plüralizm ile canlılık arasındaki pozitif ilişkinin devlet müdahalesi ortadan kalktığında genellikle kaybolduğunu ya da negatif ilişkiye dönüştüğüne işaret ettiler (özellikle bakınız, Ol-

daha fazla destek aldıklarını gösteriyor; bu dini ekonomiler perspektifinin dışında çalışan araştırmacıların da tahmin ettiği bir bulgudur (mesela Zaleski and Zech 1995; Johnson 1995; Perl and Olson 2000; fakat keza bakınız Phillips 1998).

son 1999). Çok daha önemlisi onlar —hacim itibarı ile büyük, ancak lokal mevcudiyetiyle farklı— (Amerikan) Katolik nüfusunun özeliklerini taşıyan *herhangi bir* grubu ele almanın *otomatikman* pozitif bulgulara ve pür aritmetik nedenlere varacağını gösterdiler.

Nitekim bir bütün olarak dini ekonomiler modelinin sekülerleşme teorisini çürüttüğü ve din sosyolojisinde bir "yeni paradigmanın" temellerini attığı iddiaları bir şekilde abartılı iddialardır. Gördüğümüz gibi, dini ekonomiler modelinin merkezi bulguları aslında sekülerleşme teorisinin çekirdek ilgilerine yönelmeyi başaramaz ve bu merkezi bulguların kendileri de tartışmaya açıktır. Gerçekten de, "dini plüralizm" ve "dini katılım" literatüründeki son araştırmalardan birinde Chaves and Gorski (2001), yanlış rekabet kriterleri veya istatistiki her yüz Katolik'i kontrol kriterini kullanan analizler dışarda tutulunca, delil dengesinin fiilen dini ekonomiler modeli *aleyhine* döndüğünü keşfetti.

Bundan sonra yapılacak araştırmaların ilgili dengeyi tersine çevirmesi mümkündür elbette. Fakat bu bana göre ihtimal dışıdır. Mukayeseli ve tarihsel delillerin gelişi güzel bir değerlendirmesi bile potansiyel olarak dini pazarlar modeli için sıkıntı verici iki anomaliyi açıkça ortaya çıkarır. Bu anomalilerin ilki Katolik-Protestan farklılıklarıyla ilgilidir. Daha önce gördüğümüz gibi, farklı Batı ülkelerindeki kapsayıcı Hıristiyan pratiği düzeyleri Katolik nüfusun oranıyla yakından ilişkilidir: Yüksek dine katılım düzeyleri homojen Katolik ülkelerde (mesela İrlanda, Polonya, İtalya ve Avusturya) yüksek dine katılım düzeyleri varken, homojen Protestan ülkelerde (mesela İskandinav ülkelerinde) düşük katılım düzeyleri, karışık ülkelerde (mesela Almanya, Hollanda ve İngiltere) genelikle bu ikisi arasında bir yerde katılım düzeyleri söz konusudur. Bu rekabet teziyle —daha fazla rekabetin daha fazla canlılığa paralellik sergilediği teziyle— hiç bağdaşmayan bir durumdur ve gerçekten de istatistiki analizler bu tezin bir bütün olarak Batı Avrupa için savunulamayacağını ortaya koymaktadır (Chaves and MCCann 1992).

Bu durumda Katoliklik ile canlılık arasındaki ilişki gerçekte sahte bir ilişki olabilir; gözlenen varyasyonların gerçek nedeni dinin devlet tarafından kontrolü olabilir. Başka bir söyleyişle, Katolik ülkeler, karışık ülkeler ve Protestan ülkeler arasındaki farklılıkların nedeninin aslında devletin kilise üzerindeki kontrol düzeyindeki farklılıklar olduğu ileri sürülebilir. Nitekim Katolik Kilisesinin genellikle Protestan rakiplerinden daha fazla kurumsal ve mali özerkliğe sahip olduğu açık-

tır; Kuzey Atlantik Avrupasının karışık ülkelerindeki Protestan kiliselerin İskandinav ülkelerindeki Protestan kardeşlerinden daha özerk oldukları da açıktır. Ve aslında bu hipotez —devletin dine müdahalesiyle dini canlılık arasında negatif bir ilişki olduğu hipotezi— istatistiki analize rağmen geçerliliğini koruyabilmiştir (Chaves and McCann 1992). Ne yazık ki, dine devlet müdahalesi tezinin tarihsel analiz karşısında tutunabildiği açık değildir. Eğer dinin devletçe kontrolü hipotezi doğru ise, bu durumda insan dini canlılıkta on dokuzuncu yüzyılın sonunda başlayan ve 1960'larda dibe vuran tarihsel düşüşlere dine devlet müdahalesindeki artışların yol açtığını düşünebilir. Fakat aslında bu pek doğru görünmüyor. Çoğu ülkede, devletin dini kontrol düzeyleri aslında bu dönemde düşüş sergiliyor. Ayrıca, dinin devletçe kontrol düzeyindeki bu düşüşlere aslında dini canlılıktaki düşüşlerin yol açtığını gösteren deliller de var. Böylece, dinin devletçe kontrolü ile canlılık arasındaki ilişkinin hem belirtilerinin hem de istikametinin dini ekonomiler modelinin tahmin ettiklerinin tersi olduğu anlaşılıyor (bakınız Gorski and Wilson 1998; Bruce 1999). Neden?

Şimdi bu anomalilerin mümkün bazı izahlarını ortaya koyacak üçüncü yaklaşıma geçiyorum.

Üçüncü Yaklaşım: Sosyopolitik Çatışma Modeli

Birçok boyutta ne kadar farklı olursa olsunlar, klasik sekülerleşme teorisi ile dini ekonomiler modeli arasında en azından bir önemli benzerlik vardır: İkisi de politikaya ilgi duymuyor. Klasik sekülerleşme teorisyenleri için politikanın kesinlikle herhangi bir rolü yoktur: "Dini düşüş/çöküş" kentleşme/kentlileşme ve sanayileşme gibi derinköklü sosyo-ekonomik değişmelerin ürünüdür. Arz modeli için politika bir ölçüde bu süreçte rol oynar, fakat harici ya da ikincil bir faktör olarak, yani devletin "dini ekonomiye" müdahalesi olarak. Ancak, politikanın hem *açıklayan* hem *açıklanan* düzeyinde olduğundan daha büyük ve daha merkezi bir rolünün bulunduğunu düşünen başka araştırmacılar var. Onlar sosyopolitik çatışmayı sekülerleşme sürecindeki bağımsız değişken, kilise-devlet ilişkilerindeki değişmeleri bu çatışmanın sonucu anahtar unsuru olarak olarak görürler. Fakat, bu araştırmacıların, belki de çoğu tarihçi olduğu için sekülerleşmeyle ilgili son tartışmalarda pek bir rolü olmamıştır. Bu üzücü; çünkü onların çalışmaları doğrudan doğruya mevcut problem hakkında ve klasik sekülerleşme teorisiyle dini ekonomiler modelinin karşı karşıya kaldığı

anomalilerden bazılarının çözülmesine katkıda bulunabilir. Onların yaklaşımlarına sosyopolitik çatışma modeli diye atıfta bulunacağım.[4]

Sosyopolitik çatışma modelinin İngilizce-konuşan dünyadaki en ünlü en ve en ikna edici taraftarları muhtemelen (sosyolojide) David Martin ve (tarihte) Hugh McLeod (Martin 1978; McLeod 1985, 1996; keza bakınız Höllinger 1996). İlk bakışta onların görüşleri Stark *ve diğerleri*'nin görüşlerine çok benziyor; "rekabet" ve "plüralizmin" etkilerine vurgu yaptıkları ölçüde benziyor. Ve aslında dini ekonomiler okulu mensupları sosyopolitik çatışma modelinin savunucularına kendi pozisyonlarına destek sağlamak amacıyla sık sık atıfta bulunurlar. Fakat daha yakından bakıldığında, iki model arasındaki benzerliğin görünüşte bir benzerlik olduğu anlaşılıyor; çünkü Martin ile McLeod "rekabet"ten söz ederken (dini ekonomiler modelindeki gibi) sadece farklı kiliseler arasındaki değil, aynı zamanda hem dini hem de seküler farklı dünya görüşleri arasındaki rekabeti de kastederler. Onlar özellikle de, Protestan, Katolik ve Musevi dini cemaatlerin yalnızca birbirleriyle değil, aynı zamanda liberalizm, sosyalizm, milliyetçilik/ulusçuluk ve daha sonra faşizm gibi "politik dinler"le de rekabet halinde olduklarını öne sürerler. Aynı şekilde, McLeod ile Martin "plüralizmin" etkilerini tartışırken bu etkileri (yarı-) ekonomik terimlerle değil politik terimlerle anlıyorlar. Onların merkezi tartışma çizgisi şöyle özetlenebilir: Dini tekel durumlarında kilise ile devlet birbirleriyle aynileşme/özdeşleşme eğilimine girer ve sosyal protesto ve partizan muhalefeti anti-ruhban veya anti-Hıristiyan istikamette bir eğilim sergiler; bunun sonucu, yüksek bir dinden-kopma düzeyidir. Tam tersine, dini plüralizm durumlarında bazı kiliseler ve kilise liderleri kurumsal ve politik bakımdan devletten ve yönetici elitlerden bağımsızdır; mevcut rejime muhalefet otomatik şekilde *din olarak dine* muhalefete dönüşmez ve dini terimlerle bile kendisini ifade edebilir; burada dinden kopuş düzeyi muhtemelen daha düşük olacaktır.

Bu yaklaşımın avantajı dini ekonomiler yaklaşımının doğurduğu büyük anomalilerden birini, başka bir söyleyişle azalan "canlılığın" ar-

---

[4] Daha başlangıçta "sosyopolitik çatışma modeli"nin sekülerleşme teorisinin ya da dini ekonomiler modeliyle aynı anlamda veya aynı ölçüde bir model olmadığı vurgulanmalıdır; çünkü kökleri bir genel sosyal değişme teorisinde (mesela "modernleşme teorisi") ya da beşeri davranış teorisinde (mesela "neoklasik ekonomi") değildir ve belirli bir "okul" veya disiplinle bağlantılı değildir. Sosyopolitik çatışma modeli daha ziyade gevşek-örgülü bir araştırma grubunun tarihsel araştırmalarından doğan yorumlayıcı bir çerçevedir.

tan "plüralizm" ve on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren Batı'nın birçok bölgesinde gözlemlenebilen azalan "devlet kontrolüyle" kombinasyonudur.[5] Sosyopolitik çatışma modeli perspektifinden, — ortodoks inanç, aidiyet ve katılımda—"canlılıktaki" düşüş rekabetin sonucuydu, fakat rekabet diğer kiliselerden değil, kilisenin daha önce tekeline aldığı birçok malı sunan dindışı hareketlerden/akımlardan doğmuştu; bu mallar şunlardı: Kuşatıcı dünya görüşleri, sosyal güvenlik şebekesi, komünal ve dostça hayat. Bu hareketlerin uğruna mücadele verdiği şeylerden biri kilise ile devlet arasındaki bağların gevşetilmesiydi, yani "din üzerindeki devlet kontrolünde" düşüş/azalma. Bu mücadelede, devlet kiliselerinin imtiyazlarına karşı çıkan "sekteryen" dini haraketler onlara katkıda bulundu ve onları teşvik etti. Başarılı oldukları ölçüde, dinin devletçe kontrolüne karşı bu kampanyalar dini plüralizmin gelişmesine, yani alternatif dinlerin doğuşuna ve gelişmesine daha uygun bir durum yarattı ve böylece devlet müdahalesinin azaltılmasını destekleyen seçim bölgelerini takviye etti ve genişletti. Sosyopolitik çatışma modelinin perspektifinden, azalan canlılığın, artan plüralizmin ve azalan devlet müdahalesinin kombinasyonu paradoksal değildir; ve azalan canlılığın azalan devlet müdahalesini ve artan plüralizmi öncelemesi artık anomali değildir.

Fakat dini ekonomiler modelinin karşı karşıya kaldığı ikinci anomali, yani çağdaş Katolisizmin artan dini canlılığı konusunda ne söylenebilir? Bence bu problemi sosyopolitik çatışma modelinin savunucuları açıkça ele almamışlardır. Fakat sosyopolitik çatışma modeli şöyle bir mümkün cevap önerir: Farklılaşan dini canlılık düzeylerinin sekülerist harekete farklı tepkilere bağlı olduğu ileri sürülebilir. Çoğu bölgede Katolikler sosyalist ve liberal "tehdide" kendilerine ait sosyal muhitler ve politik partiler inşa ederek cevap verdiler. Bu çabaların sonucu, Hıristiyan Demokrasi oldu; bu Avrupa'nın birçok bölgesinde bugün bile gücünü koruyan bir harekettir (mesela bakınız Hanley 1994; Becker *ve diğerleri* 1990). Benzer tepkiler Norveç ve Hollanda gibi bazı Protestan ülkelerde de görülebilir (Scholten 1969). Fakat ortaya çıkan bu hareketler ve partiler Katolik muadilleri kadar (sosyal ve coğrafi bakımdan) geniş ya da (organizasyonel ve politik bakımdan) derin olmayabilir; bunun nedeni belki de Protestan Kiliselerin farklı ha-

[5] İlginçtir ki, günümüzde Birleşik Devletler'deki dinle ilişkisizlikteki son artışın kısmen Hıristiyan fundamentalistler ile muhafazakar cumhuriyetçiler arasındaki yakın ilişkiye bir tepki olabileceğini öne süren bazı araştırmalar vardır. Bu konuda bakınız Hout and Fischer (2002).

reketleri koordine etmeye yetenekli bir merkezi liderlik yapısından yoksunluklarıdır ya da belki de Protestan kiliselerin (mali açıdan) devlete borçlu olmaları ve dolayısıyla (politik bakımdan) devletten daha az özerk olmalarıdır. Fakat bunlar deneme kabilinden hipotezler olmaktan öteye geçmezler. Tarihçiler, bu çapraz-ulusal farklılıkları tespit ederek izah etme görevini sadece başlattılar ve henüz kantitaif verilerle ya da mukayeseli yöntemlerle sistematik şekilde birleştiremediler. Açıktır ki, bu tarihsel sosyolojinin ve din sosyolojisinin sekülerleşme analizine katkıda bulunacağı alanlardan biridir.

Keza bu genel tartışma hattı, dini canlılıktaki intrakonfesyonel (mezheplerarası) varyasyonları, yani Katolik ve Protestan bloklar *içinde*, mesela İtalya (yüksek) ile Fransa (düşük) ya da Norveç (düşük) ile İsveç (çok düşük) arasında gözlemlediğimiz farklılaşan dini canlılık düzeylerini açıklayacak şekilde genişletilebilir. Dini canlılıktaki bu varyasyonların Hıristiyan Demokrat hareketin ve onun Protestan benzerlerinin nisbi başarısından kaynaklandığı öne sürülebilir; bu son farklılıklar sosyal hareket teorisinin standart aletleriyle (mesela "kaynaklar," politik fırsatlar," "çerçeveler [frames]") açıklanmaya çalışılabilir. Burası sosyologların —özelikle de politika sosyologlarının— tartışmaya katkıda bulunabilecekleri bir başka alandır.

Sosyopolitik çatışma modeli rakipleri karşısında aynı zamanda bir başka bakımdan da üstündür: O makro-toplumsal (societal) sekülerleşmenin, yani dini otoritenin toplumun belirli kurumlarında ya da sektörlerindeki güç kaybının açık ve net izahlarını sağlayabilir. Dini ekonomiler modelinin savunucuları bu ikinci, makro-toplumsal boyutu ya görmezden gelmiş ya da onu çok yanlış şekilde sekülerleşmenin sadece bireysel dindarlıktaki düşüşe atıfta bulunduğunda ısrar ederek tanımlamışlardır. Bu klasik sekülerleşimle teorisyenleri ya da onun günümüzdeki savunucuları için söylenemez elbette; onlar için dini roller ve kurumlar ile dindışı roller ve kurumlar arasındaki sınırların keskinleşmesi, dini otoritenin toplumun farklı sektörlerindeki daralan etki alanı daima sekülerleşmenin anahtar boyutlarından biri —hatta en önemlisi— olmuştur. Fakat onlar makro-toplumsal sekülerleşmeyi belirsiz, hatta totolojik tarzda sekülerleşmeyle yakından ilişkili "modernleşme," "farklılaşma" ve "rasyonelleşme" gibi makro-toplumsal trendlerin sonucu olarak açıklama eğilimindedir. Tam tersine, sosyopolitik çatışma modeli makro-toplumsal sekülerleşmenin çok daha somut ve çok daha net açıklamalarını yapmış, dini hareketler ile seküler hareketler arasındaki savaşlara; okullar ve eğitim veya evlilik ve moral danışmanlık gibi belirli kurumların ve sektörlerin kontrolü için ya-

pılan mücadelelere odaklanır. Gerçekten de, bu gelenek içinde çalışan araştırmacılar belirli ülkeler ve kontekstlerin sekülerleşmesiyle ilgili vak'a analizleri yapmışlardır (genel özet ve referanslar için bakınız Bauberot 1994). Onların üretemedikleri şey, en azından henüz üretemedikleri şey, makro-toplumsal sekülerleşmenin farklı uluslar ve kontekstlerdeki formlarını ve derecelerini sınıflandırarak açıklamalarına imkan verecek sistematik tipolojiler ve mukayeselerdir. Keza bu da, sosyologların katkıda bulunabilecekleri alanlardan biridir.

Sosyopolitik çatışma modeli rakiplerinin aksine ayrıca, çağdaş din sosyologlarının ve tarihçilerinin karşı karşıya kaldığı anahtar sorulardan birine açık ve makul cevaplar verir: Hem Hıristiyan dini pratiğindeki hem de makro-toplumsal sekülerleşmedeki son tarihsel trendler ve çapraz-ulusal varyasyonlar ne ile açıklanabilir? Sosyopolitik çatışma modelinin her şeye rağmen cevap veremediği —ya da ele almaya kalkışmadığı— başka en az iki soru takımı daha vardır. Biz daha önce ilkiyle karşılaştık. Bu soru seti —ister çöküşü, düşüşü, geçişi ister dönüşümü göstersin— tarihsel trendlerin teorik yorumuyla ilgili. Bunlar belirli bir cevaba duyarlı soru türleri değildir; sosyal bilimler geleceği tahminde sık sık başarısızlığa düşerler. Fakat şimdiyi sıkıca geçmişe yerleştirerek bu sorulara ışık tutmak mümkündür. Bu yüzden, gelecekteki araştırmaların anahtar görevlerinden biri, modern trendler konusunda bildiğimiz şeyleri tarihsel perspektife yerleştirmek olacaktır. Bu süreçteki ilk adım, Hıristiyan pratikte ve kilise otoritesindeki inişlerin ve çıkışların tarihsel literatürün ve kaynakların izin verdiği ölçüde geriye doğru izini sürmektir. Kilise otoritesi örneğinde bu zor bir görev değildir. Batı Kilisesi'nin ve onun politikaya, eğitime, hayır işlerine, sanata, aileye ve diğer alanlara dahlinin kurumsal tarihi iyi belgelenmiş ve iyi incelenmiştir. Hıristiyan inancının ve pratiğinin zaman aşırı izini sürmek üstlenilmesi çok daha zor bir görev; fakat imkasız değil. Erken modern ve ortaçağ tarihçileri premodern nüfusun dini pratikleriyle ilgili çok sayıda delili gün ışığına çıkardı; bunların bazıları formu itibarı ile kantitatif. Lokal ve mahalli incelemeleri tarayarak, Avrupa'nın muhtelif bölgelerinin belki de erken Orta Çağlara kadar geriye uzanan bir tür dini katılım tablosunu yapmak mümkündür.

Bu süreçteki bir sonraki adım modelleri/örüntüleri kontekstlerine yerleştirmek —bu modellerin *dindarlık olarak* dindarlıktaki değişmeler konusunda bize söyledikleri şeyi kavramaktır. Bu bakımdan, dine katılım varyasyonlarının/değişmelerinin zorunlu olarak bireysel dindarlıktaki varyasyonların ürünü olmadığını akılda tutmak önemlidir. Bu varyasyonlara aynı zamanda —bazen— dini hizmetlerin coğrafi

yakınlıkları veya düzenli kiliseye katılımı gerektiren yasalar (Reformasyon dönemindeki genel koşullar) veya kilise okullarına giriş yahut hayır işlerine elverişlilik gibi dindışı isteklerin varlığı (veya yokluğu) yol açmış olabilir. Dini katılımdaki varyasyonlar/farklılıklar aynı zamanda bireysel dindarlığın miktarından çok *kolektif dindarlığın niteliğindeki* değişmeleri yansıtabilir. *Caeteris paribus*, ritüel hayatı ve rahiplerin dahlini bireysel kurtuluşun *sine qua non*'u/olmazsa olmazı olarak gören bir din (mesela Katoliklik) muhtemelen bireysel kurtuluşu bireysel imanın (mesela Luhtercilik) veya takdiri-ilahinin (mesela Kalvinizm) ürünü olarak gören bir dinden daha yüksek dine katılım düzeyleri geliştirecektir. Bu yüzden, dine katılımda gözlemlenen varyasyonlar değişen bireysel dindarlık düzeylerine, dini inancın karakterindeki ve kontekstindeki değişmelere bağlı olduğundan çok daha az bağlı olabilir.

Bu bizi sosyopolitik çatışma modelinin karşı karşıya kaldığı ikinci ve daha derin bir probleme götürür: Sosyopolitik çatışmalarının bizatihi kendilerinin kökleri. Sosyopolitik çatışma modeli bu çatışmaları bir veri olarak ele alır ve onların dinamiklerine ve etkilerine odaklanır. Fakat sosyopolitik çatışma modeli onların temel nedenleri, politik dinlerin ve seküler ideolojilerin doğuşunu mümkün kılan temel nedenleri, sosyal ve kültürel koşulları hakkında hiçbir şey söylemez. Şimdinin bakış açısından, bu gelişme apaçıktır. Fakat birçok ve belki de çoğu zaman ve yerde, sosyopolitik muhalefetin dine karşı değil *din içinde/kanalıyla* dile getirildiğini akılda tutmak önemlidir. Bu özellikle de Kitab-ı Mukaddes doktrininin, 1525 Devrimi'ndeki Hussite İsyanı'ndan İngiliz Sivil Savaşı'na kadar bütün başkadırıların ve kötü-içeriklerinin *lingua franca*'sı/uluslararası dili olduğu bir zaman, yani geç ortaçağ ve erken modern çağ için doğrudur. Fakat modern Avrupa'da devrimciler başka dillerle de konuşmayı öğrendiler; nasyonalizm ve sosyalizm gibi dindışı, hatta din karşıtı dillerle. Daha da önemlisi, çok sayıda insan onları dinlemeye istekliydi. Fakat bu diller nereden doğuyordu? Ve neden bu dillerin geniş yankıları vardı? Bunlar, sosyopolitik çatışma modelinin hiçbir cevap vermediği önemli sorulardır. Bu konuları ele almak için bir başka kavramsal alet kutusuna ihtiyacımız var.

Dördüncü Yaklaşım: Bir Sosyokültürel Dönüşüm Modeline Yönelik Notlar

Klasik sosyoloji teorisi yukardaki sorulara mümkün iki yaklaşım sunar. Bu yaklaşımlardan biri ilhamını Durkheim'ın iş bölümü [Durkheim (1893/1997) ve din sosyolojisi (Durkheim 1912/1976)] hakındaki yazılarından alıyor. Son iki bin yılın büyük bölümünde, denebilir, Batı toplumlarındaki entelektüel emek ruhban sınıfının tekelindeydi. Fakat Rönesans'tan itibaren ruhbandışı entelektüellerin sayısı düzenli olarak artmış ve muhtelif uzman ve meslek grupları oluşmuştu (mesela yargıçlar, bürokratlar, bilimadamları, psikologlar). Daha önce ruhban sınıfının kontrolü altındaki bilgi ve uygulama alanları üzerinde yargılama haklarını kurumlaştırmak için onlar, dini alanlar ve dini kurumlar ile dindışı kurumlar ve alanlar arasına net sınırlar çekmek zorunda kalmışlardı. Bu gelişmenin sonucu dini dilin ve dini otoritenin biteviye genişleyen sosyal hayat alınından tedrici çekilişi ve ahlaki değerlendirmenin dindışı kaynaklarının ifadesi olmuştu (bu konuda özellikle Taylor 1989).

İkinci yaklaşım açık şekilde Weber'in din sosyolojisinden, çok daha net şekilde ifade etmek gerekirse Weber'in "Dünyanın Dini Redleri" ["Religious Rejections of the World"] konulu denemesinden (Weber 1919/1946) yola çıkar. Tahayyül edilen bir şey ise de ilahi olan, dünyada ikamet eder ve "kurtuluş" dünyevi iyiliktir/refahtır (yani sağlık, zenginlik, zürriyet). Güney Asya'da ve Orta Doğu'da "dinleri reddeden-dünyanın" kabaca iki bin yıl önce sahneye çıkışı, bu orjinal/ilk din-dünya birliğini parçalamış, bireysel kurtuluş ile ilahi olan bir başka alana, transandantal/aşkın öteye havale edilmişti. Bu dönüşümün imalarını kelimelerle dile getirmek zordur. İster Çin'de ve Hindistan'da, ister İran'da ve Filistin'de, ister Roma ve Mekke'de bu dönüşüm, nerede gerçekleşmiş olursa olsun, dini değerler ve aktiviteler ile dindışı değerler ve aktiviteler artık birbirleriyle gerilimli bir durumda varlıklarını sürdürüyordu. İlahi olanın talepleri dünyanın gerçekleriyle kolayca uzlaştırılamamıştı: Din kardeşliği versus kan-akrabalığı, *raison d'etat* versus Dağdaki Vaaz, kâr güdüsü versus kardeşçe sevgi, akıl versus vahiy —bunlar Weber'in tasvir etmeye çalıştığı Batı istikametinde ilerleyen hattaki istasyonlardan bazılarıdır. Bu yol düz bir patika değil, spiral bir patikadır; çünkü bu yolda dini olanla dindışı olan arasında süregelen çatışma sadece "hayat düzenleri" arasındaki kurumsal sınırları giderek daha da netleştirmekle kalmamış, özel "değer-alanları" (politik, ekonomik, estetik, erotik, bilimsel) içinde de

giderek artan bir teorik uyuma yol açmıştır. Sonuç, der Weber, hem entelektüel hem de kurumsal açıdan din ile dindışı alanlar arasında giderek artan bir farklılaşmadır; bu, çeşitli nedenlerle Weber'in Batı'da dünyanın diğer bölgelerinden (şimdiye kadar) daha fazla ilerleme kaydettiğine inandığı bir eğilimdir.

Bu iki yaklaşım, zorunlu olarak birbirleriyle kavgalı değildir. Aslında onlar, birbirlerini tamamlayıcı yaklaşımlar olarak görülebilir. Çünkü her ikisi de diğer yaklaşımların cevapsız bıraktığı bir sorunu ele alırlar. Neo-Weberci yaklaşım dini bilgi alanı ile dindışı bilgi alanlarının neden birbirlerinden ayrılmaya başladığını açıklar; bu ayrılma, neo-Durkheimcı yaklaşımın muhakkak/veri saydığı bir şeydir. Neo-Durkheimcı yaklaşım sınırları çizen aktörleri tespit eder; bu Weber'in (karakteristik olmayan bir şekilde) analizinde atladığı bir şeydir. Kaldı ki bu yaklaşımlar sosyopolitik çatışma modeliyle de kavgalı değildir. Tam tersine onlar, geç on dokuzuncu yüzyılın "seküler devrimine" ilişkin kavrayışımızı derinleştirebilirler.

Sonuç: Bir Araştırma Ajandası

Bu bölümde iki amacın peşinden koştum; biri eleştirel, diğeri inşa edici. Eleştirel amacımla, sekülerleşme teorisi ile dini ekonomiler modelinin empirik ve teorik eksikliklerini tespit etmeye çalıştım. Her ikisinin de paylaştığı problemin, bir ölçüde farklı şekillerde olsa da, tarihsel açıdan yetersiz olduklarını öne sürdüm. Tarihsel açıdan bakıldığında, klasik sekülerleşme teorisinin problemi, Batı'daki dini gelişmenin budanmış ve romantikleştirilmiş versiyonu üzerinde akıl yürütmesidir; modern çağı orta çağla yanyana getirerek bu çağların birbiriyle içiçeliğini görmemesi ölçüsünde budanmış; ve evrensel inanç ve derin dindarlık dönemi olarak gül-renkli/toz-pembe, çağdaş tarih yazımıyla pek uyuşmayan bir Orta Çağlar resmini benimsemesi ölçüsünde romantize edilmiş bir versiyon üzerinde. Başka bir yerde öne sürdüğüm gibi (Gorski 2000), Reformasyon çağı bir kez tahkiyeye dahil edildi mi, ve bir kez Ortaçağlarla ilgili daha realist bir görüş benimsendi mi, Batı'daki dini gelişmenin hikayesi daha komplike hale gelir ve dini hayatta ortaçağlarda başlayan klasik kesintisiz çöküş masalını savunmak zorlaşır. Çünkü gördüğümüz şey sadece (kantitatif) çöküş değil, (kilisenin etkisindeki kantitatif) canlanma, (bireysel dindarlıktaki kalitatif) dönüşümdür —çok boyutlu bir meddücezirdir/gel-gittir.

Dini ekonomiler modelinin problemi biraz farklı, fakat eşit ölçüde sakat bir Batı dini tarihi resmine dayanır; bu resim, hem eksik hem de anakronistiktir: Eksiktir, çünkü dini ekonomiler modeli münhasıran on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllara odaklanır ve dolayısıyla hem ortaçağ dönemini hem de erken modern dönemi görmezden gelir; anakronistiktir, çünkü daha önceki tarihsel dönemlere yirminci yüzyılın merceklerinden bakar. Bu çok daha büyük yorum hatalarına yol açar. Kolonyal Yeni İngiltere'deki düşük kiliseye katılım düzeylerinin düşük "dini canlılık" düzeyini gösterdiği iddiasını düşünün. Bu, o sırada yürürlükteki açık kiliseye katılım standartlarını ve sıraları dolduran çok sayıdaki "dinleyiciyi" görmezden gelir. Veya kilise cemaati mensupları arasındaki yaygın "önyargının/batıl itikatlerin" bir dini durgunluk dönemini gösterdiği tezini düşünün. Bilgiye ve inanca bu vurgu Orta Çağlar'daki dini hayatın ritüel ve komünal boyutunu görmezden gelir (Gorski 2000). Bu tür hataları düzelttik mi, dini ekonomiler modeline temel teşkil eden antisekülerleşme hikayesi —Orta Çağlar'dan beri dindarlığın sürekli arttığına ilişkin hikaye— klasik rakibi kadar savunulması imkansız hale gelir. Böylece, bana göre, hem klasik sekülerleşme teorisi hem de dini ekonomiler modeli Batı'daki dini gelişmeyle ilgili kabul edilemez tahkiyelere dayanıyor.

Bu bölümde klasik sekülerleşme teorisi ile dini ekonomiler teorisinin mümkün bazı alternatiflerinin ana hatlarını çizme girişiminde bulundum ve sosyopolitik çatışma modeliyle sosyokültürel dönüşüm modelini yorumladım; bu beni inşa boyutuna, gelecekteki araştırmalar için mümkün bazı istikametler önereceğim inşa boyutuna götürüyor. Mevcut formlarıyla hem sosyopolitik çatışma modeli hem de sosyokültürel dönüşüm modeli klasik sekülerleşme teorisine ve dini ekonomiler modeline karşı geliştirdiğim eleştirilerden bazılarına açıktır. Sözün gelişi, rayiçteki formuyla sosyopolitik çatışma modeli tarihsel perspektiften yoksunlukla suçlanabilir. David Martin (1978) istisna olmak kaydıyla, sosyopolitik çatışma modeliyle iş gören araştırmacılar büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyıla ve erken yirminci yüzyıla odaklanmıştır. Bu talihsizliktir; çünkü, sosyopolitik çatışma modelinin daha genelleştirilmiş bir versiyonu, dinin Otuz Yıl Savaşları'nın şafağında gerçekleşen özelleşmesi/bireyselleşmesi (Kosselleck 1988) ya da 1960 ayaklanmalarını izleyen dinden kopuş (Hout and Fischer 2002) gibi diğer sekülerleşme dönemlerinin analizini yapmak için de kullanılabilir. Bu örneklerin her ikisinde de, dini fikirler ve kurumlar kendilerini birden bire dindışı veya anti-dinci dünya resimleri ve sosyal hareketlerle burun buruna bulmuştur.Tarihsel kayıtlara çok daha cid-

di bir angajman/ilginin, yapısal veya kültürel sekülerleşmenin diğer episodlarını/dönemlerini gözler önüne sermesi kuvvetle muhtemeldir.

(Weber *tarzında*) sosyokültürel dönüşüm modeli, aradaki herhangi bir şeye pek ilgi göstermeyerek sadece sekülerleşme hikayesinin başına (antikite dönemi) ve sonuna (modernite) odaklanması dolayısıyla tarihsel perspektiften yoksunlukla suçlanabilir. Bu da talihsizliktir; çünkü, Weber'in dini "değer-alanı" ile dindışı "değer alanı" arasındaki artan gerilimle ilgili analizi ruhban entelektüeller ile ruhbandışı entelektüeller ve onlara tekabül eden destekçiler arasındaki çok sayıda çatışma episoduna/dönemine (dini misyon ile *raison de etat*, Hıristiyan yardımseverlik ile kapitalist yükümlülük, seksüel ahlak ile erotik tecrübe vb arasındaki çatışmalara) atıflar içerir; bu çatışma dönemleri, bilim sosyolojisindeki "sınır-oluşumu" incelemeleri ve sosyolojinin diğer alt alanlarındaki "sınır-oluşumu" incelemeleri için geliştirilen kavramsal aletler kullanılarak sekülerleşme sürecine katkıları dolayısıyla incelenebilir (Gieryn 1999; Lamont and Fournier 1992).

Bu tahkiye eksikliklerine rağmen sosyopolitik çatışma modeli ile sosyokültürel dönüşüm modeli, bana göre selefleri ve rakipleri klasik sekülerleşme teorisi ile dini ekonomiler modelinden daha tarihsel ve aslında daha sosyolojiktir. Klasik sekülerleşme teorisinin aksine sosyopolitik çatışma modeli sekülerleşmeyi, evrensel ve kaçınılmaz bir gelişme trendinden çok tarihsel olarak değişebilir ve mümkün (contingent) bir sonuç olarak ele alır. Bunu yaparak, sekülerleşmenin episodik/dönemsel, inişli-çıkışlı ve belki de tersine dönebilir bir dönem olma ihtimalini açık bırakır. Tam tersine klasik sekülerleşme teorisinin çerçevesini hala bir yüksek-modernist meta-tahkiye çiziyor ve bu meta-tahkiye, günümüzün pek çok ilerlemecisinin ve bilimadamının kabullenilmesini çok zor bulacak şekilde gelenek ile dini, doğaları gereği bilime ve ilerlemeye karşıt şeyler olarak görür. Dini ekonomiler modelinin aksine, sosyokültürel dönüşüm modeli dini sadece kantitesi bakımından değil, aynı zamanda kalitesi bakımından da değişen bir şey olarak ele alır. Ve böylece genellikle dini ekonomiler modelinin başına bela kesilen anakronizmlerden (mesela on yedinci ve on sekizinci yüzyılın kilise mensubiyetini aynı şey "anlamına gelen" operasyonel muadiller olarak eşitleme) kaçınır. Kantitatif varyasyonun doğru yorumu kontekstüel ve sosyolojik nüansa/ayrıntıya daha fazla duyarlılık gerektirir. Sekülerleşme sürecinin doğru analizi makro-toplumsal dönüşümlere daha fazla ihtimamı gerektirir.

Bitirirken, "tarihselleştirmeyle" neyi kastettiğimi ve dolayısıyla düşündüğüm şeyin "sekülerleşme teorisinin tarihselleştirilmesine" nasıl dahil edilebileceğini özetleyeyim: (a) Modern çağın ötesine uzanan uzun-vadeli (ve her şeyi içine alan) bir tarihsel bakış açısının benimsenmesi; (b) ilgili tarihsel kaynaklara ve literatüre, her boyutuyla sekülerleşmenin zamansal ve mekansal bütün-kontırlarının açık bir anlamını geliştirecek kadar ciddiyetle ve ısrarla angajman; (c)sekülerleşmeyi belirli aktörleri içine alan belirli olayların mümkün (contingent) ürünü olarak görme; (d) dini pratiğin ve inancın kontekstindeki ve içeriğindeki değişmelere daha fazla duyarlılık.

Tarihselleştirmenin her derde deva olduğunu düşünmüyorum; tarihdışı araştırma stratejilerini karalamak da istemiyorum. Fakat sekülerleşme hakkındaki literatürün bir ölçüde tarihe dayandığını ve geçmişe daha fazla ilginin şimdiye yeni bir ışık tutacağını düşünüyorum. Yalnızca sekülerleşmenin yakın episodlarını/aşamalarını kontekstüalize ederek kuşatıcı anlamlarına nüfuz edebiliriz.

Onuncu Bölüm

Procrustean* Yataktan Kaçmak

Dinî Organizasyon İncelemelerinin Eleştirel Analizi, 1930-2001

Patricia M. Y. Chang

Giriş

Yetmiş yılı aşkın zamandır Amerikan dini kurumlarının incelenmesi ekseninde ortaya çıkan literatürü gözden geçirmek, kurbanlarını gereğinden fazla kısa iseler uzatarak, gereğinden fazla uzun iseler bacaklarını keserek yatağına uydurduğu söylenen Atinalı adı kötüye çıkmış şaki Procrustes'in hikayesini hatırlatıyor. Benzer şekilde, din araştırmacıları Amerikan dininin kurumsal tezahürlerini başarısızca kendi içkin niteliklerine ve özelliklerine uyduran teorik yataklara sığdırmaya çalışmıştır.

Amerika'daki dini organizasyonları inceleyen literatüre eleştirel bir bakış ortaya koyuyor. Max Weber'in (1925/1978) kilise bürokrasisi ile ilgili analizlerinden başlayarak ve yeni-kurumsal (neo-institutional) teoriye yakın zamanlardaki gezintilerle son vererek bu bölüm,

---

* Yunan mitolojisinde misafirlerinin boylarını yatağına uydurmak amacıyla kol ve bacaklarını çekerek uzatan ve kırarak, kısaltan efsanevi dev (ç.).

farklı teorik merceklerle bakmanın sürekli özel ilginç ağaçlara işaret ederek ormanın görülmesini engelleme tarzlarından bazılarına dikkat çekiyor. Ormanı tekrar bakış alanına alma girişiminde bu metin genellikle ihmal edilen varyasyon türlerine işaret ediyor ve dini manzaraya konturlarını veren sosyal süreçlere tekrar odaklanılmasını öneriyor.

İşte bu anlamda elinizdeki metin dini kurumların incelenmesine elverişli yeni yaklaşımlara çağrıdır. Ben Amerikan toplumunu ve onun dini kurumlarını şekillendiren kültürel süreçlere ve kimlik ve anlamı tanımlayan sınır inşa edici süreçlere odaklanarak dini, organizasyon-üstü (supraorganizational) analiz düzeylerinden inceleyen perspektifleri teşvik etmeye çalışıyorum. Ayrıca ben aynı zamanda, bu perspektifleri gözden geçirirken, dini sektörle ilgili eşsiz olan şeyin şu olduğunu ileri sürüyorum: Organizasyon aktörleri, bu organizasyonların kendi kurumsal çevrelerinde benimsedikleri veya reddettikleri şeyi etkileyen güçlü kimliklere sahip olmalarıdır. Organizasyon aktörlerinin çevrelerinin kültürel normlarına otomatik şekilde intibak etmediklerini öne süren organizasyon teorilerinin aksine, bu yazıda, güçlü kültürel dini organizasyon geleneklerinin organizasyon aktörlerini, çevreleriyle seçici şekilde etkileşime girmelerine sebep olarak, yüksek faillik düzeyi sergilemeye sürüklediklerini.

Fakat başlamadan önce, yapmam gereken bazı ikazlar var. Amerika'da dinin giderek artan farklılaşması dikkate alındığında, daha başlangıçta bu sayfalarda ileri sürülecek gözlemlerin limitlerini dile getirmek önemlidir. Bu bölüm, argümanlarını, İlk Düzenleme'deki (First Amendment) din bendininin tespit ettiği hukuki parametrelerin dini kurumculuğun dinamiklerini şekillendirmede, durumu genelleştirmenin yersiz olabileceği ölçüde eşsiz bir etkiye sahip olduğu inancıyla, Amerikan dini sektörüyle sınırlıyor. Buradaki argümanlar aynı zamanda özellikle Birleşik Devletler'deki Hıristiyan kurumların koşullarını yansıtıyor. Bu kısmen, bu bölümde tartışılan teorik bakış açıları örtülü şekilde, dindar bireylerin Protestan Hıristiyan dünya görüşlerinin doğrudan şekillendirdiği bireysel yarar duygusunun dindar bireylere güç verdiği ve dolayısıyla kuvvetle muhtemelen bu alt kültürlere uygulanabilecekleri varsayımına dayandıkları için böyledir. Bu peşin hükümler karşımızda bulduğumuz problemleri şekillendiren entelektüel tarihte açıktır. Bu metnin bir sonraki kısmında, 1930'lardan itibaren Amerika'daki dini organizasyon incelemelerini etkileyen ana temalarla ilgili sistematik bir genel bakış ortaya koyacağım.

Weber'in Kilise İncelemeleri

Dini organizasyonlarla ilgili araştırma ilhamını büyük ölçüde Max Weber'in Katolik Kilisesi hakkındaki incelemelerinden alır. Bu tek bir organizasyon incelemesiyledir ki otorite, meşruiyet ve bürokrasi gibi fikirlerinin birçoğunu Weber bu tek bir organizasyonu inceleyerek geliştirmiştir.

Weber'in ilgilerini işgal eden merkezi temalardan biri "karizmanın rutinleşmesi" problemiydi (1925/1978: 246). Weber birçok dini akımın/hareketin kurucusunun güçlü kişisel karizma sahibi kişiler olduğunu, fakat ilgili hareketin ilk liderin ölümünden sonra gücünü yitirdiğini tespit etmiştir. Liderin ölümü bir otorite krizi yaratır ve bu krizle takipçileri, meşru otoriteyi takipçilerinin duygusal bağlılıklarına sahip tek bir karizmatik liderden hareketin bekasını kolaylaştırabilecek daimi bir yapıya aktarma problemiyle karşı karşıya kalırlar.

Birçok soruna bulduğu gibi Weber bu probleme de farklı çözümler bulmuştu, fakat en çok ilgisini çekeni Katolik Kilisesi'nin bu sorunu İsa'nın kişisel karizmasını, hiyerarşik bir kutsal daireler/ofisler sisteminde kurumlaştırarak çözme tarzıydı. Bu örnekte, objektif/nesnel yapılar karizmatik liderliğin yerini alıyordu, fakat maliyetsiz değildi. Weber kurumlaşma sürecinde Kilise'nin dünyevi egemenlik amacına derinden bağlandığını ve bu amaca hizmet edebilecek seküler otoriteyle zorunlu ittifakı kurmak için Hıristiyan ideallerinin saflığından fedakarlık yapmaya mecbur kaldığını fark eder. Weber, bu fedakarlıklara tepkiyle sık sık başkaldıran, İsa'nın saf idealizminin şampiyonluğunu yapan ve Kilise'ye Hıristiyan idealizminin çok daha saf bir vizyonuna dönme çağrısından bulunan sekt'lerin ortaya çıktığını gözlemler. Bu sektler bazen tolere ediliyor, bazen cezalandırılıyor ve genellikle de Kilise içindeki Manastır tarikatları olarak kabul ediliyordu. Yine de onlar karizmanın rutinleşmesinin doğurduğu bir iç gerilimi temsil ediyorlardı.

Öğrencisi Ernst Troeltsch Weber'in bu konudaki vukuflarını *Hıristiyan Kiliselerin Sosyal Öğretileri* [*The Social Teaching of the Christian Churchs*] (Troeltsch 1981) adlı kitabında ayrıntılı şekilde ele aldı. Bu metinde Troeltsch Hıristiyan geleneğin dünyevi amaçları ile ideal amaçları arasındaki gerilimin spiritüel/manevi ve kurumsal sonuçlarını Avrupa Katolik Kilisesi'nin tarihsel kontekstinde geliştirdi. O, kilise ile sekt'i, bir sürekli dizinin karşıt uçlarında yer alan şeyler olarak tanımladığı sosyolojik ideal tipler olarak görür. Bu şemada kiliseyi dünyevi egemenlik elde etme amacının sonuçları olan bir dizi nitelik

karakterize eder. Bu amaç onu seküler politik düzenle ittifak halinde ve muhtelif politik ve kurumsal aygıtlarla kitlelere egemen olma niyetiyle, sosyal açıdan muhafazakar olmaya götürür (Troeltsch 1981: 331). Weber, evrensel hakimiyet elde etmek için kiliselerin aynı zamanda kutsalı kontrol altında tutacak bir profesyonel ruhban sınıfı, dini öğretilerin ve ilkelerin kültürel tarzda aktarılabilecek rasyonelleşmiş dogmalara ve ritlere dönüştürülerek objeleştirilmesi, hiyerokratik ve cebri bir otorite yapısının şekillenmesi gibi özel organizasyonel nitelikleri benimseme eğiliminde olduklarını düşünüyordu (1925/1978: 1164).

Süreklilik dizisinin karşıt ucunda yer alan "sekt-tipi"ni karakterize eden şey, kurumlaşmış kilisenin dünyevi değerlerine açıkça karşıt bir duruştur. Sekt'leri sekt* yapan şey, ahlaki İsa ve havarileri örneklerinin rehberlik ettiği saf, içe-yönelimli bir hayata ulaşma amaçlarıdır. Sonuçta, Weber ve Troeltsch sekt'i toplumdan ayrı yaşayan, iç mükemmelleşmeyi gerçekleştirmeye odaklanan bir küçük gönüllüler cemaati olarak görürler. Cemaatlerini karakterize eden şeyler, sekt'teki diğer üyelerle dolaysız kişisel dostluk, üyeler arası eşitlik ve Tanrı ile özel ve şahsi ilişkidir.

Troeltsch Katolik Kilisesi'nde kilisenin seküler değerlere ve otoriteye verdiği tavizleri dünyadaki egemenliğini sürdürmek için ödediği bedel olarak görür. Tam tersine sekt'ler, seküler değerleri reddetme, daha içe-yönelimli bir dünya görüşü geliştirme eğiliminde oldukları için, dünyevi ihtiraslardan kurtulmayı denerler. Weber ve Troeltsch için bunlar birbirleriyle dinamik gerilim halinde varolan karşılıklı birbirlerine bağımlı unsurlardır. Sektler kilisenin ideallerini ve dürüstlüğünü periyodik şekilde yenileyen ahlaki bir idealizm kaynağı olarak hizmet etmişlerdir; oysa kilise bu idealleri evrensel şekilde yaygınlaştıracak bir aygıt olarak görev yapmıştır (Troeltsch 1981: 337).

Kilise-Sekt Tipolojisi

"Kilise-Sekt" tipolojisinin Weber ile Troeltsch'in yazılarına dayanan formalizasyonu din sosyolojisi alanındaki birçok incelemeye 1930'lardan 1960'ların sonlarına kadar ilham kaynağı olmuştur (Niebuhr 1929; Yinger 1946; Berger 1954; Johnson 1957; Wilson 1959; Goode 1967b). Araştırmacılar Weber'le Troeltsch'in "kilise-tipleri" ve "sekt-tipleri"yle ilgili izahlarını Birleşik Devletler'de gözlemledikleri dini cema-

* "Sekt" kavramı, biraz zorlanırsa, "tarikat" olarak tercüme edilebilir (ç.).

at türlerini tasnif etmek için kullanmayı denemiştir. Onlar bu entelektüel stratejiye bir dini cemaatin alabileceği sınırlı miktarda form olduğunu ve bu formların sekt ile kilise arasında deveran eden bir doğal çevrimi izlediklerini varsayarak başvurmuştur. Amaçları bu doğal düzenin, kendilerine dini cemaatleri aynı zamanda tipik dini davranışlarla ilişkilendirebileceklerine inandıkları farklı organizasyon tipleri halinde tasnif imkanı verecek dinamiklerini keşfetmekti.

Ne yazıktır ki, "kilise-sekt tipolojisi" Weber ve Troeltsch'in muhtelif yazılarında dağınık halde bulunan farklı gözlemlerinden, vukuflarından ve analizlerinden yola çıkılarak formüle edilmişti. Bu yazılar, bu tipolojinin hayati karakteristiklerinin ve boyutlarının yorumunu hararetli tartışmalara sürükleyecek ölçüde belirsizliklerle dolu yazılardı. Sözün gelişi, H. Richard Niebuhr (1929), doğru yönelimin dini cemaatlerin sosyal ve etik karakteristiklerine dayandırılması gerektiğini ileri sürmüşken, Becker (1932) farklı kolektivitelerin toplumla girdikleri sosyal ilişki türlerini vurgulamış, Berger(1954) "dini ruha yakınlığa" dayanan bir boyut ileri sürmüştü.

Hangi kavramsal boyutların ve karakteristiklerin yerinde/uygun olduğu konusundaki tartışmalara ek olarak araştırmacılar, Weber ile Troeltsch'in ilave başka organizasyon "tipleri" tespit ederek Amerika konteksti için öngörememelerinin doğurduğu gedikleri kapatma girişiminde bulunmuştur. Niebuhr (1929) kuşatıcı bir kullanımla "sektleşme" ("denominotion") kavramını ileri sürmüştür; bu onun Hıristiyan Kilisesi'nin çok sayıda sekt'e bölünerek parçalanmasından yakınmak amacıyla kullandığı bir ifadedir. Becker (1932) üyeleri daha geçici, çok daha gevşek/esnek örgütlü sekt formunu dile getirmesi için "kült" kavramını ileri sürmüştür. Yinger (1946) ruhani ideallerinin tutkularını müteakip kuşaklara intikalini çekip çeviren sektleri kimliklendirmek amacıyla ve kilise ile sekt tipleri arasındaki ara aşama olarak "kurumlaşmış/müesses sekt" kavramını önermiştir. Wilson (1959), sektleri dünya görüşleri temelinde sınıflandırmak istemiş ve dört-parçalı bir sınıflandırma şeması teklif etmiştir.

Yeni "tiplerin" çoğalması, kafa karıştıran empirik delillerde ısrar, doğru kavramsal boyutlarda uzlaşma yokluğu sonunda bir kilise-sekt tipolojisi kavramını bütünüyle bulanık hale getirmiştir. Nihai noktada araştırmacılar arasında bu tipolojinin kullanımının terkedilmesi konusunda bir genel uzlaşma ortaya çıkmıştır (Demerath 1967 ; Eister 1967; Goode 1967a; Goode 1967b). Kilise-sekt yaklaşımının başarısızlığa uğramasının nedenlerinden biri, bu araştırmacıların Weber'in Katolik Ki-

lisesi *içinde* tespit ettiği kilise-sekt dinamiğinin Amerika'nın *her tarafındaki* gönüllü dinler çeşitliliğini açıklayabileceğini varsaymalarıydı. Onlar Weber ve Troeltsch'in her bir tiple ilişkilendirdiği karakteristiklerin Katolik Kilisesi'nin faaliyette bulunduğu ülkelerdeki özel tekelleşme durumunu dile getirdiklerini görmezden geliyorlardı.

Fakat ne yazıktır ki, kilise-sekt tipolojisini terk ederken araştırmacılar aynı zamanda Weber'in çok yararlı bazı vukuflarını da terk ettiler. Onlar özellikle de Weber'in Hıristiyan idealizminin ve Hıristiyan hakimiyetinin doğası gereği strateji ve pratik konusunda çatışmalara yol açtığı yolundaki vukufunu izlemeyi başaramadılar. Katolik Kilisesi'ndeki bu çatışmalar Papa'nın nominal himayesi altında kalan manastır tarikatlarının şekillenmesine yol açmıştı. Oysa Birleşik Devletler'de bu çatışmalar farklı organizasyonel formların çeşitlenmesiyle sonuçlanmıştı.. Amerikalı araştırmacılar düş kırıklığına uğramışlardı; çünkü, bu yeni formlar Weber'in sekt tanımına uymuyorlardı; bu farklılığı Birleşik Devletler'de bir devlet kilisesi olmamasıyla ilişkilendirseler de Weber'in vukufundan yararlanmayı başaramamışlardı.

Weber ile Troeltsch'in Katolik kilisesi içindeki manastır tarikatlerini doğuran şey olarak gördükleri dinamik, Amerika kontekstindeki hizipleşmelerle daha fazla plüralizm doğurmuştur. Çatışma aynıdır, fakat kurumsal çatışma yolu, sosyal kontekstteki serbest pazar yapısından dolayı farklıdır. 1890 ila 1980 arasındaki Protestan sekt incelemelerinde Liebman, Sutton ve Wuthnow (1988), inceledikleri 175 sekt arasında 55 hizip tespit etmiştir. Başka bir söyleyişle, yüzyıllık bir dönemde sekt popülasyonunun % 30'u yeni dini sektlerin oluşmasıyla sonuçlanan bir iç çatışma yaşamıştır. Hizipleşme belki de Amerika'da dinin gelişmesine ve plüralizmine katkıda bulunan en önemli faktördür; fakat organizasyonel fenomenler olarak incelenmeleri hala başarılı şekilde devam ediyor. Hizipçi grupların kendi pratiklerini nasıl organize ettiklerini bilmiyoruz; muhtemeldir ki onlar kendi kurucu kiliselerinin organizasyonel yapılarını koruyorlar ya da muhtemeldir ki hizipçilik zamanlarındaki gözde organizasyon ilkelerini benimsiyorlar. Keza, belirli türden dini grupların hizipçiliğe daha yatkın olup olmadıklarını da bilmiyoruz; bekalarıyla veya yeniden absorbe edilmeleri yahut birleşmeleriyle ilişkili ihtimaller söz konusu. Hizipçiliğin Amerikanın dini manzarasındaki en güçlü dinamik olması dikkate alındığında, pek ilgi çekmemesi talihsizliktir (Liebman *ve diğerleri* 1988).

Bürokrasiler Olarak Dini Organizasyonlar

Din araştırmacıları, kilise-sekt tipolojisini terk ettikten sonra, izah edici stratejiler için organizasyon/örgüt incelemelerine yönelmeye başlamıştır. Dindışı organizasyonların davranış tarzlarıyla ilgili araştırmalar umut vaadedici araştırma yolları sunuyor görünmüş ve din araştırmacıları tutkuyla bu yolları izlemiştir.

1960'ların ve 1970'lerin organizasyon araştırmalarındaki trendlerden ilham alan çeşitli incelemeler, bürokratikleşmenin Protestan sektlerdeki etkilerine odaklanmıştır (Harrison 1959; Winter 1967; Primer 1979; Takayama 1979). Bu incelemeler Protestan sektlerin hacim, fonksiyon ve yönetim kompleksitesi bakımından geçen birkaç yılda geliştiklerini ileri sürmüştür. Araştırmacılar bürokrasideki bu gelişmenin de karar alıcı otoritenin konsantrasyonuyla (Harkison 1959; Winter 1967; Takayama 1974), ve keza dini kurumların organizasyonel yapılarında giderek artan benzerlik veya izomorfizmle/eşbiçimlilikle ilişkilendirilebileceğini varsaymıştır; onlar bunların nihai belirlemede artan sekülerleşmenin göstergesi olduğunu ileri sürüyorlardı. Argümanları sektler/cemaatler (denominations) bürokratikleştikçe karar alıcıların da o kadar profesyonel hale geleceğini ve kararlarının da giderek dinin inançlarından çok mesleki fonksiyonlarının kuvvetle etkisi altında kalacağını ileri sürdü (Winter 1967). Bu, diyorlardı araştırmacılar, teolojik amaçlarına tezat fonksiyonel amaçlarına yönelmiş bürokratik yapılar üretecek ve sonra da her bir sektin teolojik ayırıcı vasfını aşındıracaktır. Peter Berger şunu ileri sürmüştür: "Dini kurumlar içsel olarak sadece büroratik şekilde yönetilemezler; ancak günlük faaliyetlerine tipik bürokrasi problemleri 'mantığı' hakimdir" (Berger 1967: 140). Berger için, yapının bu homojenizasyonu toplumun kapsamlı sekülerleşmesine katkıda bulunmuştur.

Nisbi gerçek empirik veri yokluğuna rağmen, bürokratizasyon yoluyla sekülerleşmenin kaçınılmazlığı bu zaman süresince sosyal bilimciler arasında tartışma götürmez bir şey olarak görülüyordu. Bu tutumda mündemiç varsayım, bürokratik mantıkların dini idealizmle uyuşmaz oldukları ve din ile rasyonalitenin birbirine karşıt oldukları-dır. Bu bakış açısı literatürde öyle yaygındır ve aynı zamanda tarihsel kayıtlara öyle tezattır ki eleştirel şekilde gözden geçirilmeyi gerektirmektedir. Bu görüş dindar olmanın ne anlama geldiğiyle ilgili hayati bir varsayımdan yola çıkar. Bu varsayım dini değerlerin, eğer onlar hem ahlaki seçimler yapanlarla hem de organizasyonel açıdan verimli tercihler yapanlarla ilgilenen karar vericileri içeriyorlarsa, kaçınıl-

maz şekilde sekülerleşeceklerini öngörür. Bu görüş ruhbanın ya da sıradan insanların değil, meslekten yöneticilerin etkisinin dini karar-alma yapılarının faaliyetini engelleyeceğini ima eder. Bu görüş, tecrübeli yöneticilerin aldığı kararların ruhbanın ya da halktan kişilerin aldığı kararlardan çok daha az "dini" olduğunu farzeder.

Bu konu hakkındaki refleksiyonu/tefekkürü hala zımni kilise-sekt tipolojisi varsayımları gölgeliyor görünüyor; yani dünyevi kilise kaçınılmaz şekilde sakattır ve sektler bütünüyle saf ve idealistiktir. Yine de bu senaryoların hiçbiri Birleşik Devletler'de desteklenemez; Birleşik Devletler'de kiliseler dini idealizmi Tanrı-ihsanı haklarıymış gibi ısrarla pragmatik bir dünyevilikle birlikte takip ederler. Weber (1925/1978) için kilise, kaçınılamaz şekilde dünyaya hakim olma amacı yüzünden bozulmuştur; çünkü, bu buyruğu izleyen Katolik Kilisesi'nin stratejileri seküler suistimaller yapan ve tiranca hareket eden devletlerle ittifakı gerektirmiştir. Birleşik Devletler'de gönüllü ihtida (conversion) stratejileriyle egemenlik peşinde koşmayan, ve dolayısıyla Weber'in tahayyül ettiği türde politik kirlenmeden kaçabilecek bu tür hiçbir ittifak ve dünyevi egemenlik varolamaz. Netice itibarı ile, dini gruplar dini ideallerini ve önceliklerini yansıtan stratejiler geliştirmiştir. Fakat aynı zamanda, gönüllü ihtidanın beslediği rekabetçi çevre teorik şemada genellikle gözden kaçırılan dünyeviliği ve pragmatizmi de beslemiştir.

Başarılı dini grupların çoğu, en pragmatik ve esnek gruplar, geleneksel sınırlamaları aşan ve amaçlarını gerçekleştirmelerini sağlayacak stratejileri benimseyen gruplar olmuştur. On dokuzuncu yüzyılın dönemecinde, en hızlı-büyüyen/gelişen gruplar kolej-eğitimli papazlara sahip olmanın ve papazların belirli bir coğrafi piskoposluk bölgesine atanma pratiklerinin icaplarını terk eden Baptistler ve Metodistlerdi (Finke and Stark 1992). Onlar bunun yerine, sürekli sınırları aşarak seyahat eden ve dinleyicileriyle ortak yalın bir dille konuşan, genellikle metni ve mesajı izleyicilerine uygun hale getiren sıradan vaizlerden yararlanan bir sistem geliştirdiler. Bu vaizler, binlerce insanı alaylı papazların muhtedileri kaydederek vaftiz ettiği alan ve kamp toplantılarına çeken bir dini uyanış festivalleri dalgası yarattılar. Başarılı toplantı pratikleri başarılı dini uyanış festivaller üretmek için stratejik teknikler olarak düşünülerek rafine hale getirilmişti. Zamanın en ünlü dini uyanış festivalleri düzenleyen kişisi Charles Finney başarılı ihtidalar üretecek kamp toplantılarının nasıl planlanacağı, örgütleneceği ve yapılacağı konusunda açık talimatlar kaleme almıştır (Finney 1979). En başarılı dini evanjelistler yüksek düzeyde girişimcilerdi ve

ehliyetlerini bir Tanrı'ya hizmet/ibadet yolu olarak görüyorlardı; sekülerleşmenin delili olarak değil. Tarihçi Frank Lambert bu konuda şunları söyler:

> Whitfield, toplantılarını halkın dikkatine sunmak için ticari dünyadan devşirilmiş araçlar kullanarak büyük, şevkli kalabalıklar toplamıştı. Bizim geriye kalanlarımız gibi bu evanjelist de elde mevcut elementlerle kendi tarihsel gerçekliğini inşa etmiş ve on sekizinci yüzyılın ortalarında kendisine yeni bir örgütleme, harekete geçirme, kendi evanjelik misyonunu açıklama imkanı veren çok miktarda teknik ve bir ticari dil geliştirmişti (Lambert 1990).

Yakın zamanlarda evanjelistler popüler kültürü İsa-merkezli mesajlarla doldurmak için televizyonu, radyoyu ve matbu medyayı kullanarak yenilik yaptı. Katolik Kilisesi bile Papa'nın imajını tükenmez kalemlerden tişörtlere kadar her şey üzerinde pazarlama yoluna başvurdu (Moore 1994).

Daha az bilinen şey, on dokuzuncu yüzyılın başlarında dini girişimcilerin Kitab-ı Mukaddes'in ve dini risalelelerin insanlar üzerindeki etkisini ulusun tümüne yayma teşebbüsleriyle öncülük ettikleri sofistike pazarlama stratejileriydi. Amerikan Risale Cemiyeti (American Tract Society) —amacı dini risaleleri ulustaki herkese pazarlayarak binyılın gelişini etkilemekti— varlığının1825-1835 arasındaki ilk on yılında dini risalelerin 32, 179, 250 kopyasının basımını ve dağıtımını yaptığı bilgisini verir. Bu profesyonel yöneticilerden yararlanan karmaşık bir dağıtım sistemiyle gerçekleştirilmişti; bu dağıtım sistemi bölgesel satış temsilcilerinden, dini risaleleri komşularına kapı kapı dolaşarak satmaya çalışan erkek ve kadın pazarlamacılar ordusundan oluşuyordu (Griffin 1960; Nord 1995; Schantz 1997). Bu dini girişimcilerin kullandığı kitlesel pazarlama modellerinin, dindışı girişimcilerin girişimlerinde benzer yöntemlere başvurmalarına yol açtığı öne sürülebilir. Bu tür yenilikçi davranışlarla ilgili tahkiyeleri hemen sekülerleşme teorisine yerleştirmeye çalışan sosyologlar, dini coşkun/vecdin daha büyük yaratıcı organizasyonel randıman/yeterlilik modelleri geliştirmenin ilham kaynağı olduğunu görmeyi başaramadılar. Amerikan dininde yeterliliğin/randımanın rasyonalizasyonu, sekülerleşme göstergesi olmak şöyle dursun, aslında (Amerika'da dinin) başarısının alameti farikasıdır. Amerikan dini bireyci evanjelist dünya görüşlerinin tutkularını ulusal girişimlere bağlayarak kurumsal sivil reform dalgalarına ilham vermiştir.

Araştırmacıların mesleki rasyonalite ile dini spiritüalizm arasında varolduğunu öne sürdükleri dikatomi/karşıtlık üzülünecek ölçüde yanlıştır. Bu karşıtlık türü zımnen romantik bir dini cemaatler imajı yaratır; bu romantik dini cemaatler imajına göre, bu cemaatlerin mensupları öte dünyaya dönük içe-yönelimli kişilerdir ve gündelik hayatın realitelerinden kopukturlar; bu sadece açıkça Amerikalıların yaşadıkları pragmatik din türüyle değil, aynı zamanda Hıristiyan kiliselerinin üyelerini dünyaya angaje olmaya yönelten temel sosyal öğretileriyle de uyuşmayan bir imajdır (Bacon 1832; Hollenbach 1989; keza bakınız McRoberts, bu kitaptaki Yirmi sekizinci Bölüm). Eğer dünyaya angaje olarak onu dönüştürmeye çalışan dini dünya görüşlerinin varlığı kabul edilirse, o takdirde pragmatizm ve girişimcilik bu dini ruhun sonuçlarıdır ve doğaları gereği seküler bir şey olarak karakterize edilemezler. Aslında tarihsel kayıtlar, dinin Amerika'daki en etkili savunucularının, bu karakteristiklerin her ikisini de kullanmaya yetenekli olduklarını gösteriyor.

Neokurumsal Teori

Dini katılımdaki artış sekülerleşme teorisini kendi çöküşünün çoğalan delilleriyle karşı karşıya getirirken, araştırmacılar "sekülerleşme olarak bürokratizasyon" argümanlarını terk ederek organizasyon incelemelerinde genellikle "açık sistemler" yaklaşımı denilen şeye yönelmeye başladı. Açık sistemler yaklaşımı bir organizasyonun çevreyle ilişkilerinin organizasyonel davranışı nasıl etkilediğine odaklanır. Sonuç itibarı ile onlar organizasyon içindeki iç politikalar ya da iktidar mücadelelerinden çok organizasyonun müşterilerle, tedarikçilerle ve düzenleyicilerle girdikleri ilişki türlerine daha fazla ilgi gösterme eğilimindedir (Scott 1987).

Din araştırmacıları, mevcut farklı açık sistem yaklaşımları arasından özellikle neokurumsal teori denilen teorinin büyüsüne kapılmışlardır (Meyer and Rowen 1977; Powell and DiMaggio 1991). Bu teori din araştırmaları için büyüleyicidir; çünkü organizasyonel davranışın şekillenmesinde kültürel süreçlerin rolünü vurgular. Neokurumsal teori, organizasyonların formel yapılarının çalışma aktivitelerinin fonksiyonel taleplerinden değil, bir kurumsal sektördeki meşru davranışı belirleyen mitlere ve ritüellere uyma ihtiyacından doğar. Neokurumsalcılar, organizasyon pratiklerinin, yüksek düzeyde meşru hale geldiklerinde, kurumsal sektörün tümüne hızla yayıldığını öne sürerler. Bu pratiklere uyum, benimseyenin meşruiyetinin işaretidir ve organi-

zasyonların alandaki diğer kurumsal aktörlerle önemli ilişkiler kurmasını kolaylaştırır. Kültürel tescilin işleyiş tarzının tipik örneği, banka kredisi başvurusunda bulunurken birinden alınan tipik iyi giyin tavsiyesidir. Muhafazakar ve saygı görecek şekilde giyinme, kişinin kredinin geri ödemeleri konusundaki güvenilirliğiyle bağlantılı hale gelen normatif değerlere uyumu gösterir. Aynı şekilde neokurumsalcılar da organizasyonel davranışa genellikle başkalarını risk-içeren ilişkilere angaje olmaya yüreklendirecek güveni geliştirme yeteneğine ve başarısına sahip bilinçli ve bilinçdışı motivasyonların kılavuzluk ettiğini öne sürerler (Powell and DiMaggio 1991). Neokurumsalcılar, ritüel davranışların organizasyonları oluşturma derecesini vurgular; onlara göre, bu ritüel davranışlar genellikle rutinlerin, yazılı metni bulunan davranışların ve "rasyonel" diye tanımlanan pratiklerin öyle derinliklerine yerleşmişlerdir ki, yöneticiler ritüelistik davranışlar sergilediklerinin farkında bile değildir (Meyer and Rowan 1977).

Din araştırmacıları neokurumsal şemanın büyüsüne kapılmışlardır; bunun nedeni kısmen organizasyonlarla ilişkili kültürel ve sembolik süreçlerin rolüne ilgi gösteren çok az organizasyon perspektifinden biri olmasıdır. Kültürün ve sembollerin merkeziliği tam da dini organizasyonları seküler organizasyonlardan farklı yapan şey olduğu için bu yaklaşım doğaldır ki din araştırmacılarının ilgisini çekmiştir, fakat bu aynı zamanda onları sık sık yanlış yollara sürüklemiştir.

Dini organizasyonlar farklıdır; çünkü onlar kendilerini yararlı şekilde diğer dini cemaatlerden ayıran bir iç kültüre sahip organizasyonlardır. Gerçekten de onların kendilerine has kimlikleri bu farklı kültüre dayanır. Bu kültür onların formel yapılarının tasarımına kılavuzluk eder, davranışlarının anlamını tatlandırır ve zor kararlar alırken yaşadıkları tecrübe rezervini şekillendirir. Bu kültür kendisini açıkça genellikle dindar içerdekileri dindışı dışardakilerden ayıran sınır konumundaki davranışlarda gösterir.

Tam tersine neokurumsalcılar bütünüyle *harici* kültürel süreçlerin organizasyonel davranışı etkileme biçimine odaklanırlar. Neokurumsalcılar organizasyonların din araştırmacılarının davranışların önemli belirleyicilerinden biri olarak odaklandıkları iç kültürünü açıkça görmezden gelirler. Neokurumsalcılar organizasyon liderlerini, çevresel etkilere refleksif şekilde tepkide bulunan otomatlar olarak görürler. Onlar organizasyonlar arasındaki kültürel farklılıkları fiilen görmezden gelirken, çevredeki kültürel süreçleri homojenleştirici etkiler bırakan süreçler olarak anlar (DiMaggio 1988).

Neokurumsal yaklaşım ile dini yaklaşımlar arasındaki uyumsuzluk sadece araştırma hattındaki farklılıkla ilgili bir uyumsuzluk değildir. Neokurumsalcıların incelemek istedikleri sektörler ile dini sektör arasında reel farklılıklar vardır. Neokurumsal teoriyi destekleyen empirik araştırmalar yüksek düzeyde "kurumlaşmış" sosyal sektörler, yani sosyal networklerin/şebekelerin federal düzenlemenin, teknolojik standardizasyonun ya da mali merkezileşmenin yoğun olduğu sektörlerde yapılmıştır. Buna karşılık dini sektörde çok zayıf bir kurumlaşma bahis konusudur ve çok az merkezileşme, standardizasyon ya da düzenleme vardır (Scott and Meyer 1991). Aslında, neokurumsal teoriyi kullanan hiçbir inceleme, dini sektördeki kurumsal izomorfizmin/eşbiçimliliğin etkilerini, diğer organizasyonel popülasyonlardaki kadar gösterememiştir. Neokurumsal teoriyi dini sektördeki organizasyonel popülasyona en empirik uygulama girişimi, gerçekten de, kadınların papaz atanmasıyla ilgili organizasyonel pratiklerin hızlı ve evrensel yayılmasını tahmin eden neokurumsal hipotezlerin destekten yoksun olduğunu keşfetmiştir (Chaves 1977).

Fakat kurumlaşma sürecinin zayıflığı rahatsız edici bir anomali olmaktan ziyade, güçlü kurumsal sektörlerle zayıf kurumsal sektörlerin kurumsal örüntülerindeki farklılıkların yararlı şekilde mukayese edilmesine imkan veren ifşa edici bir vukuftur. Kuvvetle kurumlaşmış sektörler teknolojik standardizasyonun, merkezileşmenin ya da sağlık, eğitim, teknoloji ve sanat sektörlerinde görülen devlet müdahalesinin doğurduğu kurumsal pratiklerle çok yüksek düzeyde bütünleşme eğilimi sergiler (DiMaggio 1991; Meyer and Scott 1992; Scott 1995). Bu sektörlerin her birini ayırt eden şey, bir organizasyonel aktörler popülasyonunun kolayca teşhisine, birçok normatif pratiğin net şekilde belirlenmesine, organizasyonel ürünlerin kolayca ölçülmesine imkan veren güçlü organizasyon kurallarıdır.

Tam tersine dini sektör yüksek düzede adem-i merkezidir, organizasyonel pratikler hudutsuz değişiklikler sergiler ve birçok farklılaşan organizasyon formu tespit edilebilir. Bu alanı düzenleyen şey federal kurallar ya da endüstriyel kurallar ya da standartlar değildir; kaynaklara ulaşmayı kontrolü altında bulunduran hiçbir merkezi kurum yoktur.[1] Kurumlaşma süreçlerinin zayıflığı öyle barizdir ki, dini

[1] Bunun bir istisnası Başkan George Bush'un faaliyete geçirdiği İnanç Temelli Örgütlenme Ofisi (Faith Based Organizing). Uygulanma biçimine bağlı olarak, yeni federal düzenlemeler devlet düzenlemesine tepkiyle standart formları benimseyen yeni dini formların yaratılmasını etkileyebilir.

hayatın temel aktiviteleriyle özdeşleşen etiketler bile tartışılabilirdir. Bu birkaç örnekle izah edilebilir.

"Üyelik/mensubiyet" kavramı bir meseledir. Bütün kiliselerin üyeleri vardır, fakat her inanç geleneğin kendi geleneklerinde üyeliği belirleyen çok farklı bir kavramlaştırması vardır. Sözün gelişi Katolik Kilisesi'nde çocuklar bilinçli hiçbir tercihleri bahis konusu olmaksızın ebeveynleri eşliğinde kilisede vaftiz edilir. Çoğu Protestan kilisesinde vaftiz ayini, kişi Tanrı'ya kişisel tanıklık edecek yaşa gelinceye kadar yasaktır. Vaftiz kiliselerinde, kişi vaftiz edilinceye kadar üye sayılmaz. Bazı mezhepler (denomination) vaftiz ayininin vücudun suya bütünüyle daldırılması yoluyla gerçekleşmesini isterler, diğerleri su serpilmesinin yeterli olduğunu öne sürerler ve her birinin vaftiz işleminin yapılacağı uygun yaş konusunda/vaftiz edilme yaşı konusunda kendisine özgü bir inancı vardır. Aynı şekilde, bazı mezhepler üyelerinden üye olmadan önce dini sınıflara katılmasını isterken, bazıları inancın deklare edilmesini yeterli görürler. Üyelik kavramı kuşatan ibadet ve inançlardaki farklılıklar üyeliğin anlamını ve uygulamasını çevrenin değil organizasyonunun belirlediğini açıkça ortaya koyar. Yine bu da kurumlaşma sürecinin dini çevrede zayıf olduğunun delilidir.

"Ruhbanın" temsil ettiği kavrayışlardaki farklılıklar paylaşılan organizasyon içi kültürün zayıflığının bir başka örneğidir. Sözün gelişi Piskoposluk Kilisesi'nde (Episcopal Church) papaz atama ve kutsama töreni İsa'nın otoritesini doğru bir hat üzerinde havari Petrus'tan her rahibe intikal ettirir. Bu piskoposluk silsilesi, Kilise'nin öğretilerinin ve yapılarının otoritesini meşrulaştırma tarzıdır. Fakat diğer mezhepler (denominations) "her müminin rahip olduğuna" inanırlar; bunun anlamı şudur: Bazılarına Tanrı vazetme "çağrısında bulunsa" da, hiçbir birey Tanrı'nın otoritesini daha fazla yorumlama hakkına sahip değildir. Fakat bu mezhepler (denominations) bile bazen farklı papaz atama ve kutsama ayinlerini birbirinden ayırırlar. Sözün gelişi, birçok kilise tek bir papaz atama ve kutsama ayinini benimserken, Presbiteryen Kilisesi ve Nasrani Kilisesi'nin farklı imtiyaz ve sorumluluk düzeyleriyle ilişkili farklı atama ve vaftiz ayini basamakları vardır.

Vaizliğin anlamı, "ruhban sınıfının"ın tanımı, papaz atama ve vaftiz ayininin sembolik anlamı mezhepten mezhebe farklılıklar sergileme eğilimindedir. Organizasyonel otorite aynı zamanda mesleki otoriteyi de dikkate almaz. Profesyonel mesleklerinin çoğunun aksine, otoritesi tekil mezheplerin (denominations) otoritesini aşan profesyonel bir "ruhban sınıfı" yoktur; mesleki normları ya da pratikleri yahut

da eğitim standartlarını tespit eden Amerikan Barolar Birliği'nin veya Amerikan Tıp Cemiyetinin hiçbir muadili yoktur. Ruhban sınıfı atamaları kendi denominasyonları için yapılır ve atanma imtiyaz ve hakları o denominasyonla sınırlıdır. Ruhbanın eğitimi ve eğitim koşullarını meslekten çok denominasyon belirler. Bazı denominasyonlar Kitabı Mukaddes okurluğundan daha fazla eğitim koşulu aramazken, diğer bazıları ilahiyat alanında yüksek master dereceleri isterler. Bazı denominasyonlar lokal kiliseleri, ruhbanı sınava tabi tutma ve atama otoritesiyle donatırlar; oysa diğer bazıları bir bölge kurumundan resmi onay isterler; diğer bazıları ise, papazların bir ulusal kurumdan onay almış olmasını isterler; diğer bazılarında da papaz maaş ve ayrıcalıkları papaz ile lokal kilise arasında kalem-kalem müzakere edilir. Bu yüzden belirli bir organizasyonun garanti altına aldığı mesleki hakları ve imtiyazları aşan bir meslek olarak ruhban mensuplarının mesleki hak ve imtiyazlarından söz edilemez. Bazı denominasyonlar bir emeklilik planı uygular ve organizasyonel sağlık imkanları sunar; oysa diğer denominasyonlarda ruhban mensuplarından kendi düzenlemelerini kendilerinin yapması beklenir.

Organizasyonel özerkliği daha fazla yansıtan Amerika'daki denominasyonlar kendi din işçilerini tanımlamak için ortak bir etiketler serisini dahi paylaşmazlar. Genel "ruhban sınıfı" terimi sık kullanılıyor olsa da, her organizasyon papaz (minister), muhterem (reverend), rahip (priest), diyakoz (deacon), mıntıka papazı (pastor), piskopos vekili (rector), yönetici (superintendent), piskopos, papaz, presbiter, monsenyör, kardeş, rahibe, baba, vaiz ve benzerlerini içine alan karmaşık bir isimler çokluğuyla sonuçlanan kendi geleneksel ayrımlarını kullanırlar. Kişinin işinin tanımının çalıştığı özel organizasyona böylesine bağımlı olduğu başka herhangi bir faaliyet tahayyül etmek zordur (Chang 2001).

Organizasyonel etiketlerin/ünvanların, tanımların, organizasyonel anlam sistemleriyle ilgili kavrayışların, ortak mesleki, profesyonel ya da kültürel kavrayışların dini aktivitenin anahtar alanlarındaki özerkliği dini sektörün kültürel adem-i merkeziliğini ve dini kurumlaşma süreçlerinin zayıflığını açıkça gözler önüne serer. Yüksek düzeyde kurumlaşmış sektörlerde, mesleki kategoriler standartlaşmıştır ve buna bağlı olarak ilgili kategorilerle ilişkilendirilen hünerler, haklar ve imtiyazlar da standartlaşmıştır. Hünerler bir organizasyondan diğerine transfer edilebilirdir. Bazıları cinsiyet ayrımından, adaletsiz işe son vermeden korunma gibi hakları kullanırlar ve sağlıkla ilgili haklar organizasyondan organizasyona genellikle kabul görür. Bir kompüter

programcısının hünerleri çalıştığı şirketin hangi şirket olduğu dikkate alınmaksızın meşru sayılır. Bu din işçileri için geçerli değildir; çünkü onların hünerleri meşruiyeti belirlenmiş organizasyon sınırları içinde meşru kabul görür.

Dini sektörü karakterize eden kurumlaşma süreçlerinin zayıflığı bir başka yansımasını lokal ibadet cemaatlerini adlandırmak için kullanılan etiketlerin değişkenliğidir. Genel literatürde yaygın şekilde toplanma yeri terimi kullanılsa da, birçok inanç geleneği bu terimle özdeşleşen tarihsel ve kültürel değerlere direnir. Alternatif terimler arasında şunlar yer alır: Cemiyet, ibadethane/tapınak, sinagog, aşram (Hindistanda tekke), sınıf, grup, birlik ya da kilise. Lokal-dışı terimler arasında ise şunlar yer alır: Kilise meclisi (synod), presbiteri (presbytery), diyokaz (diocese), kilise cemaati (parish), bölge (district), kilise, denominasyon ya da cemiyet. Bu terimlerin her denominasyonel gelenekte farklı anlamları vardır ve yukarıda söz ettiğimiz farklılıklar gibi, kültürel sınırları belirleme ve kendilerini Amerikan dininin farklı gelenekleri içinde diğerlerinden ayırma yolu olarak varolmaya devam ederler.

Amerikan dini içindeki genellemecilerin sık sık, dini grupların üyeler, ruhban sınıfı, ibadet birimleri gibi ortak özellikleri belirlemelerini sağlayan, kilisenin gelişmesindeki değişmeler gibi genel trendlerin kavranması önünde büyük engeller haline gelecek semiyotik ve semantik şemalar geliştirmeleri hiç de şaşırtıcı değildir. Çoğu zaman bu anomalilerin/genel kurala uymayan farklılıkların bıktırıcı ve engelleyici oldukları düşünülür. Fakat, bu farklılıkların organizasyonların gerçekten tarihleri, arka bahçeleri ve teolojik otoriteleri bakımından çok benzer oldukları bir kurumsal alanda, grup kimliğinin önemli sınır işaretleri olduğunu fark etmek önemlidir. Çoğu Amerikan Protestan denomisyonunun otoritesi kendi tarihsel ve teolojik kimliğini Martin Luther'e, Protestan Reformu'na, Avrupa'nın kültürel köklerine kadar geriye götürür. Bu açıdan, Amerikan Protestanizminin versiyonları birbirlerine çok benzer. Yine de, denominasyonel gruplar dış baskı altında ya da çatışma halinde oldukları zaman, güçlerini ve grup dayanışmalarını farklılıklarından alırlar ve dolayısıyla farklılıklarını yüceltirler. Bourdieu'nun terimleriyle, dini sektör sembollerin otoritesi için bir sürekli kültürel mücadele sitesidir. Bu farklılıklar yerleri geldiğinde, genelde toplumla girdikleri mücadeleleri ve dini otorite ile seküler otoriteyi uzlaştırma mücadelelerini yansıtırlar (Bourdieu 1990).

Sözün gelişi Baptistler çok güçlü bir şekilde dışardakiler olmakla özdeleşirler. Onlar üyeler olarak toplumun daha yoksul ve daha marjinal unsurlarına hitab etme eğilimindedirler ve inançlarının saflığını Hıristiyanlığın daha primitif ve daha yalın boyutlarıyla özdeşleştiren bir imaj geliştirmişlerdir. Onlar İsa'yı izleyen yoksul, küçük, demokratik havariler kuşağını model alır ve Hıristiyan kurumsalcılığının hiyerarşik ve otoriteryen boyutlarını kesinlikle reddederler. Fakat zamanla, sözün gelişi Güneyli Baptistler milyonlarca üyesi, milyar dolarları bulan mali kaynakları, ulusal seminerleri, milyon-dolarlık bütçelerle çalışan ulusal şirketleri olan bir denominasyona dönüştüler. Yine de, bir "primitif" kilise olarak kimlikleri dayanışmalarının temeli olarak kalır ve onlar büyük, ortak, kurumsal kilise oldukları tezine karşı çıkmaya çalışırlar. Onlar yükselen literatürlerinde ve dışarıdakilerle ilişkilerinde kendilerini, lokal kilisenin özerk kaldığı ve denominasyonun kaynaklarının kontrolünü elinde tuttuğu bir organizasyon olarak takdim ederler.

Neokurumsal teori din araştırmacıları için faydalıdır; dini çevre standart kurumlaşma nosyonlarına uyduğu için değil, kuralı doğrulayan bir istisna olduğu için. Dini sektör hiçbir orgaizasyonun egemen olmadığı, standartlaştırma girişimlerinin başarısız kaldığı, her organizasyonun bağımsız ve özerk olduğu ve güçlü bir iç kültürün rehberlik ettiği bir sektördür. Dini sektör, organizasyonel failin güçlü olduğu, organizasyonları çevrelerinden stratejiler devşirme tarzlarında seçici hale getiren bir sektördür. Bu yeri geldiğinde yeni organizasyon formlarının oluşumuna yol açarak daha fazla organizasyonel yenilik ve yaratıcılığa yol açar.

Neokurumsal perspektifler yüksek düzeyde kurumlaşmış çevrelere açık bakış tarzları temininde değerini ortaya koysa da, dini sektörde o kadar iyi işlemez; çünkü, kurumsal dini davranışı karakterize eden daimi değişme ve yenilik türlerini anlamlı hale getirecek kavram aygıtını sağlayamazlar. Neokurumsalcı teoriler, değişmeyi ya da yeniliği açıklamak amacıyla başvurulduğunda, zayıftır ve işte bu zayıflık tam da dini sektördeki koşulların beslediği şeydir. Sonuçta, dini sektör neokurumsalcıların açıklamakta zorlandıkları pek çok özellik taşır: Farklı güçlü organizasyon kültürleri, yüksek faillik düzeyi, yüksek bir yaratıcılık ve yenilik miktarı sergileyen organizasyon pratikleri gibi.

Dini Sektörün Analizi İçin Yeni Talimatlar

Bu bölüm misafirlerini kendisine uygun yatağına tuhaf bir uydurma tarzı bulunan Procrustes'in hikayesini anlatarak başlamıştı. Teorinin pratiği sıklıkla araştırmayı, seçici şekilde kendi hipotezlerini en iyi test edebilen veri türlerine odaklanarak ve ona uymayan gözlemleri budayarak bu yaklaşıma sürüklemiştir (Liberson 1985). Literatürün yukardaki eleştirisi şunu ortaya koymuştur: Olgular teoriye uymadığında araştırmacılar genellikle ilgi odaklarını yeni bir sorunlar takımına yöneltmiştir. Mercekleri bir kez daha değiştirmenin riskiyle ben aşağıda, yeni bir yönelimle alana kılavuzluk etme girişiminde bulunacak şu önerileri ileri sürüyorum.

Birinci Öneri: Din araştırmacıları tek bir organizasyona odaklanan organizasyon analizleri ile organizasyonu kuşatıcı çevresel süreçlerin ürünü olarak gören organizasyon incelemelerini birbirinden ayırma ihtiyacı duyar. Tarihsel olarak eğilim, bir ya da iki organizasyonun dinamiklerine odaklanmak ve bunu bütüne genellemek olmuştur. Bunun daha fazla organizasyon örneğini dikkate alan ve aynı zamanda dini sektör denilen sektöre, yani dini üyelik organizasyonlarını etkileyen, ancak dini kolejleri, gönüllü cemiyetlerini denominasyonlar/cemaatler ötesi cemiyetleri, hayır kurumlarını vb.'ni de içerebilen kurumsal üyelik modellerini etkileyen kurumsal üyelik modellerini de ele alan incelemelerle doğrulanması gerekir. Organizasyonların analizi için hem organizasyon analizi biriminde hem de sektörel analiz düzeyinde geniş yer vardır ve burada önemli olan şey, her iki kamptaki araştırmacıların birbiriyle entelektüel diyaloğu sürdürmeleridir.

İkinci öneri: Dini sektörü empirik tanımımız teorik odağımıza bağlı olmalıdır. Sözün gelişi denominasyonal üyelik için dini sektörü üyeleri için mücadele eden denominasyonların popülasyonu olarak tanımlayabiliriz. Fakat dinin politik davranışı nasıl etkilediğinin analizi için dini sektörü lokal cemaatleri, denominasyonları, ekümenik grupları, dini çıkar gruplarını, politik sürece katılan ideolojik çıkar gruplarını içeren bir şey olarak tanımlayabiliriz. Dini sektör potansiyel olarak geniştir ve sektörün bir nedensel fail olarak tanımı, nedensel süreçlerle ilgili teorik yaklaşıma dayanmalıdır. Keza teorik formülasyon, dini organizasyonların organizasyonel amaçlarını eksenlerinde inşa ettikleri şebeke ve ilişki türleri hakkında daha fazla netleştirilmiş enformasyona ihtiyaç duyar. Araştırmacıların izledikleri bu empirik incelemelerin bazıları ve dini organizasyonlardan ve onların kurumsal partnerlerin-

den oluşan resim, dini cemaatlerin/kongregasyonların misyonlarının peşinde koşarken kendi lokal cemaatleriyle nasıl ilgilendikleri konusunda değerli vukuflar sağlayacaktır.

Üçüncü Öneri: Din araştırmacıları dini sektörü Amerikan toplumunun ayrı bir parçası olarak değil, bir kurumsal aktörler takımı olarak düşünmelidir; Amerikan toplumundaki diğer büyük sosyal kurumların etkisinde ve onlarla etkileşim halinde bir kurumsal aktörler takımı olarak. Dini hareketler, geçmiş iki yüzyılın büyük sosyal reform hareketlerinde rol oynamıştır ve sivil yönetimimiz, yoksullara yardım, eğitim ve kolektif ahlaka yönelik tutumlarımız dahil en kalıcı sivil kurumlarımıza modeller sağlamıştır. Sosyologların hem entelektüel analizlerinde hem de mevcut sosyal problem ve meselelere yaklaşımlarında bu alnın hakkını teslim etmeleri gerekir.

Dördüncü Öneri: Neokurumsal teorinin eleştirisinden yola çıkarak, kurumlaşma sürecinin dini sektörde organizasyonel davranışa nasıl kılavuzluk ettiğini, bu süreçlerin diğer kurumsal sektörlerden nasıl farklılaştığını ve bunun ne anlama geldiğini kavramamız gerekir. Dini sektör merkezileşme, standartlaşma baskılarına nasıl direnmiş ve daha kültürel açıdan kavranabilir hale gelmiştir? Bunun sektörel evrimin koşulları konusunda ima ettiği şey nedir? Bu türde sorular mukayese edilebilir empirik veri stoğuna ve dini organizasyonların kurumsal gelişiminin daha kuvvetli bir tarihsel kavranışına bağlıdır. Dini alanda standartlaşma yokluğu bu arşiv veriler stokunu hayli karmaşık hale getirir ve ekseninde bu zorlukların keşfedildiği yollara dönüştürür.

Bu teşebbüsü üstlenmek araştırmacıları sadece dar dini organizasyonlara odaklanmaktan kurtaracak ve odaklarını diğer organizasyonel popülasyonlara doğru genişletmelerine temel sağlayacaktır. Dini gelişme örüntüleri yeni endüstrilerin gelişiminden nasıl farklılaşıyor? Yeni politik hareketlerden? Sanat sektöründeki gelişmelerden? Kar getirmeyen sektörlerin gelişiminden? Kompüter endüstrisinden? Dini sektörün nasıl geliştiğini yalnızca onu diğer kurumsal sektörlerin tecrübeleriyle mukayese ederek anlayabiliriz.

Beşinci Öneri: Statik organizasyon tiplerini sınıflandırma girişimleri, dini sektör doğası gereği dinamik olduğu için problemlidir. Hizipleşme, birleşme, fikirlerin ve organizasyonların uyumlu birleşmeleri yoluyla sürekli yeni organizasyon formları şekillenmektedir. Keza geleneksel organizasyonlar da etraflarındaki sosyal davranışlardan yeni yapılar ve organizasyon formları devşirerek kendilerini yenilerler. Din

araştırmacıları Amerika'daki dini manzarayı, sadece din araştırmalarının çoğunun odağı durumundaki ana akım denominasyonları/cemaatleri değil, yeni dini hareketleri, spiritüel grupları ve keza ideolojik hareketleri de içerecek şekilde yeniden tasavvur etmelidir.

Sosyologların organizasyon tipolojilerini teşhise odaklanmaktan çok yeni sosyal formları şekillendiren sosyal süreç türlerine, organizasyon araştırmacılarının sınır koyma ve sınır birleştirme/kaldırma süreçleri (Scott 1987) diye atıfta bulundukları şeylere odaklanmaları gerekir. Onlar kendilerini organizasyonların kendilerine değil, daha sonra yeni dini kimlikler yaratabilecek yeni sosyal ve organizasyonel formlar yaratması muhtemel sosyal süreçlere odaklamalıdır.

Sosyal süreçlere odaklanmak bizi, hem dini manzarayı bölen güçlere hem de ortak bir zemin yaratan güçlere ciddiyetle bakmaya mecbur bırakır. Evanjelizm ile geliştirici sosyal adalet arasındaki gerilim, binyılcılık, politik katılım, homoseksüalite ve kadınların papaz atanması hakkındaki görüşler kendi inanç gelenekleri içindeki insanları birbirinden ayıran bazı sosyal süreç örnekleridir. Bu ayrılmalar dini organizasyonları nasıl etkilemektedir? Bunlar yeni ibadet formlarına yol açıyorlar mı? Özel çıkar gruplarına yol açıyorlar mı? Kiliselerde hizipleşmelere neden oluyorlar mı?

Tam tersine küreselleşme, internet, etnik asimilasyon, misyoner programları farklı inanç cemaatlerinin yeni tarzlarda birleşmelerine katkıda bulunan sınır birleştirici/kaldırıcı süreçler olarak hareket edebilirler. Bazı denominasyonları birbirinden ayıran kutsal kitabın yorumundaki iç didişme muhafazakar çapraz denominasyon/cemaat grupları arasında ortak bir gaye yaratmıştır. Kürtaj gibi sorunlar Güneyli Baptistler'le Katolik hiyerarşiyi diğer mümkün ortak inançlar konusunda diyaloga girmeye zorlamıştır (Dillon 1995). Din araştırmacıları yeni dini gelişme kapasitelerinin nerede ortaya çıktıklarını anlama tarzı olarak, dini sektördeki yeni partnerler arasında gerçekleşen kurum içi ve kurumdışı diyaloglara katılmanın yeni yollarını bulmalıdır.

Altıncı Öneri: Din araştırmacıları çok aşina olduğumuz çerçeveleri sorgulamaya başlamalı ve kullandığımız kavram kategorilerinin önümüzdeki gerçekliği ne kadar yansıttığını sorgulamalıdır. Dini denominasyonları/cemaatleri bireylerin kimliklerini denominasyonel terimlerle inşa etmeyebilecekleri gerçeğine rağmen incelemekteki ısrarımız nedensel varsayımlarımızın yeterliliğini nasıl sorgulamamız gerektiğinin örneklerinden biridir.

Keza sağlam organizasyonel bilgi sağlamaya elverişli organizasyonları —bunlar daha ziyade Protestan ana akım denominasyonlardır/cemaatlerdir— inceleme eğilimimizi de sorgulamalıyız. Bazı denominasyonların üyeleri, kiliseleri ve ruhbanı hakkında neden veri topladığını ve diğerlerinin neden bunu yapmadığını ve bunun araştırmalarımızı nasıl önyargılı hale getirebileceğini çok daha ciddiyetle ve özenle düşünmeliyiz. Organizasyonlar organizasyonun değerlendireceği veya izleme ihtiyacı duyacağı kurumsal özelliklerin kaydını tutma eğilimindedir. Veri toplama stratejilerimiz açıklamayı denediğimiz fenomenlerin tarafgir bir artifact'ı olabilir.

Araştırmacılar din araştırmasını durduran ve kuşatıcı veriler toplamayı zorlaştıran sosyal kategorileri sorgulamalıdır. Özelikle de Protestan, Hıristiyan, herhangi bir denominasyona bağlı olmayan kiliseleri şemalarımıza nasıl yerleştirebildiğimize ilişkin kavrayışlarımızı genişletmemiz gerekir. Muhtemelen, daha marjinal dinlere uzananarak önümüzde uzanan istikametler konusunda, çöken ana akım denominasyonlara odaklanarak elde edeceğimizden daha fazla kavrayış elde edebiliriz.

Bu öneriler bu bin yılın dini kurumlarının analizini yaparken akılda tutmamız gereken bazı ilkeler sunuyor. Bu öneriler her şeyden önce bizi, araştırmanın yayınlandığı sırada gündemden düşen statik kategoriler geliştirmekten çok, dinin evrilme mekanizmalarını kuşatmaya çalışan daha dinamik ve daha kuşatıcı stratejiler geliştirmeye götürüyor. Bu, kolay bir görev olmayabilir, fakat dini kurumların toplumumuzu şekillendirmede oynadıkları rol hakkında pro-aktif/peşinen aktif şekilde düşünmemize katkıda bulunan bir görevdir.

On Birinci Bölüm

Din ve Spiritüalite

Entegre Bir Analize Doğru

Wade Clark Roof

Modern tolumlardaki din için erken-yirmi birinci yüzyıl, dikkate değer ve genelde örtülü bir dönüşüm zamanıdır. Böyle bir örtülü/gizli dönüşüm kişisel spiritüel/manevi refaha artan ilgi ve her ne olursa olsun insanların kutsal kabul ettikleri şeyi kuşatan huzursuzluktur. Farklı inanç geleneklerine mensup cemaatlerde ve görünüşte küçük kendine-yardım grupları ve inziva-merkezleri gibi birçok başka yerde; duanın ve meditasyonun gücünden yararlanan hastanelerde ve tıp okullarında; popüler kitaplarda ve filmlerde kendi hayatlarıyla ilgilenen insanları gösteren radyo ve televizyon konuşmalarında; spiritüel/manevi gelişmeye harcanan sürekli artış halindeki internet sayfalarında bu dönüşümün sesleri çınlıyor. Spiritüaliteye ilgi hem dini hem de dindışı birçok kurumsal sektörde böylesine yaygın olduğu için ve bu ilgiyi yerinde bir söyleyişle pazar-yönelimli "spiritüalite/maneviyat endüstrisi" diye adlandırdığımız şey taşıdığı için, konu dini ve spiritüel değişmeyle ilgili sitematik bir analize ilgiyi hak ediyor.

Bazı yorumcular spiritüalite hakkındaki konuşmayı sığ ve aptalca bir konuşma ve dini inanç için iyi sonuçlar vermeyen bir konuşma olarak görürler; diğer bazıları gördükleri ya da vuku bulduğuna inandıkları şeye daha fazla önem atfederler; fakat çok az ciddi gözlemci bu ge-

lişmelere gözlerimizi kapatmamız gerektiğini söyleyen bir pozisyon alır. Spiritüalite geleneksel dini yapıları içermez ve Amerikalılar —ister hoşlanalım ister hoşlanmayalım— ruhlarını besleme alternatiflerinin giderek daha fazla bilincinde. Bu yüzden sosyal bilimciler bu popüler-tabanlı spiritüel akımların ve bu akımların dini cemaatler ve kurumlar için ne anlama gelebileceklerinin anlaşılmasında yeni meydan okumalarla karşılaşıyorlar. Bu genişleyen deneysel ilgiler alanına bakmaksızın Amerika'nın dini manzarasının yeni bir yüzyıla girerken nasıl evrildiğini kavrayamayız.

Bu bölümün amacı iki boyutlu: Boyutlardan biri Amerika kontekstindeki son spiritüel trendleri belirlemek; ve ikincisi, bu trendlerin anlaşılmasında ve onların daha genelde din incelemeleriyle ilişkilendirilmesinde yararlı bir analitik şema ortaya koymak. İkincisi birincisi üzerinde yükselecek ve buradaki temel amacımız. Bir analitik yaklaşım önermek, "spiritüalite" ve "spirit/ruh" gibi kelimeler günümüzün popüler konuşma tarzında birçok anlama geldikleri için, zordur. Keza "din" ve "dinler" terimlerinin da çağdaş kontekstte muhtelif çağrışımları var.

Bu bölümde kullandığım tarzıyla "din" kelimesi kutsal yazılara, ritüellere, mitlere, pratiklere, ahlak kodlarına, sosyal kurumlara vb. — yani bir geleneğin görünen ve nesnel elementlerine— atıfta bulunuyor. "Dinî" sıfatı bir birey ya da cemaat açısından dini sembolik evrende yer alma derecesine imada bulunuyor. Spiritüalite anlamı itibarı ile hem tarihsel hem de şimdiki haliyle daha anlaşılması zor ve değişken bir terim. Hıristiyan kullanımında spiritüalite terimi Latince nefes anlamına gelen *spiritus* ve üflemek ya da nefes almak anlamına gelen *spirare* terimlerinden geliyor. On ikinci yüzyılda Hıristiyan spiritüalitesi görülebilir maddiliğe ya da materyaliteye karşıt bir şey olarak daha çok sübjektif inanç hayatına atıfta bulunmaya başlamıştır (bakınız Wulff 1997). Çok daha yakın zamanlarda bu terim bir gelenekte temellenen inancı, aşkın bir Tanrı'nın insan ruhunun mevcudiyetine atıfla doğrulamasını ve insani anlam ve deneysel bütünlük arayışını içeren geleneksel kullanımının ötesine doğru genişlemiştir. Bu yüzden, "spiritüel" terimi günümüzde kullanıldığında dini formlarla sınırlı, dini formlarda tecessüm eden ya da çok daha esnek şekilde bireyin bir kendi kendini-dönüştürme rejimiyle en yüksek potansiyeline ulaşma arayışı olarak hümanistik psikolojiye uygun iç hayata atıfta bulunuyor olabilir. Antropolojik açıdan, birçok araştırmacı spiritüel arayışın köklerinin, insani hayatın ve kültürün biyolojik, psikolojik ve lingüistik/lisani koşullarında —bunlar olmaksızın dinin kendisi idrak edile-

mez— olduğunu varsayar. Tarihini ve rayiçteki anlamını dikkate alarak biz terimin nüanslarının bilincinde, ihtiyatla ilerlemeliyiz. Keza, dinin ve spiritüalitenin ve özellikle bu iki realite arasındaki yakın ilişkilerin daha sistematik analizlerini icrada sosyologlara katkıda bulunmayı mümkün kılacak kadar açıklık ve netlik arayışında olmalıyız.

I

Cennetten Sonra: 1950'den Beri Amerika'da Spiritüalite [*After Heaven: Spirituality in America Since the 1950*] adlı kitabında Robert Wuthnow, yarım yüzyıldır dinin büyük bir dönüşüm geçirdiğini ileri sürer. Şunları yazar Wuthnow: "Kutsal mekanlarda ikamet eden geleneksel spiritüalite/maneviyat yeni bir arayış spiritüalitesinin/maneviyatının yolunu açmıştır" ve " insanlar kendilerini evrendeki evlerinde hissettirebilen bir metafiziğe inançlarını kaybetmişlerdir ve artık kısmi bilgi ve pratik hikmet peşinde koşarak kutsala ilişkin birbirine rakip bakışları müzakere ediyorlar" (1998: 3). O, bu dönüşümün dramatik karakterini vurgulamak için "ikametgah" ile "arayışı" birbirine yaklaştırır. İkamet etmek kutsal bir mekana yerleşmek, kutsal mekanın sembolik evreninde evde ve güvenli hissetmektir. İkametgahta insan kurumlaşmış ritüellerde, gündelik pratiklerde düzen ve anlam bulur. Arayış yeni spiritüel manzaralar keşfetmek, kutsalı veya bize kendi istikametini gösteren epifaniler/tezahürler arayışıdır. Karakteri itibarı ile arayış modu bir mümkünler/imkanlar çokluğuna açılmayı gerektirir. İkametgah bir mesken, kökleşmişlik ve kutsalın konuşlandığı açık sınırlar modeli olduğu halde, arayış sabitliğin dışında ve hiçbir şey olmayan bir dünya içindeki sürece, harekete ve genişlemeye imada bulunur. Birinde spiritüalite kişiyi eksiksiz bir hayat-dünyasına demirleyen ve besleyen geleneksel öğretiler ve pratiklerle geliştirilir; diğerinde genellikle eklektik kombinasyonlar içeren yeni öğretiler ve pratikler arayışı, yeni anlam ve yeni şamandıralar keşfetmeyi umut eder. Birincisi yerleşik hayat imajı, ikincisi yolculuk imajıdır.

Wuthnow bu iki spiritüalite tipini bir birine tezat şeyler olarak değil, birbiriyle diyalektik ilişki içinde şeyler olarak düşünmemiz gerektiğinin altını çizer. Sabit dünyalar nefessiz kalabilir ve bu yüzden daha fazla açıklık ve özgürlük arayışı doğurabilir; henüz ulaşılamamış bir şey arayışıyla yapılan seyahatler ve hac yolculukları, her durumda geçici olsa bile, dini hayatın yeniden demir atmasıyla sonuçlanabilir. Büyük dünya dini geleneklerinin kendileri her iki tipte de zengin sem-

bolik imajlar/tasvirler (imagery) sunabilir. Kitab-ı Mukaddes imajlarını yorumlayan Wuthnow şöyle tespitler yapar:

> .... Cennet Bahçeleri ve vaadedilmiş ülke hikayelerinde spiritüel ikamete imada bulunulur; bu tapınak dinidir; ve bu, rahipler ve krallar zamanında ortaya çıkmıştır. Arayış spiritüalitesi tapınak dini, hacıların ve misafirlerin inancıdır; o Diaspora'ya, rahiplere ve krallara değil peygamberlere ve hakimlere tutunur. Biri görkemli ve sağlam kalelere aittir; diğeri çöl mistiklerine ve gezgin vaizlere. Birinin sembolü manastırın, çilehanenin, shtetl'in güvenli hayatıdır, diğerinin sembolü bir spiritüel ideal olarak seyahat. Farklılık önceleri spiritüel yuvasının güvenli ortamında cümbüşle yaşayan —"yatağımız yeşil/evlerimizin direkleri sedir ağacından/çatı kirişleri köknardan"— ve sonra arkası gelmeksizin kaybettiği sıcak sevgiyi bulmaya çalışarak dışarda dolaşan —" Şimdi hazırlanacak/ ve şehri dolaşacağım/ve caddelerde ve meydanlarda/ aşkımı arayacağım"— Shulamite kadınının hikayesinde lirik şekilde resmedilir." (1998:4)

Neşideler Neşidesi'nden alınan bu örnek basit iki spiritüel stil dikatomisine/karşıtlığına ya da "yaşanan" dinde bunların birbirine alternatif olabileceği fikrine karşı uyarıda bulunur. Çağdaş Amerika'da tanıdığımız kadarıyla yüksek düzeyde arayışa-yönelimli bir kültürde bile dini ikamet ve spiritüel arayış genellikle yeni ve yaratıcı yollarla harmanlanır. Lirik şiirin ortaya koyduğu gibi, bireyin psikolojik yapısı bir spiritüel halden diğerine birden bire değişebilir. "Sakinleri" ve "arayıcıları" karakter tipleri olarak düşünemeyiz; daha doğrusu onları, hem mevcut ritüel ve sembolik sistemlerle hem de daha açık-uçlu, izah edici yollarla spiritüel olanı kavrama modları olarak görmektir.

Birleşik Devletler'de, geçen on yıllarda dinde bireysel spiritüaliteye çok ilgi gösterilmiştir. Anket araştırmalarının izah ettiği gibi, 1979'ların sonunda anketör George Gallup Jr., on Amerikalıdan sekizinin "birey kendi inançlarına herhangi bir sinagogdan veya kiliseden bağımsız ulaşmalıdır" ifadesine "evet" dediğini bildirdiğinde, sözünü ettiği şey "dini bireycilik"ti (Princeton Religion Research Center 1978). Mesele böyle bir bireyciliğin önceki yıllardakinden daha yüksek düzeyde olup olmaması değildir; önemli olan Amerikalıların dini hayatlarını şekillendirmekte kendilerinin rolünün giderek daha fazla bilincine varmalarıdır. Dini inancın ve davranışın normatif tanımlarının kendileri yüksek düzeyde, sübjektif tanımlar olarak görülmeye başlanmıştır. Aynı araştırmada Gallup, aşağı yukarı aynı oranda Amerikalının "kişi kiliseye ya da sinagoga gitmese de iyi bir Hıristiyan ya da

Musevi olabilir" önermesine "evet olabilir" dediği sonucuna varmıştır. İnancın testi geleneğin öğrettiği şeyle kolayca uyuşmayabilir, fakat bireyin onu görme ve içselleştirerek kendisinin haline getirme tarzıyla uyumludur.

1980'lerde "Sheilaism" hakkında yapılan tartışmalar şaşırtıcı değildir; "Sheilaism" terimi Robert Bellah *ve diğerlerinin* yüksek düzeyde radikal bir bireyci dinin tasvirini yaptıkları *Kalbin Alışkanlıkları* [*Habits of Heart*] adlı kitabından devşirilmiştir; yazarlarının söylediği gibi bu dinde "Tanrı sadece bireyi/kişiyi yüceltir" (1985: 235). Onlar daha fazla "ifade bireyciliğine" veya kişinin kendisini geliştirmesine, daha fazla anlam ve mükemmellik arayışına işaret ederler. Bu daha yaygın, kişi-odaklı bireycilik stili sadece akademik bir tartışma konusu değildi; kilise, sivil liderler, politikacılar ve kültür yorumcuları için de tartışma konusuydu. Tartışma genellikle üyelerinin bağlılığı ve desteğini yitirmelerinin dini kurumlarda yol açtığı meşum sonuçlara; ve daha seyrek olarak da bu derin iç dönüşümün bireylerin spiritüel kendilerine dönüşlerine yol açıp yol açmadığına veya spiritüel arayış kültürünün sadece geniş çevreye değil, aynı zamanda kiliselere, sinagoglara, o çevrenin parçası durumundaki ibadethanelere de yayılıp yayılmadığı sorununa odaklanmıştı.

Narsizm, mahremiyetçilik (privatizm) ve "Me-izm" (bana-aitçilik) o sırada dini kültürel haleti ruhiye tasvirleri olarak yaygınlık kazanmıştı. Araştırmalar nispeten yüksek düzeylerde din değiştirmeyi veya bir dine bağlılıktan diğerine geçişi, ve benzer şekilde farklı geleneklerin cemaatlerine içerden ve dışardan birçok aktif katılım hareketini belgelemişti. Din bireysel sübjektivitenin ve akışkanlığın gözlemlenebileceği önemli bir kurumsal arena olarak sahneye çıktı. Keza yüksek kutsal kitap okurluğu ve dini cemaatlere ve geleneklere artan bir aşinalık yoksunluğu tespit edildi. Bunun İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki büyük bebek patlamasının etkisinin bütün büyük sosyal kurumlarda hissedilmeye başlandığı bir zamanda gerçekleşmesi şaşırtıcı değildir. Televizyonla büyüdükleri; Vietnam Savaşını ve Watergate'i yaşadıkları; ırk, seks, cinsiyet ve hayat tarzındaki kültürel devrimlere maruz kaldıkları için bebek üreticiler (baby boomers) kurumsal otoriteye güvensizlikleri, yeni şebekeler oluşturma ve karar ama stilleri geliştirmeleri ve kendi içlerine dönmeleri dolayısıyla bilinir hale geldiler. Bu üç tecrübe —otorite anlayışlarında değişmeler, kurumsal yeniden düzenlemeler ve kişiye-odaklı içe dönüş— bu kuşağı kültürel ve dini değişmelerin önemli taşıyıcısına dönüştürerek bir araya getirdi. Robert Putnam (2000), ["katıksız bowling" kültürü diye tanımladığı] kültü-

rün ya da 1950'leri müteakiben sivil ve dini katılımdaki düşüşün öncüsü haline gelen, der, başka bir grup değil, işte bu kuşaktır.

Fakat bu dini değişmeler karmaşık ve anlaşılması zor dini değişmelerdi. Bu dönemin güçlenen sübjektivitesi, ahlaki ve kültürel rölativizmi —farklı şekillerde Kitab-ı Mukaddes, gelenek veya Tanrı diye tarif edilen— dış otoritenin iadesi talebinde bulunmayı amaçlayan fundamentalist dini yeniden dirilişi doğurmuştur. Fakat biz bu yeniden dirilişin katılığını abartmamaya özen göstermeliyiz. "Katı ahlaki standartlara dönüş hakkındaki konuşmalara rağmen, anketlerimizdeki evanjelik ve fundamentalist deneklerin neredeyse yarısı katı ahlaki kurallardan rahatsız olduklarını söylemiş ve her şeyden önce kendi vicdanlarının talimatlarını izlemekte ısrar etmişlerdir (Roof 1999a). Zamanın haleti ruhiyesi ahlaki sorumluluğu/hesap verebilirliği desteklemiştir; fakat bireysel özgürlük ve hatta esnek dini stiller pahasına değil. Özellikle 1960'ların ve 1970'lerin terapatik kültürünün yan etkisiyle "yeni evanjelizm" kendisini muhafazakar, fundamentalist-eğilimli Protestanlık'tan ayıran bazı özellikler kazanmıştır.

O yıllarda ortaya çıkan popüler evanjelik inancın çekiciliği sadece dogmaya ya da katı ahlaka değil, büyük ölçüde kişisel ihtiyaçlara odaklanmasındadır. "Kişi," "memnuniyet/tatmin," "bireysellik," "yolculuk," "gezinti" ve "gelişme" gibi psikolojik kategoriler meşru kişiyi/ben'i inancın yararlarını vurgulayan derin Amerikan dini tahkiyesiyle uzlaştıran psikoloji retoriğinde öne çıktı (Hunter 1987: 50-75). Anket analizleri gerçekten de "kişisel ihtiyaç" göstergeleri evanjelik katılımı, sosyal bilimcilerin uzun süredir kullandığı bildik sosyoekonomik değişkenlerden daha iyi açıkladığını gösteriyor (Shibley 1996). Daha basit şekilde dile getirmek gerekirse, evanjelikler de kendini-ifadeyi ve yaratıcılığı, farklılıkları kabülü ve her şeyden daha ilginci insani ahlak bozukluğu ile ilgili geleneksel varsayımları esnetmeyi teşvik eden uzlaştırıcı bir orta-sınıf kültürünü benimseme eğilimindeler. Dini görünüşlere ve retoriğe rağmen, evanjeliklerin devasa kültürel ve sosyal dönüşümü, pek çok Amerikalının eksikliğini hissettiği bir ahlaki ve dini belirsizlik üretmiştir; psikolog Robert Jay Lifton'ın (1993: 9) işaret ettiği gibi: "Düşük bir ihtimal olsa da, aynı zamanda hem akışkan/seyyal olmak hem de sabit/sağlam bir yere basmak." Lifton'ın tasviri bize imkansız görünüyor, fakat bu belki de geç-modern veya postmodern dünyanın paradigmatik özelliğidir.

Daha genç Amerikalı kuşakların dini davranışındaki fiili değişmeler kolay genellemelere izin vermiyor. Anketler dini ayinlere katı-

lımda cüzi bir düşüşe işaret ediyor, fakat örnekler karmaşık. Sözün gelişi anketimizde, hayatlarının erken zamanlarında "ayrıldıktan/vazgeçtikten" sonra 1988-9'da tekrar aktif katılıma "dönen" bebek yetiştiricilerinin (baby boomers) 1995-6'da sadece %43'ü en az ayda bir ya da daha fazla sıklıkla dini ayinlere katıldıklarını söylemişlerdir. Bir süre önce dini cemaatten ayrılanlar bundan vazgeçerek tekrar dönerlerse yine vazgeçebilirler ve gerçekten vazgeçmişlerdir. Fakat basit bir seküler temayül nosyonunu sorgulayan karşıt bir hareket daha vardı. İlk anket araştırması sırasında dine katılımdan vazgeçenlerin (1995-6'da) üçte biri dini ayinlere haftada bir veya daha fazla katıldıklarını, yarısı ayda iki ya da üç kez fiilen katıldıklarını söylemiştir (Roof 1999a: 117-20). Katılıp katılmama nedenleri sorulduğunda, deneklerimiz genellikle "cemaatle iyi hissetme", "ruhani endişeler/ilgiler" ve "aile ve/veya hayat tarzı" gibi sübjektif nedenler ileri sürmüştür. İç realiteler dış açıklamalardan daha önemlidir.

Daha eski sosyolojik dini hayatı açıklama modelleri kişisel tercihi ve iç huzuru fazla önemseyen bir kültüre çok daha az elverişli görünüyor. Dahası, anketlerimizden sonra yaptığımız mülakatlar insanların teistik imanı doğrulayan zamanlarda sık sık kozmik sıçramalar yaptıklarını, sonra da bunu ciddiyetle sorguladıklarını; görünüşü itibarı ile kolayca bir ideolojik uçtan diğerine geçtiklerini; aynı inanç geleneğine sadakatlerini görünüşte sürdürseler dahi Tanrı ya da kutsal ile ilgili görüşlerini sık sık değiştirdikerini ortaya koymuştur. Böyle bir akışkanlık/seyyaliyet Amerikan geleneğinde pek yeni olmasa da bulgularımız, yirminci yüzyılın son on yıllarında sınırlamalara itibar etmeyen ve değişken kişisel bir dinin nasıl oluştuğunu göstermektedir. Keza açıktır ki, radikal bir kendine-odaklı spritüalite ile aşkın Tanrı anlayışını içeren meskuna/sakine-odaklı spiritüalite arasındaki geri-ileri hareketler hiç de istisnai değildir. Uzun süredir ve eskiden beri kiliseye ve sinagoga giden katılımcılar genellikle iç arayış özgürlüklerinin kendilerini götüreceği yeri merak etmekten vazgeçerken; onların karşıtları —metafizik açıdan evsizler— ne olduğunu ve neyin kendilerine uygun olduğunu anlamak için cemaatlere katılmaktan vazgeçmişlerdir. Hiç kuşkuya mahal yoktur ki *Kalbin Alışkanlıkları*'nın yazarı Robert Bellah ve arkadaşları on beş yıl önce, içeriye *versus* dışarıya dini yönelimin Amerikan dini hayatının büyük bölümünü organize ettiğini ve bu tartışmanın teziyle daha doğrudan ilişkili olarak, "bir kutuptan diğerine geçişlerin zannedildiği kadar seyrek olmadığını" (1985: 235) gözlemlediklerinde haklıydılar.

William McKinney ve benim "yeni voluntarizm/gönüllücülük" (Roof and McKinney 1987) diye adlandırdığım şeyle uyumlu değişken bir dini tarza ilişkin bu tespit, liberaller ile muhafazakarları birbirinden ayıran kesin ve yıkılmaz sınırlar varsayan kültürel-savaş modelinin tam karşı kutbunda duruyor. 1980'lerde destek bulan uçlara ilişkin izahıyla doğru kültürel-savaş modeli ideolojik açıdan pek tutarlı olmayan, fakat ahlaki ve dini görüşlerinde daha pragmatik bir büyük Amerikan çoğunluğunu gözden kaçırır. Amerikalıların bir kamptan diğerine sürükleyen, Liberaller ile muhafazakarlar arasındaki sözde giderek artan kutuplaşmanın veya "kültür savaşları"nın karşısında, şu yıllarda hikayesi din için çok daha büyük sonuçlar içeren, öyle görünüyor ki, Philip Cushman'ın (1995) "yeni egemen ben'in/kişinin doğuşu" diye tanımladığı şey var. Bireyci bir ethos/ruh, terepatik bir zihniyet, ve yükselen tüketim kültürü ben'in/kişi'nin kültürel bir yeniden tanımının yapılmasına yol açmıştır. Böyle bir yeniden tanımlamanın, spiritüalitenin hem iç realiteleri hem de dış ifadeleri —kurumların taşıyamayacağı ya da hatta ideolojik kampların içeremeyeceği boyutları— bakımından önemli sonuçları vardır. Cushman şunları yazarken psikolojik dönüşümün bugün katettiği yola işaret eder: "Yeni kültürel savaş artık bireysel aşkınlık için ahlaki çaba değil, cemaatin kurtuluşu için mücadele değil, pazarlama ve tüketim için ; cemaat aktivizmi için değil izole ilişkiler için, politik değişme için değil bireysel mistizm için mücadeledir" (1999: 130).

Şurası kabul edilmelidir ki Cushman, çok daha aşırı mevcut kültürel trendler tespit eder ve —ister Katolik, Musevi, Müslüman, ister liberal ya da muhafazakar Protestan— dini cemaatler içinde süregelen ve genellikle dikkate değer ölçüde güçlü bağları minimize eder. Dini cemaatler kişinin kendisiyle aşırı meşgalesine bir ölçüde sınırlamalar getirmeye devam ediyor; bu bizim gözden kaçırmamamız gereken bir husus. Bütün kültürel değişmelere rağmen, çoğu Amerikalı için dini cemaatler ahlaki ve teolojik yorum merkezleri hizmeti görüyor ve dolayısıyla mensuplarının gündelik hayatlarına rehber oluyor. Kiliseler, sinagoglar, tapınaklar, camiler ve diğer dini toplanma mekanları spiritüel ifadeleri filtreleyen ve şekillendiren bir alt kültür işlevi yapıyorlar. Dini ikamet elbette hareketi istikrara, yolculuğu varılacak hedefe tercih eden bir dinamik psikolojik kültürde de mümkündür; bu daha ziyade sınırların daha ziyade geleneğin belirlediği bir çevrenin gerektirdiği ölçüde korunmasına ihtiyaç duyar.

Ayrıca, kamusal sorumluluk ve altruizm/diğerkamlık, ahlaki idealler olarak buharlaşmış değildir; tersine, yüksek düzeyde sübjektif bir

kültür kontekstinde yeni bir istikamet kazanmıştır. Kişi/ben-içerikli bir kültürde hayır aktiviteleri hızla azalıyor ya da bunları yapanlar için pek anlamı yok gibi gibi görünüyorsa da, araştırmalar ikisi (kişi ile hayır işleri) arasında zayıf olsa da, aslında pozitif bir ilişkinin bulunduğunu gösteriyor (Wuthnow 1991: 22). Başkalarına yardım eli uzatma, insanın böyle bir eylemin karşılığında bir kendini-tatmin duygusu almayı istemesiyle bağdaşmaz bir şey değildir; gerçekten de eylem ile motivasyon birlikte değişebilir. Kişiye/ben'e-odaklanan bir kültür, başkalarına yardım ederken kişinin iç ödüllere duyduğu arzuyu pekala arttırabilir ve bu arzuları dile getiren farklı bir retoriğin doğuşuna yol açabilir; fakat bunun kaçınılmaz şekilde hayır faaliyetlerini veya insanların hayır işlerine dalmaktan elde edebilecekleri spiritüel anlamı erozyona uğratmaz. enstrümantalizm ya da dine açık kişisel faydalarından hareketle bakma eğilimi, birçok yorumcunun kabul edebileceği üzere kültürümüzde çok sürükleyici/yön verici bir güçtür; fakat dini, psikolojinin sahip olduğundan çok daha azına sahip bir şey diye gözden çıkarmak, bebeği banyo suyuyla bilikte dışarı atmaktır. Eğer günümüz Amerikasında, bireyin dini inançlarının, pratiklerinin ve hayırseverlik hamlelerinin gerisindeki motivasyonları tanımlamak için büyük ölçüde psikolojik ve kişiye/ben'e atıfta bulunan terimlerden yararlanan bir dini söylemler takımı inşa ettiğimizin farkına varırsak, bu durumu daha iyi anlarız.

II

Spiritüaliteyi bu tür trendlerle uyum içinde nasıl kavramlaştırabiliriz? Dini ikametteki dönüşümleri ve spiritüel arayışın artan önemini nasıl anlamamız gerekiyor? Yeni perspektif ihtiyacı kısmen, bireyselleşmiş ve inancın enstrümantal/araçsal fonksiyonlarına ilgi gösteren bir din çağında "spritüalite"nin popüler düşüncede "din"den farklılaşmasından, fakat aynı zamanda ve çok daha önemlisi, din sosyologları olarak bizim uygun analiz için iyi gelişmiş bir yorum paradigmasına sahip olmamamızdan doğuyor. Disiplinimizin evrimi dikkate alındığında, dinin sosyolojik analizi büyük ölçüde cemaatlere, sosyal kurumlara, dini hareketlere ve genellikle aidiyet ve anlam "talepleri"yle birlikte dini aktörler olarak bireyler hakkındaki önkabullere ilgi gösteriyor. Tipik olarak, insanların yetişmeleri sırasında belirli bir inanç içinde sosyalleştikleri ve daha sonra bireylerin yetişkinler olarak katıldıkları cemaatlerle ilgili rasyonel tercihlerde bulundukları varsayılıyor; fakat bu örneklerin hiçbirinde de bir kategori olarak dinin kendisi problem ha-

line getirilmiyor. Dinin tanımından bir şekilde söz edilecekse, bu tanım genellikle substantif /tözcü yaklaşım versus fonksiyonel yaklaşımın nisbi yararlarıyla ilişkili olmak durumunda. İnsanları tarihsel inançlara ve pratiklere taşıyan psikolojik çerçevelere pek ilgi gösterilmez. Dindar olduklarını söylediklerinde insanların kafasında taşıdıkları şey nedir? İnsanlar spiritüel/manevi gibi bir kavramı kullandıklarında kastettikleri şey nedir? Veya problemi biraz daha keskin şekilde dile getirmek gerekirse, insanlar şunları söylerken ne demek istemektedir: "Spiritüelim, dindar değil," spiritüalitemiz giderek önemli hale geliyor, fakat dinin hayatımızdaki etkisi giderek azalıyor. Ancak son zamanlarda bu çok daha ciddiyetle ele alınmaya başladı; çünkü araştırmacılar normatif inançlarla ya da kurumlarla ilgili "bir soyutlama olarak dine" karşıt bir şey olarak "yaşanan/canlı dinin" olağanüstü ölçüde karmaşık ve kolayca anlaşılamaz olduğunun; dinin karakteri itibarı ile yüksek düzeyde gönüllülüğe bağlı bir şey sayıldığı Amerika sahnesinde çok daha karmaşık ve anlışılması zor olduğunun farkına varmaya başladılar.

Öncelikle bu tür soruların genelde Amerikalıların hatırı sayılır bir kişisel özerklik kazandığı zamanda ortaya çıktıklarını kaydetmeliyiz. Yarım yüzyıl önce, Phillip E. Hammond'un kelimeleriyle dile getirmek gerekirse, "hem geniş bir gönüllü tercih arenası hem de yapısal sınırlamalardan kurtularak genişleyen bir kişisel özgürlük alanı" (1998: 11) vardı. Hayat tarzı, cinsiyet ve aile alanı konularındaki tercihler arttıkça, aynı şekilde din alanındaki tecihler de çoğaldı. Egemen tercih kültürü dini gerçekliğin sınırlayıcı/bağlayıcı niteliğini aşındırdı ve toplumdaki kurumsal bir varlık olarak onu daha birey merkezli, sübjektif bir gerçekliğe dönüştürdü. Daha fazla tercih kilisenin ve diğer dini yapıların genel toplumda fonksiyonlarını yerine getirme tarzında temel bir değişikliğe —Hammond'un dile getirdiği şekilde söylemek gerekirse, kolektif-ifade fonksiyonlarından bireysel ifade fonksiyonlarına geçişe— yol açar. Gerçekten de kiliseye gitme "alışkanlık" ve "adet" olmaktan çıkar ve büyük ölçüde kişinin istekleri, bilinçli ihtiyaçları ve zihin durumlarıyla ilişkili daha kişisel bir "tercihe" dönüşür. Böylece din, Durkheimcı gelenekteki toplumun kolektif birliğini seremonilerle, ritüellerle ve sembollerle ifade etme rolünü yitirir. Bu dinin toplumdaki kamusal gücünü kaybetmesi anlamına gelmez; genel olarak toplumdaki kamusal gücünü kaybetmesi ölçüsünde bireysel hayat-alanı üzerinde o ölçüde etkili olması anlamına gelir. Peter Berger'in yaygın kabul gören modern kontekstteki bireyleşme teziyle uyumlu şekilde, dini dünya bir bütün olarak toplum için kuşatıcı an-

lam şemsiyesi özelliğini kaybeder ve küçük alanlarla, yani kişisel hayat ve aile hayatıyla sınırlı hale gelir. Bireysellikten çıkma eğilimleri de gözlemlenebilir, fakat dominant eğilim günümüzde yine de bunun karşıtı istikamettedir.

Bu özelleşme aile alanında bile apaçıktır. Kişisel hayata daha fazla ilgi, ortak dini birlik Amerikan aileleri için problematik hale geldiğinde ortaya çıkıyor. Ayrıca, aile hayatının normatif dini beklentileri on yıl önce dillendirilen "aile değerleri"ne dönüş retoriğine rağmen düştü. Birkaç yıl önceki bebek patlaması kuşağı ile ilgili araştırmamızdaki anket sorusu bu konuda çok ifşa ediciydi. Bu değişen ethos'la bağlantı kurarak şunu sormuştuk: "Sizin için kiliseye/sinagoga ailece gitmek önemli midir ya da aile mensuplarınız dinle ilgili bireysel tercihler yapsınlar mı?" Deneklerimizin %55'i ailece gitmenin önemli olduğunu söylerken, %45'i aile mensuplarının kendi tercihlerini yapmaları gerektiğini söylemiştir. Ortak inanç hala bir aile idealidir; fakat bütünüyle değil. Bu trendi izah edecek tarihsel verilere sahip değiliz, ancak daha önceki yıllarda bu ölçüde bireye vurgu bulmamız ihtimal dışıdır. Bu tür bulguların vurguladığı şey, dini birliğin geleneksel kalesi olarak ailenin, inancın kuşaklar boyu aktarılmasını sağlayacak bir ideal olarak kabul görmüş olması; inancın kendisini günümüz şartlarında bu tarzda devam ettirmeye yeteneksiz olduğu; dolayısıyla bir çok bireyin bir zamanlar bu kurum içinde bulunan dini destek ve yardımdan mahrum kalması ve dolayısıyla artık kendilerine dayanmaları gerektiğidir.

Daha da önemlisi, spiritüel'e mevcut ilgi toplumdaki daha kuşatıcı değişmelerden doğan ve "kişi/ben" ve onun huzuruyla ilgili endişelerde açığa çıkan derin kişisel arayışın yansımasıdır. Birçok sosyologun öne sürdüğü gibi, eğer din iki önemli ilgi odağı —kişisel anlam ve sosyal aidiyet— ile ilgili ise, o takdirde bunlar dini enerjinin ekseni etrafında döndüğü şeylerdir. Bellah'ın iç dini öne çıkarması istikametinde baskılar yapıldı. William James'in (1902/1961) ifadesini kullanmak gerekirse, "İlk-elden" din ya da onun daha içe yönelimli realiteleri itikatların, ritüellerin ve kurumların "ikinci-elden" tezahürlerini önceler. Anketler sıradan Amerikalıların bu ayrımı yapmaya yetenekli olduklarını gösteriyor. Sözün gelişi bir 1994 anketinde, Amerikalıların %65'i dinin kamu hayatındaki etkisini kaybettiğine inandıklarını söylemiş; %62'si ise (yüzdeler birbirine çok yakın) dinin kişisel hayatlarındaki öneminin arttığını iddia etmiştir. Spiritüele ilgi aslında, hissedilen anlam kaybına ve bunun sonucunda ortaya çıkan keyifsizliğe/sıkıntıya diri/güçlü bir tepkiyi temsil ediyor olabilir; psikolog Vicky Genia'nin

(1997) tespit ettiği gibi, özellikle de insanlar hem iç hayatlarını/dünyalarını geliştirmeye açık yapılaşmış temel ile genişlemeye açık yapılaşmış temel arasında sağlıklı bir dengeye kavuştuklarında bu böyledir. Spritiüel olgunluk ne anlama gelirse gelsin farketmez, insanların seismik/depremsi bir dini-kültürel değişmeye maruz kaldıkları net görünüyor; Etnograf Robert Orsi'nin (1997: 7) söylediği gibi, insanlar (seyrek de olsa) "açık şekilde kendilerine ait olmayanlar dahil dini idyomlarla [deyimlerle, uslüplarla] birlikte, dini idyomlar dahilinde ve dini idyomlar önünde yaşarlar." Demek oluyor ki spiritüel sağlıklarının endişesini taşıyan Amerikalılar kendi inanç geleneklerinin derinliklerine daha fazla iniyorlar ve fakat aynı zamanda buna bağlı şekilde ve kaçınılmaz biçimde kendileri için ulaşılabilir kaynaklar olarak diğer inanç geleneklerini dışarda bırakıyorlar.

Ann Swidler'ın (1986) "eylem stratejileri" mefhumu bize katkıda bulunabilir. Kültürün alet-kutusu metaforunu kullanarak Swidler tespit edilmiş ve tespit edilmemiş zamanlarda çok farklı şekillerde olsa da dini geleneklerden nasıl seçici şekilde yararlandığımıza dikkat çeker. Wuthnow'un (1998) "sakinler"inde gördüğümüz gibi, tespit edilmiş/belirli zamanlarda insanlar kutsallarını alışkanlıklarıyla birleştirirler; yani eylem stratejileri sağlam şekilde cemaatleri içine tesis edilmiştir. Tarihçi Dorothy Bass (1994: 172) bu konuda şöyle söyler: "Yaşayan gelenekler birbiriyle bağlantılı şu iki tarzda sosyal dünyada cisimleşir: Pratiklerin sürdürüldüğü yerde *pratiklerle* ve *kurumlarla*. Bireyler gelenekleri yalnızca başkalarının refakatinde öğrenebilir ve geleneklere başkalarının refakatinde katılabilirler; onlar bunu, belirli sosyal grupların belirli aktiviteleri gerçekleştirmelerini ve belirli organizasyonlarda bir araya gelmelerini, geleneği geleceğe taşımalarını sağlayan pratiklere ve kurumlara dahil olarak yaparlar." Gelenekte cisimleşen pratikler dini hafızayı/hatırayı yeniden üretirler; bu geleneğin sürekliliğinin bilince taşınmasında temel ve önemli bir şeydir. Ortak inanç ve cemaat bireylere güç verir.

Ancak tespit edilmemiş zamanlarda hafıza daha problematiktir (Hervieu-Léger 2000). Gelenekteki sağlam köklerden yoksun insanlar, tıpkı Wuthnow'un "arayıcıları" gibi, yeni eylem stratjileri veya kutsal'a tepkide bulunma yolları icat ederler. Bu, kendi kendileriyle ve başkalarıyla inancın belirli bir hayat-durumundaki anlamı ve pratiği konusunda müzakere etmelerini gerektirebilir. Yahut da bu bilinçli dini altenatifler arayışı; birçok kaynaktan semboller, inançlar ve pratikler "devşirmenin yararlarının" farkına varılması ölçüsünde radikal olabilir. Kendi tecrübelerinden ve geniş bir spiritüel kaynaklar menü-

sünden yararlanarak insanlar dine yönelik söylem stratejileri geliştirebilirler; çoğumuzun yönelttiği şu tür sorulara yansıdığı gibi: "Daha derin bir spiritüaliteyi nasıl keşfedebilirim?" "İnancın, bugün karşılaştığım problemler açısından hayatımdaki anlamı nedir?" "Din gündelik hayatımla, yetişmekte olduğum zamanda olduğundan daha kişisel tarzda ilişkili olabilir mi?" Değişen dinin kendisi değil, daha ziyade insanların ona psikolojik başvurma çerçeveleridir.

Alasdair MacIntyre şunu öne sürer: Zamanımızda "insan hayatının birliği bir tahkiye/anlatı arayışının birliğidir" (1984: 219). Söylemek istediği şey, hayatta düzen ve anlam bulma görevinin, geleneğin üzerimizde pek etkisinin bulunmadığı bir dünyada daha *refleksif* bir eylem haline geldiğidir. Refleksivite burada hayatın olabilirliklerinin, bu olabilirliklere mümkün mertebe iyi şekilde angaje olmanın ve tepkide bulunmanın bilincini taşıma anlamına gelir. Demek oluyor ki, çağımızı nasıl tanımladığımıza bağlı olarak, modernitenin ya da geç modernitenin birey ile gelenek arasında farklı ilişkilere, dolayısıyla kendini-hikaye etme sürecinin bizatihi kendisinde temel bir değişmeye yol açmıştır. Bireyler giderek hayatlarına dini anlam "vermeleri" gerektiğini farkediyorlar —yani, bu anlamı aramaları gerektiğini farkediyorlar. Kimliklerinin tahkiyelerine bağlanması kaçınılmaz hale geliyor; bu özellikle de çağdaş Amerika'da tanık olduğumuz kadarıyla arayış kültüründe böyle. Hikaye etmenin hayatlarımıza belirli bir tutarlılık düzeyi sağlaması anlamında hikayelerimize dönüşürüz. Sadece bir yüksek ben-bilinci kazanmakla kalmıyoruz; kendi kimliklerimizi şekillendirmedeki rolümüzün de bilincine varıyoruz. MacIntyre'ın ısrarla vurguladığı gibi, hayatımız hakkında düşünmeye ve kendi kendimize "arayış, fakat ne arayışı" sorusu yöneltmeye mecbur kalıyoruz. MacIntyre hakkında başka bir yerde yazdığım gibi, "O geniş anlamıyla ahlaki ve hayatın yöneldiği bir son telos"la ilişkili soruların en zorunu yöneltir. Aranan şey, arayışın kendisi değil, insani yönelimliliğin/gayeliliğin (intentionality) ve amacın tahkiyesi, nihai belirlemede bir değer ve bağlılık (fidelity) objesidir. Modernite bütün bireyleri geleneğin bağlayıcı gücünün hayli azaldığı; bir kuşaktan sonraki kuşağa üzerinde-uzlaşılmış, kültürel açıdan tecessüm etmiş cevapların verilemeyeceği; bu bireysel tercihin bu tür konularda giderek kaçınılmaz hale geleceği bir 'post-geleneksel' kontekste girmeye mi zorluyor? sorusu onundur (Roof 1999a: 164).

Bu durumun yorumlarından birinde, tahkiye edici birliğe meydan okuma, insanların kendilerinin beyan ettikleri "dindar" ya da "spiritüel" terimlerini kullanım tarzlarında apaçıktır. Anketlerimizin

birinde insanların %74'ü "dindar", %73'ü "spiritüel" olduklarını söylerken, bu iki kimlik ancak kısmen birbiriyle örtüşmektedir. Dindar olduğunu söyleyenlerin %77'si aynı zamanda spiritüel olduklarını, fakat dindar olmadıklarını söyleyenlerin ise %54'ü aynı zamanda spiritüel olduklarını söylüyor. Bu çoğu Amerikalı için dinin iç formları ile dış formları arasında sağlam bir denge bulunduğunu gösteriyor, fakat yine de bir isimlendirmenin zorunlu olarak diğerine imada bulunduğunu varsayamayız. Farklılık/başkalık o kadar büyüktür ki, kültürel kimlikler açısından "dindar" ve "spiritüel" ayrı anlamlar taşır. Keza, ben-kimliğinin bu iki tipinin dini bireycilik düzeylerinde çok farklı şekilde ilişkilendiğini gösteren empirik bulgu da ilginçtir. Bir ölçme skalası kullanarak, dini bireyciliğin kişinin kendisini dindar olarak tanımlamasıyla negatif bir ilişkisinin, kişinin kendisini spiritüel olarak tanımlamasıyla *pozitif* bir ilişkisinin bulunduğunu görebiliriz. Başka bir söyleyişle, modern kontekstteki yüksek özerklik düzeyi dikkate alındığında, dini sonuçların karışık olduğu ortadadır: Kültürel olarak tanımlanan dini kimliğin aşınmış olduğu anlaşılıyor, fakat daha fazla inanç/kanaat açıklığı, etik ve spiritüel duyarlılıkla birleşen güçlü bir kişisel-refleksiyon söz konusu. Bu bakımdan biz kişisel özerkliğin, biri çağdaş dünyadaki kurumsal dini kimliklerden çıkışı yansıtan, diğeri kişisel anlamlı inanç ve spiritüalite arayışını yansıtan iki yüzü olduğunu söyleyebiliriz. Bu, kişisel dinin analizi için ilginç ve potansiyeli itibarı ile önemli bir probleme kapı aralıyor.

III

İnsanların kimliklerinin ya dindar ya da spiritüel olarak çapraz-tasnifi analitik amaçlar için yararlıdır. Ne kadar basit olursa olsun böyle bir tipoloji iç-tecrübeye bağlı kimlik ile dış-kurumsal kimliğin içiçeliği problematik ve dolayısıyla bizi çağdaş toplumdaki geniş bir dini, seküler, spiritüel oluşumlar yelpazesine duyarlı hale getiriyor. Şu metnimde bulunan tipolojiden hareketle büyük oluşumların özlü bir tasvirini yapacağım: *Spiritüel Pazaryeri: Baby Boomers ve Amerika'da Dinin Yeniden İnşası* [*Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*] (Roof 1999a: 178).

İstatistiki olarak, Amerika'nın en büyük sektörü anketimizle birbiriyle örtüşen dini ve spiritüel kimliklerle birlikte kadrajımıza girdi —aşağı yukarı toplum nüfusun %59'u. Bu sektör, "Yeni-benimseyici" (Born-again) Hıristiyanların %33'ünü, kendilerini Ana-akım Mümin-

leri diye tanımlayanların %26'sını içeriyordu; bunlar dini stilleri itibarı ile farklıydılar, fakat spiritüel canlılıkları itibarı ile zorunlu olarak farklı değillerdi. Burada spiritüel, tabiri caizse, mevcut kurumsal formlar içindedir ve bu formlar vasıtasıyla taşınır. William James'in "ilk-elden" ve "ikinci-elden" dini dengeli bir bütünde birbiriyle içiçe geçer. Bunlar Wuthnow'un sakinler'idir. Dini dünyayı ortak semboller, inançlar, pratikler ve özellikle de düzenli etkileşim ve komünal dayanışma idame ettirir. Paylaşılan pratikler dilin, sembollerin, mitlerin ve başka aygıtların daha önceden varolmalarını gerektirir; çünkü bunlar dini düşünce dünyasının yaşamasını sağlar ve bu dünyaya duygusal ve amaçlı tepkilere rehberlik ederler. Bu bakımdan dini ikamet tespit edilmiş belirli zamanları ya da sadece genelde din diye tanımlanan şeyi ifade etmekle kalmayan, aynı zamanda bu dine uygun tecrübeleri yeniden yaratan "eylem stratejilerini" dikte eden ortamları/mekanları temsil eder. Bu koşullardaki dini tecrübe büyük ölçüde türevdir; pratiğin veya mitin ve tahkiyenin tatbikinin türevidir. "Dini olan" ile "spiritüel olan" veya form ile içeriğin birliği bu şekilde gerçekleşir ve onlar az ya da çok birbirleriyle kaynaşırlar.

Fakat tahkiye birliğine veya Herbert Richardson'ın (1967) bir zamanlar adlandırdığı şekliyle "hissedilen-bütüne" ciddi saldırılar vardır. Bazı insanlar geleneğe gelenek adına saygıya sürüklenir; gelenekte ritüel ritüalizme, doktrin dogmaya dönüşmüş, geleneğin miras alınan pratikleri kemikleşerek cansız hale gelmiştir. Hızlı kültürel ve sosyal değişme inanç cemaatleri arasındaki fundamentalist ve neo-gelenekçi hareketlerde açıkça görülen türde antimodernist reaksiyonları provoke eder. "Dindar" olmak doktrinin, ahlakın ve kurumun dış formunu hissetmeme, yaşayan bir gerçeklik olarak ciddi ilişkisi bulunmama noktasına varıncaya dek inanca dört ele sarılma anlamına gelir. Eylem stratejileri katıdır ve lafzi talimatlara dayanır. Belki de varsaydığımızdan daha genel bu anlamlarıyla kendilerini spiritüel değil dindar hisseden insanları kısmen teşvik eden şey bu kimlik etiketlerine yüklenmeye başlanan popüler kültürel anlamlardır. "Dindar" kimliğine "spiritüel"den farklı bir şey olarak sarılmak muhafazakar fundamentalistleri ılımlı evanjeliklerden, karizmatiklerden ve Pentekostallardan ayıran alameti farikadır. Deneklerimizin % 15'i bu çok daha dar sınıflandırmaya uygundur; biz bu insanlara Dogmatikler dedik.

Bunun karşı kutbunda yer alan bir kombinasyon da var —"dindar değil spiritüel olduklarını" beyan eden spiritüel arayıcılar. Tepkilerin bu konfigürasyonu birleştirici pozitif kişi/kimliği görevi yapan *spiritüel* kelimesine belirli bir kültürel anlam yüklemiş ve *dindar* keli-

mesini dindar olmayanları tasvir ederek bir karşı-kimlik (counter-identity) olarak kullanmıştır. Burada eylem stratejileri pek kurumlaşmamıştır ve genellikle spiritüel gelişmeye ve kişisel huzura götürme vaadinde bulunan inançları ve pratikleri açıklama girişiminden başka bir şey değildirler. Spiritüel arayış sosyal şebekelere esnek şekilde bağlılığı gerektiren büyük ölçüde özel bir mesele olduğu için, aidiyetin gerektirdiğinden çok daha fazla anlamlandırma çabasıdır, fakat bu ayırım/farklılık canlı/yaşanan-dini kontekstlerde genellikle buharlaşır. Spiritüel arayışlar zorunlu olarak anti-geleneksel değildir; aslında "eski" geçmişler Wicca örneğindeki gibi sık sık tekrar yaşanmak istenir ve imal edilen "yeni" geçmişler rayiçteki ekospiritüalite ile birlikte geçmişler olarak yaratılır. Hervieu-Léger (1994) geleneğin ya da onun selektif/seçici temellükünün, gelenek içine iyi konuşlanmamış insanların "muhayyel jeneolojiler" yaratmalarını ihtimal haline getirecek kadar önemlidir. Bunu yapmak suretiyle onlar spiritüel nesep talebinde bulunurlar ve kendilerini spiritüel pazar yerindeki bir başka oluşum diye meşrulaştırırlar. Anlam sistemleri, tercihleri rasyonalize eden ve teknolojiler tasarlayan spiritüel girişimcilerin ellerinde genişleyen bir metafizik ihtimaller dünyası içinde çoğalırlar. Anketimizde bu kategoriye girenlerin %14'ü kendilerini sadece Metafizik Müminler ve Spiritüel Arayıcılar olarak tanımlamıştır.

Araştırma aynı zamanda kendilerini dindar ya da spiritüel diye tanımlamayan insanlar olduğunu da gösteriyor. Ne dini mirasın dili ne de spiritüel kişinin iç dili pek anlam taşıyor. Onlar, psikolog Mihaly Czikszentmihalyi'nin (1999) tanımladığı türde bir tecrübe "akışı"na veya yoğun heyacan, enerji ve yaratıcılık anlarına sahip olabilirler, fakat onlar bunları tanımlarken ortak bir inanç diline ya da hatta derin ritüel-tipte bir vokabülere dönmezler. Hayatlarını şekillendiren etkilerle ilgili sorular yöneltildiğinde onlar muhtemelen doğuştan sahip bulundukları özelliklere ya da kaderlerinin ipinin kendi ellerinde olduğuna işaret edeceklerdir. Onlar zorunlu şekilde Tanrı'yla-konuşmayı reddetmezler, fakat böyle bir konuşmaya angaje olduklarında Tanrı'yı veya kutsalı genelleştirilmiş ve büyük ölçüde bireyselleştirilmiş tarzda tahayyül ederler. Onlar birçok açıdan Dogmatistlerin karşı kutbunda yer alırlar. Onlar genellikle dini ihtimaller/imkanlar keşfetmiş, fakat zamanla kendi kendilerine dini bir zihin çerçevesi geliştirmişlerdir; geleneği somutlaştırarak katı ve dışlayıcı hale gelmekten ziyade serbest-düşünceyi gerçekten inandıkları şeyin dile getirilmemiş noktasına taşırlar. Eylem stratejileri apaçık olmasa da embiryoniktir. Kendilerini tanımlarken "spiritüel" kelimesini kullananlar ile bu kelimeyi

kullanamayanları birbirinden ayıran ince bir sınır olduğu düşünülebilir. Görüştüğümüz insanların %12'si bu kategoride, yani Sekülerist kategorisinde yer alıyor; onları basitçe Sekülerist diye adlandırdık.

Gösterildiği gibi, bu tipoloji olsa olsa araştırmacıları çağdaş Amerikan dininin analizindeki bazı önemli boyutlara duyarlı hale getiren heuristik/yararlı bir aygıttır. Bu tipoloji (James'in kavramlarıyla) dinin öncelikle "ikinci-elden" tezahürlerine odaklanan sosyologların genellikle gözden kaçırdığı "ilk-elden" tezahürleri üzerinde daha fazla netlik ve analitik kontrol sağlama istikametinde bir başlangıçtan başka bir şey değildir. Eğer spiritüel'i açıklayıcı şemalarımıza dahil etmemiz gerekiyorsa, o takkdirde psikologların ve sosyologların vukufları üzerine inşa edilmiş daha entegre bir sosyal bilime yönelmeliyiz. Çaprazlamasına bu disiplinlerden yararlanan daha sistematik bir yaklaşım din incelemeleri için sağlıklı bir denge; eğer bugün vukubulan derin, anlaşılması zor dini ve spiritüel değişmeleri anlamlı hale getirmemiz gerekiyorsa, gerçekten sağlıklı bir denge vaadediyor.

Üçüncü Kısım

Din ve Hayatın Seyri

On İkinci Bölüm

Dinî Sosyalleşme

Etkinin Kaynakları ve Failin Etkileri

Darren E. Sherkat

Dini sosyalleşme, sosyal faillerin bireylerin dini inançlarını ve anlayışlarını etkiledikleri interaktif süreçtir. İnsanlar muhtelif şekillerde etkileşirler ve tecrübeler dini tercihleri oluşturan inançlara ve kavrayışlara kanallar açarlar —ve bu tercihler dini organizasyonlara bağlılıklara zemin hazırlar. Sosyalizasyonun failleri bireyleri yalnızca, eğer faille güvenli ve değerli bir ilişki kurulabiliyorlar ise etkileyebilirler; tecrübeler sadece, eğer dinin inanç için çarpıcı/önemli iseler dini anlayışı enforme edebilirler. Bireylerin hayatında sosyalizasyonun baskısını reddedecek ve dini tercihlere kılavuzluk edecek çok sayıda fail vardır. Açıktır ki, sosyalizasyonun failleriyle ilişkinin zamansal sıralaması önemlidir. Ebeveynlerin dini tercihlere ve bağlılıklara ilk etkisi insanların diğer bireyler ve organizasyonlarla ilişkilerine rehberlik eder (Myers 1996; Cornwall 1989; Sherkat 1998). Keza ebeveynler ve denominasyonlar da akran etkileşimlerini ve özelikle de evlilikle ilgili tercihleri kanalize ederler —her ikisi de dini inanç ve bağlılıkları motive ederler. Eğitim ve statü faktörleri de eğitime katılımı ve mesleki tercihi yönlendirirler (Sherkat and Wilson 1995; Darnell and Sherkat 1997; Sherkat and Dannell 1999).

Bu bölüme dini etki ve dini sosyalizasyonla ilgili incelemelere teorik bir temel inşa etmeye çalışarak başlayacağım. Sosyal hareketler ve din sosyolojisiyle, özellikle de dini tercihlerin doğası ve tercih değişmelerinin dahili ve harici kaynaklarıyla ilgili çağdaş teorilerden ve araştırmalardan yararlanacağım. Bu sosyal araştırma alanları arasındaki ilişki ideolojik yapılı sosyal eyleme elverişli sosyalizasyonla ilgili birleştirici bir perspektif için can alıcıdır (Zald 2000). Sonra, sosyalizasyon konusunda ilerde yapılacak araştırmalara faydalı olacak önerilere ve bu önerilerin din sosyolojisindeki önemli teorik tartışmalara ne kadar uygun olduklarına ilişkin bir genel değerlendirme yapacağım.

Dini Tercihler, Dinamikler ve Seçimler

John McCharthy ile Mayer Zald (1977) din incelemeleriyle kolayca entegre edilebilecek şöyle bir sosyal hareket tanımı yaparlar: Sosyal hareketler değişim için gerekli tercih yapılarıdır. McCarthy ile Zald (1977) bu harekete geçirilmemiş tercih yapılarını harekete geçmiş sosyal hareket organizasyolarıyla mukayese ederler; tıpkı din sosyolojisi alanındaki çağdaş analizlerin inanma ile aidiyeti yanyana getirmeleri gibi (mesela Davie 1994; Stark and Finke 2000). Dini hareketlerin farklı bir karakteri vardır —en azından inananlar için değerli doğaüstü açıklamalar ve telafiler sağlaması dolayısıyla farklı (Stark and Bainbridge 1985, 1987; Stark and Finke 2000). İnsanlar hayatın anlamının — ve çok daha sıradan şeylerin— açıklamalarını çok değerli bulurlar ve bu açıklamaları gerçek ödüllerle (para, zaman ve diğer kaynaklar) ödüllendirmek isterler. Elbette, hayatın anlamı konusunda verilen cevaplar genellikle kuşku götürür cevaplardır ve onlar aynı zamanda yalnızca güvenilir başkalarınca da doğru kabul ediliyorlarsa değerlidirler. Ayrıca, bu açıklamalar büyük ölçüde kolektif şekilde üretilen mallardır (Iannacone 1990; Stark and Finke 2000).

Dini sosyalleşme insanların dini tercihlerde bulundukları süreçtir. Dinin birey düzeyindeki gelişimini anlamak için tercihlerin nasıl şekillendiğini ve nasıl değiştiğini bilmemiz gerekir. Özellikle belirtilmelidir ki, dini tercihlere ilişkin bu görüş tercihleri dine katılım seçimleriyle eşitlemez; bunun yerine, onları farklı şeyler olarak görür. Dini tercihler hayatın anlamı, amacı ve kökleriyle ilgili favori doğaüstü açıklamalardır —ispatlanamayan ve çürütülemeyen açıklamalar. Bu tercihler dine bağlılığı, dine kamusal katılımı ve dini organizasyonlara katılımı motive ederek din alanındaki seçimleri provoke ederler. Metnimin bu

kısmında tercihlerin dinamiğini ve gelişimini ve hem tercihlerin hem de diğer faktörlerin seçimleri nasıl etkilediğini kısaca izah edeceğim. Dini seçimlerin yapılmasında dini seçimler dikkate alınması gereken yegane faktör değildir. Dini karar alma sosyal baskıların —dindarlığa ve dindar olmamaya verilen dindışı ödüllerin ve cezaların— etkisine de maruz kalır. Seçimler üzerindeki bu sosyal sınırlamaları ayrı ayrı ele alacağım.

Tercih yapılarının dinamikleriyle ilgilenen sosyologlar, karmaşık insanların kafalarının içine ulaşma ve hazlarını yorumlama görevine angaje olmalıdır; bu neoklasik ekonomistlerin savunduğu tercihler görüşüne karşıttır (mesela Stigler and Becker 1977; Iannaconne 1990). Doğa-üstü açıklamaları gerektiren tercih yapıları mekanik şekilde belirli bir zaman noktasında vuku bulan olaylardan ya da yapısal gerilimlerden doğmaz. Sosyal hareketlere ilişkin bu "kusursuz anlayış" görüşünü, ciddi tarihsel çalışmalar (Taylor 1988) reddeder ve dini anlayışlardaki makro sosyal devrimlere imtiyaz veren din sosyolojisi incelemelerini (mesela Wuthnow 1976; Bellah 1976; Roof 1993) empirik incelemeler (Bainbridge and Stark 1981; Sherkat 1998) desteklemez.

Her sosyalleşme perspektifinin ortaya koyabileceği gibi, insanlar dini malları tercihlerini öğrenirler; eğer dini tercihler değişirse bireysel tecrübelere ve sosyal etkilere tepkilerine bakılarak kestirilebilir şekillerde insanlar da değişirler. Hayat yolculuğuna daha önce başlayan ebeveynler ve değerli başkaları dini inançları ve anlayışları uygulamaya koyarlar ve bu bağlılıklar belirli dini malların tercihini özendirir (Sherkat 1998; Sherkat and Wilson 1995). Ebeveynler, arkadaşlar, eşler ve meslektaşlar kolektif mallar konusunda değerli enformasyon kaynaklarıdır. Sosyal network/şebeke bağları tercihlerde değişiklikler yaratmakta önemlidir ve yakın dostlar (sık olmasa da) tercihlerdeki radikal değişiklikleri motive edebilirler (Stark and Bainbridge 1980; Snow *ve diğerleri* 1986; Rochford 1985). Elinizdeki metinde daha sonra sosyalizasyonun farklı boyutlarını ayrıntılı şekilde tartışacağım.

İnsanlar aşina oldukları şeyleri tercih eder ve dini tercihler genellikle rutin dini tecrübelerle takviye edilir (Elster 1983; Sherkat and Wilson 1995; Sherkat 1997, 1998; Von Weisaker 1971). Dini seçimlere genellikle adapte edici tercihler yol açarlar. İnsanlar bildik dini açıklamalarla rahatlar; onlar doğa-üstü ödüllerde ve bildik dini malların telafilerinde değer ve teselli bulurlar. Uyum sağlayıcı tercihler gibi endogenous/iç tercih değişmeleri hazlar üzerindeki sosyal etkilere tepki olmayan arzulardaki bireysel dalgalanmaların fonksiyonudur. Oysa, in-

sanların dini malları ön tüketimi bildik mallara onlara daha arzulu hale getirir —tıpkı insanların aynı içki türünü arzuladıklarında her gün aynı içkiyi tüketmelerinde olduğu gibi. Bu tercihleri ortak alternatiflere uygun hale getirme eğilimi tercihlerin geliştirilmesinde ve yeniden üretiminde katı bir muhafazakar temayüle yol açar (Sherkat 1998). Iannaccone (1990) dini tercihlerin değişmezliğini, değişen tercihlerin fonksiyonu olmaktan ziyade insani kapitalin gelişiminin fonksiyonu olarak açıklar. Dini beşeri sermaye dini değerin üretimini kolektif çevrelerde verimli ve etkili hale getirir. Bu yüzden beşeri sermaye perspektifi tercihleri sabit şeyler olarak görür; değiştiği görülen şey dini değeri üretme yeteneğidir. Hem uyum sağlayıcı tercihler teorisi hem de beşeri sermaye teorisi dini inanç ve davranışların gelişimi ve yörüngesi konusunda benzer sonuçlara yol açar; bu teoriler dini dinamiklerin birbirini dışarda bırakan izahları değildir. Keza bu perspektiflerin her ikisi için de ortak olan şey, onların faili, dini seçimler yapan bireylere dönüştürmeleridir —uyum sağlayıcı tercihler ve beşeri sermaye sosyalizasyonun fonksiyonu değildir; tersine, bireylerin kendiliğinden geliştirdiği şeylerdir.

Tercihler bazen kendiliğinden duygu üretiminden çok değişme üretecek şekilde değişirler. İnsanlar daha önce arzulanan kolektif mallardan vazgeçerek daha yeni ürünleri tercih ettiklerinde *karşı-uyum sağlayıcı tercihler* ortaya çıkar (Elster 1983). Bu yüzden insanlar bazen, daha önce tercih ettikleri dini opsiyonları/seçimleri reddederken farklı dini ifadelerin ve doğaüstü açıklama tarzlarının çekimine kapılabilirler. Karşı-sağlayabilirlik/tedarik dini arayış motivasyonlarında apaçıktır (Sherkat 1997; Roof 1993). Uyum sağlayabilirlik gibi karşı-uyum-sağlayabilirlik de sosyalizasyonun veya öğrenme sürecinin ürünü değildir; tersine endegenous/içerden motivasyonludur. Sosyal etkiler bir başka şekilde de tercih değiştirmeleri doğurur. İnsanlar belirli bir malı denemeye çalışırken büyüsüne kapılabilir ve onu tercih edebilirler (Elster 1983). Ayartılma yoluyla tercih değişmesi dinamik tercihleri (aşağıda ele alacağımız) seçimler üzerindeki sosyal etkilerle birleştirir. Dini ayartılma seminerler halindeki eğitim sürecinde apaçıktır; bu süreçte inanç ortodoksisini tercih eden öğrenciler daha sonra benimseyecekleri daha seküler ideolojilere sürüklenirler (Finke and Stark 1992). Birleşik Devletler'de zenci kölelerin veya farklı kıtalarda Hıristiyan, Hindu, Müslüman ya da Budist savaşçılarla temas kuran yerli halkların yaşadıkları türde cebri ihtida/din değiştirme de, eğer zorla "din değiştirme" gerçekleşirse bu modeli izler.

Bireylerin Seçimleri Üzerindeki Sosyal Etkiler

Dini tercihler dini seçimler yapmanın yegane motivasyonları değildir. Kültürel tüketimle ilgili bütün kararlarda olduğu gibi dini seçimlerin de sosyal sonuçları vardır ve bu yüzden dini karar alımına, seçimler üzerindeki sosyal etkiler olabilir. Seçimler üzerindeki sosyal etkiler sosyalleşme ile karıştırılmamalıdır; çünkü biz yukarda sosyalizasyonu tercihler üzerindeki etki olarak tanımladık. Tam tersine, sosyal etkiler dini dinamiklere sosyalizasyonun etkisine rağmen ya da sosyalizasyonun etkisine ilaveten açıklama sağlar. Ben Amartya Sen'i (1973, 1993) izleyerek dini seçimler üzerine üç tip sosyal etki tespit ettim: (a) Sempati/antipati; (b) örnek konum; (c) yaptırımlar (Sherkat 1997, 1998; Sherkat and Wilson 1995).

İnsanlar, kolektif aktivitelerin desteklediği doğaüstü telafi edicilerden pek az yarar sağlamalarına veya hiçbir yarar elde etmemelerine rağmen sık sık başkalarının hislerine sempatiyle dini gruplara katılır. Yetişkin çocuklar (18-21 yaş arası çocuklar), dini aktivitelerin ürettiği kolektif faydalardan habersiz ya da hatta rahatsız olmalarına rağmen daha iyi hissetsinler diye yaşlı ebeveynleriyle birlikte kiliseye gidebilirler (Sherkat 1998). Bunun tam tersi durumda bireyler bazen dini gruplara üretilen kolektif malı/ürünü arzuladıkları için değil, küçümsenen/küçümsedikleri başkalarına karşı çıkmak/zıtlık yaratmak için katılırlar —bu eylemin antipatik motivasyonudur. Antipati neopagan ve "Satanik" grup kültlerinin ve kült hareketlerinin katılımcılarının dini tercihlerini hedef alıyor görünüyor (Stark and Bainbridge 1985). Katılımcıların çoğu pagan ya da Satanist doğaüstü açıklamaları destekleyen eylemlerden dini faydalar devşirmekten ziyade onların kafirliklerinin adanmış Hıristiyanlar üzerinde bıraktığı negatif etkiden haz alıyor izlenimi veriyorlar. Sempatinin ve antipatinin seçimler yapan bireyler için hatırı sayılır miktarda faile imada bulunması ilginçtir. Burada katılımcılar sosyal bağlar ile dini anlayışlar arasındaki mekanik ilişkiden dolayı değil; tam tersine değerli ya da nefret edilen başkalarını ödüllendirmeyi ya da cezalandırmayı seçmek için eyleme geçerler. Bu kültürel teorize etme girişiminde yer alan aktörlerin aşırı sosyallemiş görüşleriyle ilgili ortak problemden kurtulur (mesela Granovetter 1973; Frank 1993).

Örnek-belirleme dini malların tercihlerini gerektirmeyen dini seçimlerin başka bir potansiyel sosyal motivasyonudur. İnsanlar, cazip doğaüstü telafi ediciler ve ödüller buldukları için değil, çocukları için örnek tespit etmek için dini gruplarla yakınlık kurabilir ve dini ibadet-

lere katılabilirler. Dini okullardaki fakülte mensupları ve devletin politik görevlileri de dindar davranışa örnek teşkil etmek için dini ibadetlere katılabilirler. Fakat kamusal dindarlar iki yüzlü katılımları için somut ödül peşinde olabilirler (Heckathorn 1993) veya dindar olmamaları dolayısıyla cezalandırılmaktan kaçmaya çalışabilirler. Buradaki motivasyon ne dini malların tercihidir ne de örnek-bulma ya da sempatidir; burada dine katılımı motive eden şey seçilen ödül ve cezadır (McCarthy and Zald 1977; Hall 1988). Eğer seçilen ödüller ve cezalar yeterince ağır ise, bireyler (kolektif intihar, üyelerin mesleki hünerlerini kısıtlayan yasaklar gibi) kolektif kötüler/kötülükler üreten dini eylemlere katılabilirler; insanlar dini malların aşırı tüketimine sosyal ödüller uğruna katılabilirler (Ellison and Sherkat 1995; Philips 1998; Sherkat and Cunningham 1998).

Dini arayışlar bu açıdan diğer davranışlardan farklı değildir. Sosyal yaptırımlar giyilmesi tercih edilmeyen elbiseler satın almaya; iğrenç içkileri içmeye; hoşlanmadıkları sigaraları içmeye; sapkın meslekler yapmaya; pahalı, güvensiz, güvenilmez otomobiller satın almaya vb. zorlar (Akerlof 1997; Bernheim 1994; Begwell and Bernheim 1996). Dini gruplar katılımcılarına evlilik pazarlarına, iş temaslarına, çocuklara arkadaşlık şebekelerine, topumdaki sosyal statülere vb giriş hakkı tanıyarak dindışı sosyal ödüller üretebilirler. Keza dini tüketim de insanların sosyal dışlanma, ekonomik güvensizlik, şiddet içeren baskı gibi cezalara maruz kalmasını önleyebilir. Sosyal ödüllerin ve yaptırımların önemi, dini eylemi belirleyen şeyin kişisel tercihler olmadığını çok daha net şekilde ispatlar. Sosyal etkilerin görüldüğü yer, seçimler özgürce yapılamayacağı için —insanlara böyle bir özgürlüğü sağlayacak sosyal vakumlar yoktur— sadece sosyalizasyon ya da kendiliğinden değişen tercihler değildir. Tercihler, opsiyonlar ve seçimler kadar tercihlerin gelişimini ve dinamiğini de etkileyen sosyal ilişkilerde cisimleşir (Akerlof 1997; Sen 1973, 1993; Sherkat 1997).

Dini bağlılıklar sadece sosyalleşmiş tercihlerin değil, aynı zamanda dini seçimin bireysel ve harici faktörlerinin de fonksiyonudur. Ayrıca, sosyal etkilerin dini tercihleri oluşturan anlayışlarla hiçbir ilişkisi olmayabilir ve bu yüzden sosyal etkiler bireylerin davranışına yönelebilseler de sosyalizasyonun etkileri değildir. Elinizdeki metnin geriye kalan kısmında, sosyalizasyon ile sosyal etkiler arasındaki farklılığı akılda tutarak etkinin failleri konusundaki araştırmaları tartışacağız.

Etkinin Failleri

Ebeveyn ve Aile

Kültürler ve tarih boyunca aile, doğaüstü açıklamalarla ilgili birincil enformasyon kaynağıdır. Anne-babalar ve akrabalar çocuklara doğaüstü şeylerle ilgili anlayışları öğretirler ve bu enformasyon kaynağının zaman ve duygusal bakımdan önceliği vardır ve bu önceliklerin her ikisi de tercihleri etkilemeleri bakımından önemlidir. Din sosyolojisindeki birçok incelemenin ebeveynlerin çocuklarının dine bağlılıkları konusunda sınırlı bir etkilerinin bulunduğunu iddia etmeleri şaşırtıcıdır (mesela Hoge *ve diğerleri* 1994). Bu incelemeler, değerlerde ve bağlılıklardaki artan genel farklılıklarla ilgili çok dillendirilmiş varsayımları —birçok araştırmacının dindarlıktaki radikal değişmelerin ufukta olduğunu varsaymasına yol açan kuşak kopukluğu/farkı tezini— benimsemiştir (mesela Wuthnow 1976; Bellah 1976). Fakat ebeveyn ve çocuklardan ulusal örnekleri ve uzun süreli verileri kullanan çoğu sistematik araştırma ve inceleme, ebeveyn etkisinin hayatın seyri içinde dini inançlara bağlılıklara egemen olduğunu göstermiştir (Acock and Bengston 1978; Acock 1984; Willits and Crider 1989; Myers 1996; Sherkat 1998).

Anne-Babalar ve Çocuklar

Çocukların dini tercihleri üzerindeki anne-baba etkisiyle ilgili sistematik inceleme Newcomb ile Svehla'nın (1937) 558 anne-baba ve çocuk hakkındaki çalışmasıyla başlamıştır —onlar bu incelemede annelerin dinle ilgili tavırlarının oğulların dini anlayışlarındaki farklılaşmadaki etki paylarının %34, ve kız çocukların dini tercihlerindeki farklılaşmadaki etki paylarının %48 olduğunu tespit etmiştir. Bu ilk incelemeden sonra yapılan pek çok inceleme ebeveynlerin çocukların dini inanç ve davranışları üzerinde çok etkili olduğu sonucuna varmıştır (Hunsberger 1985; Acock and Bengston 1978; Acock 1984; Willits and Crider 1989). Bu incelemeler genellikle ebeveyn etkilerinin hayatın seyrinin ilk aşamalarıyla sınırlı olduğunu ve inançların kristalleşmesinin hayatın erken döneminde gerçekleştiğini varsayar. Daha sonraki araştırmalar politik sosyalizasyondan hayat boyu öğrenme modelleri ödünç almış (bakınız Sigel 1989) ve ebeveynlerin etkisinin hayatın seyri sırasında nasıl devam ettiğini incelemiştir. Anne-babalar başka sosyal bağların şekillenmesine de katkıda bulunurlar ve bu hayat boyu sosyalleşmeyi kanalize eder. Gerçekten de, hayat boyu olaylar ebeveynleri,

genç yetişkinler kendi çocuklarını nasıl büyütecekleri ve stresli hayat olaylarıyla nasıl başa çıkacakları konusunda hikmet devşirirken çok daha etkili hale getirebilir (Stolzenberg *ve diğerleri* 1995; Myers 1996; Sherkat 1991a). Ebeveynlerle sosyalleşme hakkındaki incelemeler dinle yakın ilişki ve dine bağlılığa —ebeveynlerin hayatın seyrine erken katılımının çocukların hayata katılımını nasıl etkilediğine bakarak— odaklanma eğilimindedir (Acock 1984; Acock and Bengston 1980; Willits and Crider 1989). Myers (1996) gibi bazıları dini inanç ve dine katılımın göstergelerini dindarlık ölçüleri inşa etmek için harmanlar. Bu strateji genel sonuçlar üretse de, dini anlayışlar ya da tercihler ile dine katılım arasındaki ilişkinin değerlendirilmesine imkan sağlamaz.

İncelemeler aynı zamanda ebeveynler arasındaki dayanışmanın, ebeveynler ile çocuklar arasındaki yakın ilişki hislerinin sosyalizasyon sürecini nasıl etkilediğini göstermiştir. İlkin, araştırmacılar, ebeveynler farklı dini bağlara sahip olduklarında, çocukların ebeveynleriyle ortak dini bağlar geliştirmelerinin ihtimal dışı olduğunu ve dini bağlılıklarını değiştirmelerinin ya da dinlerini değiştimelerinin kuvvetle muhtemel olduğunu ispatlamıştır (Sandomirski and Wilson 1990; Sherkat 1991b). İkincileyin, ailede ebeveyn uyumsuzluğunun mevcudiyetinin, özellikle de erkek çocuklarda daha düşük dindarlığa yol açtığı gösterilmiştir (Nelsen 1981). Ebeveynleriyle sıkı hissi bağları olduğunu beyan eden gençlerin ebeveynlerinin dine bağlılıklarından kopmaları pek ihtimal dahilinde değildir (Sherkat and Wilson 1995). Bu bulguların her biri, sosyal etkilerin seçimler üzerindeki operasyonunu gözler önüne serer. Ebeveynler farklı dini değerlere ya da bağlılıklara sahip olduklarında, çocukları (çocukların her birini) dini bağlılıkları üzerinde birbirine rakip baskılara maruz bırakır. Keza yakınlık hisleri de ebeveynlerin duygularına sempati dışındaki iştiraki motive eder. Aynı şekilde duygusal bağlılık da tercih gelişimiyle ilişkilendirilebilir; çünkü güçlü duygusal bağlar etkileşim ve anlayışlarda tercihlere yol açar (Collins 1993). Gelecekte yapılacak çalışmalar kesinlikle, hissi bağlar ile hem tercih gelişimi hem de dini seçimler arasındaki daha fazla ilişki kurulmasına ihtiyaç duyacaktır.

Gelişim seyriyle ilgili incelemelerin (mesela Bengston 1975; Bengston and Black 1973; Bengston and Kuypers 1971; Bengston and Troll 1978; Hagestad 1982; Rossi and Rossi 1990) rehberliğinde birkaç araştırmacı ebeveynler ile çocuklar arasındaki sosyalizasyon etkilerinin nasıl karşılıklı olabileceği konusu üzerinde durmuştur (Thomas and Cornwall 1990). Glass ve diğerleri (1986) bağımlılık ve gelişim paylarının, ebeveynlerin özellikle de kritik tavsiye ve enformasyon ko-

nusunda çocuklarına daha bağımlı hale gelebildikleri zaman, yani hayatlarının seyrinin geç aşamalarında çocukların ebeveynlerini etkilemelerine nasıl yol açtığını izah etmek amacıyla mübadele teorisinden yararlanmıştır. Glass ve diğerleri (1986) hayatın seyri sırasında çocuklar ile ebeveynler arasında karşılıklı etkileşimler tespit etmiştir; ben çocuklar ile ebeveynler arasındaki karşılıklı etkileşimi dini inançlar ve dine katılım konusunda gösterdim (Sherkat 1991a). Hayatlarının on sekiz yılında üç noktada ebeveynler ve çocuklarla mülakatlar yapan Youth Parent Socialization Panel Study'den aldığım uzun dönemli verileri kullanarak, hayatlarının seyri boyunca ebeveynler ile çocuklar arasındaki karşılıklı etkileşimlerin, dine katılıma göre ölçülen dini tercihler açısından nisbeten sabit olduklarını keşfettim. Ebeveynler ile çocuklar arasındaki karşılıklı etkiler, eğitim hüneri, aile oluşturma dinamikleri (evlenme, boşanma ve çocuk bakımı), denominasyonel etkiler/cemaat etkileri gibi diğer faktörlerin etkilerinden daha önemlidir. Kitab-ı Mukaddes ortodoksisinin yürürlüğe soktuğu dini inançlara bakarak ebeveyn-çocuk, çocuk-ebeveyn etkilerinin izlediği yolu tespit ettim. Ebeveynler çocukların inançlarında hayatlarının seyrinin erken dönemlerinde (olgunlaşmadan önce) daha fazla etkili olurken, çocuklar ebeveynlerini genç yetişkinler olarak daha sonra etkiliyorlar. Yine de, evlatları otuzlu yaşlarına vardığında ebeveynler onlar üzerinde tekrar daha etkili hale geliyorlar.

Benim bulgularım tümüyle belirli bir dönemdeki (1965-82) Birleşik Devletler örneğine dayanıyor; bu dönemde, dini inançların göstergesi sayılan Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'nın kelamı olarak yorumuyla ilgili geçerli enformasyon —bu enformasyon dini inançların göstergesi sayılıyordu— kaynakları olarak genç yetişkinlere daha fazla itibar ediliyordu. Benim örneğimde açıkça vuku bulan şey, genç yetişkin baby boomer'ların (bebek üreticilerin) kutsal yazıları yorumlarıyla daha az ortodoks hale getirerek ebeveynlerinin Kitab-ı Mukaddese inançlarını etkilemiş olmalarıdır. Hayat seyirlerinin geç döneminde yaşlı ebeveynler yetişkin çocuklarını tekrar daha muhafazakar dini inançlara çekiyorlar. Aynı model, genç dindar aktivistlerin ebeveynlerinin ve diğer akrabalarının belirli İslami inançları tercihlerine öncülük ettikleri devrimci İran'da da geçerli olabilir. Daha sonra devrim hararetini kaybettiği ve dini sınırlamalar altında yaşanan dini hayatın gerçekleri çöktüğü için çok daha ılımlı kuşaklardan gelen yaşlı İranlılar çocuklarının dini bağlılıklarının belirlenmesinde muhtemelen çok daha etkili hale gelmişlerdir.

Eş/Evlilik Etkileri

Evlilik bağları da önemli etki kaynaklarıdır ve din-dışı evlilik dine bağlılık değişmelerinin güçlü göstergelerinden biridir (Lazerwitz *ve diğerleri* 1998; Lazerwitz 1995a, 1995b; Sandomirsky and Wilson 1990; Sherkat 1991b). Fakat değişmenin yönü —Stark ile Finke'in (200) "Greeley yasası" diye adlandırdığı— bir modeli izlemesi önemlidir: Daha dindar olan eş değişmenin yönü üzerinde daha etkilidir. Bu katoliklerle katolik olmayanların evliliğinin Katolisizm'e kaymaya yol açtığı ve herkese açık olmayan sektlerin üyeleriyle evlenen insanların o sektlere girme eğilimi taşıdığı anlamına gelir. Elbette, dindışı evlilik aynı zamanda temel dini tercihlerle de ilişkilidir; çünkü belirli dini mallara büyük değer atfeden insanlarının arzularını paylaşmayan biriyle evlenmesi ihtimal dışıdır. Bu seçim temeli, eşlerin dini seçimler üzerindeki etkisini minimize etme eğilimi taşır. Güçlü dini tercihlere sahip olduklarında insanların farklı dini tercihleri olan eş seçmesi ihtimal dışıdır, evlenmeleri çok daha muhtemel zayıf dini tercihlere sahip insanlar partnerleri üzerinde pek etkili olamazlar.

İnsanlar dostlarını ve eşlerini tercihlerine/önceliklerine göre seçerler; bu yüzden değerli başkaları muhtemelen yeni arzular sergilemekten ziyade mevcut arzuları takviye ederler. Tercihler aynı zamanda eğitimle ilgili oldukları ve mesleki seçimlere yön verdikleri için, bu sosyal bağları sosyal hayatın değişik alanları boyunca sağlamlaştırma eğilimindedir (Darnell and Sherkat 1997; Sherkat and Blocker 1997). Homofili/homoseksüel gönüllü gruplarının kompozisyonunu kuvvetle etkiler ve her tür sosyal hareket benzer arkabahçelere ve kanaatlere sahip insanları içine alır (McPherson and Smith-Lovin 1987). Hem bu teorik beklentiler hem de bu beklentileri destekleyen empirik araştırına bir arada, makroyapısal ilişkilerin kolektif malların tercihinin oluşumunda hiç de etkili olmadıklarını, aksine bireylerin tercihlerinin sosyal gruplara (ister aile, ister meslek grubu, ister komşuluk grupları, isterse sosyal hareketler, farketmez) bağlılıklarına yön verdiğini ortaya koyuyor. Ben burada sosyal mübadele teorisindeki açıklama çerçevelerine egemen makroyapısalcılığa (mesela Lawler *ve diğerleri* 1993) karşı çıkarak çok daha minimalist aktör anlayışlarını savunuyorum. Aktörlerin motivasyonları görüşünü vurgulamak insanların parçası oldukları yapıları nasıl seçtiklerinin belirlenmesine ve dolayısıyla failin çerçeveye alınmasına ve networklerin bireyler üzerindeki ve bireylerin networkler üzerindeki etkileri konusundaki hipotezlerin test edilmesine imkan sağlayacaktır.

Aile Araştırması ve Sosyalleşme

Geç yirminci yüzyıl din-aile ilişkisi konusunda sosyolojik araştırma sağanağına tanıklık etti, fakat veri sınırlılığı aile ilişkilerinin dini inançları ve bağlılıkları, dini inanç ve bağlılıkların aile ilişkilerini nasıl etkilediklerinin değerlendirilmesinde ilerleme sağlanmasına engel oluyor. Çok az inceleme çocukların ve ebeveynlerin hayat seyri boyunca izini sürüyor ve çok daha az inceleme hala dine katılımın en göstergelerini kullanıyor —yalnızca Youth Parent Socialization Panel Study tek bir inançlar göstergesi sağlıyor. Bildiğim kadarıyla hiçbir araştırma ebeveynlerin, çocukların, kardeşlerin hayatın seyri boyunca izini sürmüyor ve kardeşlerin dini tercihler ve seçimler üzerinde sürekli etkili olduklarına inanmanın sağlam teorik nedenleri vardır. Birkaç panel inceleme hayatın seyrinin kısa dönemlerinde eşleri ele almışken (mesela National Survey of Families and Households), toplanan veriler sonraki bir tarihteki ailelere atıfta bulunuyor: Çekirdek aileyi aşan aileye özgü etkiler de muhtemelen tesirlidir (Glass *ve diğerleri* 1986; Sherkat 1998, 1991a). Bu, özellikle de geniş aile bağlarının çocuk bakımının ve diğer görevlerin önemli olduğu alt-popülasyonlar için, özellikle de Afro-Amerikalılar ve etnik göçmen gruplar için doğrudur.

Din sosyologları için daha önemli görevlerden biri geniş ailenin etkilerini ve ailelerdeki karşılıklı etkileri hayatın seyri boyunca incelemeye başlamaktır. Daha fazla teorik öneme sahip olan ve çoğu dini "sosyalleşme" incelemesinin yoksun olduğu şey, tercihlerin seçimlerden ayrılmasıdır.Yukarda ayrıntılı şekilde tartıştığımız gibi, aileler yalnızca bireylerin dini inançlarını ve anlayışlarını enforme etmekle kalmazlar, aynı zamanda dini seçimlerin yapıldığı asli sosyal konteksti de sağlarlar. Sempati, örnek-konum ve yaptırım genellikle din ile ailenin örtüşen yapısal ilişkisine kök salan dine katılımın ve dinle ilişkinin motivasyonlarıdır. Aile bağları ve onların önemine ilişkin değerlendirmeler, aile şemasını dini alana taşıdıkları için dini seçimlere yön verirler. İnancın ölçüleri ile katılımın ölçülerini karıştıran incelemeler seçimler üzerindeki sosyal etkileri tespit etmeyi umamazlar.

Mahalli Kiliseler (Denominasyonlar)

Yirminci yüzyılın sonunda denominasyonel/mahalli kilise farklılıkların ortadan kalkma sürecinde olduğunu iddia etmek moda haline geldi —bu bir şekilde denominasyonlar içindeki farklılaşmaların, deno-

minasyonel etkilerin azalması ve denominasyonların artık önemli olmadıkları anlamına geliyordu. Denominasyonlar içindeki inançlarda ve bağlılıklarda sürekli bir değişme vardı elbette; bu değişmenin nedeni kısmen dünyevi elitlerin organizasyonal egemenliğine yol açan iç süreçler ve toplumun geriye kalan kısmıyla gerilimi yeniden tesis etmeye çalışan sekteryen hareketlerin ortaya çıkmasıydı (Finke and Stark 1992; Stark and Bainbridge 1985; Stark and Finke 2000). Değişmelerine rağmen denominasyonlar dini şemaların intikalinin gerçekleştiği ana yollar olarak kaldılar ve dini seçimler için lokal/mahalli pazarları belirlemeye devam ettiler. Denominasyonlar dini kaynakların çok büyük bir kısmının kaynağıdırlar ve yaygın şekilde reklamı yapılan "denominasyonel olmayan" özel amaçlı gruplar bile aslında denominasyonel kümelere ayrılmıştır.

Denominasyonlar bireyleri inançlara özel yönelimleriyle ve dini eylem fırsatları sunmaları dolayısıyla etkiler (Harrison and Lazerwitz 1982). Denominasyonlarda vaizler, gençlik liderleri ve Pazar Okulu hocaları mesajları cemaatlerdeki kilise mensuplarına taşırlar. Denominasyonel perspektifler bu denominasyon faillerinin naklettiği mesajları doğaüstü açıklamalara ve telafi edicilere bağlar (Finke and Stark 1992). Bir sekteryen Protestan grupta, Pazar Okulu hocası eğer İsa'nın Tanrı olmadığını, cehennemin olmadığını ve İsa'nın dönmeyeceğini öğretmeye başlarsa derhal işine son verilir. Gerçekten de, bu türde bir liberal düşünceye yönelen kişinin genç insanlara —veya yetişkinlere — hocalık yapmaya uygun olmadığına karar verilir; çünkü birçok sekteryen grup hayat boyu sosyalizasyonun öneminin farkındadır ve Pazar Okulu'na her yaştan insan devam eder. Liberal bir kilisede vaiz ya da hoca kurtuluşun Hıristiyanlar için geçerli olduğunu, gerçek bir şeytan'ın varolduğunu yahut da iyi Hıristiyanların diğerlerinin imanına tanıklık etmeleri gerektiğini iddia etiği için takdir edilir. Ayrıntılara dikkat denominasyonal sosyalizasyonda da açıktır. Sözün gelişi İsa-Mesih ya da Güney Baptist Konvansiyonu Kiliselerindeki vaizler, diyakozlar ve Pazar Okulu hocaları Kutsal Ruh'un müminlere anlaşılamaz sözleri yorumları vasıtasıyla mesajlar verdiğini iddia etikleri için sansüre maruz bırakılmıştır. Tanrı Cemiyeti'nin (Assembly of God) veya İsa'daki Tanrı Kilisesi'nin (Church of God in Christ) failleri insanların Kutsal Ruh'la dolu olduğunu iddia etmelerine ya da ruhla dolu olmanın delilinin kurtuluş için (veya demonik kendine hakim olmanın delili!) önemli olmadığını iddia etmelerine izin verilmiştir.

Denominasyonel failler aynı zamanda insanların tercihleri üzerindeki etkilerini, genellikle denominasyonel hiyerarşilerin sağladığı ya

da hiç değilse onayladığı basılı materyalller vasıtısayla da kanalize ederler. Pazar Okulu el kitapları, özel ibadet temaları, denominasyonel yaş ajandaları ve özel cinsiyet grupları (kadın grupları, genç grupları, erkek grupları) denominasyon elitlerinin manevra araçlarıdır. Gerçekten de, denominasyonlar içinde çatışmayı mahmuzlayan şey kitlelerin tercihleriyle uyuşmayan denominasyonel literatürdür. Denominasyon ruhban dışındaki sıradan insanları etkileyebilse de, elitlerin etkisi bireylerin gücüne ve örgütleyicilerin sekteryen hareketler veya hizipçilik yoluyla kolektif eyleme geçme yeteneklerine bağlıdır (Stark and Bainbridge 1985; Finke and Stark 1992).

Denominasyonlar aynı zamanda kolektif aktivitelere özel bir kontekst temin ederler ve böylelikle aktivistlerin din üzerindeki etkilerini kanalize ederler. Bu kolektif konumlarda, bireyler bir dini yapının özel anlayışlarıyla ve bağlılıklarıyla özdeşleşmeye/kimliklenmeye başlar ve bu denominasyonel özdeşleşmeleri/kimliklenmeleri kognitif/bilme-kavrama kaynakları olarak benimseyebilirler (mesela Sherkat and Ellison 1999). Bir denominasyonda farklı kimliklere sahip kolektiviteler olacaktır elbette (Dillon 1999a), fakat her biri için ortak olan şey, farklı dini temalara ilişkin kavrayışlardır. Feminist Katolikler politik amaçlarına veya arzularına daha fazla destek sağlayabilecek ya da dini organizasyonda kendilerine daha fazla fırsat sağlayacak başka geleneklere kaymak yerine Katolisizmle özdeşleşmeye devam ediyorlar. Eğer denominasyonlar etkili değilse, ne bağlılığı sürdürme nedeni, ne değişmeye muhafelet etme veya sürekliliği destekleme motivasyonu vardır —çıkış, kişisel tercihlerle ayrılmak için geliştirilen öncelikli tepki olacaktır (Hirschman 1970).

Yukarıda dikkat çektiğimiz gibi, bazı din yorumcuları denominasyonel kimliklerin artık bir zamanlardaki kadar belirgin olmadıklarını, dini gruplar arasındaki sınırların, denominasyonları uygun analiz birimleri olmaktan çıkaracak ölçüde ortadan kalktığını öne sürmüştür. Denominasyonel statü, bölgesel dağılım ve etnik kimlik farklılıklarının aşındığı ileri sürülebilir (Wuthnow 1988, 1993). Demografik farklılıkların aşınmasının denominasyonların inanç sistemlerini etkilediği varsayılıyor —ve araştırmacılar dini inançların günümüzde denominasyonlar içinde denominasyolar arasında olduğundan daha fazla farklılaştığını öne sürüyorlar (Wuthnow 1988: 86-87, 1993: 156-7; Hunter 1991: 86-7). Wuthnow (1993: 156) şunu öne sürer: "Geçen yarım yüzyılda denominasyonalizm Amerikan dinindeki asli kimlik modu olarak ciddi ölçülerde erozyona uğramıştır. Bu çöküşün göstergeleri inançlararası ve denominasyonlar arası kaymalardaki artış ve birçok

denominasyondaki farklı öğretilere ve özel üyelik koşullarına vurgunun ortadan kalkmasıdır." Fakat empirik araştırma hiçbir denominasyonel çöküş delili bulamaz.

Çoğu insan denominasyonlarındaki köklerini koruyor; dini hareketlilik oranlarının zamanla ve yaş grupları boyunca arttığının hiçbir delili yok (Sullins 1993; Sherkat 2001). Eğer insanlar bir dönüş yapıyorlarsa, bu genellikle teolojileri ve ibadet tarzları benzer denominasyonlara, geldikleri denominasyonlara dönüştür (Sullins 1993; Sherkat 2001). Genel Sosyal Araştırma (General Social Survey) verileri Birleşik Devletler'deki evli insanların %45'inin, dini geleneklerin (Episkopalianlar'dan Liberal Protestanlara, Lutherciler'den alımlı Protestanlara, Baptistler'den diğer sektlere) on iki kategoriyle bölündüğü bir zamanda, aynı inanç arkabahçesiden gelen biriyle evlendiğini gözler önüne seriyor. Dışardan evlilik oranları genç gruplarda bir ölçüde artmış görünüyor (homogami yaşlılar grubundaki %48'le mukayese edildiğinde %43'e düşmüştür). Fakat bu, bütünüyle Katolikler, Museviler ve liberal protestanlar arasında artan evliliklerin fonksiyonudur. Baptistler, Mormonlar ve sekteryenler arası evlilik oranları gruplar açısından değişmemiştir (Sherkat 2001). Farklı inançlarla ilgili araştırmalarda olduğu gibi, çok sayıda inceleme dini inanç ve pratiklerin denominasyonel gruplar boyunca büyük farklılıklar sergilediğini göstermiştir (Hoffmann and Miller 1998; Sherkat and Wilson 1995; Sherkat and Cunningham 1988; Sherkat 1998). Dini inançların denominasyonel yapılaşmasının katılım ve ilişki kurma ile ilgili müstakbel dini seçimler üzerinde önemli bir etkisi vardır (Sherkat 1998; Sherkat and Wilson 1995). Elbette kaba anket araştırması araçları (sözün gelişi) İsa/Mesih Kiliseleri'ni Güneyli Baptistler'den ayıran inanç ve kimlik ayrıntılarının pek çoğunu yakalayamaz; bu konuda çok daha sistematik kalitatif ve kantitatif araştırma yapılması gerekiyor.

Aile etkileriyle ilgili incelemeler gibi, denominasyonal etkilerle ilgili incelemeler de sosyalizasyon etkileri (sosyalizasyonun dini inanç ve anlayışlar üzerindeki etkileri) ile sosyalizasyonun seçimler üzerindeki sosyal etkileri) arasındaki farklılıkları görmezden gelme eğilimindeler. Cemaatler sosyal ödüllere ve cezalara önemli kontekstler sağlar; ve bu kontekstler dine katılımı dikkate değer ölçüde motive edebilirler. Dostluk networkleri, mesleki bağlar, komşuluk networkleri ve akrabalık ilişkileri de dini cemaatler içinde konsolide edilmiş olabilir(Harrison and Lazerwitz 1982). Denominasyonel ilişkinin bir seçim olduğu düşünülürse, tercihler-seçimler ayrımı, denominasyonel etkilerin sistematik analizi için özellikle önemlidir.

Eğitimin Etkileri

Araştırmacılar eğitimde şekillenen aklın mit ve önyargıyı yok edeceğine —nihai noktada dini de elimine edeceğine— uzun süre inanmıştı. Seküler araştırmacılar, bilimsel sorgulamaya tabi tutulur tutulmaz dini açıklamaların kabul edilemez hale geleceğinden ve artık onlara kimsenin inanmayacağından emindiler. Sekülerleşme teorisinin bu tipi, din sosyolojisinin ilk yüzyılında dini değişmeyi açıklayan egemen teorik perspektifti. Bu perspektiften bakıldığında, eğitim görmenin ve eğitimli akıl yürütmenin niteliği mit ve önyargının yok edilmesinde ve dinin yerine bilimsel açıklamaların ikamesinde hayatidir. Sekülerleşme teorisyenlerinin kehanetlerine ve umutlarına rağmen din yok olmamış ya da hatta önemini kaybetmemiştir (Stark and Finke 2000; Sherkat and Ellison 1999). Bunun temel nedenlerinden biri, bilimin ve eğitimin öte dünyaya yönelimli dini grupların sağladığı doğaüstü açıklamalar hakkında söyleyecekleri hiçbir şeyin olmamasıdır. Bilim Tanrı'nın, cennetin ve cehennemin olmadığını asla ispatlayamayacaktır. Bu sebeple, eğitimin dini tercihler ve seçimler üzerindeki etkileri yine de egemen eğitim kurumlarının desteklediği kültürel yönelimlerden gelmeye devam ediyor. Seküler eğitim dini inancı yok etme ve dine bağlılığa yaptırım uygulama girişiminde bulunurken, dini tercihleri ve seçimleri etkileyebilir. Fakat dini tercihler ve dini organizasyonlar sekülerleşmenin etkisini, bireyleri anti-dini eğitimden uzaklaştırarak ve alternatif eğitim kurumları geliştirerek dengeleyebilirler (Darnell and Sherkat 1997; Rose 1990; Sherkat and Darnell 1999). Dini değerlerin eğitim alanına taşınması seküler eğitimin dini anlayışlara ve seçimlere egemen olmasını önler.Tercihlerin (dini kavrayışların) seçimlerden (dini bağlılıklardan) ayrılması eğitimin dini faktörleri nasıl etkileyebildiğini anlaşılır hale getirir. Birincileyin, eğitim görme genellikle seküler eğitime maruz kalmaya işaret ediyor. İlk ve orta dereceli eğitim kurumları genellikle dine düşman bir tutum benimsemez; fakat yüksek eğitimde ve bazı eğitim disiplinlerinde anti-dini duygu yaygındır; dini ortodoksiye negatif gözlerle bakılır. Bu eğitimcilerin dini tercih ve seçimlerinde apaçıktır. Stark ve Finke (2000) kolej profesörlerinin, doğa bilimlerinde çalışan bilimadamlarının —fizikçiler, matematikçiler, biyologlar, mühendisler vb.— ortodoks dini inançlarını ifade etme eğilimi taşıdıklarını ve kiliseye gittiklerini ve dini ilişkilerini sürdürdüklerini gösteren on yılları dikkate alan bir araştırmayı özetler. Bu akıl ile inancın uyuşabilirliğini açıkça ortaya koyar. Fakat hümaniter disiplinlerden ve sosyal bilimlerden profesörler ateizme daha yatkın ve dini organizasyonlara bağlılığa kapalıdırlar. Bilimsel sorgu-

lamanın ve keşfin, inancın yerini alması şöyle dursun, inanca direnmesi dahi ihtimal dışıdır. Tam tersine, hümaniter disiplinlere egemen seküler felsefeler ve kültürel hareketler genellikle dini inanca açık düşmanlığa ve onu kökten söküp atmaya eğilimlidir.

Sistematik araştırmanın, eğitim görmenin ortodoks dini tercihleri azalttığını ve ateizmi körüklediğini ve dinle ilişkisizliğe yol açtığıru bulgulamış olması hiç de şaşırtıcı değildir (Hunsberger 1985; Johnson 1997; Sherkat 1998; Roof and McKinney 1987; Wilson and Sherkat 1994; Wuthnow and Mellinger 1978). İlginçtir ki Johnson (1997) eğitimin dini inançlar üzerindeki etkisinin Katolikler için pek negatif olmadığını tespit eder; Greeley ve Hout (1999) eğitimin Katolikler arasında ölümden sonraki hayata dair inançlar üzerinde pozitif bir etki bıraktığını gösterir. Cornwall (1989) eğitimin Mormonlar arasında Kilise'ye bağlılık ve katılım üzerinde pozitif bir etkisinin bulunduğunu gösterir. Her iki örnekte de bu, dini eğitimin seküler eğitimin dini tercihler ve seçimler üzerindeki negatif etkilerini nasıl dengelediğini ortaya koyuyor. Daha genelde, Stolzenberg ve diğer ortak yazarlar (1995) eğitimin kiliseye üyelik ihtimali üzerinde pozitif bir etkisinin bulunduğunu gösteriyor. Bu bulgu belki de daha eğitimli deneklerin dini organizasyonlar dahil pek çok gönüllü organizasyonla ilişkilerini sürdürmeye daha fazla eğilimli olmalarını yansıtır (Wilson and Musick 1997).

Aslında, eğitim görme ile dini anlayışlar arasındaki ilişki tek yönlü değildir. Güçlü inanç sistemlerine sahip dini gruplar seküler eğitimin kemirme/aşındırma gücünün farkındadır ve üyelerini bu sosyal güçlerden uzak tutmaya çalışırlar. Gerçekten de, Birleşik Devletler'de Katolik eğitim amme eğitimine egemen Protestanlığın etkisine bilinçle karşı koymak amacıyla geliştirilmiştir. Amme eğitimi giderek sekülerleşerek açıkça anti-dini hale gelirken, muhafazakar Protestan sekt'ler kendi okul sistemlerini geliştirmeye ya da evde eğitimi geliştirmeye başlamıştır (Rose 1990). Çok daha önemlisi, muhafazakar Protestan dini aktivistler ebeveynlerini, alternatif Hıristiyan özel okul eğitimini geliştirerek ortaöğretim sonrası eğitimin tehlikelerine karşı uyarmışlardır. Gerçekten de araştırmalar muhafazakar Hıristiyan ebeveynlerin (özellikle imanları zayıf) çocuklarını koleje gitmekten vazgeçirmeye çalıştıklarını ispatlamıştır (Sherkat and Darnell 1999). Muhafazakar dini inançlara sarılan genç insanlar koleje hazırlık yüksek okul kurslarından kaçınırlar ve eğitim almayı etkileyen sosyo-ekonomik ve bağlayıcı (cinsiyet, ırk, bölge) faktörleri içeren orta öğretim şebekesinin alt düzeylerinde yer alırlar (Darnell and Sherkat 1997).

Eğitim ile dini tercihler ve seçimler arasındaki ilişkinin din sosyologları için artan bir önemi vardır. Özel Protestan okulların dramatik artışının ve ev eğitiminin artan popülaritesinin muhafazakar dini tercihlerin ve sekteryen dini organizasyonlara bağlılığın pekişmesinde çok büyük bir etkisi vardır. Eğitim seçeneklerine vergi indirimi sağlama yönündeki son girişimler ve diğer devlet destekleri onların artışını yalnızca hızlandıracaktır. Daha küresel düzeyde, İslam uluslarında ve Hindistan'daki Hindu tapınaklarında benzer gelişmeler vardır. Dini kurumların seküler eğitimin müstakbel dindar kuşaklar üzerindeki etkisinin farkında ve bu etkiye direnmeye devam ediyor.

Geriye ve İleriye Bakış

Din sosyolojisindeki en etkili metinler makrokültürel dönüşüme ilişkin temalara odaklansalar da, dini dinamiklerin çağdaş mekanizması birey düzeyinde bir mekanizmadır. Dini değişme ancak ve ancak çok büyük miktarda birey dini mallara tercihlerini ve dini seçimlerini değiştirirse gerçekleşebilir. İdeolojik şekilde yapılanmış eylem normal sosyalizasyon ve etki süreci vasıtısıyla gerçekleşiyor almalıdır (Zald 2000); bizim bunu anlamak için aile süreçlerine, denominasyonal/mahalli cemaatlere bağlara, dostluk ve akrabalık şebekelerine ve eğitimin etkisi gibi diğer kurumsal etkilere odaklanmamız gerekir. Dini sosyalleşmeden öğrenebileceğimiz çok şey vardır. Yine de, ele alınmamış başka önemli sorunlar da vardır. İlkin, ailenin dini tercihler ve seçimler üzerindeki öncelikli etkisini sürdürdüğünü biliyoruz. Kök aileler tercihleri aşılar ve bağlılıkları kanalize ederken, çocuk doğuran aileler tercihleri ve seçimleri takviye eder. Dini denominasyonların dini tercihlerin doğası ve dini seçimlerin dinamikleri üzerinde belirleyici bir etkileri vardır. Seküler eğitim geleneksel dini inancın temellerini aşındırırken, dini bireyler ve kurumlar bu etkiye, kendilerini düşman akademik iklimlerden uzaklaştırırak ve seküler eğitime dini alternatifler geliştirerek direniyorlar.

Ne yazıktır ki, aile dinamikleri ile dini tercihler ve seçimler konusunda yeterli bilgiye sahip değiliz. Kök aileleri hayatın seyri boyunca inceleyen ve dini anlayışların ve bağlılıkların yeterli kriterlerini içeren çok az araştırma var. Eşlerin ve geniş ailenin, hatta çocukların dini tercihler ve seçimler üzerindeki etkileri hakkında çok az şey biliyoruz. Boşanmanın ve çocuk yetiştirmenin/bakımının Dini

tercihleri (kiliseyle ilişki ve kiliseye katılımı) nasıl etkilediğine ilişkin biraz bilgimiz var; fakat bu olayların dini hazları nasıl değiştirebildiği konusunda neredeyse hiç bilgimiz yok. Muhtemelen çok daha önemlisi, ölüm ve ağır hastalık tecrübelerinin dini arzu biçimlerini nasıl etkileyebileceği konusunda hiçbir ciddi inceleme yok. Bu sorunlara eğilen incelemeler yaşlanma, hayat seyrindeki geçişler ile dini anlayış ve bağlılıklar arasındaki ilişkiyi daha iyi kavramamıza yardım edebilir.

Dini sosyalleşmeye ilişkin sosyolojik araştırmalar, denominasyonların ve küçük cemaatlerin etkilerini ele alma tarzları itibarı ile gelişmemiş durumda. Denominasyonların farklı dini tercihlerini ele alan çok inceleme var; küçük cemaatlerin bireylerin tercihleri üzerindeki etkilerini gösteren hiçbir inceleme yok. Din sosyolojisinde cemaat incelemeleri çeşitlenerek çoğalsa da bu genelde, organizasyonel analiz düzeyi istikametinde bir odak kaymasına işaret ediyor. İdeal olarak ailenin, cemaatlerin, denominasyonların etkilerini ve akran etkilerini ayırt ememize imkan sağlayacak çok boyutlu uzun süreleri içeren verilere sahip olmamız gerekir. Yine de bunu yapmak birkaç fon sağlayıcı kurumla, bir azalan araştırma desteği döneminde, uygulama odaklı, güçlü dini ajandaya sahip bir alt-uzmanlık alanında neredeyse imkansız. Dini anlayış ve bağlılıklardaki nüansları gözler önüne sermek için, sistematik etnografi ideal olabilir. Büyük ölçüde yeni dini hareketler istikametinde sosyalleşme konusunda elimizde birkaç iyi araştırma örneği var (mesela Rochford 1985), fakat din sosyolojisindeki en etnografik denemeler sosyalizasyon konusunda başarısızdır ve titiz bir örnekleme ve mülakat yaklaşımından yoksundur. Keza, hayatın seyri boyunca dini sosyalleşme ya da bağlılıklar konusunda hiçbir uzun süreli çalışma yok (fakat bakınız Dillon and Wink, bu kitapta on dördüncü bölüm).

Sosyalizasyondaki cinsiyet farklılıkları da çok önemlidir. Araştırmacılar uzun süre dindarlıktaki cinsiyet farklılıklarının sosyalizasyondaki varyasyonların fonksiyonu olduğuna, cinsiyetin etki alanlarını ebeveynler arasında taksim ettiğine inanıyordu (bakınız, Nelsen and Potvin 1981; Suziedelis and Potvin 1981; Acock and Bengston 1978; De Vaus and McAllister 1987). Yine de bunu titizce test eden hiçbir inceleme yok —özellikle de sosyalizasyonun çocuklar üzerindeki etkilerini inceleyerek. Yakın zamanlarda araştırmacılar bunun yerine, dindarlıktaki cinsiyet farklılıklarının sosyalizasyonun ürünü olabilen ya da olmayabilen risk tercihlerinin fonksiyonu olabileceğini öne sürmüştür

(Miller and Hoffman 1995; Miller and Stark 2002). Bu ilginç bir pozisyondur; çünkü bu pozisyon aynı zamanda sosyalizasyon modellerinin dindeki bireysel farklılıkların izahındaki rolünü sorgulayan bir pozisyondur. Belki de gelecekte, dindarlığın biyo-psikolojik temellerini inceleyebileceğiz (Gove 1994; Stark 2000). Böyle bir perspektif dine bağlılıklardaki cinsiyet ve seksüalite farklılıklarını açıklamanın kayda değer aleti olabilir.

On Üçüncü Bölüm

Retorikte ve Pratikte

Lokal Cemaatlerde "İyi Aile"yi Tanımlamak*

Penny Edgell

Amerikanın tarihi boyunca, dini kurumlar ve aileler bağımlılık ve kontrol ilişkileriyle birbirine bağlanmıştır. Birleşik Devletler'deki dini liderler ve organizasyonlar genellikle istikrarlı, tek eşli ve sadık evlilik normlarını desteklemiş; çocuklarla birlikte çekirdek aileyi bir ideal olarak yüceltmiş; ve çocukların dini ve ahlaki sosyalizasyona yer açmıştır. Bireyler için, dine katılıma sadece geleneksel aile formları ve pratikleri değil, aynı zamanda evlilik ve ebeveyn-çocuk ilişkilerinde mutluluk ve tatmin de eşlik eder. Dini kurumlar dini geleneği intikal ettirecek ailelere, onların bekasını sağlayacak kaynaklara — para, zaman ve üyelik— bağlıdır (Christiano 2000; Sherkat and Ellison 1999).

Din ile aile arasındaki ilişkiyi dine dayalı aile ideolojilerinin üretimi oluşturur ve belirler. Birleşik Devletler'de dini ailecilik, zamana ve

Bu araştırma Lilly Endowment'ın desteğiyle yapıldı: burs # 1996 1880-000. Yazar yaptıkları katkılardan dolayı Pawan Dhingra, Elaine Howard, Heather Hofmeister, Evelyn Bush, Sonya Williams ve Ronald Johnson'a müteşekkirdir.

mevziine göre bir ölçüde değişmiştir; ancak bütün versiyonlarının ortak temel karakteristikleri vardır. Onlar aileyi toplumun değerli, merkezi, organize edici birimi diye tanımlar ve üyelerine aile hayatıyla ilgili normatif beklentileri karşılamanın bir vatanseverlik, iyi vatandaşlık ya da ahlaki değer formu olduğunu öğretirler (bakınız Christano 2000; D'Antonio 1980; McDannel 1986).

Din ile aile sıkıca birbiriyle ilişkili, birbirine bağlı kurumlar oldukları için, bir kurumsal arenadaki değişme diğer kurumsal arenada mukabil hızlı ve temel değişmeleri başlatabilir (Friedland and Alford 1991). Bu bölüm lokal cemaatlerdeki işlerde ve ailelerdeki son değişmelerin etkilerini gözler önüne serecek. Ben cemaat tepkilerini büyük ölçüde, 1950'lerin dini genişlemesinde yaygın şekilde kurumlaşmış geleneksel çekirdek aile şemasına demirleyen retorik çerçevelerin filtrelediğini ve şekillendirdiğini öne süreceğim. Bu, dini gelenekler aleyhine çalışma hayatında ve ailede ortaya çıkan birçok değişmenin, kurumun çekirdek görevlerini ve çekirdek ideolojisini değişmeden koruyacak tarzlarda "filtrelendiği" veya onaylandığı anlamına gelir. Güçlenen bir adaptasyon vardır, fakat çok küçük bir radikal dönüşüm söz konusudur (bakınız, Greenwood and Hinings 1996). Alternatif aile formlarına ve çalışma/iş-aile stratejilerine daha açık yeni aile şeması ekseninde örgütlenen birkaç büyük, yenilikçi cemaatte istisnalar ortaya çıkmıştır.

Bu analiz sosyologların din, kültür ve organizasyon alt alanlarında karşılaştıkları sorunlara ışık tutuyor. Din sosyologları için bu, kültür-savaşları tezinin lokal dini hayatı yapıya kavuşturan kültürel ve ahlaki yarılmaların yeterli haritasını sunamadığını doğrular (bkz. Becker 1999, 1998, 1997; Wedam 1997). Bu cemaatlerdeki egemen aile şeması liberal-muhafazakar ayrımını, bu ideolojik ayrımın aile retoriği ve aile vaizliği üzerindeki etkisini azaltarak, çaprazlamasına kesiyor. Dini ideolojinin lokal düzeydeki üretimini şekillendiren resmi ideoloji ve söylem; ve keza lokal dini pratiklerin kurumsal ve kontekstüel tecessümü, ideolojik değişmeye yol açmak üzere lokal düzeyde dini söylemlerle yaratıcı şekilde harmanlanabilen diğer söylem kaynaklarıdır (bkz. Bass 1994).

Kültür sosyologları ve organizasyon analizine kurumsal yaklaşımı benimseyenler için bu analiz, önemli bir analiz düzeyinin; demirlenen şemanın işlediği analiz düzeyinin; belirli bir kurumsal arenadaki organizasyonel değişmede filtre işlevi gören mekanizmaların ana hatlarını çizen bir analiz düzeyinin tespitini sağlıyor (Sewell 1992; Green-

wood and Hinings 1996). Kurumsal filtreler olarak demirleme şemasına odaklanmak aynı zamanda arz ve talebi şekillendirmekten çok daha fazlasını yapan, yanı sıra rasyonel-değer yaklaşımını cisimleştime tarzlarıyla alanın bazı kısımlarında eylemi organize eden kültürel modelleri tespit ederek dini kurumlardaki değişmenin pazara-dayanan analizlerinin eleştirisini de mümkün kılıyor (bkz. Stark and Finke 2000).

Demirleme Şeması Olarak Aile

1950'lerde, büyüyen ekonomi, savaş sonrası banliyölerin hızlı genişlemesi, bebek-patlaması; bütün bunlar, yüzyılın yüksek kiliseye katılım düzeylerine katkıda bulunmuştur. Bu on yıl, Will Herberg'in (1960) ekümenik (evrensel) ruhun daha önceki sekteryen ayrımlar karşısında zafer kazandığı; bir Protestan, bir Katolik ya da bir Musevi/Yahudi olmanın Amerikan kimliğini ifade etmenin üç meşru yolu olduğunu ileri sürdüğü on yıldı. Daha net şekilde dile getirmek gerekirse, bunlar beyaz, orta-sınıf Amerikan kimliğini veya kimlik-özlemini, sosyal statü ve bu statünün ima ettiği meşruiyetle birlikte dile getirmenin üç yolu haline gelmişti.

1950'ler, Herberg'in sözünü ettiği büyük ölçüde beyaz denominasyonların/tarikatlerin/cemaatlerin başarı, genişleme ve hızlı kurumsal-yapılanma on yılıydı (Ellwood 1997; Hudnut-Buemler 1994). Beyaz Amerika'nın savaş sonrası banliyölerinde, rekor miktarda aile her hafta kiliseye gidiyordu. Bu aileler okullarla ve diğer gönüllü gruplarıyla birlikte cemaatleri çekirdek aile, ekmeği erkeğin kazandığı aile modelini ve ona uygun hayat tarzını içeren bir hayat inşa etmenin büyük kurumsal repertuarının parçası olarak kullanıyorlardı (Dobriner 1958). Bu kiliseye katılım tarzı, ekmeği erkeğin kazandığı aile modelini, somut bir olgu olarak değil bir ideal olarak teşvik ederek orta-sınıf ve emekçi-sınıf cemaatlerini içine aldı[1] (Bell 1958; Dobriner 1958; Fishburn 1991; May 1999; Mowrer 1958; Nash and Berger 1962; Thomas 1956; Warner 1962a, 1962b).

---

[1] Elbette, 1950'lerde bile, çekirdek aile nüfuslarındaki bir yüzyıllık artış dolayısıyla ailelerin hayatları bu ideale uymuyordu; bazıları bu aile modelinin başlangıçtan itibaren bir nostaljik kültürel yapı formu olduğunu ileri sürmüştür (Coontz 1992; Meyerowitz 1994; Skolnick 1991).

Bu aile modelinin önemi sadece popüler kültürde, kendisini kuşatan duygusallıkta yaygınlık kazanma tarzından, veya diğer kültürel mutluluk/refah ve vatanseverlik idealleriyle ilişkilenme tarzından kaynaklanmaz; bu aile modeli aynı zamanda, belirli bir iş-aile hayat tarzının yaygınlık kazanmasını destekleyen bir kurumsal matriks inşa ederek, birçok alanın pratiğinin kurumsal rutinleri için demirleme şeması[2] haline geldiği için de önemlidir.

1950'lerden itibaren, toplumumuzun aile hayatında hızlı ve ve temel değişmeler gerçekleşmiştir. Furstenberg (1999) belirli bir öneme sahip pek çok değişme tespit eder: İki-kazanana sahip, tek-ebeveynli, karışık ailelerin sayısındaki artış; gey ve lezbiyen hayat tarzlarının giderek açık ve meşru hale gelmesi; uzun dönem bekarların ve cocuksuz çiftlerin sayısındaki artış; aile oluşumunun diğer yetişkin statüsüne geçişlerden ayrılması (bkz. Treas 1999). Bu, ailede kültürel ve spiritüel plüralizmin artışına yol açmıştır (Skolnick 1991).

Kültürel plüralizm yeni, alternatif aile şemalarının yaygınlaştıkları, kolayca gerçekleştirilebilir oldukları ve meşru hale geldikleri anlamına gelir. Sewel'ın (1992) öne sürdüğü gibi, kullanılabilir şemaların çoğalması yapısal değişmenin kaynaklarından biridir; çünkü rutin kurumsal pratikleri organize eden demirleme şemalarına ihtiyaç duyan birbiriyle ilişkili sosyal arenalardaki eş değişmeleri harekete geçirebilir. Tarihsel ve kurumsal olarak aile, Birleşik Devletler'deki dini hayat için bir demirleme şeması ve semboller kaynağı olarak hizmet görmüştür (Christiano 2000; Lakoff 1996).

Bu perspektiften hareketle, aile hakkında düşünme için hazır ve meşru kültürel repertuarın zenginliği diğer sosyal arenalardaki değişmeleri garantilemez, bir potansiyel değişme kaynağı sunar. Yine de, ailedeki değişmelerle karşı karşıya kaldıklarında dini liderler ve organizasyonların muhtelif seçenekleri bulunduğunu vurgulamak önemlidir. Onlar değişmeleri görmezden gelebilirler ya da fiilen değişmelere direnebilirler; giderek benimseyebilirler veya bu kurumu kökten dönüştürebilirler (Ammerman 1997a; Greenwood and Hinings 1996). Gerçekleşiyorlarsa, ne otomatik şekilde ne de tek biçimli gerçekleşirler.

---

[2] Demirleme şemasını (anchoring schema) belirli bir zaman ve mekandaki bir kurumsal arena içinde pratikleri ve kaynakları organize eden kültürel modeller olarak görüyorum; şema daha genel bir fenomenin, yani kültürel modelin özel alt-kümesidir.

Kültür Savaşının Ötesi

"Sol-sağ" kültür savaşlarının önemi sosyolojik literatürde kesin sayılan ailedeki değişmelere dini tepkinin belirlenmesini ikiye böler (Christiano 2000; Glock 1993; Hunter 1991; Lakoff 1996; Woodberry and Smith 1998). Özellikle de, evanjelistler ve fundamentalistler çekirdek aile ideolojilerini —erkeğin aile reisliği vurgusuyla birlikte — evlilikteki cinsiyet rollerindeki değişmelerden nasıl koruyacakları, dolayısıyla dini otoriteyi süregelen modernizasyonun aşındırıcı etkileri karşısında nasıl ayakta tutacakları ve bu etkilere nasıl direnecekleri konusunda çok endişeliydiler. (bkz. Sherkat and Ellison 1999; Woodberry and Smith 1998).

Bu incelemelerin çoğu ya elit söyleme ve sosyal hareket retoriğine ya da aile, cinsiyet ve seksüalite ile ilgili birey-düzeyindeki vaziyet alışlara ve davranışlara odaklanır (Glock 1993; Hunter 1991). Bu analizde bulunmayan şey lokal dini cemaatlere ve organizasyonlara; ve onların iş hayatında ve ailedeki değişmelere nasıl tepkide bulunduklarına ısrarla odaklanmadır (bkz. Ammerman and Roof 1995). Bu eksiklik özellikle de, dini kurumlar ile aile arasındaki bağımlılık ve kontrol ilişkileri büyük ölçüde aile ve cemaat içindeki yüzyüze ilişkiler yoluyla kurala bağlandığı, takviye edildiği ve değiştirildiği için talihsizliktir. Fakat, bu sorunları ele alan ve sol-sağ dikatomisini, modernizasyon ve modernizasyonun dayandığı dini çöküş teolojisinin önemini arttıran nisbeten az sayıda küçük cematlerle ilgili inceleme de vardır.[3]

Diğer incelemeler, lokal dini cemaatler içindeki sol-sağ dikatomisinin dominant ve organize edici ayrım olmayabileceğini ileri sürüyorlar; aile, cinsiyet rolleri ve seksüalite gibi "hot button" ("hararetli") meselelerde bile (Becker 1997; Wedam 1997; Williams 1997a). Lokal cemaatlerin (kongregasyonların) pratikleri dini hakikatlerin suvunulması etrafında örgütlenir ve onları dini ideoloji enforme eder. Fakat onlar aynı zamanda pragmatik üyelere bir tür cemaat bakımı sağlama ve daha kuşatıcı cemaate ulaşmayı temin etme buyruğu ekseninde de ör-

---

[3] Demmit (1992) pratikte iki-çalışanlı aileleri benimsediği halde retorikte erkeğin "reisliğini" vurgulamaya devam eden bir evanjelik cemaatin analizini yapar. Marler (1995), geçmişin erkek-ekmek kazanıcı ailesinin "nostaljisi" diye adlandırdığı şeyi sergileyen ve iş-aile değişmelerini uzun-vadeli gelişme ve canlılık açısından problemli olduğunu ileri sürdüğü tarzlarda benimseyen bir liberal Protestan kilisesini inceler.

gütlenir (Ammerman 1997b). Bu, geleneklere rağmen lokal cemaat retoriğinde ve pratiğinde kültür-savaşları tezinin tahmin edebileceğinden çok daha fazla müştereklikle sonuçlanabilir (Becker 1999, 1998, 1997).

Lokal cemaatlerin kültürüne bu yeni vurgu, ağırlıklı olarak resmi dini kültüre ve söylem incelemelerine dayanan dine bağlılığa, sembolik hayata ve organizasyona ilişkin teorileri rafine etme yolu olarak canlı dini tecrübe incelemesi istikametine gelişen entelektüel yönelimin parçasıdır (Becker and Eiesland 1997; Hall 1997). Bu, kültür sosyolojisindeki kültürü sübjektif, sembolik ve söyleme dayanan bir şey olarak incelemekten kültürü pratik olarak, kod olarak, kurumsal rutin olarak anlamaya yönelik kaymaya paralel bir değişmedir (DiMaggio 1994; Jepperson and Swidler 1994). Bu yeni çalışmaların hepsi de hem lokal dini pratiğe, ideolojinin üretimini inceleme yolu olarak odaklanılmasını hem de lokal cemaatlerin ailedeki değişmeler gibi daha "hot button" (sıcak) konulardaki sosyal değişmeye tepkide bulunma biçimlerini etkileyen diğer faktörlerin keşfedilmesini öneriyor.

Dört New York taşrasındaki 125 lokal cemaatle ilgili mukayeseli bir incelemeyle ben resmi aile ideolojisindeki büyük farklılıklara rağmen, çoğu lokal kilisedeki vaizlik pratiğinin çocuklarla birlikte yeni-pederşahi nükleer aile ekseninde örgütlendiğini gösterdim. Son büyük dini genişlemede kurumlaşan kültürel aile şeması ailedeki değişmelerin lokal cemaatlerin hayatını nasıl etkilediği, lokal cemaatlerin Furstenberg'in (1999) "postmodern aile" diye adlandırdığı aile çağında nasıl nispeten geleneksel aileciliğin güçlü ifadesi/temsilcisi olarak kaldığı konusunda iyi bir filtre sağlar. Bu yenilikçiler, sayıca küçük olsalar da, üyelik bakımından gayet büyüktürler ve lokal dini ekolojide etkilidirler; bu durum etkilerini orantısız ölçülerde artırır ve geliştirmekte oldukları yeni vaizlik formlarına meşruiyet sağlar.

Din ve Aile Projesi

Aşağıdaki tartışma Din ve Aile projesinin bir parçası olarak New York taşrasındaki dört cemaatte 1998-2000 yılları arasında toplanan verilere dayanıyor. Bu cemaatler şunlar:

Liverpool. Syracuse'nin dışındaki metropolitan, profesyonel/orta-sınıf banliyö.

Northside. Syracuse'deki metropolitan, işçi-sınıfı semti.

Seneca County. İstikrarlı zirai altyapısı ve büyük ölçüde işçi-sınıfı nüfusuyla birlikte metropolitan-olmayan bir ilçe/yerel yönetim bölgesi.

Tompkins County: İstikrarlı zirai temeliyle ve büyük ölçüde işçi-sınıfından oluşan nüfusuyla metropolitan-olmayan bir yerel yönetim bölgesi.

Bu analiz için bu dört cematten papazlarla telefon anketleri yaptım (sayı= 125, cevap oranı %78). Her bir telefon anketi bir ila bir buçuk saat arasında bir zaman aldı. Bu ankete ilaveten, proje araştırma ekibi katılımcı-gözlem ve on altı cemaatin sıradan mensuplarıyla (her cemaatten dört kişiyle) derinlemesine-mülakatlar yaptı. Toplamda kırk yedi papazın katılımıyla, papazlardan oluşan fokus gruplarıyla söyleşiler yapıldı. Bu bölümde, kalitatif araştırma iki şekilde kullanıldı. Kalitatif araştırma informel retorik ile anketlere verilen cevapların sergilediği formel söylem arasında mukayese yapma imkanı sağladı. Ve ayrıca kalitatif araştırma bana anket sonuçlarını test etme ve yorumlama imkanı verdi.

Bu cemaatler hiçbir anlamda Amerikan dininin "mikrokozm"u/hücresi değildir. Cemaat nüfusları ortalama %94 beyaz. Dört sinagog ve tarihsel siyah kilise geleneklerine bağlı çok az cemaat var ve hiçbir egemen Latin cemaati yok. Genellikle Asya ülkelerinden gelen hatırı sayılır oranlarda göçmen içeren muhtelif küçük cemaatler var. Ayrıca günümüzde, Amerikan dininin mikrokozmu olacak bir inceleme tasarlanırsa, bu inceleme sadece cemaatleri değil, aynı zamanda küçük grupları, yeni dini hareketleri, büyük "pazaryerini" oluşturan esnek örgütlü dini pratik şebekelerini (networks) de içine almak durumundadır (Roof 1999a; Wuthnow 1998).

Yine de bu cemaatler, 1950'lerde egemen beyaz, bir dizi orta-sınıf dini kurumun iş hayatında ve ailedeki değişmelere nasıl adapte olduklarını incelememizi sağlayan iyi bir örnek oluşturuyorlar. Amerikan ana-akım dininin bu kurumları, Birleşik Devletler'deki örgütlü dinin aktif katılımcıları bulunan kurumların büyük çoğunluğu durumundalar ve kendilerini üyeleri dışında da etkili kılan kültürel hakimiyetlerini koruyorlar (bkz. Roof and McKinney 1987; Wuthnow 1988). Ulaşılabilir ulusal verilerle yapılan mukayeseler, bu dört cemaatteki mini cemaatlerin ülkenin tümündeki cemaatlere programlama-

nın hem hacmi hem de dağılımı itibarı ile birbirine benzer olduklarını ortaya koyuyor.[4]

Retorikte ve Pratikte İyi Aile

İdeoloji hem bir pratik hem de bir retorik meselesidir; araştırma aileciliğin her iki boyutu konusunda da veriler toplamıştır. Papazlara bir çok kalemde cinsiyet ve aile ile inançları konusunda uzlaşıp uzlaşmadıkları sorulmuştur; papazların inanç geleneklerinin cinsiyet rolleri ve aile formları konusundaki duruşlarını yorumlarını ortaya çıkaracak ilave soru kalemleri de içerir. Her bir küçük cemaatin cemaat vaaz pratikleri ve programları konusunda çok miktarda veri toplanmıştır.

Tablo 13.1 ve 13. 2 anketlerdeki özel kalemlerle ilgili daha fazla bilgi içerir. Bu tabloları dini geleneklere göre organize edilmiştir.[5] Protestanlar için bu tablo organizasyonu küçük cemaatlerin istikrarlı liberal/muhafazakar duruşlarının aile ideolojisinin sembolik ve pragmatik boyutlarını etkileme derecesinin hızla değerlendirilmesine imkan sağlıyor. Bu tablo organizasyonu aynı zamanda bu cemaatlerdeki lokal Katolik mıntıka cemaatlerinin aile papazlığının ve retoriğinin anlaşılmasını sağlayan yararlı bir tablo organizasyonudur.

Her iki tablo da aileciliğin (familism), bu cemaatlerdeki topluluk hayatının ve retoriğinin merkezi unsuru olduğunu gösteriyor. Tablo 13.1 hemen hemen bütün papazların aileyi "kriz"de gördüğünü ortaya koyuyor. Fokus gruplarında, papazların %95'i bize, iş hayatında ve ailedeki değişmelerin günümüzde kendi cemaatlerinde karşı karşıya kaldıkları en önemli sorunlar arasında yer aldığını söylemiştir.

Papazlardan oluşan fokus grupları ve cemaatlerde yapılan katılımcı-gözlem papazların ailede gördükleri krize muhtelif tarzlarda; çekirdek aile idealiyle uyuşmayanları da içine alacak şekilde dizayn edilmiş tarzlarda tepkide bulunduklarını ortaya koydu. Senaca Co-

---

[4] Mukayeseler National Survey of Congregations (Ulusal Cemaatler Araştırması) verilerine ve Hartford Institute for Religion Research'deki Faith Communities Today (Günümüzün İnanç Cemaatleri) projesinden alınan verilere dayanıyor. Ayrıntılar için bakınız Becker (yayınlanacak) Chapter 6 (isteyen herkes ulaşabilir).

[5] Steensland *ve diğerlerinin* (2000) ortaya koydukları sınıflandırmaya çok benzer bir tasnif üreten Smith 1990 Ek'ine göre kategorize edilmiştir.

unty'deki bir kavşakta bulunan küçük bir kilisenin zemin katında bir öğleden sonra, bağımsız Baptist cemaatinin papazı Anneler-Kızlar yemeğini Kadınlar'ın aileye, cemaate, genel topluma ve işyerlerine katkılarını yücelten bir yemeğe dönüştürecek kilise kararıyla ilgili ayrıntılı bir konuşma yaptı. O bu yemekli toplantının, kiliselerinin takviminde çalışan kadınların, bekar kadınların, çocuksuz kadınların en fazla kabul gördükleri ve en fazla katıldıkları yemekli toplantı olduğunu söyledi. Tablo 13.1'in 4. maddesinin gösterdiği gibi, bu retorik, sembolik kadınları dahil etme bütün lokal cemaatlerde mevcuttur.

Fakat lokal cemaatler çekirdek aile "ideali"yle uyuşmayanlara sevecen ve davetkar bir atmosfer sağlamaya yöneldiklerinde, onlardan söz konusu ideali onaylama veya çekirdek aileyi günümüz ailesinin normatif modeli olarak savunma gönüllülükleri bakımından keskin şekilde farklılaşıyorlar. Bu farklılık bir ölçüde, Tablo 13.1'in gösterdiği gibi, sol-sağ "kültür-savaşları ayırımına göre şekilleniyor. Evanjelik Protestan papazlar telefon anketimizde evde spiritüel/manevi liderliğin önemini, karı-koca arasındaki geleneksel iş ayırımını ve çocuklarda itaatin önemini genellikle savunma eğilimindeler.

Fokus gruplarındaki bazı Katolik rahiplerle evanjelik Protestan papazlar "kadınlar için" davetkar bir sembolik dil kullanıyor ve pederşahi olmayan aileyi ideal aile türü olarak görürken, aynı zamanda ailelerinin durumu dikkate alınmaksızın bütün üyelere dini hizmet verilmesi gerektiğinden söz ediyorlar. Evanjelik papazlar şunları söyleyerek geleneklerinin ailenin değişimiyle ilgili tarihine açıkça eleştirel bakabiliyorlar:

> Çoğu zaman kilisenin aileyle kastettiği şey, anne-baba, üç çocuk ve köpektir ve bu, bu aile tipine sahip olmayanları dışarda bırakır.[6]

[6] Bağımsız Baptist kilisesinin papazı , Tampkins County fokus grubu, 11/20/1997.

Tablo 13.1. Aile Retoriği[1]

	Liberal Protestan[2]	Ilımlı Protestan	Muhafazakâr Protestan	Katolik
Sayı	22	21	59	18
Gelişen kalemler – Dışlayıcı bir terim olarak[3] "aile vaizliğini" Reddi Kabul Yüzdesi	%46	%53	%13	0
Yalnızca bir aile türünün "iyi aile" olduğunu düşünmek yanlıştır	%73	%81	%65	%83
Tarihte pek çok aile türü varolmuştur; Tanrı farklı aile türlerini onaylar	%86	%90	%65	%83
Cemaatin gey/lezbiyen üyeleri bulunduğunu onaylıyorum[4]	%55	%29	%10	%33
Çocuklara kendi kendilerine düşünmeyi öğretin	% 68	%29	%10	%33
İlerleme İndeksi Ortalaması	3.00	2.76	.91	2.33
Geleneksel Kalemler[5] – Kabul yüzdesi				
Erkeğin para kazanması kadının eve/çocuklara bakması daha iyidir	0	%14	%78	%38
Erkeğin ailenin spiritüel/manevi lideri olması Tanrı'nın iradesidir	%14	0	%91	%14
Çocuklara inanmayı, anne-babaya, öğretmene ve papaza itaati öğretiyoruz	%32	%56	%93	%43
Gelenekselcilik İndeksi Ortalaması	.50	.67	2.50	.78
Diğer Kalemler				
Son Beş Yılda Değişen Aile Retoriği/Sembolleri	%55	%57	%24	%40
Aileler Bugün Krizde-Evet (Güçlü Evet)	%57 (%38)	%67 (%24)	%31 (%67)	%61 (%39)

1 "Erkeğin ailenin spiritüel/manevi lideri olması Tanrı'nın iradesidir," "Tarihte pek çok aile türü varolmuştur ve Tanrı farklı aile türlerini onaylar," kalemleri geleneğin inancına atıfta bulunur; papazlardan kendi inanç geleneklerini "resmi" duruşunu en iyi temsil eden duruşu seçmeleri istenmiştir. Çocuklarla ilgili kalemler (kendi kendilerine düşünme *versus* itaat), cemaatlerin çocuklara dini eğitim aktiviteleriyle öğrettiği şeye atıfta bulunur. Diğer bütün kalemler papazın kendi görüşleriyle ilgili. Bir arada, bu kalemler cemaatlerin aile retoriklerinin resmi kaynaklarının büyük resmini veriyor.

2 Denominasyonlar/mahalli cemaatler Smith 1990 izlenerek tasnif edilmiştir; ortaya çıkan sınıflandırma Steensland *ve diğerlerinin* sınıflandırmasıyla neredeyse aynı.

3 Toplandığında, ilerleme kalemleri bir alfa indeksi oluşturur = .71.86 ortalama, 1.39 standart sapma.

4 Papazlara cemaatlerinin lezbiyen/gey üyelerinin bulunup bulunmadığı sorulmuştur. Bu retorik bir kalem olarak görülmüştür; çünkü bunun cemaatlerin gerçekten gey/lezbiyen üyeler içerdiğiyle ilgili net bilgi vermeleri ihtimal dışıdır. Bu kalem daha ziyade, lezbiyen ve gey kişileri cemaat konteksti içinde "açıkça ortada olma" konusundaki gönüllülüklerinin ve papazların lezbiyen ve gey üyelerin mevcudiyetini doğrulama gönüllülüklerinin göstergesidir.

5 Toplandığında, gelenekçilik kalemleri bir alfa indeksi oluşturur = .8, 1.54 ortalama, 1.24 standart sapma.

Fakat onlar aynı zamanda "Tanrı'nın parçalanmış ve kayıp bir insanlığın"[7] tasvirini yaptığını da söylüyor ve tek-ebeveynli ailelere, boşanmışlara, gey ve lezbiyenlere parçalanmış ve kayıplar diye atıfta bulunuyorlar.

Tam tersine Katolikler ve ana akım Protestanlar "Tanrı'nın pek çok aile türünü onayladığını" düşünüyorlar (bakınız, Tablo 13.1). Onlar, anketimizde, "ilerici (progressive)" aile ideolojisi evanjelik Protestanlar'dan daha yüksek derecelere ulaşıyorlar. Ve bu görüşler, bu geleneklere mensup papazların lezbiyen ve gey hayat tarzları hakkında olumlu şekilde konuşan ve kendini-ifadeyi ve karşılıklı bakımı aile içi rollerdeki katı işbölümü karşısında kendi kendini-ifadeyi ve karşılıklı bakımı tercih eden bir aile gelişimi idealinin ana hatlarını ortaya koyan fokus gruplarına da yansıyor. Tompkins ilçesinde bir Presbiteryen papaz bize şunları söylemiştir:

> Aileyi oluşturan şeyler konusundaki düşüncelerimizi değiştirdiğimizi söylemenin güzel bir şey olduğunu düşünüyorum. Kilisede yetiştiğim zamanlarda aile diye gördüğüm şeyi düşünmek tüylerimi ürpertiyor. (6/6/00)

Ana akım Protestan cemaatler ve birçok Katolik diyakoz gerçek kişilere uygulandığı şekliyle sembolik içeri alınanın lokal retoriği ile ideal aileyle ilgili resmi retorik arasında bir tutarlılık görüyorlar. Evanjelik kiliselerde rastlanan pratikten doğmuş tek bir ideal yok.

Yine de, birçok ana akım Protestan ve Katolik cemaatlerdeki papazlar, çağdaş aile hayatı ve iyi ailenin ne olduğu konusundaki resmi görüşlerin ötesindeki ilerici mesajı iptal eden ailedeki "krizin" kaynağı konusunda başka retorikler kulanıyor. Özellikle de, bu cemaatlerdeki iki-ekmek kazanıcı çiftle ilgili yüksek sayılarla ilgili yorumlar, geçmişin ekmeği-erkeğin kazandığı aileye —ve kiliselerdeki gönüllü kadın emeğinin mütekabil varlığına— nostaljik referansların egemen olduğu bir zamana-bağımlılık retoriği kullanıyor.

İlerici bir Katolik diyakozundaki alan araştırması sırasında aile papazı direktörüne işte ve ailede son zamanlarda ortaya çıkan değişmelerin kilisesini nasıl etkilediğini söylemesini istedim. Aşağıda alan notumdan aldığım parçanın gösterdiği gibi, zamana-bağımlılık retoriğiyle hemen cevap verdi:

---

[7] Missoiri Synod Lutheran kilisesinin papazı, Northside fokus gurubu, 6/14/2000.

> Aşağı yukarı son on beş yıldaki en büyük değişme ailelerin zamandan yoksunluklarıdır. O (bayan) bunun herhangi bir değişmeden, tek ebeveynden, boşanmadan çok daha büyük ve önemli bir değişme olduğunu söyledi. Zaman. Kadınlar, *bütün* kadınlar işe gidiyorlar. Ve diyakoz aktivitelerine ayıracak, çocuklarını diyakoz aktivitelerine getirecek zamanları yok." (11/16/98)

O (bayan) geleneksel önceliklerin —evde ve kilisede yoğunlaşan bir hayat, her iki alanın payandası olan kadınlar— kaybından, iki-ekmek kazanıcı eşin ortaya çıkışını ve bu tür ailelerin gündelik temelde karşı karşıya kaldığı zamana bağımlılığı sorumlu tutuyor.

Bu duygu, ana akım Protestan papazlardan ve keza Katolik rahiplerden oluşan fokus gruplarında yankısını buluyor. Daha genel bir "zamana-bağımlılık" retoriğini kullanan bu papazlar kilise-üyelerinin zamanına göre organize edilmiş giderek artan miktardaki aktiviteden hareketle çağdaş hayatın hızlılığının ve işe harcanan uzun saatlerin, rekabetin ve iki-ekmek kazanıcı hayat tarzının materyalizminin eleştirisini geliştirmiştir.

Bu retorik herhangi bir kilisenin "resmi" görüşlerinin parçası değil, popüler medya yorumları ile Arlie Hochschild'in *Zamana Bağımlılık* [*The Time Bind*, 1997] kitabı gibi metinlerden elde edilen fikirler birleştirilerek elde edilmiş. Bu retorik geçmişte erkeğin ekmeği kazanan partner olduğu aileye, evanjelik papazların hem ideal bulduğu hem de kutsal kitabın onayladığı aileye dikkate değer ölçüde benzer bir aileye nostalji içeriyor. Ve tıpkı evanjelik cemaatlerdeki "parçalanmışlık" retoriğinin tek/bekar eşlerin ya da boşanmış üyelerin papazlarının olmasının daha ilerici imalarını aşındırması gibi, ana akım birçok Protestan ve Katolik kilisesinin zamana-bağımlılık retoriği de cinsiyet ve aile ile ilgili resmi retoriklerinin ilerici imalarını aşındırır. Dini geleneklere rağmen, 1950'lerde kilise hayatında egemen neopatriyarkal/yenipederşahi çekirdek aile şeması hem resmi hem de gayri resmi aile hayatı retoriğindeki etkisini sürdürüyor.

Aile şeması retorikte tecessüm ediyor, fakat aynı zamanda organizasyonel hayatın rutin pratiklerinde de tecessüm ediyor ve bu pratiklere kılavuzluk ediyor. Sözün gelişi, bir Pazar Okulu'na sahip olma kararı, kilisenin çocukların dini sosyalizasyonuna yaptığı vurgunun önemi hakkında bir şeyler söyler. Kadınların kız çocuklara, erkeklerin erkeklere ders verdiği yaşa göre belirlenmiş, cinsiyete-özel sınıflar halinde Pazar Okulu inşa etme kararı cemaatlerin cinsiyet ideolojisi konusunda ilave bir şeyler söyler. Bir cemaatteki rutin papazlık pratikleri

ve uygulamadaki programlar ve bunların örgütlenme tarzları aile ideolojisinin üretiminin mekanıdır (bkz. Marler 1995; Demmit 1992).

Tablo 13.2 papazlığın bu cemaatlerdeki ailelere yönelik pratiği hakkında bilgi veriyor. Bu pratik, ayinlerde ve diğer cemaat aktiviteleri sırasında çocuk-bakımı sağlıyor. Fokus grupları bunun büyük ölçüde hafta içi gecelerde ebeveynlerden birinin evde bulunması için geliştirilen aile tarifelerini yürütecek zamandan yoksun ikisi de çalışan çiftlere yönelik olduğunu ortaya koyuyor. Bu pratik cemaat hayatına katılan boşanmış ebeveynlere de katkıda bulunuyor. Cemaat yönetimi müşterektir; informel evlilik ve ailenin yönetimi de öyle.

Tablo 13. 2 aynı zamanda dini gelenekler arasındaki bazı farklılıkları da gösteriyor. Katolikler ve ana akımdaki Protestanlar gündüz çocuk bakımı sunuyor; oysa evanjelikler ve Katolikler zamanla ve aileye-yönelik programların zamanlanmasıyla daha fazla ilgililer; ve evanjelikler boşanmış eşlerle ilgili programlamayla daha çok ilgileniyorlar. Aile ve aile papazlığı pratiğinin ortak retoriğinin analizinde, her dini geleneğin aile papazlığına ilişkin genel bir stili olduğu açıktır.

Muhafazakar protestanlar geleneksel cinsiyet rollerini savunan ve çocuklara itaati savunan bir patriyarkal/pederşahi aile retoriğini benimsiyor. Onlar hetoroseksüel, çekirdek, eksiksiz iki-ebeveynli aileyi ideal olarak görüyorlar. Papazlardan oluşan fokus grupları gey-lezbiyen birlikteliklerinin evanjelik protestan cemaatlerde "aile" diye kabul edilmediklerini gösteriyor.

Evanjelik cemaatlerin bazı tipik papazlık pratikleri var. Zamanlama ve organizasyon konusunda esnekler ve üyelerinin tarifelerine uygun yolu bulmak için çaba gösteriyorlar. Onlar ayrıca, aileyi güçlü hale getirmenin açık mantığının parçası olarak erkeğe yöneliyorlar; erkeklerin yönlendirilmesini ailelerin bütün kalmalarının anahtar unsuru olarak görüyorlar. Erkeğin dernek aktiviteleri genellikle erkeklerin eşler ve babalar olarak roleriyle ilgili diyalogları içeriyor; papazlar evlilikleri veya çocukları konusunda sıkıntıları bulunan erkeklerle bire-bir danışmanlık ilişkileri kurmak için çok çaba harcıyorlar.

Tablo 13.2 İnanç Geleneğine Göre Programlama

	Liberal Protestan	Ilımlı Protestan	Muhafazakar Protestan	Katolik
Sayı	22	21	59	18
Programları zamanlama	%23	%21	%54	%65
Üyelerin evlerine yakın ev-dışı programlamaya yönelme	%9	%5	%32	%11
İnsanların işle-bağlantılı stresleriyle başa çıkmalarına yardım eden programlar	%27	%14	%29	%17
Danışmanlık – aile içi şiddet	%23 (%40)	%24 (%40)	%27 (%19)	%22 (%67)
Danışmanlık – aile ya da kavga	%73 (%25)	%62 (%15)	%83 (%12)	%50 (%22)
Üyelere günlük bakım	%23	%33	%5	%33
Toplantılar/aktiviteler sırasında bebek-bakımı	%86	%81	%85	%61
İbadet sırasında bebek-bakımı/kreş	%96	%76	%83	%50
Bekar ebeveynler için programlar	%10	0	%33	%17
Boşanmış üyeler için programlar	%18	%19	%25	%22
Ebeveynlik (parenting) sınıfları	%32	%19	%36	%33
Kuşak-içi programlama	%68	%81	%68	%54
Cinsiyete ve hayat-evresine göre organize edilen programların # toplamı – ortalama (mode/tarz)	6.5 (5)	5.1 (5)	7.4 (6)	6.8 (5)

Not: Denominasyonlar Smith 1990 izlenerek tasnif edilmiştir; Parantezlerin içindeki sayılar *ad hoc* ya da duruma göre değil resmî/düzenli şekilde programlar sunanların yüzdesini gösteriyor.

Aile geçimsizliği yaşayanlara papaz yardımının, evanjelik Protestanlar için hayli yüksek bir önceliği var ve üçte biri tek ebeveynlere ya da boşanmış üyelere papaz yardımı sağlama girişiminde bulunuyor. Fokus gruplarındaki evanjelik papazlar cemaatin aile krizine ya da parçalanmasına maruz kalan üyelere yardım etmektedeki rolünden söz etmiştir. Bu retorik bütün üyelerini, şeytanın "ayarttığı/bozduğu" ve Mesih ve diğer müminlerle dostluk kanalıyla iyileştirilme ihtiyacında kişiler olarak gören daha kuşatıcı evanjelik retoriğe tekabül eder. Muhtelif evanjelik cemaatlerde boşanmış kişilerle yaptığımız mülakatlar bu retoriğin, üyelerin kendi teolojilerinde ve iyileştirilme hissiyatlarında yankısını bulduğunu ve bu retoriği damgalanma olarak görmediklerini gösteriyor.

Genelde keza farkedilebilir bir ana akım Protestan aileciliği (familism) de var, fakat bu noktada daha liberal geleneklerden gelen

cemaatler ile daha ılımlı geleneklerden gelen cemaatler arasında bazı farklılıklar var. Resmi retoriklerinde liberal protestanlar eşit cinsiyet rollerini ve çocuklarda kendi kendilerini ifadeyi tercih eden ailenin yetiştirme tutumunu benimsiyor, fakat ılımlı Protestan papazlar evlilikte geleneksel cinsiyet rollerini tercih ediyorlar ve cemaatlerinin çocuklarda itaati teşvik etmeye çalıştığını söylüyor. Bütün ana akım Protestan papazlar "iyi aile"yi, üyeleri arasındaki ilişkinin niteliğine göre tanımlıyor ve ideal aileyi belirli türde bir aile formuyla eşitlemiyorlar; tek ebeveynli aileleri, lezbiyen ve gey birlikteliklerini onaylamaları kuvvetle muhtemel.

Ancak, ana akıntıda yer alan Protestan cemaatlerdeki ilericilik (progresivizm) büyük ölçüde bir resmi retorik meselesi; gayriresmi ve retorik-pratik meselesi değil. Bu cemaatler ya da ikisi de çalışan eşlerin veya alternatif-hafta sonu bakım düzenlemeleriyle karşı karşıya kalanların ihtiyaçlarını karşılayacak programların zamanını değiştirmeleri veya ayarlamaları hiç değilse ihtimal dahilinde. Onların boşanmış eşlere, ya bu gruplar için geliştirilmiş programlarla ya da bu tür üyeleri Katolik ve evanjelik papazların rutin şekilde yaptıklarını söyledikleri diğer cemaat programlarına getirecek bire-bir ziyaretler yoluyla papaz yardımı vermeleri muhtemel. Fokus grupları, genellikle, papazlık hizmetinin bu cemaatlerdeki organizasyonunun geçmişteki erkeğin-çalıştığı aileye bir tür nostalji sergilediğini ve ana akımda yer alan birçok papazın, kadın üyelerinin çoğunun ücretli emek gücünde "çalışmaya gittiği" zaman 1970'lerde ortaya çıkan gönüllü emek kaybının yasını tuttuğunu ileri sürüyorlar.

Katolik cemaatler ideal aile retoriklerinde ideolojik spektrumun/tayfın her iki kutbundan unsurları birleştiriyor/içeri alıyorlar. Tek-ebeveynli ailelere, karışık (belended) ailelere, gey ve lezbiyen birlikteliklere gerçekten açık olsalar da Katolik papazlar aynı zamanda geleneksel cinsiyet rollerini ana akıntıda yer alan Protestanlardan daha fazla benimsiyorlar. Katolik papazlar bu dört cemaat arasında, eşlerinin ikisinin de çalıştığı hayat tarzının, özellikle de orta-sınıftan üyeler için iyi-düşünülmüş bir eleştirisini geliştirmesi en kuvvetle muhtemel gruptur; onlar paraya ihtiyacı olmayan annelerin küçük çocuklarıyla evde kalmaları gerektiğini ileri sürüyorlar.

Katolik papazlar aynı zamanda evanjelik cemaatlerin sergilediği papazlık hizmetlerinin organizasyonunda ve aile programlarının zamanlamasında düzenlemeler yapmakta bir ölçüde esneklik ve pragmatizmi de benimsiyorlar. Fokus grupları ve alan araştırması alterna-

tif hafta sonu gözetimiyle birlikte çocuklar için örgütlenen aktivitelerin çeşitlenmesi Katolik dini eğitimi çok etkilediği için, özellikle de birbirini izleyen haftalarda hazırlanılmasını gerektiren ve on iki haftada bir yapılan dini ayin geleneğini etkilediği için bunun böyle olduğunu ileri sürüyorlar.

Dini gelenekler arasındaki bu farklılıklar kalıcı farklılıklardır ve diğer faktörleri kontrol eden çok değişik modeller içermeye devam ediyorlar.[8] Üyelerinin yüzde elliyi aşan miktarı çocuklu çekirdek ailelere sahip büyük cemaatler "geleneksel" aile programlamasının her türünü (kadınlar, çocuklar, ergen gençler için programlar, tanışma programları ve "aile geceleri") benimsiyorlar. Fakat hacim ve üyelik kompozisyonlarını kontrol ederek muhafazakar Protestanlar da aynı şeyi yapıyorlar. Bir lokal cemaatin boşanmış kişiler ya da tek ebeveynler için programlar geliştirme ihtimali hacim ve bütçe arttıkça artar. Bu aynı zamanda üyelerin %50'den fazlası çocuklu çekirdek ailelerle yaşıyorsa da artar. Fakat bu faktörlerin kontrolünde, muhafazakar Protestanlar ile bu programlara sahip olanlar arasında yine de istatistiki açıdan önemli bir ilişki vardır.

Büyük (250'inin üzerinde üye sahibi) bir cemaatin kadın bir papazı vardır ve keza iyi eğitim görmüş bir papazın bir günlük bakım merkezinin bulunması da, başka yeni aile programlarına sahip olması da kuvvetle muhtemeldir. Fakat bu faktörleri kontrol eden modellerde, ebveynlerin ikisinin de çalıştığı aileler, gey ve lezbiyen üyeler ve aileler için geliştirilmiş programlara ve çocuklu çekirdek aileyi örgütleyici birim olarak görmeyen daha cemaatler arası programlara sahip ana akım Protestan ve Katolik kiliselerde dini gelenek hala önemlidir.

Burada önemli bir ironi vardır. Aile retoriğinde farklılık vardır ve Protestanlar arasında bu bir sol/sağ "kültür-savaşları" dinamiği etrafında organize edilmiştir. Dini gelenek aynı zamanda aile papazlığı pratiğindeki bazı farklılıklara da büyük ölçüde eşlik eder. Daha muhafazakar geleneklerin programlarını nasıl organize edecekleri konusunda daha esnek cemaatleri vardır; evanjelik Protestanlar hem çocuklu çekirdek ailelere hem de acılı aile çöküntüsü yaşayanlara daha fazla papazlık hizmeti veriyorlar. Liberal gelenekler günlük bakımı, lezbi-

---

[8] Tartışma, sonuçlar (günlük bakım) olarak hem tekil kalemleri hem de çoğul kalemleri birleştiren skalalar (bir cemaatin bildirdiği "yenilikçi" programların toplam miktarı) kullanan çok farklı modellerin kullanımına dayanıyor. Detaylar için bakınız Becker (yayınlanacak), Chapter 6. Modellere isteyen herkes ulaşabilir.

yen ve gey üyeleri ve "Tanrı her tür aileyi onaylar" mesajı veren resmi retoriği teşvik ediyorlar.

Yine de pratikte her gelenekten mahalli cemaatlerin büyük çoğunluğu papazlık hizmetlerinin —programlama ve pratiğin— büyük bölümünü çocuklu çekirdek aile ekseninde organize ediyor. Tablo 13. 2'nin son iki satırı çoğu cemaat programının hala cinsiyet ve hayat aşaması grupları ekseninde organize edildiğini; ve bu aşamaların çoğunun zirvede çocuklu çekirdek ailenin bulunduğu geleneksel hayat seyri içinde hareketi besleyen geleneksel hayat aşaması ayrımları olduğunu gösteriyor. Aileye papazlık hizmetindeki yegane yaygın değişme, eşlerin ikisinin de çalıştığı aile ile çocuklu karışık (blended) ailenin (bebek bakımı, günlük gözetim, zamanı düzenleme ve program zamanlaması, aile bütünlüğünü korumaya yönelimli çiftlere danışmanlıkla) uyumlu hale getirilmesiyle ilişkili değişme. Bu aile türlerinin ikisi de çekirdek ailenin yaygın çağdaş formları.

İnformel retorik, bütün gruplarda, çocuklu geleneksel çekirdek aileyi hala birçok üye ve liderin ideal aile saydıklarını gösteriyor. Kuşaklararası programlama üyeleri aile tipine bakmaksızın bir araya getiriyor, ancak fokus grupları bunun genellikle küçük çocuk sahibi ailelerin kapsamlı, geniş-aile ilişkileri benzeri ilişkileri daha iyi hissetmeleri için yapıldığını ortaya koyuyor. Evanjelistler, çekirdek aile idealini onaylayan bir "parçalanma/dağılma" dili kullandıkları halde, boşanmış ya da tek ebeveynlere hizmet veriyorlar. Liberal protestanlar gey ve lezbiyen üyeleri olduğunu kabul ediyor, fakat çok azı bu üyelere yönelik formel hizmet veriyor veya bu üyelerin seremonilere katılmalarını öneriyor ya da gey ve lezbiyen hayat tarzlarının sembolik doğrulamalarını sergiliyor. Ve zamana-bağımlılık retoriği 1950'lerin ve erken 1960'ların ideal ailesine nostalji sergiliyor; çünkü cemaat mensuplarıyla ilgili anketimizde yer alan pek çok kadın ideal ailenin hem cemaat mensuplarını lokal kilisede bir araya getiren hem de onları daha fazla destek sağlayan bir cemaat için geçmişte arayışa sürükleyen bir şey olarak adlandırmıştır.

Bazı değişmelere rağmen, çocuklu çekirdek aile hala ana akıntıda yer alan ve 1950'lerin savaş sonrası banliyölerinin aileciliğini benimseyen dini kurumlar için bir tür "demirleme şeması" hizmeti veriyor (bkz., Sewell 1992; Lakoff 1996). İlaveten, resmi retoriğin bir ideal olarak bu ailenin sadece erkeğin çalıştığı formunu reddettiği geleneklerde bile, informel retorik ailenin bu çok daha geleneksel cinsiyetli versiyonunu benimsiyor.

Programlama ve kilise hizmetinin dini geleneklerden ziyade cemaatlere göre dağılımına bakıldığında bu çok daha açık hale gelir ve bu dört cemaatin küçük birimlerindeki üç aileye kilise hizmeti profilini gözler önüne serer:

"Standart paket" (Yüzde 15). Bu cemaatlerin Pazar Okulu/dini eğitim, genç ya da ergen grubu ve kadın papazla birlikte 1950'lere uygun standart hizmet paketi vardır (bkz. Nash and Berger 1962).

"Artı Standart paket" (yüzde 70-75). Bu en büyük gruptur; bir ya da iki ilave ile birlikte standart aile hizmeti kümesi bulunan küçük cemaatlerden oluşur. Bir muhafazakar Protestan küçük cemaatin boşanmış insanlar için standart paketi artı bir erkek papazı ya da programı vardır. Bir liberal Protestan küçük cemaatin standart paketi artı günlük bakım merkezi ya da iş-stresi programı olabilir.[9] Bir Katolik küçük cemaatin standart paketi olabilir ve çocuk bakımı ve danışmanlık hizmeti sunabilir.

"Yenilikçiler" (yüzde 10-15). Bu standart pakete artı hem formel hem informel ya da gerektiğinde çok yönlü başka programlar uygulamaya koyan küçük bir cemaat grubudur. Yenilikçiler büyüme eğilimindedir ve çoğu liberal ya da ılımlı Protestan'dır; fakat muhafazakar Protestan ve Katolik yenilikçiler de vardır. Bu cemaatler 250'den fazla üyesi bulunan büyük gruplardır ve çok iyi mali kaynakları vardır; aktivizme ve değişmeye adanmış kiralanmış papazları vardır; onlar sadece aileye kilise hizmetinde değil diğer alanlarda da yenilikçiliklerinin tarihi olan cemaatlerdir. Çekirdek aile formunu cemaat hayatının merkezi olmaktan çıkaran radikal yenilik türü bu cemaatlerde nadirdir ve bilinçli yönelimin yerini alırlar ve önemli kaynakları vardır.

Günümüzde Dini Ailecilik

Evanjelik Protestanlarla ilgili incelemelerde resmi kilise retoriğinde erkeğin liderliğine vurguya imkan tanıyan, aile içi pratikte eşitlikçi ve eğitici ilişkilerle birlikte varolacak "esnek birliktelik"ten ("loose coupling) söz etmek yaygın hale geldi (Woodberry and Smith 1998). Lokal cemaatlerin hayatında, resmi ideoloji ile kilise hizmeti pratiğinin bu

---

[9] Her durumda, muhafazakar Protestanlar informel olarak/gerektiği ölçüde daha fazla program ve hizmet sunuyor; diğerlerinin muhtemelen daha fazla formel/resmi programı var.

esnek bir araya gelmesi sadece evanjelist dini kültürün özelliği değildir. Bu esnek bir araya geliş ana akıntıdaki beyaz gelenekleri baştan sona kateden aileye cemaat hizmetini de karakterize eder.

Fokus gruplarındaki ana akım Protestan ve Katolik cemaatlerin papazları ailesinin durumuna bakılmaksızın bütün bireylere davetkar olunması gerektiğinden söz edebiliyorlar. Bu arzunun dışına çıkmak çekirdek aile modeline "uymayan" kişiyi dışlamaz; bu feminist papazlar pederşahi aile yapılarının beslediği —kadınlara, çocuklara ve erkeklere— zarar verme ve adaletsizliğe ilişkin bir feminist analizi seslendiriyorlar. Fakat aynı grup tartışmalarında bu papazlar, çağdaş ailelerin cemaate katılmaları için gerekli zamandan yoksunluklarından yakınıyor ve çocukluklarının "annenin çocuklarla evde kaldığı," aile mensuplarının tümünün Pazar günü kilisede bulunma sorumluluğunu üstlendiği çocukluk dönemi cemaatlerinden övgü ve sevgiyle söz ediyorlar. Ve bu kiliselerdeki papazlık/vaizlik pratiği iki ebeveynli ve çocuklu ideal aileye uymayanları da içerecek çok az şey yapıyor. Bu cemaatler aynı zamanda rutin şekilde aile hakkındaki resmi görüşlerini gayrı resmi söylemden ve günlük pratikten ayırıyorlar.

"Ozzie ve Harriet" 1950'lerin ideal ailesiydi; bu ailede Harriet evde çocukları büyütüyor, cemaatte gönüllü işler yapıyordu; Ozzie ise gün boyunca ailenin banliyö hayat tarzına destek sağlamak için çalışan "organize eden erkek" ti. 1950'lerde kiliseler büyük ölçüde Ozzie ile Harriet'nin hayat tarzı etrafında organize olmuşlardı. Günümüzde orta-sınıftan aileler çalışan iki ebeveynle, çok başarılı çocukları ve Ozzie ile Harriet'nin asla hissedemedikleri direnme hisleriyle Huxtables'ler gibidir. İşçi sınıfı aileleri Ozzie ve Harriet idealine hiçbir zaman uygun hale gelemediler. Tek ebeveyn, hayatlarını bütün güçlerini seferber ederek tek başlarına yaşayan yetişkinler, çocuk sahibi olmamayı tercih eden evli çiftler, gey ve lezbiyen birliktelikleri —bunların Ozzie ve Harriet'nin dünyasında, haritada dahi yerleri yoktur.

Lakoff (1996) kültürel aile modellerinin toplumumuz içindeki diğer sosyal ve politik ayrımları organize eden ve kurumlarımızın çoğunu yapılaştıran demirleme şemasını sağladıklarını ileri sürer. Sewell (1992) sosyal yapıların demirlemesi, sosyal değişmenin etkileri dahil yeni enformasyonun yorumlanmasını sağlayan filtre mekanizmaları işlevi görme şemasıyla ilgili benzer bir teorik örnek sunar. Dini kurumlar savaş sonrası dönemde Kilise hizmetini çekirdek, sadece erkeğin çalıştığı aile ekseninde örgütleyerek etki alanlarını genişletmişlerdir ve bu demirleme şeması varlığını korumuştur. İş ve aile hayatın-

daki değişmelere uyum sağlayan çok sayıda cemaat bunu kısmen ve yavaş yavaş yapmışlardır ve çoğu yenilik yeni çekirdek aile düzenlemelerinin kolaylaştırılması ekseninde gerçekleşiyor.

Papazların aile ile ilgili görüşlerini enforme eden resmi inançların, doktrinlerin ve teolojinin anlaşılmasında çok yararlı olsalar da, "liberal" ve "muhafazakar" kategorileri aile hayatı ya da gündelik aile hizmeti pratiğiyle ilgili informel, lokal retoriğin anlaşılmasına pek katkıda bulunmazlar. Lokal pratikler ve onlara tatbik edilen yorumlama çerçevelerinin kökleri, lokal kilise hizmetiyle ve lokal kültürle hatırı sayılır ölçüde örtüşen ortak aile modelindedir. Lokal düzeyde, hem liberaller hem de muhafazakarlar kilise hizmetlerini sadece aile hayatında 1950'lerden beri gerçekleşen çok daha temel değişmelerden değil, aynı zamanda kendi geleneklerinin teolojisinin ve aile ideolojilerinin çok daha radikal imalarından korurlar.

Bu koruma kurumlararası bağlantıların beslediği bağımlılıklardan dolayı gerçekleşir. Fakat bu bağımlılık sadece bir kaynak akışı meselesi değildir. Kurumlar arası bağımlılıklar öncelikle demirleme şeması kaynağı, sonra da bir kurumsal alanda sosyal değişmeye uyum sağlama tarzı üzerindeki sınırlamaların kaynağıdır. Böylesi karşılıklı bağımlılıklar, pratik karşılıklı bağımlılığın çok keskin şekilde hissedildiği analiz düzeyinde ifade edilebilsin diye "resmi" söylemden koparılmış olabilirler. Bu durumda, bunun gerçekleştiği yer mahalli cemaat, yani din ile ailenin sıkıca birbirine kenetlendiği arenadır. Böylesi pratik karşılıklı bağımlılıklar resmi inançların, çekirdek değerlerin ve ideolojilerin belirli bir organizasyonlar takımı içindeki kurumsal rutinlerde ifade edilme —ya da edilememe— tarzını şekillendirebilir ve dolayısıyla daha geniş kurumsal alanda da etkili olabilir.

Din sosyologları lokal dini retoriği ve pratiği incelemek isterler ve böylelikle ulaştıkları analizlerden elde ettikleri vukufları alanın hakim teorik çerçevelerine taşıyabilirler. Bu mahalli cemaatlerin ailedeki değişmelere reaksiyonları ne bir pazarın dinamizmini ve duyarlılığını ne de bir tür amaç-araç enstrümantal rasyonalitesini sergiler (Stark and Finke 2000). Tersine evanjelik Protestanlar ailedeki değişmeye Kutsal Kitaba dayandığına inandıkları ideal ailenin temel yeniden işleyişine direnen değer rasyonalitesi türüyle karşılık verirler. Ve ana akıntıda yer alan Protestanlar ve Katolikler işleri geçmiş yürütme tarzlarını kendi açılarından değerlendirmeye tabi tutarak, bürokrasinin "alışkanlık" rasyonalitesi türünü sergilerler. Din alanındaki teorilerimizin

bu alandaki birçok rasyonalite formunu ve birçok eylem mantığını açıklaması gerekiyor (bkz. Friedland and Alford 1991).

Elbette New York taşrası belirli bir mekandır ve bu inceleme diğer dini geleneklerin aileciliğine pek az ışık tutuyor. Bu inceleme Birleşik Devletler'deki büyük ve gelişen Latin dini cemaatler dahil göçmen cemaatlerdeki aileciliğin anlaşılmasında hiç yararlı değil. Siyah kilise geleneği içindeki cemaatler ya 1950'lerin yalnızca erkeğin çalıştığı ideal ailesine ya da pratikte münhasıran çekirdek aile ekseninde organize edilmiş kilise hizmetleri yönetimine nostaljik bir özlem sergiliyor. Fakat bu cemaat, demirleme şemasının sosyal değişmenin lokal dini cemaatlerin retoriği ve pratikleri üzerindeki etkilerini filtreleme tarzının analizini sağlayacak yararlı bir örnek sunmuyor. Bu, şemaya odaklanmanın kurumsal karşılıklı bağımlılıklar, sosyal değişme ve ideolojinin üretimi ile ilgili daha kuşatıcı sorunların anlaşılmasında yararlı olduğunu gösteriyor.

On Dördüncü Bölüm

Dindarlık ve Spiritüalite

Geç Yetişkinlikteki Yörüngeler ve Hayati Katılım*

Michele Dillon ve Paul Win

Günümüzde Amerikalılar önceki kuşaklardan daha uzun süre ve daha sağlıklı yaşıyorlar. Halen Birleşik Devletler nüfusunun %13'ü altmış-beş yaş ve üzerinde (Kramarow, Lentzer,Rooks, Weeks and Saydah 1992:22) ve bu büyüyen sektör birkaç on yıl önce olduğundan daha düşük fonksiyonel yetersizlik yaşıyor. Bu trendler ve yoğun bebek patlaması kuşağı, anlaşılabilir şekilde ilgisini amaçlı ve sosyal ilgi gören yaşlanmayı etkileyen faktörlere odaklıyor. Mevcut araştırmaların odağı bu yüzden, yaşlı kişilerin gündelik hayatlarının niteliğine veya karakterine daha fazla ilgi göstemek için fiziki sağlık ve moralite sorunlarının ötesine bakıyor.

"Başarılı yaşlanma" peşindeki bazı sosyal bilimciler özellikle yetişkinliğin ikici yarısında belirginleşen hikmet/bilgelik (mesela Wink

* İkinci yazarın geç yetişkinlikle ilgili veri toplamasına katkıda bulunarak kolaylaştıran Open Society Institute'e müteşekkiriz; keza her iki yazar da Louisville Institute ile Fetzer Instutite'in dindarlık ve spiritüelite araştırmamız için yaptığı katkıdan dolayı da müteşekkirdir.

ve Helson 1997) ve spiritüalite/maneviyat (mesela Tornstam 1999) gibi karakteristikleri araştırmaya başladı. Diğer araştırmacılar zarureten yaşlı yetişkinliğe özgü olmayan, ancak yine de yaşlanma sürecinin başarıyla geçirilmesinde hayati bir rol oynayan karakteristikleri keşfettiler. Dindarlık bu tür faktörlerden biridir; çünkü yetişkinlik boyunca sosyal işleyişiyle pozitif ilişkisi olsa da dindarlık yetişkin hayatının ikinci yarısında artan bir önem kazanıyor (mesela Hout and Greeley 1987).

Bu bölüm yetişkinliğe özgü dindarlık ve spiritüalite/manevilik tarzlarını ve bunların yaşlı yetişkinlikteki sosyal işlevini sorgulayan, gençlikten geç yaşlılığa geçen erkekler ve kadınlarla ilgili uzun süreli incelemesini yapan araştırmamızdan yararlanarak gözler önüne serecek. Sonra örneğimizi sunacak ve geç olgunlukta dindarlık ve spiritüelitenin arıtıp artmadığına odaklanacak ve bunların geç olgunlukta sosyal işlev görmelerinin muhtelif göstergeleriyle ilişkilerini tartışacağız.

Dindarlık ile Spiritüalite Arasındaki İlişki

Birkaç on yıl önce, dindarlık ile spiritüalite/manevilik arasındaki farklılık pek anlamlı değildi; bugün bu ayrım günlük konuşmaların parçası haline gelmiş görünüyor (Marty 1993; Roof 199a, bu kitapta, on birinci bölüm; Wuthnow 1988). Yine de bu terimlerin ve bu terimler arasındaki ilişkinin anlamı konusunda pek çok belirsiz nokta var. Spiritüalite terimi, eşit ölçüde ve doğru şekilde birçok farklı tarzlarda kullanılabilir: Adanmışlığını geleneksel dini pratiklerle (mesela kiliseye gitme) ifade eden dindar kişiyi tanımlamak için de; hiçbir dine bağlılığı olmayan fakat Tanrı'ya ya da bir Büyük Güce inanan kişiyi, Batı ve Doğu dinlerinden unsurlar devşiren bir Yeni Çağ arayıcısını, mistik tecrübelere eğilimli birini tanımlamak için de. Açıktır ki, dindarlık ile spiritüalite arasındaki ilişkinin doğası kullanılan tanımlara ve incelendiği kültürel ve sosyo-biyografik kontekste bağlı olarak değişir (Wulff 1997).

Din ve hayatın seyri konusunda yaptığımız araştırmada biz dindarlık ile spiritüaliteyi Wuthnow'un (1998) ikamet (dwelling) ile arayış (seeking) arasında yaptığı ayrımı izleyerek iki farklı fakat kısmen birbiriyle örtüşen dini yönelim tipleri olarak kavramlaştırdık. *Dindarlığı* kurumlaşmış veya gelenek-merkezli dini inanç ve pratiklerin bireyin hayatındaki önemine göre tanımladık. Yüksek düzeyde dindar bi-

reyler Tanrı'ya, ahirete ve örgütlü dine inanç (mesela kiliseye gitme) hayatlarında merkezi bir yer işgal eden kişilerdir; onlar, dini pratikleri ve tecrübeleri, tipik şekilde komünal sahnede icra edilen dini davranıştan devşirilmiş ve alışkanlık haline getirilmiş formlarına dayanan *sakinler*'dir. Tam tersine, *spiritüalite*'yi kurumlaşmamış dinin ya da gelenekten yoksun inançların ve pratiklerin bireyin hayatındaki önemine göre işleme koyduk. Yüksek düzeyde spiritüel bireyler kişisel irtibatlılık/bağlılık (connectedness) hissi arayışları, hayatlarında merkezi bir rol oynayan kişilerdir; onlar anlamı bir kutsal Başkası'ndan/Öteki'nden devşirmeyi ve O'nunla irtibat hissi geliştirmeyi amaçlayan (meditasyon, dua gibi) pratiklere angaje *arayıcılar*'dır. Şu da önemlidir: Bu şemada, ya dindarlık ya da spiritüalite olarak kodlanması için, bireyin bilinçle ve sistematik şekilde kutsalla ilişkiye girmeyi amaçlayan pratiklere angaje olması gerekir (Bu incelemenin tanımlamaları ve kodlama prosedürlerinin ayrıntılı bir izahı için bakınız, Wink and Dillon 2002; baskıda).

IHD'nin Uzun Süreli İncelemesi

Araştırmamız 1920'lerde Berkeley, California Üniversitesi Institute of Human Development'ın (IHD/ Türkçesi: İnsani Gelişme Enstitüsü) oluşturduğu uzun süreli temsil edici bir örneklemden yararlanıyor. IHD incelemesine dahil edilenler 1920'lerde doğmuşlardı; onlar ve ebeveynleri çocukluk ve gençlik dönemleri sırasında incelenmişti. Daha sonra deneklere yetişkinlikleri döneminde dört kez şu dönemlerde derinlemesine mülakat yapılmıştı: Erken dönem (otuzlu yaşlar; 1958-59); orta dönem (kırklı yaşlar; 1970); geç orta dönem (ellili yaşlar-altmışlı yaşların başları; 1982) ve yetmişlerine geldikleri geç yaşlılık dönemi (1997-2000). Her bir mülakat döneminde deneklere dini inançları, tutumları, ve pratikleri dahil hayatlarının bütün veçheleriyle ilgili açık-uçlu ayrıntılı sorular yöneltilmişti. Dolayısıyla biz hayatın seyri boyunca dini değerler ve alışkanlıklardaki değişmeleri ve süreklilikleri mülakatların geriye dönük yorumlarına dayanmaksızın gözler önüne serebiliyoruz. Ayrıca, denekler din hakkında uzun hayatı-eleştiri mülakatları kontekstinde genelleyerek konuştukları için, yorumlarının genel popülasyonla ilgili kanaat anketlerinde bir faktör olabilecek abartılı katılım beyanları içermemesi ihtimal dahilindedir (mesela Hadaway, Marler, ve Chaves 1993). Elimizdeki örneklem (denek sayısı 181) geç yaşlılığın izlenmesine uygun ilk örneklemin %91'ini temsil ediyor. Elimizdeki örneklemin

%53'ü kadın, %47'si erkek. Geç orta yaşlılıktaki deneklerin (veya onların eşlerinin) %59'u yüksek-orta sınıf profesyoneller ve yöneticiler; %19'u alt orta sınıftan; %22'si işçi sınıfından. Deneklerin altısı dışında herkes beyaz. Örneklemin çoğunluğu (%73'ü) Protestan ailelerde, %16'sı Katolik ailelerde, %5'i karma dindar (Protestan/Musevi) hanelerde büyümüş; %6'sı dindar olmayan ailelerden geliyor. İncelemeye dahil edilen geç yaşlılıktaki deneklerin %58'i Protestan, %16'sı Katolik, %2'si Musevi, %24'ü kilise mensubu değil. Yüzde elli sekiz dinin kendi hayatlarında önemli veya çok önemli olduğunu söylüyor; %83'ü hala California'da ikamet ediyor, %71'i eşi ya da partneriyle birlikte yaşıyor, %89'u genel sağlıklarının iyi olduğunu söylüyor. Dindarlığın ve spiritüalitenin pratiğe-yönelimli tanımlarını kullanırsak, deneklerin dindarlıkta yüksek oranı %40, spiritüalitedeki yüksek oranı %26'ıydı. Geç yaşlılık dönemi açısından, bağımsız dindarlık ile spiritüalite oranları arasındaki karşılıklı ilişki ılımlıydı (ortalama oran = 31).

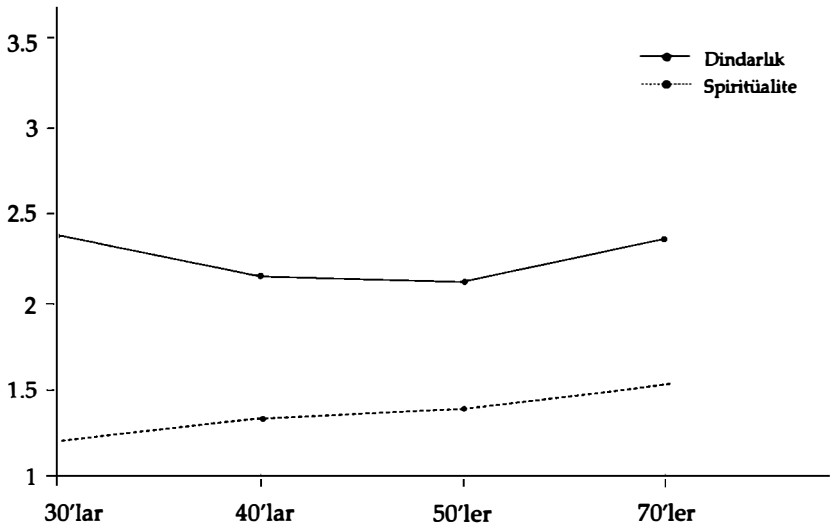
Yetişkin Hayatının İkinci Yarısında Dindarlık ve Spiritüalitedeki Değişmeler

Dindarlıktaki Değişmeler. Genellikle dindarlığın yaşlı yetişkinlikte arttığı varsayılır. Bu görüş yaşlanmanın bireyi ölüm ve varoluş kaygısını arttıran ve kişiyi umutsuzlukla tehdit eden ölme endişeleriyle yüzyüze getirdiği fikrine dayandırılır (mesela Becker 1973). Buna doğal tepki anlam ve güvenlik kaynakları durumundaki dünya görüşlerine ve kurumlara dönmeyi gerektirir ve bu fonksiyonu geleneksel olarak din görmüştür. Artan dindarlığa dönüş, bireyler emekliye ayrıldıktan sonra daha fazla serbest zamana ve daha az sosyal role sahip olduğu için daha da güçlenebilir (Atchley 1997). Böylece, dine katılımın emeklilik öncesi dönemden emeklilik sonrası döneme geçişle arttığı, sadece fiziksel problemin ibadet mekanlarına gitmeyi giderek zorlaştırdığı çok-çok yaşlılıkta azaldığı varsayılır (McFadden 1996).

Yaşlanma teorileri ve çapraz-kesitli empirik veriler, yaşla birlikte artan bir hayat çevrimi olarak din görüşünü destekliyor (mesela Greeley and Hout 1988; Hout and Greeley 1987); bu tez uzun bir hayat seyri boyunca aynı bireylerden toplanan uzun süreleri içeren veriler kullanılarak araştırılmamıştır. Katılımcıları/denekleri hayat seyirleri boyunca izleyen çok az uzun süreli inceleme vardır ve yetişkinliğin di-

ne ilgi duymadığını gösteren birçok inceleme vardır. Shand'ın (1990) Amherst kolejindeki erkek öğrencileri kırk yıl izleyen incelemesi ve Terman'ın entelektüel açıdan yetenekli kişilerle ilgili incelemesi gibi dine odaklı uzun süreli incelemeler (mesela Holahan and Sears 1995) yetişkinliğin ikinci yarısında dindarlık artışından çok, istikrar/değişmezlik tespit eder. Fakat bu incelemelerin genelleştirilebilirlik yeteneği sınırlıdır; çünkü, örneklemler daha çok elitleri ve homojen birey gruplarını içerirler ya da dine katılımla ilgili geriye dönük yorumlara dayanırlar (Holahan and Sears 1995).

İstikrar modelinin tersine, Amerikan toplumunun çapraz-seksiyonel, temsil edici örneklemlerini kullanan incelemeler, daha büyük artış ortaya çıktığı zaman yaş aralığı konusunda belirsizlik varsa da, dindarlığın yaşlılıkta arttığı hipotezini tescil ederler (Hout and Greeley 1987; Rossi 2001). Hout ile Greeley'nin kamuoyu anketleri verileri aşırı artış oranlarının kırk beş ila elli beş yaşları arasında, bireyleri için belki de evde bırakılan çocuklar için az, mesleki bağlılıkları için daha fazla zamanlarının emeklilik-öncesi dönemde ortaya çıktığını gösteriyor. Tersine Rossi'nin (2001: 124) anket verileri en keskin artışın bireyler ellili ve altmışlı yaşlarındayken ortaya çıktığını gösteriyor.



Figür 14.1 Yetişkin Hayat Seyri Boyunca Dindarlık ve Spiritüalitedeki Ortalama Değişmeler

Institute of Human Development'in (IHD) uzun süreli verilerindeki model, yetişkin hayat çevriminin ikinci yarısında dindarlıkta yüksek bir trendi gösteren çapraz-seksiyonel incelemelerin bulgularıyla örtüşüyor. IHD katılımcıları/denekleri, değişmenin boyutu küçük (bir standart sapma çeyreğinden daha az) olsa da, ellilerinden yetmişlerine kadar dindarlıkta önemli artış yaşamış (bkz Figüre 14.1) (Wink and Dillon 2001). Geç yetişkinlikteki dindarlık artışı hem erkekler hem kadınlar, hem yüksek hem alt sınıflardan gelen bireyler, hem Protestanlar hem Katolikler için geçerlidir. Geç yetişkinlikteki dindarlık artışını yetişkinliğin ilk yarısındaki dindarlıktaki düşüş önceler: Kadınlarda düşüş otuzlu kırklı yaşlarda ortaya çıkar; oysa erkeklerde düşüş gençlik ile erken yaşlılık arasında gerçekleşir. Kadın katılımcılar/denekler 1950'lerde otuzlu yaşlarındaydı ve bu yüzden Amerika'da dine adanmışlığın ve kadınların çocuklarının dini sosyalleşmesinin öncelikli sorumlusu oldukları beklentisinin zirve yaptığı zamana rastlayan bir zamanda okul çağındaki çocuklarının dini sosyalleşmesine angajeydiler. Nitekim onların dindarlığındaki orta yaş eğilimine muhtemelen hayat aşaması (çocukları sosyalleştirme baskısının nispeten bulunmadığı aşama) ile tarihsel etkilerin birleşmesi yol açmıştır. Erken yetişkinlikten orta yetişkinliğe dindarlıktaki ilk düşüş, önemli olsa da küçük bir düşüştür, tıpkı geç yetişkinlikteki artışın nispeten küçük bir düşüş olması gibi.

IHD deneklerinin orta yetişkinlikten geç yetişkinliğe artan dindarlığını nasıl yorumlayabiliriz? Yaş grubu etkisi ihtimalini dışarda bırakmasak da, bulgularımızın ulusal çapraz-seksiyonel trendlerle (mesela Hout and Greeley 1987; Rossi 2001) örtüşmesi bu eğilimi minimize ediyor. Yaşlılık döneminde artan dindarlığın, geç orta yıllardan itibaren giderek belirginleşen spesifik moralite hatırlatıcılarının (mesela kişinin ebeveynlerinin, eşinin, yakın dostlarının ölümü veya kişisel hastalık) desteklediği ölüm endişesini savuşturmaya çalışma stratejisi olması mümkünse de, bu açıklamayı geçersiz kılacak iki faktör vardır. İlkin, ölüm endişesi yaşla birlikte azalma eğilimindedir ve yaşlı yetişkinlik (ölme süreci hakkında değil) ölüm kaygısının en düşük düzeyde olduğu bir zamandır (mesela Fortner and Neimeyer 1999).

İkincileyin, IHD deneklerinin dindarlığı ellili yaşlardan yetmişli yaşlara doğru artsa da, bu örneklem aynı zamanda aynı dönemde yüksek bir istikrar düzeyini gösteriyor (oran= 82; Wink and Dillon 2001). Bunun anlamı şudur: Bir grup olarak IHD deneklerinin geç orta yaş döneminden yaşlı yetişkinlik dönemine dindarlıkları artsa da,

incelemedeki bireyler örneklem arkadaşlarına kıyasla dine katılım düzeylerini koruma eğilimindeydi. Başka bir söyleyişle, ellilerinde dindarlıklarında mukayeseli olarak yükseklere tırmanan bu bireyler aynı zamanda yetmişlerinde de aynı yüksek düzeylere tırmanma eğiliminde. Ellili yaşlardan yetmişli yaşlara dindarlıktaki bireysel skorlar arasındaki bu korelasyon çok az bireyin dini davranış itibarı ile radikal değişme yaşadığı anlamına gelir. Ayrıca bizim de (deneklerden ve gençlikteki ebeveynlerinden toplanan veriler kullanılarak değerlendirilen) deneklerin yetiştikleri ailelerdeki (pratiklere ve değerlere göre tanımlanan) dini atmosferin geç yaşlılıktaki dine katılımın en iyi müjdecisi olduğunu gösteren delillerimiz var; geriye bakış kriterini kullanan Rossi'ninkilere (2001) benzer delillerimiz. Bir bütün olarak bu bulgular IHD deneklerinde ellilerinden yetmişlerine kadar gözlemlenen dindarlıktaki büyük artışın, bir eşin ölümü ya da hastalık tehdidi altındaki hayat gibi hayat olaylarıyla ilişkili kişisel krizlere düzenli bir tepki olduğunu gösteriyor. Bu artış emeklilik sonrası artan elverişli zaman, çok az sosyal role sahip olma sonucu artan özgürlük ve belki de hayatın sonluluğuna ilişkin genelleşmiş bilinç gibi örneklemdeki sosyal açıdan normatif trendlere de atfedilebilir.

Spiritüalite Değişmeleri. Hayat seyirleri boyunca "dindar" bireylerin hayatında belirginleşme eğilimi taşıyan dindarlığın aksine, spiritüalite genellikle orta yaş ve orta-yaş sonrası bir fenomen olarak tanımlanmıştır. Bu anlamıyla kognitif gelişmenin/idrak gelişmesinin post-formel/mantık-sonrası aşamalarına benzer şekilde (mesela McFadden 1996; Sinnott 1994); yaşlanmanın yeni yeni ortaya çıkan karakteristiği olarak tanımlanabilir. Carl Jung'a (1964) göre, orta-yaş civarındadır ki bireyler kişiliklerinin daha spiritüel boyutlarını keşfetmek için içe dönmeye başlar. Bu aşamadan önce, bir kariyer edinmeye ve aileye öncelik vermeye eşlik eden dış sınırlamalar, ancak moraliteye ilişkin orta yaşta sahneye çıkma eğilimiyle artan bilinci kişinin bu-dünyaya özgü başarıya vurgusunu zayıflatır ve daha fazla spiritüel angajmanı kolaylaştırır. Kognitif teorisyenler (mesela Sinnott 1994) spiritüalitenin yetişkin haline gelme sürecinin ürünü olduğu fikrini Yung'la paylaşır. Kontekstüel belirsizlikleri ve hayatın rölativitesini paylaşayan orta yaşlılar ve yaşlı yetişkinler gerçekliği kavramanın değerlendirici yargılarda bulunmadaki paradoksu ve hissiyatı içerecek şekilde katı mantıksal tarzları aşma eğilimindedirler. Bu süreç yeri geldiğinde spiritüel gelişmeye geçiş süreci olarak görülür. McFadden (1996) spiritüalite-

nin, sonraki hayatta karşılaşılan pek çok kayıp ve zorluktan dolayı bilhassa yaşlılık çağında anlamlı olduğunu ileri sürer. "Hayatın amacını ve anlamını önemli hale getirme sürecindeki" değişmelerin genellikle istikrardan çok geçiş ve kriz dönemleri sırasında ortaya çıktığını ileri süren Stokes (1990: 76) izlenerek, spiritüel gelişme yaşlanmayla ilişkilendirilebilir; çünkü krizler yaşa-özel değilse de, kişisel krizler yaşama ihtimali yaşla birlikte artar.

Bildiğimiz kadarıyla spiritüalitenin yetişkin hayatının ikinci yarısında arttığı tezini test edecek uzun dönemli veri yok. Teoriye destek, çapraz-seksiyonel anket verilerinden (mesela Fowler 1981; Tornstam 1999) ve geçmişe dönük yorumlamalara dayanan bireysel vak'a incelemelerinden (mesela Bianchi 1987) geliyor.Uzun süreli IHD incelemesinde, deneklerin ellilerinden yetmişlerine spiritüalitelerinde artış olduğu hipotezine destek bulduk (bakınız Figür 14.1). Tıpkı dindarlıkta olduğu gibi spiritüalitedeki önemli artış da hem erkekler hem kadınlar, hem Protestanlar hem Katolikler, hem yüksek sınıflardan hem de alt sınıflardan gelen bireyler için geçerli (Wink and Dillon 2002).

Spritüalitede yetişkinliğin ikinci yarısında görülen ortalama değişme modeli dindarlık konusunda gözlemlenen değişme modeline benziyor, fakat üç dikkate değer farklılık var. Birincisi; geç orta yaştan geç yetişkiliğe spiritüalitedeki artışın büyüklüğü, toplam örneklemdeki standart sapmanın yarısından daha fazla artış ve kadınlardaki standart sapmanın üç çeyreğine yakın artışla birlikte, çok daha fazlaydı. Artıştaki bu keskinlik yüzünden, yaşlı yetişkinlikte kadınlar erkeklerden önemli ölçüde daha spiritüeldi. İkincisi; yetişkinlik boyunca dindarlıktaki ortalama artışlar IHD deneklerinin bir çoğunun eskiden beri dindar hayatları olduğuna işaret etse de, spiritüalitedeki artışlar spiritüalitenin deneklerin hayatlarında orta yaş döneminden önce hayati hiçbir rolünün bulunmadığını gösteriyor. Üçüncüsü; erken yetişkinlikten itibaren dindarlıktaki yüksek istikrar düzeyi dindar olanlarda ve dindar olmayanlarda zamanla pek az değişmeye ya da bireysel farklılığa işaret etse de, spiritüalitedeki istikrar düzeyi çok düşüktü ve zamanla spiritüalitede yüksek ve düşük düzeyler sergileyenlerde hatırı sayılır bir bireyler arası değişme olduğunu ortaya koyuyordu.

Bir orta-yaş dönemi sonrası fenomen olarak spiritüalite hipotezimizi doğrulayan sonuçlarımız elbette spiritüalitenin sadece olgun hayat-dönemi süreciyle geliştiği anlamına gelmiyor. Belgelediğimiz orta hayat dönemi patikasının aynı zamanda açıktır ki bir kültürel açıklaması var. Orta dönem yetişkinliğe 1960'larda girdikleri için, inceleme

deneklerinin bu kültürel değişme zamanı sırasındaki orta hayat dönemi kimliklerini müzakereleri Amerikan toplumunda tutunmaya başlayan yeni spiritüel akımlara açıklıklarını beslemiş olabilir. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, 1970'ler Jungcu psikolojiye, Doğu felsefelerine ve pratiklerine ve çeşitli kendine-yardım terapi gruplarına ve Amerikan toplumunun iç ihtiyaçlarının karşılanmasını amaçlayan el kitaplarına yönelik bir ilgi patlamasına tanıklık etmişti (Roof 1999a; bu kitapta 11. Bölüm; Wuthnow 1988). Bu yeni yeni ulaşılabilir spiritüel vokabülerler ve kaynaklar kendi kendini keşif yolculuğuna zaten mevcut yönelimi takviye etmek ya da bağımsız şekilde kamu kültürünün bu yeni boyutlarının (iç psişik motivasyon ne olursa olsun) cazibesine kapılan bireyler arasında yeni bir spritüel ilgi geliştirmek için kulanılabilirdi. Nitekim geç orta yaştan itibaren inceleme deneklerimizin spiritüalitelerinde görülen yüksek artış, (özellikle de deneklerin çoğunun yaşadığı California'daki) geniş ve açıkça ulaşılabilir spiritüel pazar yeriyle hayat seyirlerindeki kronolojik yaşın veya aşamanın örtüşmesinin sonucu olabilir.

Spiritüalite yetişkin hayatın seyri boyunca yüksek bir istikrar düzeyi (yetişkinlikteki dört zaman noktasında ortalama oran = .47; oysa dindarlıktaki oranı= .74'tü) sergilediği için, gelişimine sebep teşkil eden faktörlerin araştırılması önemlidir. IHD örnekleminde spiritüalitenin kendi iç dünyasına ve dine yönelimli erken yetişkinlik dönemlerindeki kadınlarda ve otuzlarında ve kırklarında (eşin ya da çocuğun ölümü, boşanma, psikolojik sarsıntı gibi) stresli ya da negatif hayat olayları yaşayan kadınlarda çok yüksek olduğunu tespit ettik. Verilerimiz içe bakış ile özellikle kadınların müteakip spiritüel gelişmelerinde belirleyici negatif hayat tecrübeleri arasındaki etkileşim olduğunu göstermiştir. Erkeklerin durumunda, yaşlı yetişkinlikteki spiritüel gelişmeye erken yetişkinlik dindarlığı ve içe bakış eşlik ediyordu, fakat bunun negatif hayat olaylarıyla alakası yoktu (bakınız Wink and Dillon 2002).

Geç Yetişkinliğe Hayati Katılım

Dindarlık ve spiritüalitenin yaşlı yetişkinlikte artmasının muhtemel olduğunu gösteren bulguları gözden geçirdikten sonra ilgimizi dinin geç yetişkinlikteki bireysel anlam ve sosyal katılımla ilişkisine çevirebiliriz. Bunu yaparken, Erik Erikson'ın (Erikson, Erikson, and Kivnick 1986) hayata sarılma kavramını faydalı buluyoruz; çünkü bu kavram

dindarlık ve spiritüalitenin oynadığı pozitif rolün değerlendirilmesini, hayat tatmininin dar odağından bireylerin nasıl amaçlı ve sosyal bakımdan sorumlu hayatlar geliştirdiklerini içine alacak şekilde kurtarıyor (Bellah *ve diğerleri* 1991: 273-7). Erikson yaşlılıkta başarılı şekilde görev yapmanın, hayata katılımı geç yaşlılığa eşlik eden (yakınlarını kaybetme, hastalık, çok az sosyal ve mesleki rol) çok miktarda kaybın ızdırabına rağmen sürdürme ebilitesini/yetisini içerdiğini tespit ederek bunu teorize etmiştir. Kişinin hayata katılımının alameti durumundaki amaçlı ve zenginleştirici faaliyetlere girmesi dünyaya ve diğer insanlara yönelik temel güven hissinin işaretidir. Bu eğilim, sonra ona tanıklık eden genç kuşaklara bir sosyal güven, karşılıklılık ve iyimserlik/optimizm hissi aşılar (Bellah *ve diğerleri* 1991; Erikson 1964; Putnam 2000). Hayata katılmanın bir yolu gelecek kuşakların refahına çıkarsız ilgi gösteren aktivitelere angaje omaktır (bu Erikson'un generativity/üretme kabiliyeti diye adlandırdığı şeydir). İnsan görünüşte verimli olmayan, fakat yine de bireylerin bugüne ilgi göstermesine ve "mümkün mertebe dolu dolu yaşamasına" (Bellah *ve diğerleri* 1991: 275) imkan sağlayan gündelik aktivitelere veya eğlencelere de katılabilir.

Dindarlık ve sipiritüalite ile yaşlı yetişkinlikte farklı nedenlerle hayata katılım arasında bir ilişki olup olmadığını bilmek önemlidir. En genel düzeyde, Amerikan toplumunun yaşlanmasında, yaşlı kişilerin sosyal ilişkilere ve gelecek kuşaklara bıraktıkları dünyaya katılımının ve güveninin güçlenmesine yol açan faktörlerin teşhisine yönelik artan bir ilgi vardır. Daha spesifik şekilde dile getirmek gerekirse, iş gücünün dışında kalan ve sayıları artan yaşlı yetişkin miktarı, bireylerin ve bir bütün olarak toplumun refahının temininde potansiyel verimli bir ulusal kaynaktır. Nitekim, dindarlığın ya da spiritüalitenin yaşlı bireylerin sosyal ve komünal aktivitelere katılımını takviye edip etmediğini bilmenin pratik önemi artmıştır. Dindarlık ve spiritüalite ile hayata katılım arasındaki ilişkileri araştırmanın üçüncü bir nedeni, Amerikan toplumundaki potansiyel narsizme dönüş hakkında süregelen kültürel tartışmadır. Birçok yazar, özellikle de 1960'tan itibaren, narsistik bireyciliğin Amerikalıların komünal yükümlülüklerini, dini ve sivil geleneklere bağlılıklarını zayıflattığını ileri sürmüştür (mesela Bellah *ve diğerleri* 1985, 1991). Bu teze göre, sosyal bakımdan sorumlu bireyciliğin yerini ifade edici ve terapatik bireycilik almaktadır (Rieff 1966); komünal katılımı kendi başına bir sosyal iyi olarak değil, sadece kişinin geçici ihtiyaçlarını karşıladığı ölçüde değerli gören bir bireycilik.

Tablo 14.1. Dindarlık ve Spiritüalite ile Geç Yetişkinlikte Hayata Katılım Arasındaki İlişkiler

Değişkenler	Dindarlık	Spiritüalite
Üretme kabiliyeti (generativity)		
Kişilerarası angajman	+	o
Geniş Toplumsal perspektif	o	+
Hayat Görevleri		
Sosyal/komünal	+	o
Yaratıcı/kognitif	o	+
Narsizm	o	o

Not. Bu tablo Wink ile Dillon'ın baskı sürecindeki kitabında sunulan bulguları özetliyor. + cinsiyeti, sosyal sınıfı ve dindarlık ile spiritüalite arasındaki örtüşmeyi kontrol eden gerileme analizlerindeki istatistiki açıdan önemli standart beta katsayılarına atıfta bulunuyor. Generativity/üretme kabiliyeti California-Q-Set Generativity skalası kulanılarak ölçülmüştür (Peteson and Klohnen 1995); gündelik aktivitelere katılım Harlow ile Cantor'ın (1996) kriteri kullanılarak değerlendirimiştir; ve narsizm CPI Narsism Scale (Wink and Gough 1990) kullanılarak ölçülmüştür.

Bellah ve *diğerlerinin* (1985) Amerikan bireyciliği eleştirisi geleneksel dine katılım formlarının beslediği sosyal bağlılıklardan özerk benmerkezli spiritüaliteye dikkat çeker. Pek çok kuşak için kiliseye katılım, kişilerarası network ile sosyal topluma katılım arasındaki güçlü ilişkinin desteklediği sosyal güven (mesela Putnam 2000; Rossi 2001; Verba, Scholzman, and Brady 1995) artık bireyleşmiş bir spiritüalitenin temellerini sarsan bir şey olarak görülüyordu. Endişe duyulan şey bu yüzden, hayata amaç veren ve süreç içinde hem bireye hem de ortak iyiye hizmet eden çıkarlar ve ilgiler geliştirmeye ilgi göstermenin Amerikalılar için giderek zor hale gelmesinden duyulan endişedir (mesela Belah *ve diğerleri* 1985, 1991; Putnam 2000; Wuthnow 1998).

Biz IHD örneklemine dayanarak hem dindarlığın hem de spiritüalitenin, yaşlı yetişkinlikteki üretkenlikle (generativity) ilgili gözleme dayalı ölçümlerdeki sonuçlarla bağlantılı olduğunu keşfettik (Dillon and Wink baskıda; Wink and Dillon baskıda). Başka bir söyleyişle, hem yüksek düzeyde dindar hem yüksek düzeyde spiritüel bireylerin

gelecek kuşakların refahına derin ve hakiki ilgi göstermelerinin muhtemel olduğunu keşfettik. Aynı zamanda, hem dindarlığın hem de spiritüalitenin aile ve dostlarla eğlenme veya sanatla, zanaatlarla ya da ahşap işleriyle iştigal gibi muhtelif gündelik aktivitelere ve eğlencelere katılımla pozitif bir bağlantısı bulunduğunu da keşfettik.

Verimli ve amaçlı günlük aktiviteler hem dindar hem de spiritüel bireyler için aynı olsa da, her ikisinin vurgularının doğası farklıdır. Tablo 14.1'in özetlediği gibi, sözün gelişi dindar bireylerin verimliliklerini (generativity) aile üyeleri ve dostlarla ilgilenerek komünal tarzda ve genelde kişilerarası ilişkilerle dile getirme ihtimalleri spiritüel bireylerden daha fazladır. Gözlemciler onları verici, sempatik, başkalarına kol kanat geren ve sıcak kişiler olarak tanımlama eğilimindeler. Aynı şekilde, yüksek düzeyde dindar bireylerin gündelik rutinleri zamanın sosyal aktivitelere harcanmasına (mesela aile üyelerini ve dostları ziyaret ve misafir olarak ağırlama) güçlü bir katılım sergiliyorlar (Wink and Dillon baskıda).

Tam tersine, spiritüel bireylerin verimliliği (generativity) kuvvetle muhtemelen aile ve dostlar alanının dışına uzanan ve "kendilerini yaşatabilecek" bir miras bırakan yaratıcı projelere ve sosyal aktivitelere daha fazla katılım sergiliyorlar (Kotre 1984). Spiritüaliteye eşlik eden verimliliğe (generative) ilgi kuşatıcı bir sosyal perspektif ve kişilerarası ilişkilere vurgudan çok insanlık durumuna vurgu sergileme eğilimindedir (Dillon and Wink baskıda). Günlük eğlenceler açısından, yüksek düzeyde spiritüel bireylerin dostlarla ya da aileyle vakit geçirmekten ziyade yaratıcı, bilgi ya da hüner geliştirici projelerde çalışmaları kuvvetle muhtemeldir. Spiritüel olan bireylerin farklı, daha fazla kendisini-öne çıkaran odağı yine de aşırı ölçüde narsistik değildir. Aslında biz spiritüalite ile narsizmin iyi-gerekçelendirilmiş ölçüleri arasında hiçbir ilişki kuramadık (Wink and Dillon baskıda). Daha da önemlisi, sistematik pratiklerle ilişkilendirildiğinde spiritüalitenin, kültür analistinin endişesini duyacağı negatif özellikleri (mesela Bellah *ve diğerleri* 1985) taşımadığı anlaşılıyor.

Uzun süreli analizler dindarlık ile aile aktiviteleri, sosyal aktiviteler ve cemaat aktiviteleri dahil hayata katılım arasındaki ilişkinin erken yetişkinlikten itibaren ulaşılan dindarlık kriterlerinden hareketle tahmin edilebileceğini göstermiştir.Tam tersine, spiritüalite ile geç yetişkinlikteki gündelik yaratıcı ve diğer üretici çabalara katılım arasındaki ilişki yalnızca orta yetişkinlikten (ellili yaşlar) tahmin edilebilir. Dindarlık, spiritüalite, muhtelif verimlilik ve gündelik katılım arasındaki

ilişkiler IHD deneklerinin cinsiyeti ve sosyal statülerinin kontrolünden sonra önemli olmaya devam etmiştir (Wink and Dillon baskıda).

İncelememizde erken dindarlığın daha sonraki yetişkinlikteki sosyal ve komünal katılım üzerindeki uzun-dönemli etkileriyle ilgili uzun dönemli deliller erken dindarlığın içe bakış derecelerini kullanan sosyal sorumluluk incelemelerinin (mesela Rossi 2001) bulgularıyla örtüşmektedir. Spiritüalitenin verimlilik (generativity) ve gündelik aktivitelere katılımın ancak geç orta yetişkinlikten itibaren önemli bir göstergesi olması, yukarıda belirttiğimiz gibi, spiritüalite IHD örnekleminde bir orta yaş dönemi sonrası fenomen olduğu içindir. Topluca değerlendirildiğinde, IHD verileri daha yaşlı bireyler —bebek patlamasına yol açanların ebeveynleri— için hem dindarlık hem de spiritüalite, hayata katılımın idamesi için gerekli mekanizmaları temin ederek başarılı yaşlanmayı takviye ettiğini gösteriyor. Nitekim bu bulgular dindar bebek patlaması kuşağından daha spiritüel şekilde yaşlanmanın Amerikalıların komünal ve toplumsal bağlılıklarındaki kaçınılmaz bir düşüşü haber vermediğini gözler önüne seriyor olabilir.

Geç Yetişkinlikteki Sıkıntılara Tampon Olarak Din

Şimdi dindarlığın hayattan memnuniyet ve sıkıntı zamanlarındaki bireyler için tampon görevi yapma kapasitesi üzerindeki etkilerini ele alalım. Dindarlığın zihinsel hayat ya da hayattan memnuniyet üzerindeki pozitif etkisini belgeleyen geniş bir araştırma külliyatı olsa da (mesela Ellison and Levin 1998; McCullough *ve diğerleri.* 2000), bu etkinin genelde yaşlı yetişkinler arasında mı apaçık olduğu yoksa hastalığa ya da diğer kişisel krizlere maruz kalan örneklerle mi sınırlı olduğu konusunda belirsizlik var. Başka bir söyleyişle dinin hayatta hem işler iyi gittiğinde hem de kötü gittiğinde ya da yalnıca kötü gittiğinde hayattan memnuniyete destek olup olmadığı konusunda literatürde bir belirsizlik var.

Bu soruya nispeten sağlıklı yaşlı yetişkinlerden oluşan örneklemimizde cevap arayarak, dindarlığın geç yetişkinlikteki hayattan memnuniyet üzerinde (pozitif ya da negatif) doğrudan hiçbir etkisinin olmadığını keşfettik (Wink and Dillon). Bu bulgu, katılımcıların çoğu kendi hayatlarından yüksek düzeyde memnun ve fiziki sağlıkları nisbeten iyi olduğu için ortaya çıkmış ve dolayısıyla dindarlık ile hayattan memnuniyet arasındaki doğrudan ilişkiyi araştıran istatistiki analizlerdeki azami etkiyi gösteriyor olabilir.

Fakat dindarlığın hayattan memnuniyet üzerinde, sıkıntı zamanlarında tampon görevi yapan bir etkide bulunduğu hipotezi için destek vardır. IHD verileri fiziki sağlığı kötü bireyler arasındaki dindar bireyler dindar olmayan bireylerden daha mutlu, şimdi ve gelecek konusunda daha iyimser olma eğilimi taşıdıklarını göstermiştir. Ayrıca, dindarlığın geç yetişkinlikte hayattan memnuniyet üzerindeki koruyucu etkisi, orta yaş döneminde fiziksel sağlık kontrol altına alındıkan sonra bile, geç orta yetişkinlikteki (ellili yaşlar) dindarlıktan da çıkarılabilir. Tam tersine, fiziki sağlığı iyi bireyler —IHD örnekleminin çoğunluğu— arasında, bir bireyin dindar veya dindar olmaması hayattan tatmin düzeylerinde farklılık doğurmamıştır. Aslında iki sağlıklı bireyler grubunun (dindar ve dindar olmayan bireyler) memnuniyet düzeyi, sağlığı kötü ve dindar bireyler grubuyla aynı çıkmıştır. Öncü niteliğindeki incelemelerde, spiritüalitenin geç yetişkinlikteki hayattan memnuniyet üzerinde hiçbir doğrudan etkisi yoktur; fiziki sağlığı kötü bireyler için dindarlık bahis konusu olduğunda ortaya çıkan tampon görevi yapma etkisi de yoktu. Fakat spiritüalite IHD deneklerini kontrol, özellikle de kadınları kişisel kendine hakimiyet ve fiziki hastalığa tepkiyi kontrol kaybına karşı tampon görevi yapıyor. Dolayısıyla, spiritüalite zorunlu olarak negatif hissiyatı ortadan kaldırmasa da, kişisel felaket zamanlarında yeterlilik ve anlamlılık duygusunun korunmasına katkıda bulunuyor olabilir.

Sonuç

Bu metin yetişkinlik hayat döneminin ikinci yarısında dindarlık ve spiritüaliteye ve onların daha ileri yetişkinlikteki sosyal fonksiyonlarının farklı boyutlarıyla ilişkilerine odaklandı. IHD incelemesi bulguları 1920'lerin California'sında doğan, bir Amerikalılar grubuyla ilgili araştırmaya dayanıyor ve bu yüzden genelleştirilme kapasiteleri sınırlı. Bu, genelde benzer tarzda sonuçların etnik, coğrafi ve dini bakımdan farklı örneklerde ve farklı yaş gruplarında ortaya çıkıp çıkmayacağını araştıracak ilerdeki incelemeler için ilginç olabilir. Dindarlık ve spiritüalitenin başka kavramlaştırmalarının gündelik sosyal fonksiyonlarla nasıl ilişkilendirilebileceğini araştırmak da önemlidir.

Yine de, IHD araştırmasının hayat dönemleri ve maruz kaldıkları kültürel değişmelerin içiçe geçtiği uzun bir hayat döneminde yaşayan bireyler için geçerli uzun dönemli mülakat verileri, din ile yaşlanma arasındaki kontekstüel ilişkinin anlaşılmasına önemli bir kaynaktır.

Ulaştığımız sonuçlar dini insanların hayatlarında sorun haline getiren temel sosyolojik tezi yıkıyor. Daha net şekilde dile getirmek gerekirse, hem kadınların hem de erkeklerin dindarlıklarının ve spiritüalitelerinin ellilerinden yetmişli yıllarına kadar artması dinin yaşlı Amerikalıların hayatlarıyla ilişkisine ışık tutuyor. Yetişkinlikte dinin yerini hesaba katmayan yaşlılık ve hayat seyri incelemelerinin yaşlı kişilerin hayatlarının önemli bir kısmının anlayamaması ihtimal dahilindedir. İster geleneksel dini katılım formları ister yeni spiritüel pratikler içersin, ister her ikisinin birleşimini içersin din yaşlı bireylerin rutinlerinin önemli bir boyutudur.

Din kendi içinde ve kendi başına yalnızca çok yaşlı bireyler için anlamlı değildir; işaret ettiğimiz gibi, anlamlı/amaçlı yaşlanmaya köprü kurulmasını sağladığı için de önemlidir. Dindarlık ve spiritüalite verimliliğe ve günlük hayata katılıma eşlik eder; dindarlık ve spiritüalite böylece geç yetişkinliği, bireylerin sonlarını beklerken hayattan el etek çektikleri bir yakışıksız eşik aşamasına değil, bir hayata katılım mevsimine dönüştürür. Çok eskimiş bir ifadeyi kullanmak gerekirse, yaz çiçeklerinin solması, hayatın kışının zorunlu olarak sert geçeceği anlamına gelmez (bkz. Weber 1919/1946: 128). IHD denekleri ekonomik ve teknolojik dönüşümlerine ve büyük tarihsel olaylara (mesela Büyük Bunalım, İkinci Dünya Savaşı, Kore Savaşı, Altmışlar, Vietnam, Berlin Duvarı'nın yıkılışı) maruz kalarak yirminci yüzyılın büyük bir kısmını yaşamıştı. Fakat yüzyılın sonunda, kendi hayat dönemlerinin sonuna doğru, din deneklerin çoğunun hayatlarının anlamlı bir parçası olmaya devam ediyordu. Sekülerleşme perspektifinden, tek başına bu bulgu bile dinin gücünü, hayatın seyri ve toplumsal değişmeler boyunca devam ettirdiğinin ve varlığını koruduğunun kanıtıdır.

On Beşinci Bölüm

Din ve Sağlık

Vaka İncelemeleri Olarak Depresif Semptomlar ve Moralite

Michael E. McCullough ve Timothy B. Smith

Uzmanlık alanı ister sosyoloji, psikoloji, gerontoloji, epidemoloji ister bir başka disiplin, din ile sağlık arasındaki ilişkiyi inceleyen çoğu araştırmacı büyük ölçüde soyolojik ilkelere dayanır. Idler ve Kasl'ın (1997) özlü şekilde açıkladıkları gibi, Durkheim'ın (1897/1951) sosyolojik intihar incelemesi Weber'in (1922/1993) din sosyolojisi dinin insan sağlığını ve refahını etkilediği üç patikayı belirlemiştir. İlkin, Durkheim dinin, Idler ve Kasl'ın (1997) ifadesiyle, bir *"bütünleştirici fonksiyon"* (s. 294) görme eğilimi taşıdığını söyler. Pek çok din, mensuplarının bağlayıcı olduklarını düşündüğü kurallar sağlar; sadece dini, spiritüel, etik meselelerde değil, yeme, içme ve seksüel ilişki dahil en temel ilgilerde de. Gerçekten de, biyomedikal bilimde modern dünyanın en büyük sağlık problemlerinin büyük vektörleriyle (mesela kardiovasküler hastalığı, kanser, diabet, obezite) ilgili keşiflerin, dinlerin çoğunun alkol, tütün, yemek ve seksle ilgili buyruklarının ve yasaklarının yüksek düzeydeki pratikliğini ortaya koyması gizemli görünüyor.

Idler ve Kasl ayrıca Durkheim'ın dinin aynı zamanda, insanları başka insanlarla anlamlı ve makul ilişkilerle teçhiz ederek ve sosyal

sermaye/kapital transferini teşvik ederek *"bütünleştirici fonksiyon"* gördüğünü varsaydığına işaret ediyorlar. Bu sosyal ilişkiler sadece insanları sübjektif bir gruba aidiyet ve diğer insanların onları sevdikleri ve onlarla ilgilendikleri hissiyle teçhiz etmekle kalmaz, aynı zamanda bazı somut kaynaklardan (mesela beslenme, giyinme, barınma, güvenlik, para, taşınma, iş şansları) yoksun insanların bu kaynakları elde etmelerine yardım etmeye gönüllü ve muktedir insanlarla ilişkiye girmelerini de sağlayabilir. Doğrudan değil dolaylı şekilde din bütünleştirici fonksiyonunu insanların yaşadıkları çevreler tehlikeli olmasın ve sağlık ve refaha daha duyarlı olsun diye (hastaneler, klinikler, misafirhaneler, çocuklar için okul sonrası programları gibi) yeni kurumların yaratımını ya da (güvenli ve temiz muhit ve mesken imkanları gibi) varolan kurumların rehabilitasyonunu teşvik ederek de yerine getirebilir. Din insanların yaşama ve çalışma çevrelerini böylesi iyileştirmelerde, başarılı olduğu ölçüde, bu iyileştirmeler bütün dini inançlardan insanlara eşit şekilde amade olduğu ölçüde farklı derecelerde dindar ve farklı dini inançlardan insanlar arasındaki sağlık farklılıklarını fiilen minimize eder.

Nihayet, Idler ve Kasl (1997) Weber'in (1922/1993) dinin insanların kendi hayatlarına ve dünyalarına anlam ve tutarlılık verebildiği fikrini izah ediyorlar.Tutarlı dünya görüşleri özellikle de insanlar kişisel stres yaşadıkları veya hastalık, mahrumiyet, iş kaybı ya da uzun süreli-bakıma geçiş gibi hayattaki önemli değişmelere maruz kaldıklarında değerlidir. Din özellikle de insanların fiziksel ya da zihinsel ızdıraplarının dini yorumlarını sağlayarak, dolayısıyla tutarlı hayat tahkiyelerini beslemelerine yardım ederek duygusal ızdıraplarını hafifletmelerine katkıda bulunabilir. Keza din böylesi stres zamanlarında, kendi problemlerinin nihai ve ilahi çözümlerini —ya bu dünyada ya da öteki dünyada— aramalarını teşvik ederek insanlara teselli sağlayabilir. George, Larson, Yine de, Koenig ve McCullough'un (2000) gösterdiği gibi, din ızdırabın sağlığı negatif etkilediği anlaşılan meşum dini açıklamalarına da yol açabilir (mesela Pargament, Koenig, Tarekeshwar, and Hahn 2001; keza bakınız Pargament 1997).

Weber'in ve Durkheim'ın eserlerinin yayınlanmasından sonraki on yıllarda, pek çok araştırmacı dinin fiziksel ve zihinsel sağlıkla ilişkisinin bir veya daha fazla boyutunu, Durkheim ve Weber'in yıllar önce vurguladıkları boyutlarının bir ya da daha fazlasına başvurarak incelemiştir. Gerçekten de, özel olarak bu konuya tahsis edilen bu son elkitabını hazırlarken (Koenig, McCullough, and Larson 2001) din ile sağlık arasındaki ilişkiyi araştıran yüzlerce inceleme tespit ettik. Bu in-

celemeler, araştırmacıların dini mülahazaların patansiyel olarak sağlığın ve refahın neredeyse her önemli boyutuyla bağlantılı olduğunu varsaymaları gerçeğini yansıtan kapsamları, nitelikleri ve amaçları bakımından hatırı sayılır ölçüde farklıydı. Nitekim Koenig ve diğerleri (2001) zihin sağlığının sekiz özel boyutuna veya kişilerarası fonksiyonuna (refah, depresyon, intihar, ankisiyete bozukluğu, şizofreni ve diğer psikozlar, alkol/uyuşturucu kullanımı, suçluluk ve evlilik istikrarı) ve fiziki sağlığın dokuz boyutuna (kalp rahatsızlığı, hipertansiyon, kardiyovasküler rahatsızlık, bağışıklık, kanser, moralite, zaafiyet, acı ve sağlıklı davranışlar) ayrı bir bölüm tahsis etmiştir.

Tek başına hiçbir bölüm din ve sağlık araştırmaları külliyatının tümüyle ilgili derinlikli bir eleştiri sergileyemeyeceği için, okuduğunuz bölümde biz dindarlığın fiziksel sağlığın bir boyutuna (moralite) ve zihinsel sağlığın bir boyutuna (depresif semptomlar) odaklanıyoruz. Modern araştırmaların din-sağlık ilişkisinde gözler önüne serdiği şeyleri daha kuşatıcı bir şekilde izah etmek için, dinin bu iki sağlık sorunuyla ilişkisiyle ilgili araştırmaların yakın zamanlarda yapılan meta-anilizlerini (McCullough, Hoyt, Larson, Koenig, and Thoresen 2000; Smith, McCullough, and Poll 2002) kullanacağız. Sonra da ileriki yıllarda daha fazla ilgiyi hak ettiğine inandığımız mevcut araştırmaların doğurduğu bazı sorunları tartışacağız.

Din ve Zihin Sağlığı: Bir Vak'a İncelemesi Olarak Depresyon

Araştırmacılar yüzlerce çalışmada din ile zihin sağlığı arasındaki ilişkileri incelemiş ve geçen on yıl zarfında çok sayıda önemli eleştiri yayınlanmıştır (mesela Batson, Schoenrade, and Ventis 1993; Gartner 1996; George ve diğerleri. 2000; Koenig ve diğerleri. 2001; Payne, Bergin, Bielema, and Jenkins 1991). Bulgular kompleks ve bazen tutarsız ise de, pek çok empirik araştırma, extremist/aşırı değil samimiyetle dine adanmış insanların daha fazla sübjektif refah ve hayat tatmini, daha fazla ailevi tatmin ve aile uyumu, daha fazla stres ve krizlerle mücadele kapasitesi, daha az endişe ve daha az depresyon semptomu sergileme eğiliminde olduklarını gösteriyor. Elinizdeki bölümün amaçları açısından, dine katılım ve depresyon hakkındaki bu araştırma bahis konusu araştırma külliyatına bir vak'a incelemesi armağan ediyor.

Bir İlişki Tespit Eden İncelemeler

Son zamanlarda yapılan birçok inceleme (mesela Braam ve diğerleri 2001); Murphy ve diğerleri 2000) dindarlığın bazı boyutlarının (sözün gelişi kamusal dine katılım, içerden doğal motivasyon) depresif semtomlarla ters orantılı olarak ilişkilendirilebileceğini gösteriyor. Dikkate değer şekilde, Braam ve diğerleri (2001) dine kamusal katılımın (demek oluyor ki kiliseye katılımın) EURODEP işbirliğine giren Avrupa ülkelerinden yaşlı bireylerdeki depresyonla ters orantılı olarak ilişkilendirilebileceğini söyler. Bu sonuçlar kadınlar ve Roma Katolikleri arasındaki çok güçlü etkileri itibarıyla da bireysel ve ulusal düzeylerde de benzerlik taşıyorlar.

Murphy ve diğerleri (2000) klinik açıdan depresif 271 yetişkin arasındaki depresyon semptomlarının, yaş, ırk, cinsiyet ve aile statüsüne göre tanzim edildikten sonra bile, dini inançlarla negatif bir ilişkisinin bulunduğunu keşfetti. Bir patika modeli, umutsuzluk semptomları birleştirici/arabulucu olarak dahil edildiğinde dini inançların depresyon semptomları üzerinde hem dolaysız hem de dolaylı etkileri bulunduğunu gösteriyor

Schnittker (2001), genel nufustan 2, 836'sının ulusal temsil kapasitesi bulunan uzun süreli verilerini kullanarak dine katılımın depresyon semptomlarıyla ilişkisini araştırmıştır. O dine *katılımın* depresyon semptomlarıyla hiçbir önemli ilişkisinin bulunmadığını; demografik ve fiziki sağlık değişkenleri kontrol altına alındığında dini *çıkışlar* ile depresyon semptomları arasında önemli bir eğrisel ilişki olduğunu tespit etti. Özellikle, kendilerini dindar olarak gören bireyler ile kendilerini aşırı dindar olarak gören bireyler kendilerini mutedil dindarlar olarak gören bireylerden daha yüksek depresyon semptomu sergiliyorlardı. Ayrıca o aynı zamanda, dini inançların sıkıntıya karşı tampon görevi yaptığının delillerine de ulaştı. Dindarlık ile depresyon semptomları arasındaki negatif ilişki, çok miktarda hayat stresine maruz kalan bireylerde diğer bireylere göre daha büyük boyutlardaydı.

Koenig ve diğerleri (1988) depresyonun başlangıcından itibaren bir yıl boyunca izlenen klinik depresyon geçiren seksen yedi yaşlı yetişkin arasındaki hakiki dindarlığın, depresif dönemlerinin sona erme süresiyle doğru orantılı olduğunu gözlemlemiştir. Koenig ve diğerleri, insanların dini motivasyonlarının kendini-beyana dayalı ham rakamlarındaki her on puanlık artışa depresif semptomların hafifleme hızındadaki %70'lik bir artışın eşlik ettiğini tespit etti. Bu ilişkinin, fiziki zaafları/yetersizlikleri müteakip dönemde artmayan denekler

arasında çok daha güçlü olduğu ortaya çıkıyordu. Bu ilişki önemli potansiyel müdahil değişkenler dikkate alındıktan sonra bile devam ediyordu.

Bir Meta-Analitik Eleştiriden Çıkan Sonuçlar

Pek çok inceleme dine katılım ile depresyon arasındaki ilişkileri ele aldığı için, biz (Smith, McCullough, and Poll 2002) yakın tarihli bu incelemelerin bir meta-analitik eleştirisini yaptık. Bir ya da daha fazla dindarlık ölçümünün bir ya da daha fazla depresif semptom ölçümüyle çapraz-seksiyonel ilişkisini ele alan (neredeyse yüz bin deneği içeren) 150 incelemeye odaklandık. Bu incelemeler arasındaki ortalama dindarlık – depresif semptomlar ilişkisi en az r = —.121'di; bu dindarlık düzeyleri yüksek insanların daha düşük depresif semptom beyanlarında bulunduklarını ortaya koyuyor.

Meta analizlerde tipik olduğu üzere, ulaştığımız sonuçlar her arkabahçeden gelen insanlar için geçerli değildi. Dindarlık-depresyon ilişkisi erkeklerinkiyle (ortalama oran/r = —.125) kadınlar için yaklaşık aynı olsa da (ortalama = —.126), biz dindarlığın Afro-Amerikalılar için (ortalama r/oran= — .121) depresif semptomlarla Avrupalı Amerikalılar için (r/oran = —.085) olduğundan çok daha negatif bir şekilde ilişkilendirilebileceğini keşfettik. Fakat etnik farklılıkları ortaya çıkarma yeteneğimiz çok sınırlıydı.

Çok daha kompleks yaş trendleri de bulduk. Dindarlık-depresyon ilişkisi gençlik ve kolej yılları sırasında çok önemsizdi (mean rs/oranlar = —.06) ve —.13) erken yetişkinlik sırasında (yani yirmi beş-otuz beş yaşları arasında) lokal minimum düzeye ulaştı (mean r = —.17). Daha sonra ilişki orta yetişkinlikte gücü itibarı ile tekrar düştü (; otuz altı-kırk beş yaş yetişkinleri için mean r/oran = — .11; kırk altı-elli beş yaş yetişkinler için mean r/oran = —.051; elli altı-altmış beş yaş yetişkinler için ortalama oran/ r =—.07). Yaşlı yetişkinlikte ilişki tekrar güçlendi; altmış altı-yetmiş beş yaş arasında r/oran = —.18; yetmiş altı ve daha büyük yaştaki yetişkinler için r/oran = —.21. Bu yüzden dindarlık ile depresyon arasındaki ilişki erken yetişkinlikte altmış beş yaş üzerinde insanlar için çok güçlü bir şekilde negatif.

Biz ayrıca dindarlık-depresyon ilişkisinde dinin ölçülme tarzının fonksiyonu olarak ilginç bazı farklılıkların delillerini de bulduk. Özellikle derin/iç dini motivasyon (yani kişinin dini kendi hayatında "master/başat motif" olarak görme derecesi; Allport and Ross 1967)

ve "pozitif" dini beceri/başa çıkma (coping) (mesela Pargament at al. 1997) ılımlı ve negatif şekilde depresif semptomlarla bağlantılıdır (zikredildikleri sırayla rs/oralar = —.197 ve —.177); oysa harici/dış dini motivasyon (yani dine başka amaçların aracı olarak katılım) ve dini becerinin/başa çıkmanın negatif formları depresif semptomlarla pozitif şekilde bağlantılıdır (zikredildikleri sırayla mean rs/oranlar = +.145 ve +.140). Bu bulgular hem insanların özel stresle dini başa çıkma tarzlarının hem de dindarlığın motivasyonel boyutlarının değerlendirmesine, dine katılımın depresif semptomlara mümkün etkisinin incelenmesine özellikle yararlı pencereler açabilir.

Bunlarla bağlantılı olarak, dindarlık ile depresyon arasındaki ilişkinin deneklerin ağır hayat stresi dereceleri altında olduklarını var saydıkları incelemelerde kuvvetle negatif olduğunun delillerine ulaştık. Her bir örneklemdeki deneklerin muhtemelen yaşadıkları hayat stresi miktarını (minimal, hafif-orta düzeyde, veya ağır) anlamak için inceleme [deneklerinin] tasvirlerini yorumladık. Minimal hayat stresine maruz kaldığını fark ettiğimiz insan örnekleri arasında, dindarlık ile semptomlar arasındaki beklenen ilişki r/oranı = —.10'du. Hafif-orta düzeyde strese maruz kaldığı görülen insan örnekleri arasında ilişki r/oranı = —.17'ye düştü ve ağır strese maruz kaldığını gördüğümüz insan örnekleri arasında ilişki biraz daha düştü: r/oran = —.19. Bu yüzden, dine katılımın depresif semptomlar karşısındaki farazi koruyucu etkilerinin, insanlar yüksek düzeyde stresli hayat olaylarına maruz kaldıklarında en yüksek düzeye ulaştığına inanmak için sağlam nedenlerimiz olduğunu düşünüyoruz (Cohen and Wills 1985; Schnittiker 2001). Stresin hemen hemen bütün fiziki rahatsızlıkların saldırısına ve şiddetlenmesine katkıda bulunduğu dikkate alınırsa, depresyona özel araştırmalardaki stres-önleyici sonuçlara ilişkin bulguların din ile fiziki sağlık arasındaki ilişki için potansiyel güçlü imaları vardır.

Din ve Fiziki Sağlık: Bir Vak'a İncelemesi Olarak Moralite

Hem nicelik hem de nitelik itibariyle artış sergileyen son araştırmalar dindarlığın fiziki sağlık ve refaha katkıda bulunabileceğini göstermiştir. Dinin kanserden kalp hastalıklarına hemen her illetin önlenmesinde bir faktör olduğu keşfedilmiştir (Koenig et al. 2001). McCullough ve diğerleri (2000), eğer dindarlık fiziki sağlığı destekliyorsa, o takdirde dindarlığın fiziki sağlığın —hayatın uzunluğunun nihai ölçümü ile tu-

tarlı bir şekilde ilişkilendirilebileceğinin delilleri olması gerektiği sonucuna varmıştır. Bazı araştırmacılar hem Birleşik Devletler örneklemlerinde (Comstock and Tonascia 1977; Seeman, Kaplan, Knudsen, Cohen, and Guralnik 1987; Goldman, Korenman, and Weinstein 1995; Hummer, Rogers, Nam, and Ellison 1999; Oman and Reed 1998; Strawbridge, Cohen, Shema, and kaplan 1997) hem de diğer yerlerdeki örneklemlerde (mesela Goldbourt, Yaari, and Medalie 1993) düşük moraliteyle ilişkilendirilebilecek dini hizmetlere veya diğer kamusal dini aktivitelere katılım gibi; kamusal dine katılım derecelerini keşfetmiştir.

İlişki Tespit Eden İncelemeler

Strawbridge, Cohen, Shema ve Kaplan (1997) dine katılım ile çokamaçlı/nedenli (all-cause) moralite arasındaki ilişkiyi incelemek için 1968'den 1994'e kadar Alameda County'den topladıkları verilerle yirmisekiz yıl süren bir proje yürüttü. Onlar 1968'deki dine sık katılımın müteakip yirmi sekiz yıldaki düşük ölüm riskiyle ilişkili olduğunu tespit etti. Taban sağlık statüsü ayarlamaları/değişiklikleri dine katılım-moralite ilişkisini bir ölçüde açıklasa da, ayarlanan ilişki, %67'lik nisbi ölüm riskiyle yine de anlamlıydı/önemliydi (nisbi risk, bir önceki yılda hayatta kalan deneklerin sayısının hem dini hizmetlere sık katılan hem seyrek katılan insanlar için %67 olduğu dikkate alındığında bir yıldaki ölme ihtimali). Strawbridge ve diğerleri de 1968'de dini hizmetlere/ayinlere sık katılan insanların muhtemelen dini ayinlere seyrek katılan insanlardan çok daha az sigara ya da içki içtiklerini tespit etti. Keza, dini ayinlere sık katılanların dini ayinlere seyrek katılanlardan çok daha fazla sosyal bağlantıları/ilişkileri vardı.

Strawbridge ve diğerlerinin elde ettikleri önemli bulgulardan biri dini ayinlere sık katılanların müteakip yirmi sekiz yıl boyunca sağlık davranışları geliştirmelerinin dini ayinlere seyrek katılanlardakinden çok daha muhtemel olduğuydu: (a) Sigarayı bırakma, (b) içkiyi bırakma, (c)egzersiz yoğunluğunu artırma, (d) aynı kişiyle evli kalma ve (e) sosyal temas miktarını artırma. Bu yüzden dine katılım, nüfusun sağlık davranışlarının incelenmesinde *pozitif davranışlarla*, dine katılım ile moralite arasındaki ilişkiden kısmen sorumlu tutulabilecek değişmelerle ilişkilendirildi. Dindar insanların incelemenin yirmi-sekiz yılı sırasında daha fazla obez olma ihtimaleri olması ilginçtir —bu Oman ve Reed (1998) ile başkalarının da ulaştığı bir bulgudur. [Ko-

enig ve diğerleri (2001) Obezitenin, dindar insanların riski sürekli abartmaları/yüceltmeleri dolayısıyla davranışsal bir risk faktörü olduğunu söyler.]

Kuzey Carolina'nın Piedmont bölgesinden 3,968 cemaatle-ikamet eden yaşlı yetişkinle ilgili son zamanlarda yapılan umut vaad edici bir inceleme (Koenig, Hays, Larson, George, Cohen, McCullough, Meador, and Blazer 1999), dini ibadetlere/hizmetlere katılım sıklığının altı yıllık inceleme dönemi boyunca önemli ölçüde düşük ölüm riskiyle ilişkili olduğunun delillerini üretti. Potansiyel sosyo-demografik ve sağlıklabağlantılı unsurları belirledikten sonra, Koenig ve diğerleri, dini ayinlere sık katılanların nisbi ölüm risklerinin görece düşük kaldığını tespit etti (kadınlar için Nisbi Ölüm Riski/RH = .51, CI = 0.43 – 0.59; erkekler için Nisbi Ölüm Riski +.63, CI = 0.52 – 0.75). İlişkiyi sosyal destek ve sağlık davranışları sigara içme, alkol tüketme ve body mass index gibi) açıklayıcı değişkenlere ayarlandıktan sonra, din-moralite ilişkisi ayırt edilebilir ölçüde düşmüştür (kadınlarda RH = 0.65, CI = 0.55 – 0.76; erkeklerde RH = o.83, CI = 0.69 – 1.00). Bu sonuçlar kamusal dini aktivitelere katılmanın, yani dini ibadetlere/hizmetlere katılımın moralitedeki düşüşle ilişkili olduğunu gösteriyor. Bu ilişki kısmen (cinsiyet, etnisite, eğitim, sağlık koşullarının sayısı, ben-merkezli sağlık gibi) potansiyel müdahil unsurlara kısmen de kiliseye katılımın erken ölümün kurumlaşmış risk faktörleri üzerindeki etkisine atfedilebilir.

Bu konuda şimdiye kadar yapılmış en kapsamlı inceleme belki de 1987'den 1995'e kadar yirmi bir binin üzerinde yetişkinden oluşan ulusal boyutta temsili örneklemi izleyen Hummer, Rogers, Nam, ve Ellison'ın (1999) yaptığı incelemedir. 1987'de denekler demografik durumu, sosyo-ekonomik statüyü, sosyal bağları ve sağlık davranışını değerlendiren bir dizi başka ölçümle birlikte dini hizmetlere/ibadetlere katılımın tek-kalemli ölçümlerini tamamladı. Hummer ve meslektaşları dine sık katılımın hayat süresiyle pozitif bir bağlantısı olduğunu tespit etti. Dini ibadetlere haftada birden daha fazla katılan her iki cinsiyetten insanların yirmi yaşından sonra 62.9 yıl yaşayacakları tahmin edilmişti. Haftada bir katılanlar için yirmi yaşından sonraki hayat beklentisi 61.9 yıldı. Nihayet, dini ibadetlere hiç katılmadığını söyleyenler için yirmi yaşından sonraki hayat beklentisi 55.3 yıldı. Bu sonuçlar sık katılanlar ile hiç katılmayanlar arasında 7.6 yıllık hayatta kalma farklılığı gösteriyor.

Dine katılım ile ömür uzunluğu arasındaki ilişkiyi açıklayabilecek (yaş, cinsiyet, sağlık, sosyal statü, sosyal destek, sigara içme, alkol ku-

llanma ve body mass/beden indeksi gibi) farklı bir dizi unsuru belirlendikten sonra, dini ibadetlere sık katılan insanların katılmayan insanlardan daha uzun süre hayatta kaldıkları anlaşıldı. Gerçekten de, dini ibadetlere hiç katılmayan insanlar izlendikleri dönemde dini ibadetlere haftada bir kereden daha fazla katılan insanlardan %87 daha yüksek ölüm riski taşıyorlardı. Dini ibadetlere/ayinlere katılan, fakat bunu haftada bir kereden daha az yapan insanlar da hiç katılmayanlardan daha uzun süre yaşıyorlardı.

Hummer ve diğerleri (1999) çok büyük bir veriler setini işledikleri için, dine katılım ile kan dolaşımı hastalıkları, kanser, solunum hastalıkları, diabet/şeker, bulaşıcı hastalıklar, dış nedenler ve başka bütün nedenler dahil belirli nedenlerden kaynaklanan ölüm arasındaki ilişkiyi ortaya koyabilmişlerdi. Dikkate değer bir istisna, dine katılımın, düşük kanserden ölme riskiyle ilişkisinin bulunmamasıydı. Demografi bilgileri, sağlık, sosyo-ekonomik statü, sosyal bağlar ve sağlık davranışları kontrol altına alındıktan sonra, bu beka farklılıklarının çoğu İstatistiki açıdan önemli hale geliyordu; ilişkinin istikameti her şeye rağmen sık katılanların katılmayanlardan biraz daha uzun yaşadıklarını gösterse de. Dine katılımın düşük düzeyde moralite ile ilişkilendirilmesi, Hummer ve araştırmacı meslektaşlarını dine katılımın gerçekten uzun ömürlülüğün "temel nedenlerinden" biri olabileceğini ile sürmeye sevketti. Ölümün her bir temel nedeninin kendine has bir etimolojisi/bilgisi olduğu için, dine katılımın moralite üzerindeki etkiler sayılan etkilerinin moraliteyi farklı nedensel modellerde etkilemesi gerekir; dolayısıyla tek bir mekanizmanın ya da ölüm nedeninin kontrolü din – moralite ilişkisinin ortadan kalkmasına sebep olamaz.

Din – moralite/ahlak ilişkisi tümüyle bir Amerikan fenomeni midir? Muhtemelen değil; dünyanın diğer yerlerinden toplanan veriler yetersiz ve ilk veriler olsa da değil. Goldbout, Yaari, ve Medalie (1993) moralite belirleyicilerini (predictor) incelemek amacıyla 10.059 erkek İsrail devlet işçilerinden oluşan bir örneklemi yirmi üç yıl izledi. Onlar dini ortodoksiyi üç kalemli ölçümü kullanarak değerlendirdi: (a) Deneklerin dini ya da seküler eğitim alıp almadıkları; (b) deneklerin kendilerini "ortodoks," "geleneksel" veya "seküler" diye tanımlayıp tanımlamadıkları; (c) deneklerin sinagoga ne sıklıkta gittikleri. Ham veriler ortodoksideki her standart artışa, biriminin yirmi üç yıllık izlenme dönemi boyunca hayatta kalma ihtimalindeki %16'lık artışın eşlik ettiğini göstermiştir (bu veriler yaşa göre değil, diğer demografik, biyomedikal ve psikososyal değişkenlere göre düzenlenmemişti.)

Dine katılımla moralite arasındaki ilişkiyle ilgili araştırmaların tümü olumlu bağlantılar ortaya çıkarıyor değil elbette (mesela Idler and Kasl 1992; Janoff-Bulman and Marshall 1982; LoPrinzi at al. 2001; Reynolds and Nelson 1981). Sözün gelişi Koenig ve diğerleri dinin bir sorunlarla başa çıkma kaynağı olarak kullanımının, tıbbi hastalıklar nedeniyle hastaneye yatırılan 1,010 yaşlı yetişkin erkekten oluşan bir örneklemde çok-nedenli (all-cause) moralitenin prediktörü olup olamayacağını incelemiştir. Bu 1,010 hasta aşağı-yukarı dokuz yıl izlenmiştir. İncelemeye katılımlarının başlangıcında hastalar dinlerini streslerriyle başa çıkmak amacıyla kullanma dereceleriyle ilgili üç-kalemli bir ölçüm formu doldurdular. Araştırmacıların istitastiki açıdan hastalar arasındaki demografik, sosyal ve tıbbi farklılıklara göre düzenledikleri hem çift değişkenli hem de çok değişkenli analizlerde, stresle başa çıkmakta ağırlıklı olarak dine bel bağlayan hastaların ağırlıklı olarak dine bel bağlamayanlardan daha uzun yaşamadıkları ortaya çıktı. Idler ve Kasl (1992) büyük ölçüde sağlıklı, cemaat-mensubu yaşlı yetişkinlerin oluşturduğu örneklem analizlerinden de benzer sonuçlar elde ettiklerini söylemektedir.

Ayrıca, Pargament ve diğerleri (2001) hastalıklarının Tanrı'nın kendilerini terk etmesinin alameti ya de Şeytan'ın eseri olduğuna inananan yaşlı yetişkin insanlardan mürekkep bir örneklemde, demografik, fiziki sağlık ve zihin sağlığı değişkenleri kontrol altına alındıktan sonra bile *daha kısa* ömürleri olduğunu tespit etmiştir.

Meta-Analitik Eleştiriden Çıkan Sonuçlar

Kuşatıcı araştırmalar yaptıktan sonra, konuyla ilgili yayınlanmış ve yayınlanmamış (elektronik veri tabanlarını, ilgili incelemelerin referans kısımlarındaki araştırmaları ve diğer araştırmacıların elde ettikleri sonuçları kullanarak) dine katılım ve moralite için 125, 826 insandan elde edilen verileri bir araya getirerek kırk iki bağımsız ilişki ya da *effect size/etki derecesine* ulaştık. Bu kırk iki etki derecesini şunlar dahil farklı niteliklere göre kodladık: (a) Dinin ölçülme tarzı; (b) örneklemdeki kadınların ve erkeklerin yüzdesi; (c) ilişkiye göre yapılan istatistiki düzenlemelerin miktarı; (d) örneklemin temelde sağlıklı cemaat mensubu yetişkinlerden mi yoksa tıbbi hastalardan mı oluştuğu. Ayrıca, dindarlık-moralite ilişkisinin şu on beş farazi unsurunun veya taşıyıcısının kontrol edilip edilmediğini de belirledik: Irk, gelir, eğitim, istihdam statüsü, fonksiyonel sağlık, kişiye-uygun (self-rated) ölüm,

fiziksel sağlığın klinik ya da biyo-tıbbi kriterleri, sosyal destek, sosyal aktiviteler, evlilik statüsü, sigara içme, alkol kullanımı, obezite/beden kitle indeksi, zihin sağlığı ya da etkili stres ve egzersiz.

Bu kırk iki (yararlandığımız incelemelerdeki farklı din ve moralite ortak değişkenlerine göre düzenlenmiş) etki derecesini kullanarak dine katılım ile moralite arasındaki ilişkinin bir ihtimal/şans ortalamasına [(İO) = 1.28] eş değerde olduğunu tespit ettik; bu dindarlar insanların izlenen dönemde pek dindar olmayan insanlardan ortalama %29 daha uzun yaşama ihtimalleri bulunduğunu gösteriyordu. Bu ilişkiyi izah etmenin bir başka yolu, dindar insanları belirli bir izleme döneminde pek dindar olmayan insanlardan yalnızca ortalama 1/1.29 = %75 daha fazla ölme ihtimalleri bulunduğunu söylemektir.

Meta-analizdeki temel endişe, incelemelerin önyargılı/yanlı inceleme popülasyonları örneklemi içermeleri ve dolayısıyla popülasyon tahminlerini kesin şekilde ortaya koymayı başaramamalarıdır. Meta-analitik sonuçlarımızın geçerliliklerine yönelik bu özel saldırıya duyarlılıklarını test etmek için bir kusur-kusursuzluk miktarı (Rosenthal 1979) hesabı yaptık; bu hesap 1.0 ortalama hayatta kalma ihtimali/şansı oranındaki (yani dine katılımla moralite arasında hiçbir ilişki yoktur) 1, 418'lik etki derecesinin (effect size) dine katılım ile moralite arasındaki önemli kapsayıcı ilişkinin iptal edilmesini gerektireceğini (yani ortaya çıkan ortalama ($p > .05$, tek-yönlü etki derecesini önemsiz hale getireceğini) gösterdi. Bu bulguların iptalini gerektirecek çok sayıda anlamsız/önemsiz sonuç, dindarlık ile moralite arasındaki ilişki konusundaki tahminimizin meta-analizimizde nadiren tercih edilebilir bir incelemeler takımının işlenmesinden dolayı ortaya çıkmasını büyük ölçüde ihtimal dışı hale getiriyor; çünkü geçersiz sonuçlar üreten çok sayıda incelemenin yapılmış, fakat yayınlanmamış olması daha ihtimal dışı görünüyor.

Yine de meta analizimizin içerdiği kırk iki etki derecesi tahminlerinde hatırı sayılır miktarda farklılık vardı. İlave bir dizi analizle etki düzeyindeki/derecesindeki bu farklılıkların açıklanmasına katkıda bulunacak muhtelif değişkenler tespit ettik.

İlkin kamusal dine katılım kriterlerini (yani dini ibadetlere katılım sıklığı, dini sosyal gruplara üyelik, seküler kübitzm'e karşı dini kübitzme üyelik) kullanan incelemeler, bireysel dini pratik kriterlerini (özel ibadet sıklığı, dini stresle başa çıkmak için kullanma gibi), kamusal ve özel dini aktiviteyi birleştiren kriterler, inceleme raporlarındaki yetersiz enformasyondan dolayı tespit edilemeyen kriterlere odaklı in-

celemeler yapanlardan çok daha yüksek/büyük etki dereceleri üretme eğilimindedir. Gerçekten de, kamusal dini katılım kriterleri kullanan incelemeler bir çoklu etki derecesi (OR = 1.43) üretmiştir; yani, araştırmacılar ortak değişkenleri kontrol altına aldıktan sonra, dine katılım düzeyleri yüksek insanların izledikleri dönemde hayatta kalma ihtimallerinin %43 olduğunu tespit etmiştir. Tam tersine dini pratiğin kamusal olmayan katılım kriterlerini kullanan etki düzeyine göre dine katılım ve moralite arasındaki ilişki neredeyse sıfırdır (OR + 1.04). Bu bulgu moralitenin kamusal dini aktivetelere katılımla, dindarlığın diğer boyutlarıyla ilgili kriterlerden daha fazla ilişkili olduğunu ortaya koyuyor.

Önemli bir etki derecesi tahmincisi/prediktörü örneklemdeki kadınların yüzdesiydi. %100'ü erkek bir örneklemin OR = 1.33'lük bir etki derecesi doğuracağı, oysa %100'ü kadın bir örneklemin OR = 1.59'luk bir etki derecesi doğuracağı tahmininde bulunduk. Böylece, dine katılan kadınlar erken ölüm karşısında dine katılan erkeklerden çok daha fazla koruma elde ettikleri ortaya çıkıyor.

Nihayet, din–moralite ilişkisi üzerinde etki bırakan istatistiki kontrol/sınırlama derecesinin etki derecesiyle negatif ilişkisi vardı. İyi kontrol-edilmiş incelemelerin (yani daha fazla değişken ve ortak-değişkenler ya da ortak-prediktörler içeren incelemelerin) daha zayıf ilişkiler doğurması şaşırtıcı değildir. Bir son analizler serisiyle, kamusal dine katılım ile moralite arasındaki ilişkinin, araştırmacılar tespit ettiğimiz potansiyel ortak değişkenlerin, arabulucuların ve unsurların on beşini de kontrol altına alan bir inceleme yürütürlerse ne kadar güçlü olabileceğini tahmin ettik. Böyle bir incelemede, 1.23 hayatta kalma ihtimali oranı beklenebilir; bu oran, *uzun bir potansiyel unsurlar ve uzlaştırıcılar serisi kontrol altına alındığında bile*, kamusal dini aktivitelere yüksek oranda katılan insanların dini aktivitelere katılmayan insanlardan beklenebileceğinden daha yüksek hayatta kalma ihtimali oranı (%23) beklenebileceğini gösterir. Bu son analizler serisinde, 1.23'lük hayatta kalma ihtimali oranı istatistiki bakımdan önemli/anlamlı değildir; ve bu yakın zamanlarda tartışılmış bir husustur (McCullough, Hoyt, and Larson 2001; Sloan and Bagiella 2001). Kaydettiğimiz gibi, bu tahminin önemsizliğine/anlamsızlığına yol açan şey muhtemelen, nisbeten çok sayıda birbiriyle bağlantılı prediktör/tahmin edici değişken için nispeten düşük miktarda etki derecesi (effetc size) parametreleri tahmininde bulunarak çoklu regresyon zayıflığına sürüklenmemizdir. Gerçekten de, on beş prediktör/tahmin değişkeni öyle birbiriyle bağlantılıdır ki, bunların üçünü tahmin denklemiyle birlikte at-

maksızın matematiksel olarak bir çözüme ulaşmak imkansızdır! Bu yüzden biz, bu özel istatistiki önem/anlam testine fazla odaklanmanın bir konu dışına çıkma (red herring) olduğunu öne sürdük. Tam tersine biz, bu meta-analizden çıkan en önemli şeyin, yani din ile moralite arasındaki ilişkinin, din – moralite ilişkisi başka psikolojik ya da davranışsal faktörlerle hatırı sayılır ölçüde açıklanabilse bile, sosyolojik teori ve araştırma için "reel" ve önemli olduğudur —şimdi yöneleceğimiz şey bu.

Dinin Sağlıkla İlişkisi: Ne Kadar Önemli? Ne Kadar Reel?

Bu meta-analize dayanarak biz delillerin, araştırmacıların pek çoğunun dinin bazı boyutlarının zihin ve beden sağlığı üzerinde gerçekten etkili olduğu yolundaki kavrayışlarını desteklediği sonucuna vardık. Dini meşgalelere katılan insanların dindar olmayan muadillerinden biraz daha uzun yaşadıkları ve daha düşük düzeyde depresif semptomlar tecrübe ettikleri anlaşılıyor. Fakat, iki yapı arasındaki istatistiki ilişkinin varlığı bize bu ilişkileri bakış açısına yerleştirmemiz için bilmemiz gereken her şeyi söylemez. Biz özellikle de dine katılım ile sağlık ilişkilerin ne kadar önemli olduğunu ve bu ilişkilerin "reel" olup olmadıklarını sormamız gerekir.

Din ile Sağlık Arasındaki İlişkiler Ne Kadar Önemlidir?

Çoğu sosyal bilimcinin kabul ettiği üzere, istatistiki önem/anlam iki değişken arasındaki ilişkinin önemini değerlendirme kriterinden başka bir şey değildir (Howard, Maxwell, and Fleming 2000). Değersiz hipotezin öneminin testi sosyal bilimin evriminde kesinlikle değerli ise de (Krueger 2001), istatistiki anlam/önem bir ilişkinin pratik önemi konusunda hiçbir şey söylemez. Fakat biz din – sağlık ilişkisinin önemini, dindarlığın belirli bir sağlık ürünüyle/çıktısıyla ilişkisinin ortalama etki derecesinin, aynı sağlık ürününün/çıktısının da prediktörleri oldukları düşünülen diğer faktörleri inceleyen meta-analitik eleştirilerden elde edilen etki dereceleriyle mukayeselerini yaparak değerlendirebiliriz.

Dine katılım ile moralite arasındaki ilişkinin portresini çizmenin yararlı yollarından biri iki terimli/çift değerli (binomial) etki derecesi arzı (BESD; Rosenthal 1990, 1991); bu, etki derecelerini taban moralite oranı %50 olduğu zamanki ölme ihtimalleri bakımından iki grup (me-

sela dindarlığı yüksek yüz insan ile dindarlığı düşük yüz insan) arasında oluşan farklılıklara göre resmetmek için kullanılabilen istatistiki simülasyondur. Meta-analizimizden devşirilen 1.23'lük hayatta kalma ihtimali oranı (dindarlık ile moralite arasındaki ilişkinin en muhafazakar tahmini) BESD kullanılarak resmedilirse (bakınız McCullough, Hoyt, and Larson 2001) "yüksek derecede dindar" gruptaki yüz kişinin yaklaşık kırk sekizi izlendikleri dönemde ölmüş olacaktır (hayatta kalma lehinde 52:48 hayatta kalma şansı); oysa "daha az dindar" gruptaki yüz insanın yaklaşık elli ikisi izlenen dönemde ölebilir (hayatta kalma aleyhine 48:52 ihtimal/şans). Dolayısıyla yüz kişilik "dindar" grup ile yüz kişilik "daha az dindar" grup arasında örneklemin %50'si öldüğü zaman dindar insanların dört daha fazlasının hayatta kalmasını umabiliriz.

Dine katılım ile moralite arasındaki ilişki için elde edilen BESD (çift değerli etki derecesi arzı) diğer psikososyal değişkenler ya da tıbbi müdahalelerin çok-nedenli (all-cause) moraliteyle ilişkisi için elde edilen BESD'lerle mukayese edilebilir. Ön meta-analitik bulguya dayanan McCullough (2001) riskli alkol kullanımının ve kalp rahatsızlığı sonrası rehabilitasyon egzersiz programlarının her yüz insandan onu ile sekizinin ölümleriyle sonuçlandığı tahmininde bulunmuştur. Saz ve Dewey (2001) yaşlılıkta depresyon ile moralite arasındaki ilişki konusundaki mevcut delillerin sentezini yaptıkları bir meta-analiz yapmıştır. Ulaştıkları şey: Ortalama hayatta kalma oranı = 1.73. Bu hayatta kalma oranı, bir BESD'e aktarıldığında depresyon teşhisi konan her iki yüz insandan on dördü sonucuna tekabül ediyor.

Strawbridge, Cohen ve Shema (2000) dine katılım ile moralite arasındaki ilişkinin daha önce izah ettiğimiz Alameda County verileri ile mukayeseli analizlerini yapsalar da, benzer sonuçlara ulaşmışlardır. Alameda County'den 5, 894 yetişkin sakini neredeyse otuz yıl süren incelemeleri sonunda elde ettikleri verileri kullanan Strawbridge ve araştırmacı arkadaşları dini ibadetlere katılım ile moralite arasındaki ilişkinin müesseriyetini diğer çok bilinen dört moralite prediktörüyle (sigara içme, fiziki aktivite, alkol tüketimi, ve dini olmayan sosyal katılım) mukayese ettiler. Onlar yaşı, eğitimi, kişinin beyan ettiği sağlığı ve kronik sağlık durumlarının miktarını belirledikten sonra, bu ilişkileri erkekler için ayrı kadınlar için ayrı hesapladılar. Erkekler için haftalık dini ibadetlere katılımın düşük moraliteyle (nisbi risk = 0.84) bağlantısı kuruldu. Başka bir söyleyişle, her hafta dini ayinlere katılan biri için belirli bir yıldaki ölme ihtimali, dini ayinlere hiç katılmayan birinin ölme ihtimalinin yalnızca %84'üydü. Nisbi sigara içmekten (nis-

bi ihtimal = 0.43), sık fiziki aktiviteden (nisbi ihtimal = 0.58), ağır alkol kullanımı *versus* az alkol kullanımı (nisbi ihtimal = 0.76), sosyal izolasyon *versus* bireysel ve gruba sosyal katılımdan (nisbi ihtimal = 0.58) kaçınma ihtimalleri hatırı sayılır ölçüde yüksekti (düşük nisbi ihtimaller bahis konusu değişkende yüksek derecelere sahip insanların daha az ölme ihtimalleri olduğunu ima ediyor). Bu yüzden, hiç değilse erkekler için, dine katılımla bağlantılı koruyucu etkiler sigara içmekten, sık fiziki aktiviteden, mutedil alkol kullanımından ve sosyal angajmandan sakınmayla ilgili koruyucu etkilerle mukayese edildiğinde nisbeten orta derecede etkili gibi görünüyordu.

Tam tersine kadınlar için haftalık kamusal dine katılımın çok daha koruyucu (nisbi ihtimal = 0.53) olduğu ortaya çıktı; bu şu sonuçlarla mukayese edilebilir: Asla sigara içmeyenlerle (nisbi ihtimal = 0.53), sık fiziki aktivite (nisbi ihtimal = 0.68), ağır alkol kullanımı *versus* az alkol kullanımı (nisbi ihtimal = 0.58) sosyal izolasyon *versus* bireysel ve grup olarak sosyal katılım (nisbi ihtimal = 0. 58). Bu yüzden, Strawbridge ve diğerlerinin (2000) verileri, düzenli dine katılımı mukayese edilebilir hayatta kalma şansıyla ilişkilendiren, hiç değilse diğer iyi tespit edilmiş psikososyal moralite prediktöreriyle bağlantılı hayatta kalma şanslarıyla ilişkilendiren meta-analitik eleştirimizin verileriyle uyuşuyor.

Bu mukayeselerin ışığında, dindarlık – moralite ilişkisinin (depresyon, aşırı alkol ve fiziki egzesiz gibi) diğer önemli psikolojik değişkenlerle ilişkilerinden (erkekler için kesilikle, kadınlar için muhtemelen) bir ölçüde daha zayıf olduğunu söylemenin yerinde bir tutum olduğunu düşünüyoruz. Ancak, toplumun erken ölüme karşı "önemli" risk veya koruyucu faktör saydığı değişkenlerin çoğunun tahmin sağlayıcı gücü, dinin moraliteyle ilişkisinin tahmin sağlayıcı gücüyle aynıdır. Ayrıca, moralite ve depresyon olarak bu tür sonuçların karmaşık çok-değişkenli doğası dikkate alındığında, en küçük etkiler bile çok "etkileyici" olabilir (Prentice and Miller 1992). Bu yüzden dindarlık moralitenin tahmininde küçük de olsa bir faktör olabilir. Ayrıca, en azından kadınlar için, dindarlığın koruyucu etkileri denilen etkiler diğer iyi tespit edilmiş koruyucu faktörlerin etkileri kadar güçlü olabilir.

Din ve depresyon incelemelerini meta-analizimizde ortalama etki derecesini r/oran = .126 olarak tahmin etmiştik; bu dindarlık ölçümleri, toplumdaki depresif semptomların yoğunluğundaki $.126)^2$ = %1.6'lık farklılık yüzdesini açıklıyor. Bu yoğunlukta ilişki genellikle "önemsiz" sayılsa (J. Cohen 1988) bile, bu önemsiz bağlantının bütü-

nüyle görmezden gelinmemesi gerekir. Mukayase amacıyla, cinsiyet ile depresyon arasındaki ilişkinin (mesela, kadınların erkeklerden daha keskin depresif eğilimleri vardır) genellikle r/oran = .10 düzeyinde olduğu düşünülebilir (mesela bakınız Nolen-Hoeksama, Larson ve Grayson 1999, Tablo 1; Twenge ve Nolen-Hoeksama 2001). Depresif semptomlardaki cinsiyet farklılıkları istitastiki olarak "küçük" olsa da ve bu depresif düzensizlikler ihtimalindeki hatırı sayılır cinsiyet farklılığını tekzip ediyorsa da, (Culbertson 1997), bu cinsiyet-depresyon ilişkisi mevcuttur ve hatırı sayılır bir bilimsel sosyal öneme sahiptir. Dahası, depresif semptomlardaki cinsiyet farkı depresyonun doğası konusunda teorik gelişmelere yol açmıştır (mesela Nolen-Hoeksama ve diğerleri 1999). Biz aynı zamanda "önemsiz" ilişkilerin nasıl önemli olabileceklerinin kriteri olarak depresif semptomlardaki cinsiyet farklılıklarının, depresif semptomlar ile dindarlık arasındaki ilişkinin mutedil gücüne rağmen, önemli imaları olabileceği sonucuna vardık.

Din – Sağlık İlişkisi Ne kadar "Reel"dir?

Din – Sağlık İlişkisi "Geçerli" midir? Din – sağlık ilişkisinin çağdaş araştırmacıları bu ilişkinin geçerliliğini değerlendirmek amacıyla farklı şekillerde çalışırlar (bir eleştiri için bakınız Levin 1994). Bu kaygıların ilkini ele almak için araştırmacılar iki temel strateji benimsemiştir. Birinci strateji dindarlık ile belirli bir sağlık çıktısı (mesela moralite) arasındaki ilişki, sağlık çıktılarındaki farklılığı makul şekilde açıklayabilen başka her değişkenin (mesela yaş, sosyoekonomik statü, sağlık durumu, sosyal destek ve sosyal aktivite ve diğer psikososyal faktörler) değerlendirildiği incelemeler yapılmasını gerektirir. Bu "subtractive/çıkarma/eksiltme" yönteminin gerisindeki mantık, dindarlığın belirli bir sağlık çıktısındaki farklılığı/değişmeyi açıklayıp açıklayamayacağını belirlemek değil, daha ziyade dindarlığın belirli bir sağlık çıktısındaki "yeni" farklılığı/değişikliği izah edip edemediğini belirlemektir. Buradaki ilgi açıktır ki, bu mantıkla toplumun sözün gelişi, ölenler ya da depresyona maruz kalanları tahmin yeteneğinin geliştirilmesine duyulan ilgidir; bu mantığa göre yeni bir ilerleme (yani dindarlık benzeri nispeten yeni bir sağlık faktörü) yalnızca toplumun sağlık çıktılarını tahmin yeteneğini *geliştiriyorsa* önemlidir. Bu substractive/çıkarma/eksiltme yöntemi, eğer amaç belirli bir ölüm sonucunun tahmini için maksimum yeterlilikte risk faktörü ve koruyucu faktör serisine ulaşmak ise gerçekten yararlıdır. Bu sebeple biz, çıkarma/eksiltme yönteminin bir *teknolojik* amacın hizmetinde kullanıldığını (sağlık-

la-ilgili empirik bilginin reel dünyadaki sağlık ve refahın tahmini için kullanıldığını) öne sürüyoruz.

Çıkarma/eksiltme yöntemi, pratikliğine rağmen, tümüyle bilimsel perspektiften bakıldığında yetersizdir; çünkü o sadece dindarlığın belirli bir sağlık çıktısı/sonucu üzerinde doğrudan etkili olup olmadığının değerlendirilmesine odaklanır. Böyle yapmakla, çıkarma/eksiltme yöntemi dindarlığın dolaylı etkide bulunabileceği dolaylı rotalara ışık tutamaz (bakınız Levin 1994). Daha iyi bir yöntem din – sağlık ilişkisiyle ilgili farklı perspektiflerin eş zamanlı olarak dikkate alınmasına imkan verecek bir hipotezler serisini değerlendirmek olurdu (bu yöntem şu iki çalışmada da kullanılmıştır: Hummer at al. 1999; McCullough at al. 2000, bir meta-analizdir). İlkin, bir ilişkinin varolup varolmadığını bilmek bilimsel açıdan faydalıdır. Bu, diğer değişkenler kontrol altına alınmaksızın dindarlık kriteri ile sağlık kriteri arasındaki çift değişkenli bir ilişkinin tahminini gerektirir.

İkincileyin, din – sağlık ilişkisinin sahte olup olmadığını bilmek ve dolayısıyla hem dindarlığa hem de sağlığa sebep olan değişkenlerin açık din – sağlık ilişkisiyle teminat altına alınıp alınamayacağını belirlemek faydalıdır. Sözün gelişi, cinsiyet dindarlık ile uzun ömürlülüğün bilinen bir bağlantı kategorisidir ve cinsiyet hem dindarlığı hem de uzun ömürlülüğü nedensel olarak önceliyor olduğu için (yani cinsiyet dindarlıktan ya da uzun ömürlülükten etkileniyor olamaz) din – sağlık ilişkisindeki değişmeyi izah yeteneği muhtemelen şaşırtıcı delil olarak yorumlanmalıdır. Bu tür şaşırtıcılar (confounds) gözlemlenir, değerlendirilir ve din – sağlık ilişkisi tahminleri buna göre azaltılarak/eksiltilerek düzenlenir.

Üçüncüleyin, din – sağlık ilişkisinin ilişkilendiricileri olarak görev yapan değişkenler tespit edilmelidir (yani, Durkheim ve Weber tarzında dinin düzenleyici, bütünleştirici ve tutarlı hale getirici fonksiyonlarıyla ilişkili faktörler; bakınız Idler and Kasl 1997). Bir kez kavramlaştırıldıktan sonra bu arabulucular/ilişkilendiriciler uygun istatistiki model kullanılarak ilişkilendiriciler olarak değerlendirilmelidir. Dindarlığın belirli sağlık çıktılarıyla ilişkisinin, dindarlığın istatistiki olarak kontrol edilebilen etkilerini sergilemesini sağlayan arabulucular çoğaldıkça daha zayıf olması beklenebilir. Dindarlığın farazi ilişkilendiricilerinin tümü ve bütün potansiyel eksiltmeler istatistiki olarak kontrol edildiği zaman, geriye kalan şey eksiltme yönteminin savunucularının mutlaka görmek istedikleri parametre tahminidir: Mümkün diğer bütün prediktörler kontrol altına alındıktan sonraki net dindar-

lık – mevcut sağlık çıktısı ilişkisidir. Bir dizi hipotezin testiyle, teknolojinin hedeflerine (yani, dini enformasyonun nüfustaki sağlık çıktılarını tahmin yeteneğimizi geliştirip geliştirmediğinin değerlendirilmesi) ve bilimin hedeflerine (yani,din – sağlık ilişkisinin değerlendirilmesi ve bu ilişkinin farazi nedensel mekanizmalarının keşfi) eş zamanlı olarak hizmet edilebilir.

Din – sağlık ilişkisinin nedensel olup olmadığını belirlemenin başka bir iyi yöntemi daha var: Münhasıran deneysel olmayan verilerin yorumuna dayanmaktan çok deneysel araştırma yapmak. Bazı araştırmacılar bilimin deneysel araştırma amacıyla dindarlığı deneysel olarak manipüle etme yeteneği konusunda ciddi şüpheler ileri sürmüş iseler de, biz bu problem konusunda yaratıcı şekilde düşünmeye motivasyonlu araştırmacıların sağlığın belirli boyutlarının iyileşip iyileşmediğini incelemek için insanların en azından kısa dönemdeki dindarlıklarının değişen boyutlarına uygun ve etik araçlara ulaşabileceklerine inanıyoruz.

Din – Sağlık İlişkisi Genelleştirilebilir mi? Din – sağlık ilişkisinin "reel" olup olmadığını sormanın ikinci yolu genelleştirilebilirliğinin sınırları konusunda sorular yöneltmektir. Eğer din – sağlık ilişkisi tarihteki tek bir döneme, belirli bir kültüre ya da belirli bir cinsiyete özgü bir fenomen değil "beşeri" bir fenomen ise, onu bir lokal fenomen olarak anlaşıldığından daha önemli/anlamlı bir fenomen haline getirebiliriz. Meta-analitik yaklaşım bu açıdan çok yararlıdır; çünkü, meta-analiz araştırmacılara, araştırmacıların yıllar boyu elde ettikleri sonuçlardaki heterojenliği yaratan yönlerini (yani inceleme tasarımı unsurlarını, örneklem karakteristiklerini) açıkça inceleme imkanı sağlar. Biz kendi çalışmalarımızdan din – moralite ilişkisinin, sözün gelişi erkekler için kadınlar için olduğundan daha güçlü olduğunu, din – depresyon ilişkisinin Afro-Amerikalılar için Avrupalı Amerikalılar için olduğundan daha güçlü olduğunu biliyoruz. Meta-analize diğer yaratıcı yaklaşımlar (mesela Mullen, Muellerleile, and Bryant 2001) din ile sağlık arasındaki apaçık ilişkinin zaman karşısında sabit olup olmadığının araştırılmasına imkan hazırlıyor. Genelleştirilebilirlik boyutlarını birincil verilerle çalışan araştırmacılar keşfedebilir; fakat her açık ilişkinin insani farklılaşmanın/değişmenin temel kategorilerine (mesela minimum düzeyde cinsiyet, yaş grubu ve etnisite) göre genelleştirilip genelleştirilemeyeceğini inceleyerek.

Din İle Sağlığı Birleştiren Modeller: Genelden Özele

Pek çok araştırmacı dinin sağlıkla ilişkili olabilme tarzını ve biçimini açıklayan genel modeller ileri sürmüştür. (Bir meta-teorik genel bakış için bakınız, Levin and Chatters 1988). Durkheim ve Weber'in yıllar önce sundukları din – sağlık ilişkisi mekanizmalarının (dinin düzenleme, bütünleştirme ve uyumlu hale getirme fonksiyonlarının) üstünlüğü, kapsamı ve izah gücü, din ve sağlık literatüründeki bu kuşatıcı teorizasyon eğilimine katkıda bulunabilir. Büyük açıklama sistemlerinin çabaları din – sağlık ilişkilerini belirli veri setleriyle incelemek için analitik stratejiler tasarlamakta araştırmacılara yardımcı olabilir. Fakat biz bu büyük açıklayıcı sistemlerin, din ve sağlık hakkındaki temel vukuflara çok sayıdaki bilimsel açıklama düzeyini birleştirebilecek en iyi yaklaşımlar olup olmadıklarını merak ediyoruz. Biz özellikle de ne kadar büyük olduğunun hiçbir önemi bulunmaksızın tek bir modelin din-sağlık ilişkilerinin tümünü, sosyolojik, psikolojik ve biyomedikal perspektifleri bir sağlık etiolojisinde birleştirecek şekilde açıklayabileceğinden kuşku duyuyoruz. Sağlığın ve hastalığın oluşumunun içerdiği nedensel faktörlerin sayısı aşırı miktarlardadır ve elbette farklı hastalık tiplerine göre değişir. Alkolizm etiolojisi kronik engelleyici akciğer hastalığı etiolojisinden veya kolon kanseri etiolojisinden ya da intihar etiolojisinden tümüyle farklıdır. Aslında sonuçları ne kadar farklı olursa olsun din ile sağlık arasındaki ilişkileri ele almak için tek bir teorik model belirlemek bilimsel açıdan gerçekten yararlı mıdır? Bu ilişkilerin tümünü sosyolojik, psikolojik ve biyolojik vukufları bir araya getiren tek bir modelle açıklama girişimleri muhtemelen tadı-tuzu olmayan yemekler olacaktır.

Yine de küçük ölçekte, ilgili diğer bilimlerden elde edilen vukufları entegre edebilecek güçlü bilimsel modeller tasarlamak mümkün olabilir. Başka bir metinde, "uzmanlaşmadan yoksunluğun tatsız genellemelere yol açtığı" öne sürülmüştür (McCullough and Larson 1998: 97). Bu alanın dinin bilimsel analizini bilimsel sağlık ve hastalık analizleriyle birleştirme istikametinde ilerlemesi için, teorisyenlerin ve araştırmacıların kendilerini din ile belirli hastalıklar (bir kaçını zikretmek gerekirse depresyon, kalp hastalığı, ciğer kanseri ya da alkolizm) arasındaki bağların örtüsünün kaldırılmasına adamaları gerektiğine inanıyoruz. Bize göre, bir sonraki teoriler kuşağı, eğer sosyal bilimciler, belirli hastalıkların etiolojisini ele alacak modeller geliştirmek için tıp bilimlerindeki, hayat bilimlerindeki ve hatta belki de doğa bilimlerindeki uzmanlarla mümkün pek açıklama düzeyini birleştirecek şe-

kilde elele verirlerse çok verimli olacaktır. Böyle bir yaklaşım araştırmacılara, belirli hastalıkların etiolojisini, bu hastalıkların hayatın seyriyle ilişkilerini ve onların kendilerini ifşa ettikleri sosyo-kültürel kontekstleri gören sosyolojik, psikolojik ve biyomedikal vukuflar geliştirme imkanı sağlayacaktır. Bize göre, bu kapsamdaki ve tikellikteki/özellikteki modeller aslında büyük modeller olacaktır.

Özet

On yıllardır biriktirilen mevcut deliller bizi dine katılımın bazı sağlık kriterleriyle ilişkili olduğu sonucuna götürüyor. Bu bulgular dine katılımın sağlığın bazı boyutlarını gerçekten destekleyebileceğini ve bazı hastalık formlarını engelleyebileceğini ortaya koyuyor —muhtemelen hastalıkların bazı boyutlarına ve bazı hastalık tiplerine özel çok sayıda rotayla. Dinin bütün hastalık ve sağlık düzeylerinde yararlı olması ihtimal dışıdır ve pek çok soru cevapsız kalır. Eğer depresyon ve moralite literatürleri müstakbel araştırmaların ortaya çıkaracağı şeyler konusunda ipucu iseler, din ile farklı sağlık çıktıları arasındaki ilişkilerin, ortalama, hacim itibarı ile küçük/zayıf olacaklarını, fakat yine de pratik ve teorik bakımdan önemli olacaklarını tahmin edebiliriz.

Din ve sağlık hakkındaki mevcut araştırmalardan elde edebileceğimiz vukufların çoğu Durkheim ve Weber gibi sosyologların büyük teorik vukuflarıyla uyumlu vukuflardır. Fakat bu vukufları, hem sosyolojinin hem sosyal bilimlerin ve diğer hayat bilimlerinin dinin sağlık ve hastalığı nasıl etkileyebileceğine ilişkin kavrayışlara sunabileceği şeylerle tutarlı teorik çerçevelerde bir araya getirerek bütünleştirecek çalışmalar yapılması gerekir.

Bu bölümde din – sağlık alanının çok küçük bir dilimine —dindarlık dereceleri ile sağlık düzeyleri arasındaki mümkün nedensel ilişkilere— odaklandık. Fakat araştırmacılar yıllardır şöyle sorular dahil farklı ilgi çekici başka sorular yöneltmeye devam ediyorlar; dini tatiller ölümü günlerce ya da hatta haftalarca nasıl erteleyebiliyor? Dindarlık, testesteronun genç kadınlarda cinselliğin harekete geçmesi üzerindeki etkilerini yatıştırabilir mi? Yaklaşan ölüm insanların dini inançlarını ve davranışlarını etkileyebilir mi? Bu bölümde ortaya koyduğumuz mütevazı din – sağlık literatürü örneklerinden tat alan okurlara, full menü bir literatür önerebiliriz.

Dördüncü Kısım

Din ve Sosyal Kimlik

On Altıncı Bölüm

Dinî Kimlikler ve Dinî Kurumlar

Nancy T. Ammerman

Pek çok sıradan insan için olduğu kadar modern sosyal teori için de dini kimlikler problem olmuştur.[1] Bir Musevi ya da Hıristiyan kimliği iddiasında bulunmak gerçekten tam olarak ne anlama gelmektedir? Kendini Prespiteryen ya da Baptist olarak düşünmek ne demektir? Yola koyulan yeni kilisenin kendisini basitçe "Dost Kilise (Fellowship Church) diye adlandırması konusunda ne biliyoruz? Bir insandan, işçi ya da yurttaş olarak görevlerini yerine getirmesini nasıl bekleyebileceğimize ilişkin ne biliyoruz? Modern insanlar kendilerini (belki) daha önce bir inanç kozasına yerleştiren (ya da en azından kendilerini kestirilebilir bir dini aktivite çerçevesine yerleştiren) aile ve mekan bağlarını koparırken, merkezi dinin hayatlarında nasıl yer alacağını tercih dahil nasıl dindar olacaklarını ve dindar olup olmamayı nasıl tercih edebilirler. Dini pratikler ve yakın ilişkiler karmaşık hayat süresinde değişebilirler ve dini grupların gönüllü toplumdaki tertibi de eşit ölçüde karmaşık şekilde değişebilir. Dini kimlik bu zamana kadar verili bir şeydi; şimdi kesinlikle öyle değil.

---

[1] Dinin öleceği tahmininde bulunan klasik teoriler arasında Marx'ın (1878/1964), Weber'in (1904-5/1958) teorileri yer alır; ve bunlarla ilgili tezin en seçkin teorik formülasyonlarını yapan Berger'in (1967) ve mevcut en güçlü savunucusu durumundaki Lechner'in (1991) teorileri eşlik eder.

Din ve şahsi özerklikle ilgili etkili çalışmasında Philip Hammond, modern durumun değişkenliği ve karmaşıklığı dikkate alındığında, bireysel dini kimliklerin farklı türde kimlikler olduğunu ileri sürer — yüklenmiş (kolektivite-temelli) kimlikler ya kazanılmış (bireysel) kimlikler yahut da asli/birincil (çekirdek veya "üst" rol) kimlikler ya da ikincil kimlikler (Hammond 1988). Premodern durumda din muhtemelen kolektif ve çekirdek kimlikti.[2] Modern durumda, bir kolektif, çekirdek dini kimliği benimsemek bir tercih meselesidir, determinizm meselesi değil.[3] Biz ne bir dini kimliği bütünüyle paylaşabilir ne de bizi kuşatan çok sayıdaki kimliği inşa eden şeyleri bilebiliriz.

Sosyal teori bize bir dini kimlik taşımanın kültürün "ana akıntısındaki" bir problem olduğunu öğretse de, marjinal durumlarda dini kimlikler hala bir rol oynuyor görünüyor. Aslında, dini kimlik hakkında yakın zamanlarda yapılan çalışmaların çoğu, dini kimliklerin çatıştığı/çarpıştığı ya da yeniden inşa edilmesinin gerektiği zamanlardaki marjinlere ve yarıklara/çatlaklara odaklanır. Sözün gelişi göçmen dini kimlikleri sürdürme ya da yeniden yaratma mücadelesi hakkında şu günlerde yapılmış yeni çalışmalar var.[4] Yeni bir kültürdeki şartlar ve talepler kaçınılmaz şekilde yuva ülkede muhakkak sayılan inançları ve pratikleri yeniden şekillendiriyor. Hem "Anglo" ev sahiplerini hem de daha yakın, fakat genellikle yabancı etnik yurttaşları hazla biraraya getiren göçmen dini toplantıları eski kültürel tarzları devam ettirecek yerler olarak, fakat aynı zamanda yeni tarzların çekiçlenerek işlendiği yerler olarak kullanıyorlar (Warner and Wittner 1998). Kültürlerin çarpışması, keza ikinci ve üçüncü kuşaklar etnik ve dini geleneklerle kendilerine özgü ilişkiler kurdukları için kuşaklar arasında da gerçekleşiyor.

İlk iki göçmenler kümesi bugün dini kimlikle ilgili bir başka yazı akıntısına yakıt sağlıyor. Son kuşakta kültürün ana akıntısına giren hem Amerikan Katolikleri hem de Amerikan Musevileri yüksek oranda dinler arası evlilik yapmaya başlamış ve dolayısıyla liderleri arasında büyük bir kimlik endişesi doğurmuştur. Dini kurumlar Amerikan orta sınıf toplumundaki hem dini hem de etnik farklı hayat tarzlarını destekleyebilir mi? Araştırmacılar cemaatin ve geleneğin sürdürülme-

---

[2] Mary Douglas (1983) premodern insanların bütünüyle dini olduklarını göstermiştir.

[3] John Hewitt (1989) ortak olmayan "münhasır/özel" modern kimlik stratejisini izah etmek için bütünüyle adanmış fundamentalist ya da ortodoks kişi örneğini kullanır.

[4] Sözün gelişi bakınız Chong 1998; Lawson 1999; Peno and Frehill 1998; Yang 1999.

si için elzem olabilen ve olmayabilen inançları, pratikleri, ilişkileri, kurumları, bilinçli kendi/ben-kimliğini ayrıştırma girişiminde bulundular. İnceleme nesnesi/konusu ister bağımsız- kafalı post-Vatikan-II Katolikleri ister dinler arası evlilik yapmış dindar olmayan Yahudiler olsun, hem pratik hem de teorik tartışmalarda dini kimlikle ilgili sorunlar ortaya çıkmıştır.[5]

Dini kimlikle igili diğer sorunlar takımı görünüşte aykırı/bağdaşmaz dini-sosyal eşleşmeler doğurmuştur (Warner 1997). Anlamlı kolektif kimliklerin birbirlerine aykırı şekilde durdukları yerde, kendilerini aynı anda her iki savaş kampında bulan bireyler aktif kimlik faaliyetine angaje omalıdır.Thumma (1991), sözün gelişi, aynı zamanda evanjelik geylerin durumunu da inceler. O, özel amaçlı organizasyonların bir "gey-evanjelik" kimliğinin inşa edilerek sürdürülmesini sağlayan mantığı da pratikleri de doğurabileceğini, ancak bu tür faaliyetlerin bilinçli meşgaleyi gerektirdiğini ispatlar. Evanjelik kültürün hatırı sayılır bir kısmını kopyalayarak, fakat bunu gey bir çevrede yaparak insanlar yeni dini dayanışmalar yaratabilir ve uygulayabilirler.

Eşit ölçüde ilginç olan ihtidayı/din değiştirmeyi anlama girişimi olmuştur. Özellikle sosyolojinin yeni dini hareketlere ilgisinin ağırlığıyla, kimlik inşasını görülebilir şekilde öne çıkaran tarzlara dönüşen eylemleri ve yakın ilişkileri görme fırsatına sahip olduk (mesela Bromley and Hammond 1987; Robbins 1988). Burada önemli olan, bir dini cemaat içinde görünüşte premodern bir kendine maletme biçimini bütünüyle modern bir tarzda tercih eden insanlardı; ve bunu tek bir çekirdek dini inançlar, pratikler ve ilişkiler takımı ekseninde organize olmuş bir kimliği çok katmanlı ve komplike bir kimlikle ilişkiye sokmak suretiyle yapıyorlardı.[6]

Mary Jo Neitz'in karizmatik Katoliklerin bu yeni kimliği kazanmalarına yol açan süreci izah ettiği metni ihtida konusunda bu dönemde ortaya çıkan en faydalı metinlerden biridir (Neitz 1987). O ihtidayı, eski derin gerçekliği atarak, yeni bir "derin gerçekliği (root reality)" tedrici inşa süreci diye tanımlar (Heirich 1977). Bu değiştirme

---

[5] Hoge (2000) yakın zamanlarda böyle bir tartışma yapmıştır. Musevi kimliğiyle ilgili anahtar son dönem incelemeleri arasında şunlar yer alıyor: Davidman (1990); Heilman (1996); Goldsteien and Goldstein (1996). Katolikler için bakınız Dillon (1999a); McNamara (1992).

[6] Elbette burada söylenen reel değildir;"ideal tipik"tir. Yeni bir dini harekete sıkıca bağlı olanlar bile kompleks katılma ve karşı çıkma düzeylerini ve dolayısıyla kimliğin kompleks versiyonlarını muhafaza ederler.

insanlar, pratikte anlamlı hale gelen şeyi görmek amacıyla inanç iddialarını gündelik tecrübeyle bir tür pratik/rasyonel test etme sürecine angaje olduklarında gerçekleşir. Ona göre dünyalarımızda farklı karmaşıklık düzeylerinde yaşadığımız ve farklı görünürlük düzeylerinden (salience) geldiğimiz dikkate alındığında ihtida pek çok form alabilir. Yüksek-düzeyde görünür bir Katolikten düşük-düzeyde görünür bir Katoliğe geçiş, düşük-düzeyde görünür bir Katolikten yüksek düzeyde karizmatik Katoliğe geçiş sürecidir. Ayrıca Neitz'in pratik aklı dikkate almaktaki ısrarı dini aktörlerin, fikirlerin ve ilişkilerin modern insanların karmaşık hayatlarında görünür hale gelmesini sağlayan sosyal koşullara ilişkin sorunlara yönelmemize katkıda bulunabilir.

Bu literatürle ilgili iki şey bana çarpıcı görünüyor. Birincisi, bu literatürün büyük bir kısmının bir kimlik tanımına ya da teorisine pek ilgi göstermemesidir. Varsayım genellikle şudur: "gördüğümüz zaman bilebiliriz." Kimliklerin kuşatma altında olduğu ya da yeniden inşa edildiği sürecin haritasını çıkaran dikkatli etnograflar bile kimliğin, başkalarının bize tepki gösterme biçimini ve kendi davranışımıza tepki gösterme biçimimizi şekillendiren tek bir klavuz "çekirdek" olduğunu öne süren hatlar boyunca metinler yazıyorlar. Bu çekirdeğe sahip olabiliriz de olmayabiliriz de. Diğer kimlikler "kısmi" kimlikler olabilir, fakat "gerçek" dini kimlikler kesinlikle total kimlikler olmalıdır. Geçici ve çelişkili durumlardaki görev, der bu alt metin, birlikte tekrar çekirdeğe dönmektir. Biraz sonra bu temel varsayımı sorgulamak ve ayrıntılandırmak istiyorum.

Bana çarpıcı gelen ikinci husus, dini kimlik konusundaki düşüncelerimizin sıradan insanların günlük hayatını dikkate alan çok şeyi içermesidir. Belki de, kimliğin apaçık olduğu yerlere bakarak, dinin sosyal hayattaki yerini anlama girişimlerimizi enforme etmesi gereken sosyal hayatla ilgili temel sorulardan kaçtık. İnsanlar nasıl ve neden eylemde bulundukları şekilde eylemde bulunuyorlar? Bu eyleme kılavuzluk eden ve onu sınırlayan nedir? Hangi koşullarda insanlar kendilerini dini kurumlara ve realitelere yöneltiyorlar? Hem kişisel hem de şahsi sosyal kimlik hakkında yakın zamanlarda ileri sürülen düşüncelere bir göz atışla başlayarak bu tür soruları içerecek dini kimlik tartışmalarına yöneleceğiz.

Sosyal Kimliği İnşa Etmek ve Dekonstrüksiyona Tabi Tutmak

Zygmunt Bauman (1996) kimlik nosyonunun kendisinin bir modern zihin meşgalesi olduğunu ileri sürer. Yalnızca geleneksel mekanlardan ve ilişkilerden, uzun süredir benimsenen zaman ritimleri ve iyi tesis edilmiş hayatta kalma aktivitelerinden koptukları zaman şöyle sorular yöneltmeye başlarız: "Kimim ben?" ve "Nereye aidim?" Bir ben inşa etme nosyonu, der Bauman, yalnızca böyle bir inşanın malzemeleri her yandan biraraya getirildiği, mevcut sosyal dünyaların dekonstrüksiyonuyla (hiyerarşik yapıların yıkılmasıyla) birlikte toplandığında anlamlı hale gelir. Yalnızca o zaman — hem ontolojik hem de teorik olarak— biyografik tahkiyelerimizin tutarlılığından ya da gurubumuza üyeliğimizin temelinden endişe etmeye başlarız (Giddens 1991).

Tam tersine John Hewit (1989) şahsi kimliklerimizin narinliğinin insani durumun sadece parçası olduğuna işaret eder. Bütün kimlikler süreklilik (zaman içinde aynı kişi olma), bütünlük (parçalı değil bütün olma) özdeşleşme/aynileşme (başkaları gibi olma) ve farklı olma (eşsiz ve özel olma). Sadece modern durum değil, her insani durum kimliği riskli hale getirir. Daha temel olarak, hiçbir durum bütünüyle rutin değildir; daima sürprizler vardır. Her durum başkalarına, olduğumuza inandığımız kişiler olup olmadığımızı, eylemlerimizin üstlendiğimiz rollerimizle uyuşup uyuşmadığını değerlendirme fırsatı verir. Ve her durum grupla özdeşleşmemizi deklare eden, gruba uygun rolleri üstlenme ile eşsizliğimizi, farklılığımızı vurgulayan bir şeyler yapma arasında ortaya çıkan bir gerilim taşır. Eylemlerimiz başkalarında kuşkular uyandırdığı için ya da biz kendi kendimize bağımsızlığımızı deklare ettiğimiz için veya durum mevcut varsayımlara meydan okuduğu için, insan toplumu hiçbir zaman kimliğe bigane kalma imkanı vermez. Modern toplum, tercihe elverişli rollerin ve cemaatlerin sayısı itibarı ile farklıdır; özdeşleşme/aynileşme ve farklı olmanın temel dinamikleri itibarı ile farklı değil.

Bir önceki kuşaktan Goffman (1959; 1967), Garfinkel (1967), Berger ve Luckmann (1966) kişilerin her bir benin/kişinin kırılgan istikrarını nasıl inşa ettiğini, sunduğunu ve bu kırılgan istikrarı korumayı nasıl planladığını teorize etme görevini üstlenmişti. Onların çalışmaları her bir sosyal durumun katılımcılarının yaratıcı faaliyetine çağrıda bulunma ve her bir katılımcının kendisini sergilerken dramanın parçalarını bir araya getirme tarzlarını ortaya çıkarmaya başlamıştır. Oyuncular kendilerini, kendileri ve başkaları için anlamlı hale getirecek roller

üstlenir (Mead 1934); bunu eylemlerini, diğer oyuncuların farkederek tepkiler geliştirebileceği senaryolarla ve kategorilerle düzenleyerek yaparlar. Daha yakın zamanlarda başkalarının yanı sıra Hall, daima kısmi ve eksik devam edegelen hikayelere girme tarzlarımızı anlatarak bize tahsis edilen pozisyonlarla özdeşleşme/aynileşme ve bu pozisyonlara göre "icrada" bulunma tarzlarımızı göstermiştir (Hall 1966). Eylemlerimizi, kabul görmüş bir senaryo içinde karşılıklı tanımlayarak ve işleyerek başkalarının eylemlerine göre düzenleme yetimiz bizi toplumumuzun makul ve yeterli üyeleri haline getirir. Bu teorisyenler bize şunu öğretir: Karakteri bozmak ya da senaryonun ana hikaye çizgisine meydan okumak delirme riskine sürüklenmek ya da devrime kalkışmaktır. Günlük hayatın küçük dramaları, senaryoları ve karakterleri sürekli yeniden inşa etse de, bu dramalar aynı zamanda mevcut sosyal yapıları, oldukları yerde tutan faillerdir.[7]

Daha sonra gelen kuşakta, gündelik hayatın "postmodern" fragmantasyonu/parçalanışı, kimlik inşasının artan kompleksitesi/karmaşası konusunda birçok kişiyi senaryoların tutarlılığından çok tutarsızlığını vurgulayarak spekülasyon yapmaya sevketmiştir. Karışıma siber uzayda inşa edilen ilişkiler eklemeden önce bile, birçokları tutarlılığı gündemden düşüren bir akışkanlık/seyyaliyet ileri sürmüştür.[8] Bauman ve başkaları, herhangi bir "ben" çekirdeği nosyonunun imkansız olduğunu, kader/yazgı duygusuyla dolu hacılardan çok turistler ve serseriler olduğumuzu iddia ederler (Bauman 1996). Dünya içindeki yolculuğumuza kılavuzluk eden hiçbir yol gösterici çekirdeğimiz yoktur. Düzen istikametindeki deneme kabilinden bir adımı, postmodern durumumuzu yeni bir "kabile zamanı" olarak tanımlayan Fransız teorisyen Michel Maffesoli atmıştır (Meffasoli 1995). Meffasoli "bizlerin [sosyal bilimcilerin] modern dünya ile birlikte gayrı-insanileşme ve büyübozumu çağında yaşadığını ve modern dünyanın yol açtığı yalnızlığın artık içindeki dayanışma şebekelerini görmemizi engellediğini" (s. 72) ileri sürer. Toplumu bir arada tuttuğu ve yurttaşlarını tanımladığı varsayılan geleneksel kurumları bir tarafa bırakarak o dikkatini gündelik bir araya gelişlerle yaratılan dayanışmaya yöneltir.

---

[7] Onların senaryoların gücü üzerindeki ısrarı Pierre Bourdieu'nun "habitus" nosyonunda yankısını bulur; "habitus" herhangi bir durumdaki eylemlerimizin ilişkili bulundukları etkileşim alanındaki pozisyonumuzla tam örtüşeceği şekilde sosyalleşmemizi sağlayan pratik yönelimler ya da ana modeller serisidir. Bakınız Swartz (1998).

[8] Bu daha fazla ilgi gerektiren bir cemaat ve kimlik formudur. Konunun mükemel bir analizi için bakınız Cerulo and arkadaşları (1992).

Durkheim (1912/1976) gibi o da sürekli değişen bir araya gelişlerle insanları birbirine bağlayan sosyalitenin ve adetlerin gücünün (bir "insanlık dininin") peşine düşer. Otobüsteki yolcular kadar anonim lokal yüzyüze-grupların "seyyaliyetin, tesadüfi bir araya gelişlerin ve dağılmaların karakterize ettiği bin yeni-tribalizm/kabilecilik"(s. 76) oluşturduğunu öne sürer. İnsanları sürekli değişen düzenlerde bir araya getiren sınır seyyaliyetiyle karşı karşıya kaldığımız için biz teatrik giyinme gösterilerine, cemaatler keşfetmek, onları yeniden doğrulamak ve kendimizi ayırt etmek için beden/vücut sanatına (body art) başvururuz.

Maffesoli'ninki görünen kaosun, her birimizi her yeni durum için yeni bir ben keşfiyle ve her grubu keyfi şekilde tanımlanmış kabul görme mücadelesiyle karşı karşıya bırakan bir kaosun ortasında varlığını hala sürdüren düzeni yeni bir kavrama girişimidir. Yeni ortaya çıkan "kabilelerin" potansiyel bakımdan merhametli olduğundan herkes emin değilse de, Maffesoli sınırların seyyaliyetine *ve* sosyalitenin ve adetlerin gücüne vurgusunda yalnız değildir. Ne ben'ler/kişiler ne de gruplar her bir yüzyüze gelişte tümüyle yeniden oluşturulur. Bazı süreklilikler, bir kompleks/karmaşık toplum bu sürekliliğe her daim meydan okurken, sürekli egemen durumdadır.

Düzen ile kaos, süreklilik ile revizyon arasındaki gerilim kimlikle ilgili düşünüşe farklı vurgularla yansımaktadır.[9] Bazıları her yeni yüzyüze gelme dünyayı ya da kimliği biraz (ya da radikal şekilde) değişmeye bırakacak tarzlarda seyyaliyete/akışkanlığa ve faile odaklanır. Diğerleri, bilhassa Bourdieu'nun (mesela 1987) adımlarını izleyenler farklılık, hiyerarşi, egemenlik modellerinin, özellikle de sınıf, ırk ve cinsiyet kategorilerinin her etkileşimi yapıya kavuşturarak takviye etme tarzlarına odaklanır (Lamont and Fournier 1992).

Fakat bana her iki kimlik görüşü de yetersiz görünüyor. Kişilerin hayatlarının kompleksitesi içinde bir ölçüde uyum/ahenk hissi arama ihtimalini dışarda tutmak istemiyorum. Üstelik yapıya kavuşan kategorilerin, kendilerine ait aktörlerin eylemlerinden ve direnişlerinden kopuk varolduklarına da inanmıyorum. Bana önemli görünen şey, herhangi bir tecrübe kategorisinin —hatta ırk, sınıf ya da cinsiyet kategorilerinin — kimliği ve eylemi tanımladığı/belirlediği fikrinin ötesine uzanmaktır. Kimlik bir öz, bir çekirdek, bir kategori de değildir;

---

[9] Cerulo (1997) bunları iki kampa ayırır: "Konstrüksiyonistler/inşacılar" ve postmodernistler."

ikili "ya ya da" mantığıyla yeterince anlaşılabilecek bir şey de değildir.[10] Kadın olmak aynı zamanda erkek olmayı engellemez; "Amerikan" olmak aynı zamanda "İrlandalı" ya da "Hispanik" olmaya mani değildir. İhtiyaç duyduğumuz şey kendimizi hem tek bir belirleyici yapısal öz'e hem de bütünüyle kaotik beliremezliğe indirgemeksizin kim olduğumuz ve nasıl hareket ettiğimiz konusunda bir konuşma tarzıdır. Geç modern durumun gerçeklikleri analizi (ve hayatın kendisini) fazlasıyla karmaşık hale getirse de, yeterli bir kimlik yorumu insan bilincinin ve geçici de olsa sosyal bir araya gelişlerin yarattığı insan dayanışmasının inşa ettiği bir süregelen tutarlılığın/ahengin izahıdır. Giddens bu konuda şunu söyler: "Refleksif ben/kişi projesi tutarlı, ancak sürekli revize edilen biyografik tahkiyelerin sürdürülmesinden ibarettir" (Giddens 1991: 5). Hem tutarlılık/insicam hem de revizyon bu süreçte merkezidir. Hayat kontekstlerimiz ve her toplumdaki otorite ve iktidar çeşitliliği bu göreve meydan okuyor; kaldı ki ne bu hayat projesi ne de bu analitik görev bu kompleksiteyi/karmaşıklığı görmezden gelebilir.

Bir Fail ve Yapı Problemi Olarak Kimlik

Kökü itibarı ile, kimliğin oluşumundaki seyyaliyet ve sınırlamayla ilgili farklı fikirler faili ve yapıyı farklı kavrayışlardan doğuyor. Kendisinin ya da kişiliğinin yaratımında insan kişinin bir fail olduğunu ne ölçüde ve hangi tarzlarda anlayabiliriz? Gruplar kendilerini tanımlamakta özgür müdür yoksa onları güçlü başkaları mı tanımlamaktadır? Bu soruların cevabı sosyal eyleme tecrübelerimizi ve düşüncelerimizi organize eden modellendirilmiş düzenliliklerin ve sosyal olarak inşa edilmiş kategorilerin kılavuzluk ettiğinin kabülüyle başlar. Dünyaya, daha önce dünya hakkında bildiğimiz şeylere göre tepkide bulunabiliriz. İnsan düşüncesinin sosyal şekilde inşa edilmiş kategorilere bağlı olma tarzlarının sosyal nedenleri olduğu kadar kognitif/bilişsel ve psikolojik nedenleri de vardır.

Bu yüzden fail/lik kalıba dökülmüş sınırlamadan özgürlükte değil, bu kalıplara buyurulmamış tarzlarda başvurma yeteneğimizde ikamet eder; bunu mümkün kılan şey büyük ölçüde içinde yer aldığımız dayanışmaların çokluğu ve çeşitliliğidir. Sewell (1992) failliği, ak-

[10] Minow (1997) özcülük (essentialism) ile inşacılık (constructionism) üzerinde ısrar etmenin politik zorluklarının anlaşılmasında özellikle önemlidir.

törlerin daima çeşitli yapıları işgal etmeleri, kaynakların ve şemaların (anlama "kurallarını" veya kategorilerini) ve birbirlerinden devşirilebilmeleri (o buna transposability/aktarılabilirlik der) olgusuna konuşlandırır. İşteyken bana söylenen kurallar evde ya da kilisede davranışlarıma kılavuzluk eden kurallar değildir. Minow benzer şekilde bütün kimliklerin "kesişimli (intersectional)" olduklarını söyler; çünkü biz daima aynı anda birçok şeyizdir —kadın, beyaz, Katolik, özürlü, kızkardeş vb. (Minow 1997: 38 vd.) Aslında eğitim tecrübesi, kısmen uzak zamanlarındaki ve yerlerdeki kültürlerin şemalarına, hayatın nasıl sürdürülmesi gerektiğine ilişkin bir söyleşiye başka sesler ilave ederek nüfuz etmektir.

Emirbayer ve Mische (1998) failliği, zaman aşırı olduğu kadar kurum ve mekan aşırı yapıların oyununa yerleştirir. Onlar, insanın geçmişi, şimdiyi ve geleceği hayat oyununa sokma ve uygun "geçmişi" seçme yetisine işaret eder. Onlar bunu eylemin "mükerrer/tekrarlanan (iterational) unsuru" diye adlandırır. Bu unsur kategorize etme (eğer bu X ise o zaman Y'yi yapabilirim) yeteneğimizde ve otomatik değil "yerleşik temayüller"de cisimleşen alışkanlıklarımızın zorunlu oluşumunda ikamet eder. Bu teorisyenler mevcut şemaların gerçek gücünü ve onların kestirilebilir "eylem stratejileri" üretme kapasitesini çok cidiye alırlar (Swidler 1986), fakat aktörlerin eşit ölçüde gerçek kestirilemez stratejilere başvurma yetilerini de ciddiye alırlar.

Zaman ve kurum aşırı hareket elbette mükemel bir oyun alınında gerçekleşmez. Bazı aktörler etkileşimin kalıcı ve değişen kalıplarının hizmetinde orantısız bir insan kaynaklarını, sembolik ve maddi kaynakları seferber etme yeteneğine sahiptir. Bourdieu gibi Sewell de bazı aktörlerin durumları ve diyalogları kendi sembolik ve maddi avantajları lehine manipüle edebileceklerine işaret eder (Sewell 1992). Kaldı ki, sadece bir kaynak tahsisi modeline sahip kapalı bir dünyada yaşamayacağımız için hiçbir durumu o durumun kendisi belirlemez. Kuralları sürekli bir durumdan yeni ya da bilinmeyen bir duruma taşırız. Bu yüzden kimlikler, mevcut kuralların ve şemaların yapıya kavuşturduğu, mevcut kaynak ve güç dağılımlarının sınırladığı şeyler olarak anlaşılmalıdır. Bu bile yeterli değildir; kimlikler aynı zamanda kurumsal kontekstler ve sembolik dünyalar arasındaki hareketin gündelik gerçekliğinde biçimlendirilebilir şeyler olarak da anlaşılmalıdır.

Bu teorisyenlerden her birinin temin ettiği şey, her sosyal yüzyüze gelişin dinamiğinin izahıdır. Asla tek kimlikle sahneye çıkamayız; bizimle birlikte geçmişimizin ve şimdimizin çok sayıda unsuruyla birlikte çıkarız. Failliğimizi mümkün kılan şey, kimliklerimizin çokluğudur (bkz. Coser 1991). Yapılararası, zaman ve mekan aşırı eylemde bulunan bizler kümülatif şekilde kişilikler, kolektif şekilde parçası olduğumuz dayanışmalar inşa ederiz. Kaldı ki bu kişilikler ve dayanışmalar'ın kendileri de müstakbel eylemlere sınırlar koyan yapı ve sürekli revizyon ve geliştirme siteleridir.

Tahkiye İnşası Olarak Kimlik

Bu eylem ve faillik tartışmalarının ima ettiği şey, "tahkiyenin/anlatının" kimliklerin doğasının anlaşılmasında yararlı bir metafor olduğunu sergileme tarzıdır. Kimlik incelemeleri dili ve söyleşiyi uzun süredir anahtar analiz siteleri olarak kabul ediyorlar. Gerçekten de bir grubun dilini kullanma yetisi üyelik ve kimlikle kastettiğimiz şeyin temelidir. Grubun "söylemine" katılmak, o grubun inşa ettiği sosyal dünyaya girmektir (Brown 1993). Bizi egemen pozisyonlarda tutan kategorilerin kapsamına girişimiz kadar, kendi kendimizi kavrayışımız da iletişim ve dilde gerçekleşir. George Herbert Mead'in (1934) ortaya koyduğu gibi, kimlik inşası kullandığımız kelimelere — kategorize eden kelimelere, ilişkilere imada bulunan kelimelere (kelimelerde mündemiç eşsiz güce)—göre anlaşılabilir.

Fakat kelimelerin kendilerini geçmişe yönlendirmek kritiktir. Tahkiye analizinin bize sunduğu şey, kelimelere anlamlarını veren *ilişkilere* ve *eylemlere* ilgidir. Eğer hem sınırlayan hem de yeniden inşa edilen çok sayıda dayanışmayı içeren bir kompleks dünyada kimliğin doğasını anlamak istiyorsak, kelimeleri kategorize etmenin ve sentaksın analizini yapmanın ötesine uzanan bir dinamik analiz moduna ihtiyacımız var demektir. "Hepimiz kendimizi sosyal tahkiyelere/anlatılara (genellikle bilinçsizce) konuşlandırarak (çok kısa ömürlü, çoklu ve değişken olsa da) olduğumuz kişiler oluruz" der Margaret Somers (1994: 606). Tahkiye diye devam eder o, bir olayı, bir ilişkiler ve pratikler takımıyla —belirli bir halkın tarihte ve mekanda sosyal olarak modele dönüştürdüğü şeylerle— ilişkilendirerek anlaşılabilir kılar.

Tahkiye bir olayı alır ve onu bir olaylar dizisinin/bir tertibin, yani bir eylem-yorumunun parçası haline getirir. Olay bunu kendi başına yapamaz; bunu kendileri için hazır farklı mümkün senaryoları de-

gerlendirmesi gereken aktörler yapar.[11] Onlar nedenselliği ima eden ve kapanmayı sağlayan bir zaman düzenine konuşlanır. Ayrıca onlar bir ilişkiler yapısına da konuşlanırlar. Ewick ve Silbey'nin (1995) işaret ettikleri gibi, hikaye etme/hikayeleştirme doğası gereği moral bir uygulamadır; çünkü, açıklamayı ve düzeni yarattığı zamana anlam yükler. Bu hikayeleştirme süreci nadiren bilinçli olmayı gerektirir; içselleştirilen tahkiye alışkanlık yoluyla çoğu eyleme kılavuzluk eder. Üstelik tahkiyeler dünyayı yorumlayan büyük hikayeler de değildir. Onlar yalnızca bir olayı ele alan ve ima edilen dönemin ya da bölümün parçası haline getirerek ona anlam veren dile getirilmemiş yorumlara; olaydaki karakterleri daha büyük bir oyuncu kadrosunun parçası olarak kimliklendiren ve olayı anlamlı bir dekora yerleştiren yorumlamalara ihtiyaç duyarlar.

Kimlik inşasında oyundaki tahkiyeler, Bomers'a (1994) göre, dört tiptir. Onun "ontolojik tahkiyeler" dediği tahkiyeler birey aktörün kendi hayatını yönlendirme ve hikayeleştirme tarzı olarak icra ettiği sosyal tarzda inşa edilmiş tahkiyelerdir. Bu serseri/başıboş bir şey olarak ben/kişi hakkındaki argümanlar karşısında onun "çekirdek" ya da "tutarlılık" nosyonlarını iadeyi itibar tarzıdır. Yine de ben bunun yerine, "ontolojik" ben nosyonunun içerdiği değişmezlik önkabüllerinden kaçınmak için, bu fikri "otobiyografik tahkiyeler" olarak kavramayı tercih ediyorum. Nasıl eylemde bulunacağımızla ilgili tercihler bu otobiyografik tahkiyenin iç temalarına ve tertiplerine olduğu kadar oyunda olacağını tahayyül ettiğimiz duruma ve kültürel tertiplere de bağlıdır. Çekirdeğin kendisi, hayatın farklı sosyal kontekstlerinde sürekli müzakere edilir, fakat yeni olayların ve episodların/kısa dönemlerin kendilerine tartılıp değerlendirilme imkanı sağlayan bazı temaları muhafaza eder. Kişiler kendilerini belirli tarzlarda eylemde bulunmaya yetenekli, bazı tarzlarda eylemde bulunmaya yeteneksiz veya isteksiz belirli türde karakterler olarak anlar.[12] Bir otobiyografik tahkiye

---

[11] Emirbayer ve Miscne'in (1998) fail/lik nosyonu tahkiye analizine çok uygundur. Her eylem, der onlar, "tekerrür edene" (geçmiş kalıplar) ilaveten, muhayyel bir geleceği ve doğaçlama bir şimdiyi içerir; yaratıcı seleksiyon bu üç boyutun üçünü de içerir. Faillikteki "muhayyel unsur" gelecek eylem patikaları (seriler/tertipler/tasarımlar) geliştirmek, eylemimim sonucu olarak vuku bulabilecek şeyi tahayyül etmektir.

[12] Teske'nin (1997) aktivist kimliklerin inşası hakkındaki çalışması bireylerin kendilerini tanımlayacakları bir şema —bu şema sonra onların kaçınılmaz ve zorunlu gördükleri eylemlerini şekillendirebilecektir — inşa etmesini mümkün kılan şeyi açıkça ortaya koyar.

birbirimize tepkide bulunmamızı ve eylemimize belirli bir güven ve doğruluk bahşeden kestirilebilirliği mümkün kılar.[13]

Burada bireysel iç tahkiyeler başkalarına yansıtılan hikayeyle bağdaşmayabilir. Kişiler başkalarının ödüllendireceklerini düşündükleri şeylere kendi bilinçli otobiyografik tahkiyelerinden çok daha uygun bir tahkiye yaratarak stratejik şekilde ve/veya samimiyetsizce hareket etmeye yeteneklidir. Aynı şekilde, bu iç tahkiyeler, başkalarının asla "reel/gerçek" diye görmedikleri karakterleri ve episodları da içerebilirler. İster şizofrenlerin duydukları sesler ister bir mistiğin vizyonları ister iştahsızlık çeken bir bayana şişman olduğunu söyleyen beden imajları; otobiyografik tahkiyeler davranışlara toplumun "rasyonel" değerlendirmesini veya eleştirisini içermeyeek tarzlarda kılavuzluk edebilirler.

Fakat kimliğe büyük ölçüde bu toplum değerlendirmeleri rehberlik eder. Somers otobiyografik tahkiyelere ilaveten, gruplara ve kategorilere, kültürlere ve kurumlara bağlanan "kamusal tahkiyeleri" olduğunu da ileri sürer.[14] İster mahkeme sistemimiz ister alış-veriş merkezleri, ister etnik grup ister cinsiyet; bu sosyal kurumlar ve kategoriler kişilerin kendi davranışlarına yükleyebileceği kabul gören "yorumları," kişilerin ait oldukları yeri, ne yaptıklarını ve neden yaptıklarını tespit eden yorumları temin ederler (Mills 1940; Scott and Lyman 1968). Bunlar kamusal olarak inşa edilir ve paylaşılır; bu, herhangi bir tekil bireyin failliğinin ve bilincinin ötesinde/dışında mevcuttur. Bazıları güçlüdür ve yaygın kabul görür; diğerleri daha biçimlendirilebilirdir ve/veya daha dar ölçekte kabul görür. Bir grubun gücü gerçekten de tahkiyelerinin kültürde emre amade olma derecesiyle ve hikayelerinin eylemleri birçok sahnede/muhitte hikaye etmek üzere kullanılma düzeyiyle ölçülebilir.

Nihayet, Sommers meta-tahkiyelerin listesini yapar; meta-tahkiyeler hikayelerin nasıl ilerleyeceğine ilişkin kuşatıcı kültürel paradigmalar —sözün gelişi, ilerleme ya da Aydınlanma tahkiyesi— ve açıklama adına bilimadamlarınca inşa edilen "kavramsal tahkiyeler'dir." Mümkün hikaye hatlarını, bir olayın nasıl hikaye edileceğini belirle-

---

[13] Ben'in/kişinin insani inşasının moral/ahlaki boyutları Shotter (1984), Neibuhr (1963) ve başkalarınca da ele alınmıştır. "Karakter" ve "erdem" etiği bu konulara odaklanır.

[14] Bu kamusal tahkiyeler Bourdieu'nun "alanlar" diye adlandırdığı alanlarda ikamet ederler; alanlar (fields) kültürel sermaye formlarının ve habitusun oyuna dahil olduğu operasyon arenalarıdır. Bakınız Swartz (1998).

dikten sonra bu tertiplere/tasarılara kılavuzluk eden — hem dahili/içsel hem de harici/dışsal— rayiçteki temalara uyup uymadığına bakarak değerlendiririz. Bu süreç bütünüyle özgür değildir elbette; çünkü bazı aktörlerin hakim hikayeleri hakim tutma gücü bu süreci genellikle sınırlar.

Tahkiye teorileri, daha sonra eylemin konuşlanmış bulunduğu belirli bir zamandan ve mekandan yola çıkarak ilerlediğini ve dolayısıyla o mekanda ve zamanda kültürel olarak inşa edilmiş uygun hikayelerin tümünü içerdiğini ileri sürer. Eylem aynı zamanda konuşlandığı kuralların ve pratiklerin özel kurumsal konteksti dahil o durumda tecessüm etmiş ilişkilerden yola çıkarak ilerler (Lewin 1996). Ayrıca aktörlerin bireysel (fakat sosyal olarak inşa edilmiş) otobiyografik tahkiyelerinden hareketle gerçekleşir. Eylem bir ilişkiler sahnesinde gerçekleşir; bu kontekstte kurumlar (yani kabul görmüş, kalıba dökülmüş yapısal ilişkiler), kamusal tahkiyeler ve sosyal pratikler vardır; bunların tümü hem kalıba dökülmüş hem de tartışılmıştır — hem inşa edilmiş hem de sınırlanmıştır.

Somers ve diğer tahkiye teorisyenleri kimlikleri anlamak için gerekli bir tür dinamik ve çok katmanlı/düzlemli bir analiz modu elde etme istikametinde ilerliyor; fakat en azından birkaç analiz katmanı bakir. Onlar tahkiyelerin belirli mekanlar ve zamanlarda konuşlanma tarzı konusunda hemfikir olsalar da, genellikle maddi çevrelerdeki aktüel fiziksel bedenlerle meşgul olduklarını unutuyorlar. Tahkiye metaforu, hem bize kılavuzluk eden alışkanlıklar hem de bu alışkanlıkları yıkan tecrübeler tertip/tasarım serileri kadar derin duyusal hatıralar ve isteklerin etkisiyle gerçekleşirken (düşüncelerin etkisiyle değil), bizi sosyal eylemi metinlere ve kelimelere indirgeme riskiyle karşı karşıya bırakır. Ben tecessüm etmiş pratiklerin hayati önemi haiz olduğundan eminim. Jestler, pozlar, müzik ve hareketler tecessüm etmiş pratiklerdeki mevziimizin hikayesini ve görünüşünü anlatırlar. Sosyal durumların bedensel anlamına ve tecrübeyi belirleme tarzlarına hatırı sayılır bir ilgi gösterilmiştir (Collins 1992; Giddens 1991; Young 1989); fakat kimliğin ve mensubiyetin belirlenmesindeki fail olarak fiziksel ben'e pek az ilgi gösterilmiştir. Burada ritüel araştırmacılarının diğer sosyal etkileşim formlarının analizine yapacakları birçok katkı olabilir (Comarof 1985; Soeffner 1997).

Kimliği Anlamanın Unsurları

Kimlikleri otobiyografik tahkiyeler ile kurumsal tahkiyelerin günlük kesişme noktalarında ortaya çıkan şeyler olarak anlayabiliriz. Kendimiz hakkında (hem sözlü/yazılı hem de davranışlarımız yoluyla) hikayeler anlatırız; bu hikayeler bizi karakterize eden tutarlılığı sergiler ve belirli bir durumdaki emprovizasyonu/doğaçlamayı gözler önüne serer. Her durumun kendisine özgü bir hikayesi, tasarımı/tertibi tesis eden güçlü kişiler ve buyurulmuş rollerle birlikte parçası olduğu kurumların ve kültürün şekillendirdiği bir tahkiyesi vardır; fakat senaryoda gedikler yaratabilen veya katılımcıların sunulmuş kimlik tahkiyelerine kuşku düşüren sürprizler ve dillemmalar da vardır. Hem birey hem de kolektivite bu gündelik etkileşimlerle inşa edilir ve yeniden kurulur.

Böylece kimlik incelemesini gündelik hayattaki yapılaşmış etkileşim arenalarına konuşlandırıyoruz.[15] Bu gündelik arenaların farkında olmamız gereken iki anahtar özelliği vardır. İlkin onlar, *hem yapılaşmış hem de inşa edilmişlerdir.* Karşılıklı hikaye anlatımımız hem kalıba dökülmüştür hem de doğaçlamadır. Kemikleşmiş alışkanlıklar ve güçlü aktörler mevcut eylem kalıplarını bizi tanımlayan sosyal ketagorilerin gerçekliğini takviye ederek sürdürebilir. Yine de hikayeler ve karakterler sürekli revizyona tabi tutulur. Hem kişisel hem de komünal kimliğin yeterli bir kavrayışı hem failliğin hem de yapının, hem devrimin hem de tahakkümün gerçekliğine ilgiyi gerektirir.

Söz konusu kavrayış aynı zamanda, kimliğin inşa edildiği durumların *kesişimliliğine* ilgiyi de gerektirir. Eylemler modern aktörlerin emrine amade kamusal tahkiyeler çokluğundan doğar. Hiçbir durum katı şekilde sınırlanmadığı için, çok miktarda kamusal tahkiye hep mevcuttur ve hiçbir kurumsal alan bütünüyle kendi terimleriyle tanımlanamaz. Bütün durumları, modern ve postmodern kişilerin yaşadıkları çok miktarda kontekstten doğan hikaye çizgilerinin mevcudiyeti ve sınırlarının seyyaliyeti karakterize eder. Irk, sınıf, ya da cinsiyet gibi bazı görülebilir sinyaller birbiriyle kesişen muhitlerde, kendi zihinlerimizde, başkalarının bize yönelik eylemlerinde güçlü tahkiyeler olarak iş görürken, kimliğin tam bir izahı için hiçbir tekil hikaye ya da tekil kontekst yeterli değildir. Bütün kimlikler kesişimlidir (intersectional) ve parçası oldukları çok miktarda hikayeye yönelimlidir.

---

[15] Bunlar, Marx'ın "sosyal üretim ilişkileri," toplumun temelini oluşturan sosyal olarak inşa edilmiş eylemlerin ve fikirlerin nedenleridir (Marx 1844/1964).

Dini Kimlikleri Konuşlandırmak

Dini kimlikleri anlamamız gerekiyorsa, *dini* tahkiyede hikaye edilen (ister yüzyüze ister dolaylı) sosyal etkileşim episodlarına —"dini" aktörlerin, fikirlerin, kurumların ve tecrübelerin kim olduğumuzun ve kim olduğumun hikayesinde rol oynadıkları episodlara — odaklanarak yola koyulmalıyız. Etkileşim, dolaylı ya da doğrudan doğruya aşkın ya da Kutsal Ötekiler'in/Başkaları'nın ortak-katılımına, rol aldıkları bir tahkiyeye başvurarak çağrıda bulunduğunda dini bir karakter kazanır.[16] Eylem kelimelere, eylemlere, bir Kutsal Öteki'nin varlığına dolaysız şekilde atıfta bulunabilir. Aşkın'a ilişkin tecrübeler ritüellerde, hikayelerde, ahlaki buyruklarda kurumlaşır kurumlaşmaz, bu pratikler, katılımcılar onları Kutsal'la doğrudan karşılaşmalar olarak tecrübe etsinler etmesinler (hatta Kutsal Ötekiler'in varolduğuna inansınlar inanmasınlar) dini pratikler olarak kabul edilir. Dini gelenek yoluyla intikal eden pratiklere katılım (sözün gelişi Şabat mumu yakma), katılımcılar eylemlerinin dolaysız bir Kutsal Öteki'ni gerektirdiğine inansınlar inanmasınlar, dini tahkiyelere başvurur. Baptist olduğumu söylediğimde, (Baptistlerin davranış tarzıyla ilgili az ya da çok kesin beklentilerle birlikte) bunun bir dini gelenek olduğunu anlarsınız; içinde yer aldığım dini gelenekler ve kurumlarla bağlantıya imada bulunduğu için anlarsınız. Burada dini tecrübenin damıtılmış ve kurumlaşmış sembolleri dini tahkiyelere çağrıda bulunurlar/dini tahkiyeleri hatırlatırlar; belirli bireyler onlara inansınlar inanmasınlar ya da onları tecrübe etsinler etmesinler, farketmez. Aynı şekilde, kurumlaşmış dini kontekstlerde, mevcut sosyal etkileşim episodlarına, dolaysız şekilde aşkın fikirleri ya da tecrübeleri içerebilen veya içermeyebilen, doğrudan doğruya Kutsal Aktörler'in katılımına çağrıda bulunabilen veya bulunmayabilen benimsenmiş eylem stratejileri yön verir. Dini tahkiyeler —bireysel ve kolektif dini kimlik yapı taşlarıdır— aleni tecrübeler ve doğrudan referanslar kadar imada bulundukları sahnelerde/muhitlerde ve damıtılmalarını sağlayan eylemlerle aktif hale getirilir.

Modern, fonksiyonel bakımdan farklılaşmış toplumlarda, her tür dini tecrübenin ya kabul görmüş bulunan dini kurumla ya da kişinin

---

[16] Berger (1974) sosyal kabul gören bir Kutsal Öteki/Başkası'nın mevudiyetine bağlı tözsel bir din tanımı öne sürer. Luckmann'la uyuşmazlığının temeli budur; çünkü Luckmann fonksiyonel bir tanım kullanır. Fakat Luckmann (1991) aynı zamanda "büyük aşkınların," burada atıfta bulunulan empirik-harici aktörlerin rolünü de kabul eder.

kendi mahrem ekstazisiyle/vecdiyle sınırlı olduğu varsayılır. Dini kurumlar gizemin yegane sosyal ambarlarıdır; çünkü dini kurumlar gizemi güvenli şekilde domestik/evcilleşmiş hale getirir ve kamudan saklarlar. Fakat ben bunun dinin toplumdaki mevcudiyetinin çok eksik bir envanteri olduğunu ileri sürüyorum.[17] *Yapılaşmış —fakat —doğaçlama sosyal etkileşim episodlarını temelimiz/kaynağımız olarak kabul eder ve bu tür her episodun zorunlu olarak interseksiyonelliğini/kesişimlililiğini teslim edersek, dini episodların yalnızca dini kurumlarda veya özel kendi başınalık dahilinde vukubulacaklarını varsaymamızın hiçbir a priori nedeni yok demektir.* Eğer her sosyal kontekstin çok sayıda tahkiye içerdiği ve şemaların bir sosyal arenadan diğerine taşınabileceği doğru ise, o takdirde, belirli koşullarda dini tahkiyelerin resmi dini sınırlar dışındaki muhitlerde de sahneye çıkabilecekleri de doğru demektir. Düşünülen sosyal arena hangi sosyal arena olursa olsun, aşkın tahkiyeler o arenaya girebilirler.

Sosyal bilimciler olarak görevimiz sekülerleşme meta-tahkiyesine dayanan dinin yokluğuna ilişkin varsayımlar oluşturmak ya da dini tahkiyelerin sadece rekabet yokluğunda makul olabilecekleri/ kabul edilebilir olabilecekleri konusunda varsayımlar üretmek değil, dini tahkiyelerin ve pratiklerin varlığını ya da yokluğunu belirlemek için gündelik sosyal etkileşim episodlarını incelemek olmalıdır (Ammerman 1994). Eğer dini olan ile dini-olmayan (veya "kamusal" olan ile "özel olan") arasında radikal fonksiyonel farklılaşmayı varsayan bir kavramsal tahkiye ile yola çıkarsak, ancak o takdirde dini kimlik tahkiyelerinin hangi şartlarda etkili oldukları konusunda önemli sorular yöneltebiliriz. Kavramsal körleştiricilerimizden kurtulur kurtulmaz dini kimliklerin sosyal organizasyonuyla ilgili temel sorular yöneltmeye başlayabiliriz; bunu dini kimlikleri sosyal hayatımızın tümünü şekillendiren çok sayıda tahkiyenin potansiyel temel unsurları olarak inceleyerek yapabiliriz. Dini kimliklerin diğer kimliklerle çatışıyor göründüğü durumlar (mesela gey evanjeliklerin durumu) veya kimliklerin yeni kontekstlerde yeniden inşa edildikleri durumlar (mesela göçmenlerin durumu) teorik çekiciliklerini muhafaza ederler; bu durumlar anomaliler oldukları için değil, örnekler oldukları için. Bu durumlar daha genel türde dini kimliklerin analizini eforme edebilecek modeller sağlarlar.

---

[17] Aşağıda potansiyel olarak dini görülen modern sosyal alanı genişletmeyi deneyeceğim. Berger (1992) dinin modern kognitif/vukuf coğrafyasını genişleterek benzer bir şey yapar.

Dini Organizasyonlar ve Kimlik Tahkiyeleri

Fakat bu kavramsal dönüş/manevra bizi dini organizasyonları, yani aslında toplumun dini etkileşimin gerçekleşeceği beklentilerini kurumlaştırdığı yerleri ihmale götürmemelidir. Dini organizasyonlar dini tecrübenin ve dini kimliklerin inşasının ihmal edilemez siteleridir. Onlar "kamusal tahkiyeleri,"yani kurumsal ya da kültürel entitelerinin/varlıkların tarihini ve amaçlarını dile getiren yorum tedarikçileridir (Somers 1994: 619). Bu organizasyonlar dini eylemin gerçekleşeceği geniş sosyal arenaları yaratır ve aktörün kendi otobiyografik tahkiyesinin tecrübe edilebileceği yapılaşmış dini biyografik tahkiyeleri — arınmış/kurtulmuş günahkar (saved sinner), hacı — tedarik ederler.

Dini organizasyonlar bu tür tahkiyeleri çok sofistike bir roller, mitler, ritüeller ve katılımcıların Kutsal Ötekileri hayattaki yoldaş katılımcılar olarak görmeye teşvik eden davranış buyrukları serisiyle donatırlar. Onlar insanların dünya hakkında hikayeler anlatmalarını sağlayacak "gramer"i tesis ederler (Lindbeck 1984); bu gramer hem bedeni hem de dili genişleten bir gramerdir (Hervieu-Léger 1993). Warner'in işaret ettiği gibi, müzik, ...miş gibi görünme, ritmik hareket ve yeme (eating) cemaati yaratan, sınırları ve kimlikleri belirleyen/tanımlayan, fakat aynı zamanda bazen bu sınırlar arasında köprü kurulmasını mümkün kılan insani tecrübelerdir (Warner 1997).[18] Basit melodiler ve derin ses titreşimleri, der o, doğaları gereği komünal ve kimlik tanımlayıcı kelimeleri ve fikirleri aşan bir tecrübe yaratır. Aynı şekilde, ritmik müşterek hareket cemaati yaratan ve üyelerin eylem repertuarının parçası haline gelen pratikleri tesis eden çok güçlü bir bağlayıcı güçtür (bakınız Bellah, bu kitapta Üçüncü Bölüm). Alışkanlık haline gelen jestleri ve eylemleri tedarik ederek ve kuvvetlendirerek dini organizasyonlar katılımcılarını, tecrübenin kutsal boyutlarına yöneltirler.

Dini organizasyonlar güçlü tahkiyeler yaratarak bu tahkiyelerin yaşamasını sağlarken, kimliklerin kesişimliliği ve modern kurumsal sınırların geçirgenliği tahkiyelerin tekil veya dokunulmamış kalmasını garanti altına alırlar. Kurumsal dini katılım bile daima tek bir organizasyonla ya da gelenekle sınırlı değildir. Nancy Eisland Atlanta civarında meskun böyle birçok-dinli aileyi tasvir eder (Eisland 2000).

---

[18] Bartkowski (2000) öncelikle söyleme odaklansa da, aynı zamanda mekan, fiziki temas ve jeste ve Vaad Bekçileri'nin (Promise Keepers) diğer erkek kimliklerini yeniden inşa etme tarzlarına da ilgi gösterir.

Onlar mahalli Birleşik Metodist Kilisesi'nin üyeleri oldukları halde, bayan eş Baptist Mega Kilisesi civarındaki bir "Grief Relief" destek grubunun toplantılarına katılır. Onun yine de Prespiteryen ve Katolik kardeşleri/ihvanı vardır. Kocası herhangi bir inancın etkisinde kalmaksızın büyümüştür; eşlerin her ikisi de daha önce bir Metodist kilisesinin üyesi olmamıştır. Onların benimsedikleri dini tahkiyeler aynı anda bunların tümünden de unsurlar taşır. Onların Metodist "olduklarını" söylemek yanlış olabilir. Onlar bu dini cemaat ve iman tecrübelerinin tümünden devşirilmiş hikayeleri bir araya getirerek dokuyan dini kimlikler inşa etmektedir.

Üyelerin hem dini hem de seküler kurumsal kaynaklardan çok sayıda kamusal tahkiyeyi benimsediklerini dikkate alarak, en sağlam ve en taşınabilir tasarım/tertip çizgilerini hangi dini kurumların tedarik ettiklerini sorabiliriz. Dini organizasyonların tedarik ettikleri tahkiyeler kendilerine insani tecrübeyi geniş ya da dar hatlar boyunca ele alma imkanı verecek şekilde az ya da çok zengin ayrıntılara sahip olabilir. Onlar aynı zamanda kendi kabul edilebilirliklerine meydan okuyor görünen olayları anlamlı hale getirmek suretiyle az ya da çok karşıtahkiyelerle birleşme yeteneğine de sahip olabilirler.[19] Analistin yapması gereken şeylerden biri de mevcut herhangi bir dini organizasyonun modern kimlik tahkiyeleri arasındaki günlük pratik rekabette hayatta kalmasına yetenekli bir dil, gramer, jestler ve hikayeler geliştirme, besleme ve teşmil etme derecesini değerlendirmektir.

Sözün gelişi kırk yılı aşkın zamandır liberal protestan gelenekler bir "buharlaşan sınırlar" zamanı yaratarak kendi eşsiz tahkiyelerini büyük ölçüde ihmal etmişlerdir (Hoge, Johnson, and Luidens 1994). Yüksek eğitim çok sayıda dini gelenekle ilgili bilgi artışıyla ve bu geleneklerden gelen insanlarla (dinler arası evlilikler dahil) temas artışına yol açmıştır (Wuthnow 1988). Tipik gençliğe özgü keşif dönemi yetişkinliğe de yayılmış ve liberal Protestan gençliğin artış miktarlarında asla düşüş olmamıştır. Onların çocuklar olarak öğrenebildiği dini yorumlar ne olursa olsun bu yorumlar bu çocukların hikayelerini genişletebilen ya da genişletmeyen yeni tecrübe düzeylerinin altında gömülü durumdadır bugün. Ebeveynleri bile dini kimliklerinin "başkalarına onların size davrandığı gibi davranın" girişiminin ötesine uzanan bir yorumunu yapma baskısı altındadır (Ammerman 1997b).

---

[19] Christian Smith (1998) Amerikan evanjelizmini böylesine sağlam yapan şeyin işte tam da bu düşmanlarını açıklama yeteneği olduğunu ileri sürer.

Sözün gelişi yakın zamanlarda yaptığımız araştırına incelediğimiz Episcopal ve United Church cemaatlerinin üyelerinin sadece üçtebiri Episkopalianlar ya da Cemaatçiler (Congragationalists) olarak büyümüşlerdir. Bir dini geleneği hayatı boyunca sürdürmeyen kişilerin halihazırdaki kendi denominasyonal/cemaat kimliklerini kendileri hakkında nasıl düşündükleri kadar önemli bir şey olarak yorumlamalarının ihtimal dışı olması hiç de şaşırtıcı değildir. Church of God/Tanrı'nın Kilisesi mensuplarından Prespiteryenlere ve Luthercilere kadar incelediğimiz kilise mensuplarının tümü ortalama "spiritüel/manevi kişiyi" ve "adanmış Hıristiyanı" kendileri için kendi özel denominasyonal/cemaat kimliklerinden çok daha önemli bir şey olarak seçiyorlar. Sayısız dini tahkiyeye maruz kaldıkları için onlar kendilerini tanımlayabilecek hiçbir özel tarz geliştirememişlerdir. "Dindar arayıcı" (religious seeker) onların sıklıkla tercih ettikleri terim değildir ve yolculukları "dini" değil "spiritüel/manevi" bir otobiyografik tahkiyeye konuşlanmıştır (Roof 1999a; Wuthnow 1988). "Değiştirenler/değişenlerin"in (switchers) hakim olduğu cemaatlerin kendilerini denominasyonlarının/cemaatlerinin geleneklerine kuvvetle bağlı cemaatler olarak tanımlamaları ihtimal dışıdır. "Değiştirenlerle" dolu cemaatler genellikle çok daha jenerik/üretken bir Hıristiyan hikayeyi vurgulayarak dominant geleneğin tahkiyelerini terkettiklerini söylemiştir (Sikkink 1999).

Fakat bazı değişen (switcher) cemaatler farklı bir tahkiye stratejisini benimsemiştir. Onlar cemaatin hikayelerine ve geleneklerine yeni bağlılar/taraftarlar bulmayı amaçlayan pratikleri vurgular; yeni gelenlere kendi farklı ibadet tarzlarını öğretir, Hıristiyan eğitim programlarıyla çocuklara ve yetişkinlere cemaate ait hikayelerini ve fikirlerini sunarlar, kendi cemaat kimliklerini paylaşan kiliselerin ortak çabalarıyla yapılan büyük işlerin hikayelerini anlatırlar. Sonuçta, bu kiliselerde küçük cemaatin kimliği ile denominasyonun/tarikatin/mezhebin kimliği arasındaki bağ, sıralarda oturanların temsil ettikleri dini hikayeler karışımına rağmen güçlü kalır (Ammerman 2000). Onlarınki bir aktif tahkiye inşası, bireysel hikayelerin geleneğin aktarıldığı ve dolayısıyla tadilata maruz bırakıldığı sırada yeni bir komünal kontekste yerleştirilme sürecidir (Bass 1994). Böylece, bazı dini organizasyonel kontekstlerde dini kimlikler uzun süredir varlığını sürdüren tahkiyeler dışında amaçlı/iradi tarzlarda inşa edilir. Gelenek isimden çok fiil'e dönüşür (Calhoun 1991); çünkü yeni dini aktörler taburuna yorumlar ve karakterler tedarik eder. Hikayeler anlatarak, ritüeller icra ederek, kahramanları yücelterek bu kü-

çük cemaatler denominasyonel kamusal tahkiyeleri bilinçle canlı tutarlar.[20]

Dini gelenekten devşirilen tahkiyelerin statik olmadıklarını vurgulamak önemlidir. Diğer hikayelerden çok geleneğin belirlediği ve bu geleneğin beşeri temellükünün yarattığı kutsal hikayeler hem yapıya kavuşturulur hem de emprovize edilir/canlandırılır. Bu diğer hikayelerle mukayese edildiğinde kutsal hikayeler için daha çok geçerlidir. Aslında aşkınlığa özgü episodlar içeren özgün dini tahkiyeler doğaları gereği değişmez değildir ve mevcut senaryoları tahrip ederek parçalarlar.[21] "Kutsal ötekiler" aşırı ölçülerde kestirilemezdir. Eğer dini kimlikleri hem yapıya kavuşmuş hem de yeni yeni ortaya çıkan şeyler olarak görürsek, bu durumda karşı karşıya kalacağımız en ilginç sorulardan biri şu olacaktır: Hangi koşullarda dini episodlar, içlerinde yer alan aktörlerin beklentilerini yeniden belirleyerek/tanımlayarak sürpriz şekillerde ortaya çıkmaktadır? Weber'in ((1925/1978) terimlerini kullanmak gerekirse, "karizmatik" otorite "rasyonel-hukuki" ya da "geleneksel" yönetimleri galebe çalmaktadır. Farklı din araştırmacıları egztatik/vecd tecrübelerinin kendilerini sıradan dünyaya taşıyan tahkiye katılımcılarını değiştirme kapasitelerini değerlendirme girişiminde bulunmuştur.[22] Diğer araştırmacılar dini tecrübenin kendisine haz bir düzenli "akışı" olduğuna dikkat çekmiştir (Neitz and Spickard 1990). Dini kimliklerin daha derin bir kavrayışı ister istemez gündelik düzen ile aşkın (transcendent) kaos arasındaki gerilimlere ilişkin sorunları ele alacaktır. Gündelik düzen nasıl sürdürülmekte ve aşkın'ın göz-kırpışlarının devreye girmesine ne zaman imkan tanınmaktadır?[23] Dini organizasyonlar dini tahkiyelerin konuşlandığı ana sitelerdir ve hiçbir şekilde değişmez depolar/stoklar değildirler.

---

[20] Hervieu-Léger post-geleneksel dini kurumların "etiko-kültürel mirasa" duygusal aidiyetle bu mirasa rasyonel başvuruların kombinasyonunu mobilize etmesi gerektiğini ileri sürer. Sözün gelişi, hac ziyaretleri uzun bir yolculuk tecrübesini, bir büyük kalabalığın parçası olmanın neşesini, uluslararası medya tarafından tanınmayı, (Papa gibi) etkili sembollerin harakete geçirildiği ritüelleri, geleneksel hikayelerin tecessüm ettiği sitelere açılmayı ve bu hikayeleri didaktik aktarma çabalarına katılımı içerir.

[21] Berger'ın (1967) "extasis/vecd" ve "dealienation/yabancılaşmadan arınma" tartışması dini tecrübenin kurulu düzenleri tehdit etme tarzına ilişkin provokatif bir fikirdir.

[22] Dini tecrübenin gerçekliği inşa etme tarzına ilişkin son analizler için, sözün gelişi bakınız Alexander (1991), Neitz (2000), McRoberts (bu kitapta 28. Bölüm), ve Nelson (1997).

[23] Berger'ın bu konulardaki son derece derin fikirleri şu metindedir: *A Far Glory: The Quest for Faith in the Age of Credulity* (1992).

Dini Sınırların Ötesindeki Dini Tahkiyeler

Belirli bir otobiyografik tahkiye sayısız dini organizasyonel kontekstten, yapılaşmış gelenekten ve henüz gerçekleşen tecrübeden devşirilmiş tasarım/tertip çizgileri taşıyabilir. Fakat diğer sosyal kontekstlerdeki dini yönelimli tahkiyelere bakmak da önemlidir. Aşkın olanla ve eşit ölçüde kuşatıcı dini tasarım hatlarıyla kitle iletişimi, küçük çalışma grupları, gönüllü sosyal hizmet faaliyetleri, hatta müşterek geri çekilişler gibi farklı kontekstlerde sayısız karşı karşıya gelme fırsatı vardır.[24] Popüler müzik, televizyon programları ve filmler genellikle dini imajları ve hikayeleri kullanır; hem mevcut geleneklerden devşirerek hem de yenilerini icat ederek. Aşk ve hayat hakkında hikaye anlatımını birleştiren yazarlar ve artistler kutsal aktörlere ve imajlara başvururlar.

Ayrıca, resmi kurumların dışındaki sayısız dini kaynak bizi dine katılımcıları ayırt edebileceğimiz işaretlerle teçhiz eder. New Age pratikleri denilen pratikler bir kitapevleri ve konvansiyonlar, filmler ve internet siteleri serbest network'ü/şebekesi içinde kendi tarzlarını oluşturmuştur. Fakat New Age modern kültürün her köşesinde mevcut eklektik dini ürünler ve tecrübeler akışındaki mini bir akıntıdır sadece. Çok daha yaygın ve büyük akıntı —aynı zamanda geleneksel cemaatlerin ve denominasyonların/tarikatlerin sınırları dışında yer alan— muhafazakar Hıristiyan vaizlerin, aile danışmanlarının, elbise imalatçılarının, olay üreticilerinin, yayıncıların, politikacıların ve misyonerlerin tedarik ettiği tahkiyelerin oluşturduğu akıntıdır. Ancak, her dini gelenek içinde, kültürel pazardaki girişimciler, dini hayatın doğru şekilde nasıl yaşanması gerektiği konusunda buyruklar ve tavsiyeler verirler.

Bu kurum-dışı dini üreticiler genellikle içlerinde ikamet ettiğimiz tahkiyeleri destekleyen ve ifade eden bir maddi dünya yaratan mal ve hizmet *üreticileridir*. İster New Age tişörtü ister Muhafazakar Hıristiyan kahve fincanı, elbise ve aksesuar; bunları gözlemlediğimiz cemaat ya da potansiyel cemaat hangi cemaat olursa olsun dini kimliklere işaret etmek amacıyla kullanılır. Kitle kültüründe, mücevherler ve takılar birilerinin mensubiyetini, başkalarının yabancılığını gösteren bir

[24] Kitle iletişimi konusunda bakınız Hoover (1997); küçük gruplar konusunda bakınız Wuthnow (1994); gönüllü faaliyetler konusunda Wuthnow (1991); işletmelerde din konusunda Nash (1994).

hikaye anlatır.[25] Birbirlerini bir hikayenin katılımcıları olarak tanıyanların etkileşimi o hikayeyi genişleterek işler.

Dini giyim-kuşam dini tahkiyelerin ve pratiklerin kurumsal hatlar boyunca kesişme tarzlarının örneklerinden biridir. Özel dini kimlikler herhangi bir muhitte işbaşında olabilirler elbette. Kendileri için dini tahkiyelerin merkezi rol oynadığı bireyler dini yorumları gündelik hayatın tecrübeleriyle dokuyarak birleştirir. Neitz'in karizmatik Katolisizme ihtida edenlerle ilgili analizini hatırlayalım (Neitz 1987). Günlük hayatın ve aile hayatının stres ve gerilimini yaşarken onlar karizmatik cemaatin tedarik ettiği yorumların "provasını yaparlar." Sonunda kimlikleri ibadet gruplarıyla aynileşenler gündelik otobiyografik tahkiyeleriyle kamusal dini tahkiyeleri süreklilik kazanmaya başlayanlardır. Onlar sadece haftalık ibadet toplantılarında Tanrı'nın varlığını tecrübe etmeyi öğrenmekle kalmazlar, aynı zamanda birçok sıradan gündelik olayda, bu olaylarda diğer insanlar hikayeyi dini bir perspektiften görsünler görmesinler, Tanrı'nın elinin nasıl işbaşında olduğunu görmeyi de öğrenirler. Organizasyon ihtidalarına destek olur ve şekillendirirken, organizasyonlarının inşa ettiği hikayeler kurumsal sınırları çaprazlamasına keser — en azından katılımcıların özel tecrübeleri vasıtasıyla.

Fakat bazen dini tahkiyeler ve pratikler kurumsal sınırları kamusal açıdan çok daha kolay tarzlarda çaprazlamasına keser. Hem Mary Pattilo-McCoy (1998) hem de Richard Wood (1999) dini ibarelerin sosyal hareketi aktif hale getirebilme tarzlarının ikna edici yorumlarını yapmışlardır. Dua/ibadet, ilahi söyleme ve kutsal kitaptan hikayeler anlatma yurttaşları eylem için harekete geçirme girişimlerinde ekonomik ve politik retorikle bir arada varlık kazanır. Bu yolla inşa edilen aktivist kimlik dini anlamla/içerikle doldurulur. "Sivil dinin" sembolleri ve ritüelleri pek değişmez fakat bu ritüeller ve semboller kolektif kimliğin aşkın bir yorumunu sağlarlar (Bellah 1967). Aynı şekilde, her tür işletme, işçileri ve müşterileri arasındaki dini aynileşmeyi teşvik ederek kuruluş ve amaçlarıyla ilgili dini hikayeler anlatabilir (Bromley 1998b).

---

[25] Maffesoli (1991), Soeffner (1997) ve başkaları "punk" beden teşhirlerine ilgi göstermiştir; fakat çok az araştırmacı Hıristiyan giyim-kuşamın ve takıların kamu alanlarında ima edilen bir evanjelikler cemaati yaratmak üzere fonksiyon görme biçimine dikkat çekmiştir. Bir istisna McDannell (1995)'dir. Read ve Bartkowski (2000) Müslüman kadınlar için elbisenin/giyinmenin rolüne ilgi göstermiştir.

Organizasyonun kendisi herhangi bir türde dini tahkiye talebinde bulunmadığı zaman bile, içinde yer alan birimlere kim olduklarına ve ne yaptıklarına ilişkin dini tahkiyelerin teneffüs edildiği bir çevre kuran dindaşlar hakim olabilir. Southside Gospel Church dediğim kilisede pek çok üye başarılı işyerlerinde çalışan arkadaşlarını kiliseye kazandırmak (ve/veya iş arkadaşlarını muhtedi haline getirmek) amacıyla yaptıkları başarılı faaliyetlerinden sözetmiştir. Onların anlatımlarına bakılırsa, bunun sonucu içinde yer aldıkları seküler yapılara rağmen bir "Hıristiyan" işyeridir (Ammerman 1987). Ticari mallar üretme ve satma faaliyeti baştan sona Tanrı'nın hayatlarındaki aktivitesine ilişkin bir tahkiye ile dokunmuştu; bu tahkiye iş faaliyetlerine yansıyor ve kılavuzluk ediyor, bazen de dışardakilerle konuşmalarına sızıyordu. Son zamanlarda yaptığımız araştırmalar aynı davranış kalıbının sosyal hizmet tedarikçilerinde de geçerli olduğunu göstermiştir. Onların organizasyonlarının ve etkileşimlerinin bazı boyutlarını idari veya ekonomik gereklilikler belirlese de, başka işaretler de vardı. Bireysel "meslekleri" ve organizasyonel "misyonlarıyla" ilgili hikayeleri dini sembollerle doluydu; dayanışma ve destek cemaatleri dindar aktörlerden oluşuyordu.[26]

Fakat dini tahkiyeleri etkili hale getirmek her zaman mümkün değildir. Birçok muhitte resmi ya da yarı resmi kurallar dini tecrübelere veya fikirlere her angajmanı, en özel angajmanları bile, yasaklıyor. Sözün gelişi bireyler inançlarını işe taşıyabilirler; fakat özel tefekkürlerine yönelmeleri/kaçmaları genelikle menedilir. Başka her kimlik için olduğu gibi dini kimliğin doğasını da kurumsal güç/iktidar ve tahakkümle ilgili sorular yöneltmeksizin anlayamayız. Farklı aktörlerin kimliği inşa etme ve sürdürme görevini mevcut hangi kuralların ve hangi kaynakların engellediğini bilmemiz gerekir.

Fakat dini tahkiyeler aynı zamanda rasyonalite meta-tahkiyesini ihlal ettikleri için de sık sık dışlanır. Sosyal kurumların akıl miti temelinde meşruiyete bağlı oldukları yerde din diye tanımlanan olaylar ve etkileşim ihtimaldışı ve nahoştur. Modern ilerleme ve Aydınlanma meta-tahkiyeleri altında bireyler ve kurumlar hayatlarındaki episodları ve bölümleri, bu kuşatıcı tahkiyenin buyruklarını ihlal ettiği anlaşılan tecrübeleri hasıraltı etmek suretiyle birbirinden kopuk meta-tahki-

---

[26] Bu analiz Hartford Institute for Religion'ın (Hartforddin Enstitüsü) "Organize Edici Dini Faaliyet" projesinden yararlanıyor; ilgili projenin yönetici araştırmacısı Nancy Ammerman.

yelere ayırmayı öğrenmiştir. Bir Kutsal Öteki ile ilişkilere girmeleri uygun görülmeyen kontekstlere girme tehdidinde bulunduğunda, bu ilişkiler tekrar dolaba atılır. Gerçekten de, bu metaforun ortaya koyduğu gibi, dini kimliklerin analizinin gey kimliklerin baskı altına alınma tarzlarının analizinden öğrenebileceği çok şey vardır (Butler 1990; Rahman 2000). Mekanizmaları ister psikolojik red ister alt-kültürü dışlama olsun, dominant kültür iktidar dağılımını ya da itaati buyuran anlamın yaşatılmasını sağlayan temel kuralları ihlal eden tahkiye kimliklerini tahakküm altına alır. Kültür elitlerinin uygun tahkiyeler şekillendirme tarzları, dini kimliklerin oluşumunu anlamak isteyenlerin eleştirel projesidir.

Bu elit sektörlerden biri elbette modern ulus-devlette konuşlanmıştır. Burada, acı tecrübeler bize Tanrı'yı vergi toplayan ve öldüren dünyevi güçlerle ilişkilendirmenin tehlikelerini öğrettiği için (bireysel tercih ifadesi olarak dini kimlikler hariç) dini kimliklerin dışlandıklarını görüyoruz (Casanova 1994). Batı dünyasında "kilise" ile "devlet" arasındaki müzakerelerin tarihi dini her ne pahasına olursa olsun kaçınılması gereken tehlikeli bir karakter olarak gözden çıkaran bir hikaye inşa etmiştir. Yirminci yüzyılın ortalarında Birleşik Devletler'deki mahkemeler, dini kimliklerin okullardan ve hastanelerden sınır belirleme kararlarına ve başkanlık politikalarına uzanan farklı kamu muhitlerinde tanınıp tanınmama tarzlarıyla mücadele etmiştir. Bu tartışmaların ortasında Bileşik Devletler'deki pek çok toplum ortak bütün kamu alanlarının dini olaylardan, fikirlerden ve sembollerden arındırılması gerektiğini farketmiştir. Yakın zamanlardaki tartışmalar bu varsayımları sorgulamaya ve eleştirmeye başlamıştır (Carter 1993). Devlet iktidarının kişilerin ve organizasyonların kamusal davranışları için dini tahkiyelere ve gerekçelere başvurma yeteneklerini ne zaman engelleyebileceği veya engellemesi gerektiği hiç de açık değildir. Kamusal dini davranışın zorunlu sivilite normlarını ihlal edip etmediği de açık değildir. Modern sivilite meta-tahkiyelerine meydan okunmakta ve onlar yeniden inşa edilmektedir; bu meta tahkiyeler dini tahkiyelerin dini kurumların dışına taşınmasını engelleme kapasitesiyle çok etkili bir rol oynuyor.

Dini Kimliklerin İnşası

Her sosyal etkileşim, katılımcıların temsil ettiği muhtelif çevrelerden gelen tahkiyelerin ve mensubiyetlerin ifadesi ve işlenmesi için fırsatlar

sağlar. Dini kimliklerin inşası özel dini muhitlerde, fakat aynı zamanda başka her kurumsal kontekstte gerçekleşen çok katmanlı bir egzersizdir. Otobiyografik tahkiyeler aşkın episodların her yerde gerçekleşebileceği bir dünyada inşa edilir; bütünüyle seküler ya da bütünüyle kutsal etkileşim yoktur. Sınırların geçirgenliği ve kimliğin kesişimliliği, eski kategorik kontrol listesinden (checklist) çok daha sofistike analiz aletlerini gerektirir; bizi dini kimlik konusunda ya/ya da varsayımlarının ötesine taşıyacak aletleri gerektirir.

Farklı sosyal lokasyonlarda/mahallerde genel bölümler ve temalar arayarak hiç de öyle basit olmayan bir dini kimlikler katalogundan yola çıkabiliriz. İnsanlar hangi ölçüde bir hayatın episodlarını organize eden çerçeveler olarak farklı dini hikayeleri kullanırlar? Hangi tahkiyeler genellikle farklı dini kolektivitelere üyeliğin/mensubiyetin alametleri olarak toplum sahnesine çıkarlar? Dini tahkiyeler ve sosyal eylem kurumsal sınırlar boyunca birbiriyle nasıl kesişmektedir? Hem kataloglama hem de organize etme geç modern dünyanın muhtelif arenalarının ve geçirgen sınırlarının buyurduğu temel görevlerdir.

Fakat başka herhangi bir kimliği olduğu gibi dini kimlikleri de aynı zamanda kurumsal güç/iktidar ve hegemonyaya ilişkin sorular yöneltmeksizin anlayamayız. Varolan tertip/tasarım kurallarının ne olduklarını ve farklı aktörlerin hangi kaynaklara başvurduklarını bilmemiz gerekir. Sözün gelişi hangi koşullarda aşkın olanın sezgi kıvılcımları gündelik, düzenli gerçekliğe girer? Rasyonalite, ilerleme ve Aydınlanma meta-tahkiyeleri nasıl ve nerede kutsal aktörlere ve tecrübelere atıfta bulunan yorumları dışarda tutmaktadır? Seküler devlet fikri dini tahkiyelerin seslerinin duyulabileceği yeni kamusal alanları içine alacak şekilde nasıl yeniden müzekereye tabi tutulabilir (Casanova 1994; Carter 1993)? Kültürel (ve dini) elitlerin makul tahkiyeler inşa etme tarzlarının tümüne ilgi dini kimliklerin formasyonunu anlamak isteyenlerin eleştirel/kritik projesidir. Kültür ve devlet mekanizmalarının bazı tahkiyeleri diğerlerinden daha makul ve kabul edilebilir hale getirme tarzlarına ilgi göstermemiz gerekir. İktidar/güç ve egemenlik/tahakküm ile ilgili soruların dini kimliklerin inşasında diğer kimliklerin inşasındaki kadar merkezi bir yeri vardır.

Dini kimliğin formasyonunu şekillendiren yapıların yalnızca güçlü seküler otoritelerin empoze ettiği yapılar olmadıklarının altını çizmek önemlidir. Bu yapılar aynı zamanda tahkiyelerini seslendirebilecek olanları belirleyecek meşru otorite talebinde bulunan dinin kurumlarıdır. Onların anlattıkları hikayelerle ve belirledikleri insanlarla

dini kurumlar bazı hayat planlarını ön plana çıkarırlar ve diğerlerini görmezden gelir ya da kötülerler (Nason-Clark 1997). Bu mesajlar genellikle katılımcıların rutin aktiviteleri ve alışkanlıkları yoluyla taşınır, fakat açık dini otoriteler de bu taşıma işlemine müdahil olabilirler. Ruhban kimliği üstlenme ihtimali bulunan bir Southern Baptist kadının engellenip engelenmeyeceğinin ya da kendisinin ve partnerinin dinen takdis edilmiş/kutsal bir birlik'te yaşama hikayesini inşa eden bir Metodist erkeğin dışlanıp dışlanmayacağının önemi olmaksızın dini kurumlar katılımcılarına amade kimlik tahkiyeleri stokunu kontrol ederler.

Fakat dini otorite de değişmeden muaf değildir. İster bireysel ister kolektif, bütün kimlik tahkiyeleri hem inşa edilir hem de sınırlanır. Farkına vardığımız kamu tahkiyelerini dinler ve bizi şekillendiren kişisel hikayeler anlatırız. Ve bu birbiriyle kesişen tahkiyelerin ortasında (Giddens'ın [1991] ifadesine yeniden başvurmak gerekirse) "tutarlı, fakat sürekli gözden geçirdiğimiz" bir otobiyografiyi aralıksız yeniden yaratırız. Güçlü otoriteler mevcut hikayeleri korusalar da, sürekli yeni tahkiyeler sahneye çıkar. Beklenmedik olaylar ve düşünülmüş yenilikler süregelen hikayeleri kesintiye uğratırlar. Yeni katılımcılar tertipleri/tasarımları bir mekandan diğerine taşırken yorumlar da bir arenadan diğerine ithal edilir. Dini kimlik analizi değişmeyen bir dini çekirdeğe dışardan saldırıların analizi değildir. Tam tersine, dini kimliğin analizi, kendileri de hem dramadaki farklı insan katılımcılar arasında hem de yaşadıkları kestirilemez kutsal tecrübe ne olursa olsun bu tecrübelerin göbeğinde süregelen etkileşimin ürünü durumundaki dini tahkiyelerin analizidir.

En azından bazı bireylerin ve bazı sosyal muhitlerin aşkın tecrübeler geliştirebileceklerini ve geliştirdiklerini varsayarsak, bu durumda dini kimlik analizinin bireysel ve sosyal olanın kutsalla buluştuğu kesişme noktasına konuşlanması gerekir. Dünyamızı insani düzenleme eğilimini dikkate alırsak, bu tür etkileşimlerin modele dönüşmüş ve kurumlaşmış tarzlarda gerçekleşeceğini bekleyebiliriz. Fakat eşit ölçüde insani tahayyül etme, icat etme ve parçalara ayırma/parçalama eğilimini dikkate alırsak, hem içsel hem de dışsal olarak yapıya kavuşmuş dini tahkiye modellerinin zamanla değişeceklerini de umabiliriz. Bir kimlik tahkiyesini dini kimlik tahkiyesi yapan aşkın referan (referent) ne sabit bir kurumsal semboller takımıdır ne de kişilerin ve durumların ilahi buyrukla yeniden tanımlandığı tümüyle kaotik bir tecrübedir. O, aynı anda hem yapısı bulunan bir şeydir hem de değişen bir şeydir.

Bireyler dini tahkiyeleri geçmiş tecrübeden ve etkileşimden, kutsal aktörlerin ve kurumların rol oynadıkları diger zamanlar ve mekanlardan devşirir. Diğer zamanların ve mekanların kültürleri ve kurumları dini eyleme az ya da çok açık durumlar yaratır. Hem bireysel otobiyografinin mevcut temalarından hem de durumlar içindeki hazır temalardan episodlar doğar ve "hikaye" edilir. Dini kimlikleri tanımlama bir kategorik sorular yöneltme meselesi değil, bütünüyle özel ya da kişisel alanlarda yer aldıkları varsayılamayacak dinamik süreçlerin ve hudutların analizini yapma meselesidir. Kesişimlilik (intersectionality) hiçbir durumun ya da kimliğin kamusal veya özel, kutsal/dini ya da seküler çok sayıda tahkiyeden tümüyle yoksun olmadığı anlamına gelir. İnsanlar farklı kapsamda ve kuvvetteki farklı dini tahkiyelere başvurarak dini fikirlere, sembollere, hikaye hatlarına ve bir dizi sosyal kontekstekı kutsal ortak-katılımcılara işaret edebilirler. Bu dini işaretlerin geliştirilerek benimsendiği her durumda yeni tahkiyeler yaratılır ve eski tahkiyeler yeniden anlatılır. Dini kimlikler anlamamızı, onların hikayelerini dinamik kompleksiteleriyle birlikte dinlememizi gerektirir; bu, dinleme işlemini onları günümüz insalarının hayatlarını yaşadıkları çok ilişkili ve kurumlu kontekstlere yerleştirerek yapmamızı gerektirir.

On Yedinci Bölüm

Din ve Yeni Göçmenler

Helen Rose Ebaugh

Geçen kırk yılda Birleşik Devletler göçmen yasalarındaki değişmeler Amerikan dini için uzun vadeli sonuçlar doğurmuştur. Yeni göçmenlerin çoğunluğu Hıristiyan (Warner and Winter 1998; Ebaugh and Chafetz 2000b) olsa bile, Latin Amerikalı, Karayibli, Filipinli, Çinli, Vietnamlı, Hindistanlı, Afrikalı ve başka ülkelerden gelen göçmenlerce getirilen, Hıristiyanlığın uygulanmasındaki etnik ve ırki farklı formlara eşlik eden pratikler, semboller, diller, sesler ve kokular kuruluşundan itibaren Birleşik Devletler'e egemen muhtelif Avrupalı Hıristiyanlık formlarına meydan okuyor. Maffy-Kipp (1997) göçmenlerin Amerika'da dini "Hıristiyanlıktan-mahrum etmekten" çok, Amerikan Hıristiyanlığını "Avrupalılıktan-mahrum ettiğini" ileri sürer. Ayrıca, yeni göçmenler Amerika'ya Budizm, Hinduizm, İslam, Zerdüştlük, Sihizm, Vodou ve Rastafarianizm gibi 1960'ların ortalarından önce Amerikalıların bilmediği dini gelenekleri de getirdi. Günümüzde pek çok Amerikan semti tapınaklar, camiler, türbeler, storefront/mağaza önü kiliseler, yabancı isimli Hıristiyan kiliseler, guadwara'lar ve botannican'larla dolu.

Tarihsel Kontekst

"Yeni göçmenler" terimi 1965 tarihli Hart-Cellar Göçmen Yasası'nın kabulünden sonra Birleşik Devletler'e girenlere atıfta bulunuyor. Kaynak/ilk ülke kotalarının kaldırılması 1924'te yürürlüğe girmiş ve özellikle Asya'dan, Latin Amerika'dan gelen insanlara sağlanan göçmen vizelerindeki dramatik artış göçmenlerin ırki ve etnik arkabahçelerini önemli ölçüde değiştirmiştir. Sözün gelişi, Birleşik Devletler'de yaşayan Asyalı göçmenlerin miktarı 1950'lerde 150. 000 iken 1980'lerde 2.7 milyona yükselmiştir; tam tersine Avrupalı göçmenlerin sayısı üçtebirden daha fazla düşmüştür. Aynı şekilde, 1950'lerde Latin Amerika'dan ve Karayiblerden gelen altı yüz bin göçmen dört göçmenden birine tekabül ederken, otuz yıl sonra bu bölgelerden gelen 3.5 milyon göçmen bütün girişlerin %47'sine tekabül ediyordu (Miler and Miller 1996). 1985 ila 1990 arasında gelen beş milyon göçmenden sadece %13'ü Avrupa'da, Kanada'da, Avustralya ya da Yeni Zellenda'da doğmuş iken, bu oran Meksika'dan gelenler için %26, Asya'dan gelenler için %31, Amerikaların diğer bölgelerinden gelenler için %22 idi (Chiswick and Sullivan 1995: 216-17). Ayrıca, yasal akıştaki ülke sınırlamaları göçmen nüfusun ulusal farklılığını arttırmıştır. Sözün gelişi 1960'ta yasal göçmen akışının %65'i on ülkedendi, ancak bu oran 1990'da %52'ye düştü; Birleşik Devletler'deki en az yüz bin yabancı ülke doğumlu sakinin geldikleri ülke sayısı 1970'de yirmi iken 1990'da bu ülkelerin sayısı kırk bire yükselmiştir (Fix and Passel 1994).

Ulusal köklerdeki artışla birlikte yeni göçmenler Birleşik Devletler'de büyük bir dini farklılık yarattılar; bunu geldikleri ülkelerin dinlerini yeni semtlerine taşıyarak gerçekleştirdiler. Netice itibarı ile, Birleşik Devletler'deki dini manzara değişmeye devam ediyor (Warner 1993; Eck 1997). Sadece ülkenin her yanında etnik kiliseler, tapınaklar ve camiler yeşermekle kalmıyor, birçok kurumlaşmış cemaat (congregation) bu yeni etnik grupları kendi bünyelerine alma mücadelesi veriyor. Ammerman'ın *Kongregasyon ve Cemaat* [*Congregation and Community*] adlı kitabında izah ettiği gibi, bir semtteki etnik değişme genellikle mahalli kiliselerin kompozisyonundaki değişme, yani on yıllardır kiliseyi inşa eden ve geliştiren kurumlaşmış yönetim pozisyonlarını tehdit eden bir değişme anlamına geliyor.

Yeni göçmenler hakkında çok şey biliyoruz: Geldikleri ülkeler, sosyo ekonomik arkabahçeleri, iş gücüne katılım düzeyleri, eğitimdeki başarı düzeyleri, aile modelleri, göç nedenleri, sosyal ilişki şebekelerinin yerleşim tarzlarındaki rolü konusunda çok şey biliyoruz; fakat

dini modelleri konusunda nispeten pek az şey biliyoruz. Göç araştırmacıları hem göç sürecindeki hem de Amerikan toplumuyla bütünleşme süreçlerindeki bir faktör olarak dini görmezden gelmişlerdir. Bu ilgi yokluğuna yol açan birçok neden vardır. Warner'ın (1998) gösterdiği üzere, bunların en önemlisi göç araştırmacılarının öncelikle din hakkında sorular yöneltmekten kaçınan hükümet acentalarının (sözün gelişi Bureau of Census/Nüfus Sayımı Bürosu, Immigration and Naturalization Service/Göç ve Yerleştirme Servisi [INS], Bureau of Labor Statistics/İş İstatistikleri Bürosu ve eğitim komisyonları) topladığı verilere dayanmalarıdır. Onların bir başka veri kaynağı, Birleşik Devletler popülasyonunun, etkili analizler yapmak amacıyla Müslümanlar, Museviler ya da Budistler gibi küçük alt popülasyonlardan yeterli deneği içermeyen gelişigüzel örneklemlerini kullanan National Opinion Research Center/Ulusal Kanaat Araştırma Merkezi'nin yaptığı türden araştırmalardır. Kivisto (1992) aynı zamanda (kendi) göçmen gruplarını inceleyenlerin içerden araştırmacılar olduklarını, pek çok grubun dinle ilgilenen araştırmacılar türünde eleştirel bir araştımacılar grubundan yoksun olduklarını da ileri sürmüştür. Üçüncü bir açıklama çoğu sosyal bilim literatüründe mevcut anti-dini önyargıdır; bu önyargı dinin empirik analize elverişli olmayan değer-yüklü konularla meşgul olduğu varsayımına dayanır. Dahası, pek çok sosyal bilimci dinin modern endüstriyel toplumlarda giderek önemini yitirdiğini öne süren sekülerleşme teorisini sorgusuz-sualsiz benimsemiştir. Nedeni her ne olursa olsun din göç araştırmalarında görmezden gelinmektedir; bunun açık delili göçle ilgili sosyal bilim dergilerinin son özel sayılarının (*International Migration Review*, Cilt 31, Kış, 1997; *Sociological Perspectives*, Cilt 40, Sayı 3, 1997; *American Behavioral Scientist*, Cilt 42, Ocak 1999; ve *Racial and Ethnic Studies*, Cilt 20, Ocak 1999) dinle ilgili hiçbir makale içermemeleridir. Aynı şekide, yakın zamanlarda yayınlanan *Handbook of International Migration/Uluslararası Göç Elkitabı*'nın (Hirschman ve diğerleri 1999) dinle ilgili hiçbir indeks girişi yoktur.

1990'ların ortalarına kadar din alanında çalışan araştırmacılar da yeni göçmenlerin analizini genellikle ihmal etmiştir. Kivisto'nun (1992) analizi gibi Christiano'nun (1991) analizi de dinle ve yeni göçmenlerle ilgili araştırma yokluğundan şikayet eder. Yirminci yüzyılın son on yıllarında artan dinle ilgili sosyal bilim araştırmaları denominasyonalizm, muhafazakar Protestanlığın yükselişi, yeni dini hareketler ve kadınlar, Afrikalı Amerikalılar ve İspanyollar gibi dezavantajlı grupların yurttaşlık haklarından mahrum edilmesine hasredilmiştir. Yine burada da, hem kendi gruplarının dili hem de kültürü içinde ça-

lışan göç araştırmacılarından nispi yoksunluğun göçmen dininin incelenmesine sınırlı bir geçiş ve ilgiyle sonuçlandığı kuşku götürmez. İki ciltlik *American Congregations* (Wind and Lewis 1994) adlı kitapta ve Ammerman'ın (1997a) *Congregation and Community* kitabında açıkça ortaya konduğu gibi, denominasyonalizmin/mezhepçiliğin çöküşü ve 1990'lı yıllarda kilise yönetimlerine tazelenen ilgi, kongregasyonel/örgütlü cemaat hayatının lokal düzeylerine odaklandı ve kongregasyonlar/örgütlü cemaatler içinde gerçekleşen demografik değişmeleri tespit etti. Bu yayınlarla birlikte, göçmenlerin Amerikan kongregasyonalizmini/örgütlü cemaatçiliğini değiştirmeye başladığı açıkça ortaya çıktı.

Ev kiliseler, kutsal kitap okuma grupları, ibadet-dışı gruplar, domestik sunaklar, semt festivalleri dahil binlerce gayriresmi ibadet mekanına ilaveten göçmenler kendilerine ait pek çok formel/resmi ibadet mekanı tesis etmiştir. Bu dini kurumların ve üyeleri durumundaki göçmenlerin kesin sayısını elde etme görevi Numicrh'in (2000) ayrıntılarıyla ele aldığı birçok sorundan dolayı imkansızdır. Birçok tahmin kendilerine-ilgilerine büyük sayımların katkıda bulunduğu lokal-düzeyde etnik cemaatlerden gelir. Ayrıca sayım yöntemleri de bazı kurumlara kayıtlı üyeliğe göre sayımdan etno-dini popülasyondaki miras alınmış statüye göre sayımdan ve diğer sayımlardan büyük ölçüde farklılıklar sergiler. Dini özdeşleşme/aynileşme tahminleri yapmak amacıyla genellikle Cetlere, orijin/kaynak ülkeye ve dile dayalı Nüfus Sayımı Bürosu ve Göç ve Yerleştirme Servisi verileri kullanılır; bu, sorgulanabilir varsayımlarla dolu bir uygulamadır. Genel Sosyal Araştırma (General Social Survey) ya da Ulusal Dini Özdeşleşme Araştırması (National Survey of Religious Identification) gibi farklı anket ve araştırmalardan toplanan veriler (Kosmin and Lachman 1993) kesin genellemeler yapmak için küçük alt-nüfuslara mensup yetersiz sayıda denek kullanan gelişigüzel örneklemlere dayanır. Göçmen kongregasyonların şimdiye kadarki en iyi tahminleri Warner'ın (1998) yaptığı tahminlerdir: (a) İspanya'daki Katolik Aşai Rabani Ayini'nin yapıldığı üç bin beş yüz papazlık bölgesi, çoğu Evanjelik ya da Pentakostal, başka birçoğu non-denominasyonel yedi bin Hispanik-Latin kongregasyon/örgütlü cemaat; (b)1988'deki son nüfus sayımına göre 2,018 Koreli-Amerikan kilise; (c) 1994'teki sayıma göre yaklaşık yedi yüz Çin Protestan kilisesi; (d) 1990'ların başında bin ila bin iki yüz arasında cami ve İslam merkezi; (e) bin beş yüz ile iki bin arasında Budist tapınak ve meditasyon merkezi; (f) dört yüzün üzerinde Hindu tapınağı.

Yeni göçmenlerin yarattığı dini kurumların organizasyonel yapılarında farklılıklar/değişmeler var ise de, Warner (1994) "kongregasyon"u "lokal, yüzyüze dini toplantılara" atıfta bulunmak için bir şemsiye terim olarak kullanır. Çalışmamızda biz de (Ebaugh ve Chafetz 2000b) kongregasyon'u geleneksel Protestanların bir kilise siyaseti tipine atıfta bulunmak amacıyla kullandığı anlamda değil, bu anlamda kullandık.

Eğer varsa, Birleşik Devletler'e en son göçmen akışı/dalgasında gerçekten "yeni" olan şey nedir? Bu soru 1965 sonrası göçü inceleyenler arasında büyük bir ilgi görmüş ve tartışmaların odağı haline gelmiştir (Glick-Schiller 1999; Perlmann and Waldinger 1999; Levitt 2000). Kitabımızın (Ebaugh and Chafetz 2000b) son bölümünde işaret ettiğimiz gibi, biz göçmenlerin tesis ettiği kongregasyon/lokal cemaat tiplerinde ve keza dini kurumların hayatlarında oynadığı rollerde zaman-aşırı farklılıklardan çok benzerlikler bulduk. Bugünküler gibi on dokuzuncu yüzyıl göçmenleri de ibadet mekanlarını gönüllü üyeliğe, sıradan müminlerin yönetim fonksiyonlarındaki inisiyatif ve katılımına ve ibadet sitelerinin cemaat merkezlerini içerecek şekilde yayılmasına vurgu yaparak inşa etmiştir. On dokuzuncu yüzyıl etnik kiliselerinin yerine getirdiği fonksiyonlarına ilişkin yorumlar (mesela Thomas and Znaniecki 1918; Green 1975; Tomasi 1975; Mohl and Betten 1981; Dolan 1985; Alexander 1987; Papaioannou 1994; Sarna and Goldman 1994) çağdaş etnik kongregasyonlarla/cemaatlerle ilgili vak'a incelemelerinde tartışılan yorumlarla (Kim 1981; Orsi 1985; Kwon ve diğerleri 1997; Warner and Winter 1998; Ebaugh and Chafetz 2000b) çok büyük benzerlikler taşıyorlar. Kaldı ki, bugünkü gibi, etnik ibadet mekanları hem grubun kültürel ve dini mirasını yeniden üreterek hem de göçmenlere yeni bir topluma uyum süreçlerinde yardım ederek çifte bir amaca hizmet etmişlerdir. Kongregasyonlar içindeki bölünme ve çatışma hatları bile çok benzerlik taşıyor. Dil tartışmaları erken zamanlarda bugünkü kongregasyonlardaki kadar keskindi (Bodnar 1985; Dolan 1985; Ebaugh and Chafetz 2000b). İngilizce'nin bu ülkede doğan ve büyüyen gençlerin taleplerine bir cevap olarak girişi dinler, etnik gruplar ve zaman dönemleri boyunca aynıdır.

Çok-etnisiteli kongregasyonlar/örgütlü cemaatler ilk göçmen cemaatlerdeki kadar uzlaşma ve çatışma yüklüydüler. On dokuzuncu yüzyıl göçmenleri sürekli ilk etnik yerleşim bölgelerinde kalmadılar; sosyo-ekonomik statüleri geliştikçe, kendi eski semtlerini ve kiliselerini terkederek ekonomik açıdan daha iyi bölgelere ve yeni-imtiyazsız gruplar içeren kiliselere yöneldiler. Bu ikamet değişimi ara dönemin-

de lokal cemaatleri ortak muhtelif etnik grup vardı; bu sık sık dil, ibadet tarzı, patron azizler ve sosyal adetlerle ilgili ihtilaflı sorular ortaya çıkaran bir durumdu. Keza, bugün olduğu gibi, aynı dini paylaşan, Alman ve Polonya Katolikleri (Shaw 1994) ve Hollanda ve Alman Musevileri/Yahudileri (Sarna and Goldman 1994) gibi farklı uluslardan gelen gruplar arasında çatışmalar vardı. Uzlaşma ve çatışma sorunları aynı Budist tapınağın Tayvanlılar, Hong Konglular ve ana kara Çinli üyelerinin (Yang 2000b) veya aynı bölge kilisesine giden Hispanik, Vietnamlı ve Nijeryalı Katolikler'in (Sullivan 2000b) karşı karşıya kaldığı sorunları andırır.

Çağdaş göçmenler, "Amerikanize" edilme talepleriyle karşı karşıya kalan daha önceki göçmenlerin aksine, etnik plüralizmin çok daha yaygın olduğu bir topluma giriyorlar (Alba and Nee 1997). Onlar aynı zamanda on dokuzuncu yüzyıl emek pazarından çok daha farklı ve modern iletişim ve nakil teknolojilerinin yayılması dolayısıyla ulusaşırı cemaatlerin parçası olarak kalmalarına çok daha elverişli bir emek pazarına giriyorlar (Portes 1996; Glick-Schiller 1999). Yeni göçmenlerin girdiği post-sivil haklar çağı multikültüralizmi hem geniş bir Protestan kilise tipleri serisini hem de ilk göçmen dalgaları sırasında Birleşik Devletler'de pek bilinmeyen çok sayıda Hıristiyanlık-dışı dini içeriyor. Fakat bu organizasyonel farklılığa rağmen, çağdaş göçmen dini gruplara ilişkin vak'a incelemelerinde "eski" göçmen kiliselerini karakterize eden modellerin ve sorunların birçoğunun tekrarlandıklarını görüyoruz. Din göçmenlerin hayatlarında, yeniden yerleşmenin meydan okumalarıyla başa çıkma aracı, kültürü yeniden üretme ve taşıma tarzı, etnik cemaatin odağı, yerleşim sürecinde formel/resmi ve özellikle de informel/gayriresmi yardım sağlama tarzı olarak merkeziliğini koruyor.

Din ve Yeni Göçmenler Hakkındaki Son Araştırmalar

Yakın zamanlara kadar din ve yeni göçmenlerle ilgili araştırmalar ya bir ya da birkaç göçmen dini kurum ya da belirli bir etnik grupla ilgili vak'a incelemelerinden ibaretti. Lokal cemaatlerle ilgili vak'a incelemeleri arasında Numrich'in (1996) iki Therwada Budist tapınağı konulu araştırması; Waugh'un (1994) Kanada'daki bir müslüman cemaati/kongregasyonu tasviri ve Yang'ın (1999) Washington D.C.'deki muhtelif Çinli Hıristiyan kiliselerine ilişkin analizleri vardır. Belirli bir etnik ya da ulusal gruptaki dini kurumlar hakkında çok sayıda incele-

me vardır. Bu incelemeler arasında şunlar yer alıyor: Millins'in (1987) Kanada'daki Japon Budistler incelemesi; Williams'ın (1988) Hintliler ve Pakistanlıların dinleriyle ilgili analizi; Fenton'un (1988) Birleşik Devletler'deki Asya-Hint dini gelenekleri hakkındaki incelemesi; Denny'nin (1987) ve keza Haddad ve Lummis'in (1987) Birleşik Devletler'de İslam analizi; Diaz-Stevens'ın (1993a) New York'taki Porto Riko Katolisizmi incelemesi; Kashima'nın (1977), Lin'in (1996) ve Fields'ın (1992) Amerika'da Budizm incelemeleri; Orsi'nin (1985) Harlem'deki İtalyanlar ve Haitililer incelemesi; Amerika'daki Koreliler Hıristiyan kilisesiyle ilgili sayısız inceleme (I. Kim 1981; Hurh and kim 1984; Shin and Park 1988; Min 1992; Kwon 1997; Chai 1998; Chong 1998).

1990'ların ortalarında Lilly Endowment/Lilly Vakfı, Pew Charitable Trusts ve Ford Foundation'ın/Ford Vakfı'nın yeni tesis ettiği dinde yeni inisiyatifin bağış desteğiyle, din ve yeni göçmenler konulu birçok araştırma projesi başlatıldı. Bunların ilki Birleşik Devletler'deki göçmen dini cemaatler incelemeleri için on iki doktora ve post-doktora öğrencisini fonlayan Warner'ın Yeni Etnik ve Göçmen Cemaatleri Projesi'dir (New Ethnic and Immigration Congregations Project/NEICP). NEICP tecrübesi, Hıristiyan, Hindu, Musevi, Rastafari ve karışık Vodou-Katolik cemaatler/kongregasyonlar üzerine zengin etnografiler sağlamanın yanı sıra, yeni göçmenler arasında din incelemeleriyle ilgilenen yeni yetişen araştırmacıların yetişmesi için temel işlevi de gördü. Farklı göçmen dini cemaatlerle ilgili bireysel kitap ve makaleler din sosyolojisine akmaya ve daha önce tesbit edilen boşluğu doldurmaya başladı.

1996'da Warner'in çalışmalarına dayanarak Houston, Texas'ta RENIR'i (Religion, Ethnicity, New Immigrants Research/Din, Etnisite, Yeni Göçmenler Araştırması) başlattım. Benim araştırma tasarım bir dizi etnografiden çok, aynı şehirdeki on üç dini kongregasyon'a/lokal cemaate odaklandığım mukayeseli bir incelemeydi. Bu kongregasyonlar arasında iki Roma Katolik Kilisesi (birinin ezici çoğunluğu Meksikalı, diğeri yedi formel örgütlü ulusal gruptan oluşuyor); bir Grek Ortodoks Kilisesi; bir Hindu Tapınağı; üyeleri Hindistanlı-Pakistanlı bir Müslüman camisi; yeni üyeleri Hindistan-Pakistan kökenli bir Zerdüştiler merkezi; iki Budist Tapınak (biri Çinli diğeri Vitnamlı); beş Protestan kilisesi (birinin mensupları kırk sekiz ulustan; birine Arjantililer hakim; biri büyük ölçüde Meksikalılardan, biri Korelilerden, biri de tümüyle Çinlilerden oluşmuş). Huston'daki göçmen cemaatinde fokus grupları oluşturarak incelenenlerin tecrübelerinde temellenen

araştırma soruları geliştirebilmiştik. Fokus grubu üyeleri aynı zamanda bize incelenecek göçmen kongregasyonlarını/cemaatlerini tespitte yardım etti. Kongregasyonel konumda gerçekleştirilen ibadet hizmetleri ve diğer aktivitelerle ilgili gözlemler yaparak her bir kongregasyona iki ila altı ay zaman ayırdık. Keza ruhbanla, ruhbandışı liderlerle, her gruptan göçmenle ve genç göçmenlerle, aynı gözlem protokollerini ve mülakat programını kullanarak ve dolayısıyla mukayese edilebilir veriler elde ederek mülakatlar yaptık (bu incelemelerin bulgularının kuşatıcı bir izahı için bakınız Ebaugh and Chafetz 2000).

1997'de Pew Charitable Trusts "Gateway Cties Projects/Giriş Şehirleri Projesi" başlıklı yeni girişime 5 milyon dolar ayırdı; kurumun amacı dinin Birleşik Devletler'deki tecrübesindeki rolünün göçmenlerin Amerikan toplumuyla bütünleşmesiyle nasıl bağlantılı olabileceğinin incelenmesini kolaylaştırmak. Houston'daki inceleme için daha önce bulunanlara ilaveten, Birleşik Devletler'deki giriş-şehirlerinin büyük göçmen noktaları durumundaki Altı giriş şehri (New York, Washington DC, Chicago, Los Angeles, San Francisco ve Miami) seçilmişti.

Din'in ve Yeni Göçmenlerin 1990'larda araştırma için "cazip bir konu" olduğu (2000'de Texas, Houston'daki Society for the Scientific Study of Religion/Dini Bilimsel İnceleme Cemiyeti oturumlarında yirmi beş tebliğ vardı) ve ilginin devam edeceği ve kısmen bu konuya odaklanan araştırma projelerine katılmış ve katılmakta olan genç araştırmacılar ve üniversite mezunları korosuyla canlandığı kuşku götürmez. Hiç kuşku yoktur ki, yeni binyılın ilk on yılında Giriş Şehirleri Projesi'nden monograflar ve profesyonel metinler çıkacak ve dolayısıyla bu alana yönelik ilgi devam edecektir.

Temalar ve Sorunlar

1990'larda yayınlanan ve büyüyen araştırma külliyatından, deneme niteliğindeki genellemelerle birlikte, çok sayıda merkezi sorun doğmuştur: (a) dini kurumların etnik kimliklerin yeniden üretiminde oynadığı merkezi rol; (b) göçmenlerin Amerikan toplumuyla bütünleşmesinde bir fail olarak dinin rolü; (c) temel organizasyon formu olarak kongregasyonalizm; (d) multi-etnik/çok-etnisiteli kongregasyonlarda çatışma ve ayırımcılık; (e) ikinci kuşak ile göçmen dini kurumlar arasındaki ilişki; (f) kendi dini kongregasyonlarına gömülü kişiler olarak göçmen kadınların statüsü ve rolü; (g) Birleşik Devletler'deki göçmenler ile geldikleri toplumlar arasındaki geçici dini bağlar.

Etnik Kimliğin Yeniden Üretimi

Dini kurumlar göçmenlerin genellikle yabancılaştırıcı ve tuhaf Amerikan toplumunun ortasında kendi değerlerini, geleneklerini ve adetlerini yeniden üretmelerine katkıda bulunan sosyal ve fiziki mekanı ve sosyal networkleri/şebekeleri temin ederler. Din kültürel değerler ve pratiklerle öyle koparılamaz şekilde içiçedir ki, kendileri ve çocukları için göçmenlerin yerli kültürlerinin bazı boyutlarını yeniden üretme tarzı haline gelir. Kolektif hafıza ve sembolik ritüeller kültürel değerleri, normları ve pratikleri yaşatarak intikal ettirmenin önemli stratejileridir (Cook 2000; Hervieu-Léger 2000) ve bu sembolik temsillerin genellikle etnik kongregasyonlarda/cemaatlerde apaçıktır.

İlk göç dalgalarıyla Amerika'ya gelen göçmenler konusunda kafa yoran Will Herberg (1960) göçmenlerden kendileriyle birlikte getirdikleri her şeyi (yani dillerini, uluslarını ve hayat tarzlarını) terketmelerinin beklendiğini ileri sürer. Aslında dini kimliğin yerini etnik kimlik almış ve yeni ülkelerinde etnik kimlik kendileri için anavatanlarındakinden çok daha önemli hale gelmiştir. Benzer modeller Birleşik Devletler'de göç etmeden öncekinden çok daha "dindar" olduklarını düşünen yeni göçmenler için de geçerlidir (Conzen 1991; Pozzetta 1991; Abusharaf 1998; Kurien 1998; Warner 1998; Badr 2000). Göçün kendisinin "teolojikleştirici" bir tecrübe olmasına (T. Smith 1978) ilaveten, çoğunluğu Hıristiyan bir ülkede bir azınlık dininin parçası olmak genellikle göçmenlerin kendi dini kimlik ve pratiklerinin daha fazla bilincine varmalarına yol açar (Yang and Ebaugh 2001).

Kongregasyonların/örgütlü cemaatlerin etnisiteyi önemli yeniden üretme tarzlarından biri, yerli dili kullanmak kadar, tapınaklar, Budist mabedler, altın kubbeler, heykeller, ikonlar, kuleler gibi anavatana özgü dini yapıları fiziksel olarak yeniden üretmeleri ve yerli yapı malzemelerini kullanmalarıdır. Çinliler, Vietnamlılar, Latin Budistler, Hindistanlı Hindular ve Grek Ortodokslar gibi birçok göçmen grubu geldikleri ülkeye özgü fiziki yapıları yeniden yaratmak için inşaat malzemelerinin, mimarların ve zanaatkarların ithali için büyük çaba gösteriyor ve büyük paralar harcıyorlar. Sözün gelişi, Güney Hindistan Hindu tapınağının üyeleri tapınaktaki beyaz taş sütunları süsleyen imajları oymaları için Houston'a yıllarca düzinelerce zanaatkar getirmiştir. İthaf/adama seremonisi sırasında tapınağı geleneksel Hindu seremonileriyle kutsamaları için Hindistan'dan on iki rahip getirilmişti (Jacob and Thakur 2000). Aynı şekilde, Houston'daki bir Vietnamlılar Budist merkezi tapınak üyelerinde "yuvadan uzaktaki

yuva" duygusu yaratmak amacıyla tapınağın çatısı için kiremit kadar buddhasatvas heykelleri de ithal etmişti (Huynh 2000). Bu görsel imajlar yerli lehçelerden sesler, kaynak ülkenin müzikal enstrümanları ve şarkılarıyla, tütsü kokuları ve yerli besinlerle, toprak ve kutsal objeler hissiyle bir araya getirildiğinde, çoğu göçmen kongregasyon/cemaat, duyguları üyelerinin geldiği toprakların fiziki hatırlatıcılarıyla doldurur.

Etnik pratikleri ve tatilleri formel dini seremonilerle birleştirmek suretiyle göçmen örgütlü cemaatler üyelerinin yabancı bir ülkede "yuvada" hissetmelerine katkıda bulunurlar. Ölmüş bir kişi için tutulan kırk dokuz günlük yasa eşlik eden geleneksel Budist adetler kadar bilinen ecdat sunakları da üyelere hem dini hem de etnik kökleri hatırlatır. Çin Yeni Yılı ve Ramazan sırasındaki İslami oruç açma 'Id el-Fitr gibi tatiller tapınaklarda, kiliselerde ve camilerde bütün ülkede yaygın şekilde kutlanır ve pek çok göçmen cemaatte bir etnik gurur hissi yaratır. Hispanik göçmenler arasındaki farklı Bakire Meryem imajları geldikleri ülkenin imajlarından ve bağlılıklardan kaynaklanıyor (Diaz-Stevens 1993a; Flores 1994; Tweed 1997; Diaz-Setevens and Stevens-Arroyo 1998; Wellmeier 1998; Sullivan 2000b).

Ayrıca pek çok göçmen kongregasyon/cemaat yemekler, festivaller, tatil kutlamaları, bağıştoplama etkinlikleri, dil sınıfları, yurttaşlık sınıfları ve gençlik aktiviteleri gibi seküler faaliyetlerin sponsorluğunu yaparlar. Göçmen dini kurumların anavatanlarındaki dini kurumlardan genel farklılaşma tarzlarından biri ibadet merkezleri, sosyal mekanlar ve fonksiyonları üyeler arasındaki sosyal bağları devam ettirmek ve hem etnik hem de dini kültürü sonraki kuşaklara taşımak olan aktivitelerle bir arada cemaat merkezleri geliştirmeleridir (Ebaugh and Chafetz 2000c).

Göçmen kongregasyonlarda etnik yemekler verme, üyelerin kültürlerini yüceltme ve aktarmalarının bir başka tarzıdır. Komünal ziyafet kongregasyonel hayatın/cemaat hayatının düzenli ve genel özelliğidir; bu ziyafetler merkezi ibadet sitesinde, dost ya da hücre niteliğindeki dini inceleme toplantılarından sonra evlerde domestik dini kutlamaların parçası olarak gerçekleştirilir (Flores 1994; Leon 1998; McGuire and Spickard 1998; Ebaugh and Chafetz 2000b). Pek çok durumda, bütün faaliyetleri değilse bile erzakların temini, yemekleri hazırlama ve pişirme, sonra servis etme faaliyetini kadınlar yapar. Geleneksel yemeklerin hazırlanması kadınlara kızkardeşlerine etnik adetleri öğretme fırsatı verir (Orsi 1985; Ebaugh and Chafetz 1999).

Pek çok göçmen din merkezi, cemaate bağlı dini pratiklerin yanı sıra, ev türbelerde veya sunaklarda domestik ritüeller gerçekleştirir, dini kutlamalar yapar; bu onların dini ayinlerinin temel unsurlarından biridir. Bu kutsal domestik mekanlarda, yapılan dualara ilaveten, çocuk vaftizleri, nişanlar, düğünler, ölenleri yaad törenleri gibi pek çok örnekte hayatın devridaim törenleri gerçekleştirilir (Brown 1991; Wellmeier 1998; Huynh 2000; Rustomji 2000). Bu domestik dini pratikler geleneksel kültürü aile üyeleri için yeniden üretme fonksiyonu görürler.

Din ve Göçmenlerin Amerikan Toplumuyla Bütünleşmesi

Göçmenlerin kongregasyonları/cemaatleri aynı zamanda yeni bir ülkeye yerleşme sırasında ihtiyaç duyulan bilgiyi ve hizmeti temin ederek göçmenlerin Amerikan toplumuna uyum sağlamalarına katkıda bulunur. Bazı kiliseler, özellikle de Katolik ve ana akım Protestan kiliseler yiyecek kilerleri, elbise stokları, acil mali yardım, iş telefon hatları, göçmen statüsü yardımı, ESL, GED ve yurttaşlık sınıfları gibi bir dizi formel sosyal hizmet sunsa da, kongregasyon üyeleri arasında informel/gayriresmi networklerin kullanımı çok daha yaygındır (Ebaugh and pipes 2001).

Pek çok göçmen cemaatin çok az formel hizmet sunmasının iki önemli nedeni vardır. Birincisi; pek çok göçmen grubun çok miktarda üyesi Birleşik Devletler'e yüksek eğitim düzeylerine sahip olarak gelmişti ve kendilerine elverişli işler vardı ve dolayısıyla bu tür hizmetere ihtiyaçları yoktu veya edinebilecekleri iş konusunda pazarlık yapma yeteneğine sahipti. İkincisi; hem dini liderler hem de muhtelif dinlerin (mesela Hindu, Budist) pek çok üyesi formel sosyal hizmet dağıtımını dini kurumların faaliyet alanı dışında bir faaliyet olarak tanımlıyorlar. Özellikle birçok Asyalı grup maddi yardım için aileye, akrabalara, yakın dostlara bakıyor ve dini kurumlar dahil dışardan faillere başvurmak kendilerini rahatsız ediyor. Pek çok göçmen popülasyonu kendi göçmen cemaatleri içinde varolan informal/gayriresmi networklerin dışındaki dini hizmet sağlayıcılara nadiren yöneliyor; onlar genellikle büyük ölçüde kendi üyelerinin bakımı ile ilgileniyorlar (Ebaugh and Chafetz 2000b); Ebaugh and Pipes 2001).

Yeni göçmen kongregasyonlar/cemaatler üyelerine yardım etmelerini sağlayacak formel yapılara sahip olsalar da, inançlararası koalisyonlar gibi daha kuşatıcı yapılarca destekleniyorlar. Bu koalisyonlar

lokal cemaatlerden oluşuyorlar, muhtaçlara sosyal hizmet sağlamak için bir araya gelen çoğunlukla anavatan doğumlu, 1996 Refah Reformu Sözleşmesi'nin (Welfare Reform Act) Ashcroft maddesinin sağladığı "yardım tercihi" paralarını hak eden inanç-temelli organizasyonların parçası olan üyeleri var (Cnaan 1997; Cnaan 1999; Ebaugh and Pipes 2001). Bu koalisyonları genellikle kongregasyon üyeleri, özellikle de ana akım Protestan kongregasyonlar ve onlara katılan gönüllülerin işlettiği indirimli ürün satan dükkanlar finanse ediyor.

Göçmen kongregasyonlar/cemaatler, göçmenlere bir araya gelmeleri ve ortak dini hizmetlere katılmaları için gerekli mekanları temin ederek, yerleşmeleri için elzem hizmetleri öğrenme ve bu hizmetlere ulaşmalarının ana hattını oluşturan informel/gayriresmi networkleri/ilişki şebekelerini kolaylaştırır. Yeni göçmenler Birleşik Devletler'e ulaştıklarında önce, yalnızca yerli dili değil yeni gelenlerin bilmedikleri yabancı bir ülkede karşı karşıya kaldıkları zorlukları da bilen hemşehri erkek ve kadınlarla karşılaşmalarını sağlayan bir etnik kongregasyona/cemaate başvuruyorlar (Kwon 1997; George 1998; Wellmeier 1998).

Bir Organizason Formu Olarak Kongregasyonalizm

Göçmen kongregasyonları/cemaatleri anavatanlarındaki yapılarından ve fonksiyonlarından farklı yapı ve fonksiyonlarıyla önemli ölçüde farklılıklar sergiler. Bu farklılıklar yeni ülkelerinin ve çevrelerinin kontekstinin gerektirdiği adaptasyonlara tepki olarak gerçekleşir. Göçmen dini kurumlar özellikle Birleşik Devletler'de çoğunluk Protestan/Katolik inanç modelini izleyerek daha kongregasyonel/örgütlü olma eğilimindedir (Warner 1994, 1998) Kongregasyonel model şöyle özelliklere sahiptir: (a) Resmi bir üyeler listesi; (b)kurumun politikasını/tutumunu belirleyen ve kurumun işlerini yöneten sıradan üyelerden oluşan lokal yönetici kurulu seçenler; c) kurumun faaliyetini yürüten sıradan insanlardan oluşan komiteler; (d) lokal organizasyonun seçtiği rahipler zümresi; (e) lokal üyelerinden gelen fonları kullanan bir mali yapı (Ebaugh and Chafetz). Kongregasyonalizm erken on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın göçmenlerinin tesis ettiği temel organizasyonel formdu. Bazı ilk göçmen gruplar devlet dinlerinin (mesela İtalya, İngiltere, Rusya) ve/veya güçlü bir ruhban sınıfın (İrlanda) egemen olduğu ülkelerden gelseler dahi, bu grupların birçoğu Amerikan dini manzarasına uyum sağlamış daha sıradan üyelerin

egemen olduğu kongregasyonel/örgütlü gruplara dönüştüler. Gerçekten de bazı tarihçiler (Dolan 1985; Jones 1992; Wyman 1993) ana vatan durumundaki ülkelerdeki dini liderlerin Birleşik Devletler'deki göçmen kiliselerin "Amerikanizasyonu" konusundaki hoşnutsuzluklarının tasvirini yapıyorlar.

Amerikan kiliselerinin kongregasyonalizmi Avrupa kiliselerininkinden çok daha fazla telaffuz edilse de, bu model üyelik listeleri, sıradan insanlardan oluşan komiteler, sıradan insanların ruhbanın seçimine müdahil olması gibi özelliklere hiç değilse bir ölçüde aşina çok sayıda göçmen grubunun yabancı olduğu bir model değildi. Günümüz göçmenlerinin, özelikle de Hıristiyan-olmayan göçmenlerin çoğu için kongregasyonalizm din kurumunun yeni ve bilinmedik bir tarzını temsil eder. Sözün gelişi çoğu Asyalı Budist tapınak işlerinin sıradan insanlarca güçlü kontrolünü elinde bulunduran ya da sıradan insanlardan oluşan komiteleri işleten sürekli üye listeleri kullanmıyor. Çoğu göçmen grubun bu ülkede kongregasyonal yapılar tesis etme eğiliminde olması, kurumlaşmış kongregasyonal modelin benimsenmesinin delilidir (Numrich 1996; Kurien 1998; Zhou and Bankston III 1998; Ebaugh and Chafetz 2000c).

İbadet ve dini kurumun yönetimi için gerekli yapılarla birlikte göçmen kongregasyonlar yeteneklerini kendilerini ve çocuklarını sosyalize edebilecekleri, kendilerine ve çocuklarına eğitim verebilecekleri, yeniden yaratabilecekleri ve diğer aktivitelerini gerçekleştirebilecekleri cemaat merkezlerini içerecek şekilde genişletme eğilimindedir. Bu tür merkezler anavatan ülkede çoğunlukla gereksizdir; çünkü orada din genellikle çoğunluğun dinidir ve bazı durumlarda devlet desteklidir. Fakat azınlık dinlerinin yaşadığı (Yang and Ebaugh 2001) Birleşik Devletler'de cemaat merkezleri etnikdaşlar arasında sosyalleşme mekanı sağlar, dini-etnik kimliği takviye eder ve tıbbi ve hukuki yardım, enformasyon, GED ve yurttaşlık sınıfları, acil hizmetler gibi seküler hizmetlerin verildiği yerlerdir.

Multi-etnik Kongregasyonlarda Çatışma ve Bölünme

Birleşik Devletler'de etnik kongregasyonlara pek çok göçmen katılsa da, diğer göçmenler tek bir göçmen/etnik gruptan daha fazla göçmen/etnik gruptan üyelere sahip mevcut kongregasyonların üyeleri haline gelirler. Multietnik/çok-etnisiteli kongregasyonlar etnik-ulus grupları arasında birlik yaratma, bu gruplar arasındaki ihtilafları gi-

derme çabaları sırasında bir çok meydan okumayla karşılaşırlar. Karşılaştıkları büyük meydan okumalar arasında şöyle sorunlar vardır: Dilin kullanımı, etnik adetleri birlikte yaşatma, kongregasyonal işlerin yönetimine katılım.

Göçmen kongregasyonlarda dil kullanımı hayli tartışmalı ve kongregasyonel vaziyet alıştan sorumlu ruhban ve sıradan liderler için dilemmalar yaratan bir sorundur (Ebaugh and Chafetz 2000a). Bir yandan, eski ülkenin dilinin kullanımı göçmenlerdeki bağlılık ve uyum hissini kuvvetlendirirken; diğer taraftan, yerli dildeki farklılıklar, aynı dilin diyalektleri genellikle kongregasyonel üyeler arasındaki bölünmelerin ve seyrek de olsa kuşaklararası gerilimler ve kopuklukların temelini oluşturur. Büyük sorunlardan biri ibadet hizmetlerinde kullanılan dil ekseninde ortaya çıkar. Grek Ortodokslar, Zerdüştiler, Hindular ve Müslümanlar gibi bazı dini gelenekler ibadet hizmetlerinin kutsal bir dilde yürütülmesini gerektirirken, Hıristiyan kiliseler ve pek çok Budist tapınak gibi başka gelenekler ana dillerin kullanımına izin verirler. Fakat çok sayıda etnik grup bahis konusu olduğunda hangi yerli dil kulanılacaktır? Farklı dini hizmetlerde/ibadetlerde yerli dilin kullanılması genellikle "paralel kongregasyonlar/lokal cemaatler" yaratır (Numrich 1996). İngilizcenin formel/resmi ibadet hizmetlerinde kullanılan dil olduğu örneklerde bile, yerli dilin kullanıcılarında dini sitedeki sosyal ve diğer informel/gayrı-resmi faaliyetlerde güçlü bir kendini ayırma eğilimi vardır.

Bir kongregasyonun formel ve informel aktivitelerinde etnik adetleri birleştirmek kuşatıcılığı ve göçmenlerin dini sahnede rahat hissetmelerini sağlayan bir başka stratejidir. Sözün gelişi anavatandan gelen ikonları, heykelleri ya da patron azizlerin veya dini şahsiyetlerin resimlerini sergileme göçmenlerde bir etnik kimlik ve huzur hissi yaratır; tıpkı yerli müziğin, yiyeceklerin ve elbiselerin kullanılmasında olduğu gibi. Fakat, multi-etnik kongregasyonlarda etnik farklılıklara vurgu aynı zamanda etnik bölünme ve bu tür adetlere uyum sağlayamayan üyeler için yabancılaşma potansiyeli içerir.

Ruhani liderler arasında, yönetim kurullarında ve kongregasyonun papazlar sınıfını yöneten ruhban sınıfı dışındaki liderlikte etnik temsil de büyük bir meydan okumadır/sorundur; özellikle de uzun süredir Anglosaksonların bulunduğu ve yönettiği kongregasyonlarda. Bu pozisyonlara "yeni göçmenlerin" gelmesinin kabulü, bu yeni gelenlerin sadece kongregasyondan yararlanan misafirler değil, kongregasyonun geleceğini inşa eden karar alıcılar olduklarını gösterir; bu

kongregasyonu kuşaklar boyu inşa eden ve devam ettiren eski içerdekilerin kabul etmeleri zor bir durumdur.

İkinci Kuşak

Dini ve etnik kimlikler genellikle çok içiçe oldukları için, göçmenler dini kurumlara yerli dili, etnik değerleri ve adetleri yaşatarak sonraki kuşaklara aktaracak mekanlar olarak bakarlar. Göçmen dinlerinin parçası durumundaki semboller, hikayeler, ritüeller ve yerli/ana dil, ebeveynlerin yerli kültürlerinin çocukların kültürü haline geleceğini umut etmelerine yol açan konteksti sağlar. Bu ülkenin çocuklarına sağladığı eğitim ve mesleki başarı fırsatlardan memnun olsalar da pek çok ebeveyn aynı zamanda Amerikan toplumunda "amoral/ahlakdışı" diye tanımladıkları şeylerin çocukları üzerindeki etkilerinin endişesini taşırlar (Kurien 1998; Sullivan 1998). Onlar çocuklarının, dini sahnedeki etnik gruplarla işbirliği yapılarak bu etkilerden korunabilecekleri umudunu beslerler.

Çocukların gençleri dini kurumlara katılan etno-dini sınıfların dışında, Genç insanları çekme eğilimindeki evanjelik Hıristiyan kiliseler hariç, pek çok göçmen kongregasyonunda/cemaatinde seyrek de olsa ergen gençler ve genç yetişkinler var (mesela Çinli Hıristiyanlar [Yang 2000a]; Koreli Hıristiyanlar [Chai 1998]; evanjelik Hispanik kiliseler [Léon 1998; Sullivan 2000a]). Aslında ikinci nesil ve ikinci neslin etnik kongregasyonlara iştirake ilgiden yoksunluğu meselesi çoğu kongregasyonun büyük ve önemli endişelerinden biridir. Bu dini kurumların geleceği sonraki kuşakların kongregasyonel faaliyetlere katılmasına bağlıdır, fakat bu kongregasyonlarda çok sayıda genç yoktur.

İkinci kuşağın mensuplarının ebeveynlerinin kongregasyonlarında karşı karşıya kaldıkları dört temel problem var: (a) Eski-ülke dilinin yoğun kullanımı dahil göçmen kongregasyonun etnik atmosferinin yarattığı yabancılaşma hissi; (b) bazı durumlarda gençlerin eski kuşağın yanlış olarak gördüğü ve genellikle negatif şekilde yorumladığı Amerikanlaşmış kıyafet ve/veya tavırları benimsemeleri; (c) çoğu kongregasyonda ikinci kuşak için dizayn edilen İngilizce hizmetler/ibadetler Amerikan kültürünün rock müzik gibi ve ebeveynlerinin katıldıkları ibadetlerden daha az formel boyutlarıyla birleştirilse de, bazen dini hizmetlerin/ibadetlerin kendilerinin gençler tarafından gereğinden fazla katı ve modası geçmiş şeyler olarak görülmesi; (d) bazı dini kurumlarda yetişkin ikinci kuşak üyelerin kongregasyon faaliyet-

lerine anlamlı katılımı ve hak ettiklerini düşündükleri otorite rollerini üstlenmeyi reddetmeleri. Bu sorunlar farklı dinler ve etnisitelerle ilgili vak'a incelemelerini çaprazlamasına keserler ve yaygındırlar (Chai 1998; George 1998; Leon 1998; Ebaugh and Chafetz 2000b).

İkinci kuşak gençlerin evanjelik, genellikle denominasyonel/hizipçi olmayan etnik Hıristiyan kiliselere katılımı, kendilerine anlamlı ve cazip gelen şeyler konusunda ipuçları sağlayan ilgi çekici bir istisnadır. İlkin, bu kiliseler gençler için, bu yaş grubuyla ilişki kurabilen ve ilahilerin ve müzikal enstrümanların modern versiyonlarını kullanabilen İngilizce özel ibadet hizmetleri sağlanmasına önem verirler (Mullins 1987; Goette 1993; Kwon 1997; Chong 1998). İkincileyin, onlar genç insanlar için, gençlik toplu dua seansları, yaşa göre oluşturulmuş hücre grupları, cemaat projeleri, sohbet toplantıları vb informel temelde etkileşime girebilecekleri sosyal grup aktivitelerine vurgu yaparlar (George 1998; Yang 2000a). Üçüncüleyin, gençler bu aktivitelerin planlanmasında, gerçekleştirilmesinde ve değerlendirilmesinde bunların "kendilerine" ait olduğunu ve bu aktivitelerden sorumlu olduklarını hissedecekleri ölçüde merkezi roller oynarlar (Chai 1998).

Göçmen kongregasyonların geleceği ikinci kuşağın ilgisini ve bağlılığını yaşatıp yaşatmayacaklarına bağlıdır. Yeni göçmenler arasındaki ikinci kuşak üyelerin büyük bölümü günümüzde kolejlerde veya yetişkinlik hayatlarının başlarında olduğu için, onların dini örüntüleri konusuda uzun-süreli incelemeler yoktur. Dine katılım düzeylerindeki farklılıklar dahil, ikinci kuşakla ilgili halen Mollenkopf, Kasinitz ve Waters'ın New York'ta yürüttüğü türde büyük ölçekli incelemelerin, dinin göçmen gençler arasındaki geleceğinin anlaşılması için gerekli veri türlerini sağlaması umut edilebilir.

Kadınların Göçmen Dini Kurumlardaki Rolü/Statüsü

Kadınlar göçmen dini kurumlarda kültürel geleneklerin yeniden üretiminde merkezi bir rol oynarken aynı zamanda anavatanlarındaki muadil kurumlarda olduğundan daha fazla liderlik rolleri üstleniyorlar ve daha fazla "seslerini duyurmaya başlıyorlar. Geleneksel kültürün yeniden üretimindeki rolleri —pek çok kültürde bu rol kadınların genellikle yerine getirdiği muhafazakar bir roldür— üç temel şekilde gerçekleşir: (a) Hem merkezi sitedeki sosyal aktivitelerde hem de evdeki dinle ilişkili pratiklerde etnik yemekler hazırlayarak (Orsi 1985; Flores 1994; Leon 1998; Ebaugh and Chafetz 1999); (b) ev içi dini pra-

tiklerdeki merkezi aktörler olarak (Orsi 1985; Brown 1991; Jacobs 1996; Orsi 1996; Pena ve Frehill 1998; ve (c) çocukların etno-din sınıflarındaki hocaları olarak (mesela Pazar Okulu'ndaki; J. H. Kim 1996; A. R. Kim 1996; Hepner 1998; Ebaugh and Chafetz 1999).

Ayrıca, pek çok durumda kadınlar karşılıklı destek grupları olarak hizmet gören cinsiyete göre belirlenmiş gruplar veya kurullar halinde örgütleniyorlar (Abusharaf 1998; Ebaugh and Chafetz 1999). Bu gruplar özellikle de yeni gelen göçmen kadınlar için yararlıdır; çünkü onlar İngilizce konuşamazlar ve ev dışında çalışamazlar. Kadınların Amerikan toplumuna uyum sağlamalarına yardıma (mesela çocukları için okul bulmak, etnik mağazalara yer bulmak, kamu nakliye araçlarını kullanmayı öğretmek) ilaveten zamanla bazen, ortak tecrübeler yaşarken, özellikle de dini kurumlarındaki rolleriyle ilgili tecrübeler yaşarken kadınlar arasında bilinç-artışı yaratırlar.

Göçmen dini kurumları yapıları itibarı ile giderek daha kongregasyonel hale gelerek cemaat merkezleri tesis ettikleri için, ruhban dışındaki insanların miktarı ve faaliyet alanı, geldikleri ülkede bu tür katılımlara izin verilsin verilmesin kadınların formel/resmi rollere aktif katılımına ihtiyaç duyulacak noktaya kadar genişler (Ebaugh and Chafetz 1999). Eş zamanlı olarak, göçmen kadınlar ve özellikle de onların kızları giderek daha eğitimli hale gelir ve ev dışında da çalışırlar ve liderlik rollerinin icrası için gerekli hünerleri ve kendilerine güveni kazanırlar. Kadınların bu tür rolleri üstlenmelerindeki önemli faktörlerden biri, erkeklerin bu rolleri üstlenmelerini istemeleridir. Göç sürecinde sosyal hiyerarşinin aşağısına sürüklenmekten ızdırap çekmeleri ölçüsünde —Korelilerin (Min 1992; Kwon at al. 1997) Hintlilerin (George 1998) durumu bunun örnekleridir— göçmen erkekler prestijli kongregasyonel roler üstlenerek değerli oldukları hissini tekrar kazanmaya çalışırlar. Geleneksel kültürel normlar onlara bu tür roleri tercihen üstlenme kolaylığı sağlar ve kadınlara erkeklerin yerine getiremeyeceği roller bırakılır. Göçmenlerin kızlarının ve kız torularının bu duruma meydan okuyup okuyamacakları ancak ilerde görülebilecektir.

Ulusaşırı Dini Bağlar

Geçen on yılda göçmenlerin ulusaşırı cemaatlerin parçası halinde kalmalarına ilişkin bilinç, onları geldikleri toplum ve mekanla birleştiren çok yönlü sosyal ilişkiler "yaşandığı" ve devam ettiği ölçüde artmıştır

(Basch et al. 1994: 7). Bu ekonomik, sosyal ve kültürel bağlar Glick-Schiller'in (1999) transnasyonalizmi (ulusaşırıcılığı), ulus-devlet sınırlarını aşan göç incelemeleri için yeni bir paradigma olarak sunmasına ve ulusaşırı cemaatlerin mevcudiyetini ileri sürmesine yol açacak kadar yaygın ve süreklidir (Nagengast ve kearney 1990; Rouse 1992; Smith 1994; Goldring 1996; Portes 1996; Levitt 1998).

Birleşik Devletler'deki göçmenler ile anavatanlarındaki bireyler ve kurumlar arasında dini bağların mevcudiyetinin dökümünün yapılarak belgelenmesi henüz başlamıştır (Levitt 1998, 2000; Popkin 1999; Ebaugh and Chafetz 2000b). Dinin yeni göçmenler arasındaki rolü konusundaki genel araştırmalarda olduğu gibi, dini bağların ulusaşırı cemaatlerin şekillenmesindeki rolüyle ilgili incelemeler de politik, ekonomik, kültürel ve sosyal bağların dokümantasyonunda henüz başlangıç aşamasındadır. Levitt (1998) Boston'daki Katolik Dominikler ile Dominik Cumhuriyeti'ndeki Miraflore cemaati arasındaki lokal dini bağların izini sürmüştür. Halen yürütmekte olduğu araştırmasında ulusaşırı dini bağlar incelemesini Boston'daki diğer göçmen gruplara (mesela İrlandalılara, Brezilyalılara, Gujarati Hindularına) teşmil ediyor. İki yıldır ben Houston'daki Meksikalılar, Arjantinliler, Çinliler, Vietnamlılar, Guatemalalılar ile anayurtlarındaki cemaatleri arasındaki dini ve ulusaşırı bağlarla ilgili bir araştırma yapıyorum; araştırmamı Pew Charitable Trusts finanse ediyor. Daha önce sözünü ettiğim Giriş Projeleri'nin (Gateway Projects) birçoğunun ulusaşırı unsurları da var.

E-mail, faks, hızlı telefon mübadeleleri, videolar ve modern seyahat tarzlarındaki teknolojik gelişmeler ulusaşırı bağların hızını ve imkanlarını artırsa da, ilk on dokuzuncu yüzyıl göçmenlerinin aynı zamanda ulusaşırı göçmenler olduklarını unutmamak gerekir. Birçok araştırmacının dökümünü yaptığı üzere (Bodnar 1985; Alexander 1987; Morawska 1989; Chan 1990; Wyman 1993; Gutierrez 1997; Glick-Schiller 1999), Birleşik Devletler'e çalışmak amacıyla gelen mevsimlik göçmenler döndüklerinde sermaye yatırımının ana kaynağı olmuşlardır. Buharlı gemi, telgraf ve posta hizmetleri iki toplum arasındaki sirkülasyonu mümkün hale getirmiştir (Rouse 1992; Glick-Schiller 1999). Birleşik Devletler'deki göçmenlerin geldikleri ülkelerdeki cemaatlerine gönderdiği havaleler/paralar, genellikle hayatta kalmaları göçmenlerin yardımına bağlı ailelerinin ve lokal kiliselerinin ana gelir kaynağı olmuştur (Bodnar 1985; Dolan 1985; Wyman 1993). Aynı şekilde, Birleşik Devletler'deki kiliseler ile gönderici ülkelerdeki kiliseler arasında sayısız organizasyonel bağ vardır (Wyman 1993). Bu yüzden,

ulusaşırı dini cemaatlerle ilgili analizlerde, bu fenomenin yeni olmadığını varsaymak önemlidir. Ayrıca, zorluk/meydan okuma, mevcut ulusaşırı bağların katettikleri patikaların ve bu bağların hem gönderici hem de alıcı ülkelerdeki dini kurumlar üzerindeki etkilerini belirlemektedir.

Müstakbel Araştırmalar

Din ve yeni göçmenlere odaklanan araştırmaların sayısında yakın zamanlarda görülen artış dini kurumların göçmenlerin hayatlarında merkezi bir yerlerinin bulunduğunu tespit etmiştir. Ayrıca, bu incelemeler dinin ve dini kurumların göçmenlere Amerikan toplumuna uyumları sırasında etno-dini kimliklerini sürdürmelerinde önemli bir rol oynadığını göstermiştir. Eş zamanlı olarak araştırmalar, müesses dini kurumların göçmenlerin zamanla multi-etnik gruplara dönüşmelerine yol açan göçmenleri bir araya getirme çabalarında karşılaştıkları meydan okumalara odaklandı. Din kuşatıcı göçmen analizlerindeki yerini almaya başlarken, müstakbel araştırmaların yönelerek odaklanmaları gerektiğini düşündüğüm birçok istikamet vardır.

Daha önce dile getirdiğim gibi, 1990'lardan önce yapılan yeni göçmenlerle ilgili araştırmalar öncelikle belirli dini ya da enik gruplardaki dinlerle ilgili vaka incelemelerine odaklanmıştı. Bu incelemeler dinin bu göçmen cemaatlerin hayatlarındaki merkezi yerini belirlemekte ve dinin yerleşme sürecinde yerine getirdiği görevleri izah etmekte değerliydiler. NEICP (Warner ve Winter 1998) ve RENIR (Ebaugh ve Chafetz 2000b) projeleri etno-dini gruplar arasındaki örüntülerin/modellerin mukayeselerine odaklandı. Bu sırada Giriş Şehirleri Projeleri başlatılmış ve göçmen dinlerini karakterize eden ana temalarla ve farklı örüntülerin doğmasına yol açan koşullarla ilgili literatür ortaya çıkmıştır. Müstakbel projelerdeki büyük mesele özel durumların ötesine uzanmak ve yerleşim sürecini etkileyen kültürel, sosyal, teolojik, tarihsel ve yapısal koşulları kavrayışımızı geliştirme amacıyla birlikte, çok sayıda etnik ve dini grubun mukayeseli incelemesini sürdürmektir. Dini uyumla ilgili örüntüleri/modelleri belirleyerek özel durumlarla ilgili sonu gelmez izahları aşan genellemeler geliştirmeyi ve test edilebilir sonuçlara ulaşabilmeyi umut edebiliriz.

Genellemeler geliştirme stratejisinin sonuçlarından biri, kuşatıcı göç incelemelerinde kulanılabilecek anket/araştırma soruları inşa etme yetisidir. Böylece dini kalemler deneklerin sosyo-demografik ka-

rakteristikleriyle ilişkilendirilebildiği kadar göç tarihleriyle, Birleşik Devletler'deki yerleşimlerinin mesleki ve sosyoekonomik boyutlarıyla ve destek yapıları olarak işlev gören soyal networklerle de ilişkilendirilebilir. Ayrıca, bu tür genel anketler dini kurumlara giren göçmenlerin dini kurumlara girmeyen göçmenlerle mukayeselerini de sağlar. Anketlere ve diğer göçmen incelemelerine dini kalemlerin dahil edimesi, göçmen araştırmacılarında, göçmen yerleşimi ve göçmenlerin bir araya gelmeleriyle ilgili analizlerine dini dahil etmelerinin önemi konusunda bilinç yükselmesine yol açacağı apaçıktır.

Bir başka müstakbel araştırma istikameti kültür cemiyetleri, politik gruplar, yöre cemiyetleri, sosyal hizmet şirketleri, yuva-şehir cemiyetleri gibi göçmenlerin ihtiyaçlarını karşılayan diğer cemaat kurumları kontekstindeki dini kurumlara daha fazla odaklanmadır. Hem Eiesland'ın (2000) semtin sosyal ekolojisi ile ilgili çalışması hem de Becker'ın (1999) Oakland parkı incelemesi dini kurumların ve üyelerinin genel cemaat kontekstinde etkileşimde bulunma tarzlarıyla ilgili modellerdir.

Bir analiz birimi olarak dini kongregasyonları kullanmanın zorluklarından biri, tıpkı NEICP ve RENIR projelerinde olduğu gibi, dini kurumların parçası olan deneklerin seçilmesidir. Bu incelemelerde olmayan şey, dini olmayan kurumları kullananlar dahil, yerleşimlerini kolaylaştıracacak dini kurumlara yönelmeyen göçmenlerle ilgili verilerdir.

Ulusaşırı dini cemaatlerle ilgili inceleme bebeklik çağında ve Birleşik Devletler ile anavatan ülkeler arasındaki hem bireysel hem de kurumsal bağlar konusunda çok daha kapsamlı çalışmalara ihtiyacı var. Dolaysız ulusaşırı bağlara odaklanılmasına ilaveten göç edilen ülke ile göçmenlerin yerleştikleri ülke arasındaki dini aktiviteleri kolaylaştıran ve koordine eden organizasyonel dini şebekeler/networkler konusunda da araştırmalar yapılması gerekiyor.

Ulusaşırı dini cemaatler konusunda yapılan çalışmaların çoğu gönderici ülke ile alıcı ülkedeki göçmenlere odaklanıyor. Fakat biz göçmen akıntılarının nadiren tek bir coğrafi patikayı izlediğini biliyoruz; aksine göçmenler eş zamanlı olarak farklı alıcı ülkelere ve cemaatlere yerleşme eğilimindeler (Ong and Nonini 1997; Laguerre 1998). Buradan önemli araştırma soruları ortaya çıkıyor: Aynı kaynak ülkeden gelen göçmenler kendi dinlerini farklı sosyal kontekstlere adapte ederken ne tür dönüşümler gerçekleşiyor? Sedece ana vatan ülkeler ile yeni ülkeler arasındaki dini bağları değil, farklı ulus-

lardaki dini cemaatler arasındaki bağları da etkileyen küresel faktörler var mıdır?

Ezcümle, geçen on yılda, yeni göçmenler arasında yapılan din incelemeleri dinin sosyal bilimsel incelemesindeki ana araştırma konusu haline geldi. Dinin hem Birleşik Devletler'deki yeni göçmen yerleşimlerinde oynadığı merkezi rolü hem de yeni göçmenlerin Amerikan dini üzerindeki etkilerini ortaya koyan bir araştırma külliyatı var ve bu külliyat giderek büyüyor. Günümüzde göçmen kongregasyonları, üyelerine hazır ve bildik ibadet şekilleri temin etmekle kalmıyor, tıpkı geçmişte yaptıkları gibi, mensuplarına kültürel değerleri, gelenekleri ve dili yeniden üreterek çocuklarına aktarabilecekleri tarzlar/imkanlar da sağlıyorlar. Onlar, Amerikan toplumuna yerleşmelerini kolaylaştıran informel sosyal bağlar kurarken, "yuvadan uzakta bir yuva," göçmenlerin etnik ve dini adetleri göçmendaşlarıyla paylaşabilecekleri bir sosyal mekan yaratıyorlar. Çoğu göçmen grubun kendi dini kurumlarını Birleşik Devletler'de kurumlaştırırken kullandıkları kongregasyonel model dikkate alındığında, göçmen kongregasyonları aynı zamanda, yeni gelenlerin Amerikan toplumuna katılmaları için gerekli sivil/demokratik hünerleri öğrendikleri mekanlardır. Eş zamanlı olarak, yeni göçmenler multi-etnik kongregasyonlara katılırken müesses Amerikan kiliselerini etkiliyor ve yeni dilleri, ibadet tarzlarını ve sosyal adetleri bir araya getirerek bu müesses kiliselere meydan okuyorlar.

Sosyal bilimciler sadece yeni göçmen kongregasyonlarındaki temel sorunlara değil, farklı örüntüleri/modelleri doğuran koşullar hakkındaki genellemelere de işaret eden veri tipleri biriktirmeye başlıyorlar. Günümüzdeki büyük zorluk/meydan okuma, yeni göçmen grupların sedece Birleşik Devletler'deki değil küresel diasporik dini cemaatlerdeki dini adaptasyon modelleri konusunda genellemelere de kılavuzluk edebilecek mukayeseli analizleri sürdürmektir.

On Sekizinci Bölüm

"Ana Yol"da ya "Dolambaçlı Patikada"da Yolculuk

Birleşik Devletler ve İsrail'deki Musevi Kimliği*

Arnold Dashefsky, Bernard Lazerwitz ve Ephraim Tabory

Musevi/Yahudi kimliği Musevi uygarlığının gelişimini içine alan dört bin yıl boyunca hep aynı kalmış değildir. Musevi kimliği Museviler'in kendilerini buldukları çağdaş dünyanın toplumlarının tümünde de aynı değil. Bu yüzden, Musevi kimliğini bir yolculuk olarak anlamak yararlı olabilir; ve bu yolculuğun bir kısmı "ana yolda yolculuk" (me-

Elinizdeki metin çok yazarlı. Dashefsky ve Shapiro'dan (1993/1974) alınan 4 ila 8 sayfa özetlenerek bu bölüme adapte edilmiş ve yazarların ve yayıncının izniyle kullanılmıştır. Kısaltılmış bir versiyonu Ağustos 2002 tarihinde Şikago'da gerçekleştirilen Amerikan Sosyoloji Cemiyeti Yıllık Toplantısı'nda sunulmuştur. Bu elyazmasının hazırlanmasına araştırma desteklerinden dolayı Mira Levine ile Rebekah Shapiro'ya, teknik yardımından dolayı Jeanne Monthy'ye müteşekkiriz. İlk eskizleri üzerindeki faydalı yorumlarından dolayı Stuart S. Miller, Dianne Tillman ve J. Alan Winter'a teşekkürlerimizi iletiyoruz. Nihayet, bu konuya ilk ilginin olgunlaşmasına katkıda bulunan Howard M. Shapiro'ya özellikle müteşekkiriz.

taforik açıdan Musevi dini yasasında veya *"halakhah"*ta tecessüm eden geleneksel patikada yolculuk) bir kısmı da "dolambaçlı patikada yolculuk"tur —Musevi olmanın daha tali/sapa patikalarında yolculuk[1] (yolcuların zorunlu olarak daha önce katedilmiş geleneksel yolu izlemedikleri, bireysel tercihleriyle çıktıkları bilinen patikalarda yaptıkları yolculuk). Bu ayrım Musevi uygarlığından komünal sorumluluğa daha fazla ağırlık veren tarihselci yaklaşım ile modern Avrupa ve Amerikan uygarlıklarında tersine vurgu yaparak bireysel haklara daha fazla ağırlık tanıyan yaklaşım arasındaki farklılığı gözler önüne serer.

Bu bölümde biz dünyadaki iki büyük Musevi yoğunlaşmasına odaklanarak Musevi/Yahudi kimliğine yirmi birinci yüzyılın şafağında ortaya çıktığı şekliyle yöneleceğiz: Toplam nüfusun sadece %2'sini temsil eden yaklaşık altı milyon Musevinin yaşadığı Birleşik Devletler[2] ve nüfusunun %80'ini temsil eden yaklaşık beş miyon Musevinin yaşadığı İsrail. Bu iki grup dışında kalan Musevilerin tümü Avrupa ve Amerika'nın farklı ülkelerine dağılmış durumdadır.[3] Biz önce Musevi kimliğinin Musevi uygarlığı içindeki evrimine göz atacak; arkasından sosyolojide ve sosyal bilimlerdeki kimlik kavramlaştırmasına ve ölçümlerine ve keza denominasyonların/cemaatlerin kimliğin şekillenmesindeki rolüne bakacak ve nihayet bazı sonuçlar ortaya koyacak ve bu sonuçların gelecekteki araştırmalar için imalarını gözler önüne sereceğiz.

---

1 Bu ifadenin karşınıza farklı bir kontekstte olsa da ilk çıktığı yer Museviler'in Kitabı'ndaki *Judges* 5:6 ayetinde geçer: " ... caravans ceased and wayfeorers went by *roundabout paths.*"(İbranicede: *orahot akalkalot*). Ayetin tamamı ve Türkçesi: "Anat oğlu Şamgar zamanında, Yael zamanında kervanların ardı kesildi. Yolcular *sapa yollardan* gider oldu." *Kutsal Kitap/Eski ve Yeni Antlaşma*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2008 (ç.).

2 *American Jewish Yearbook*'un (1999) yazarları Schwartz ve Scheckner'a göre, resmi tahminler şöyle: 6, 041, 000 milyon veya Amerikanın nüfusunun %2.3'ü. Burada ulus ölçekli bir örneklem olan 1990 Ulusal Nüfus Araştırması'nda (NJPS)ilan edilen 5.5 milyon (nüfusun %2.2'si) rakamına göre bir artış var. Bazı araştırmacılar bu artışı tartışmalı bulacaktır; fakat 2002'de ulaşılabilir hale gelecek NJPS 2000 sonuçları konuyu netleştirecektir.

3 Tam tersine İkinci Dünya Savaşı'nın ve Holokost'un/Soykırımın arefesinde 1939'da dünyada on sekiz milyon Yahudi yaşıyordu ve onlar dünya nüfusunun % 0,8''iydi. Günümüzde on üç milyonu aşkın Musevi, dünya nüfusunun % 0, 2'sini'sini temsil ediyor; dörtte üç oranında bir düşüş söz konusu.

Musevi Uygarlığının ve Kimliğinin Evrimi

Musevi/Yahudi kimliği genellikle Musevi halkın uygarlığının[4] evrimi boyunca şu iki gücün sonucu olarak düşünülmüştür: "Her bir çağda mevcut Musevi cemaatinin düşünce veya hissiyatının konsensusu/mutabakatı ve genellikle anti-Musevi dış güç" (Hertzberg 1971: 53). Yahudi kimliğinin iki bin yıl devam eden ve iki bin yıl gerilere uzanan formel/resmi tanımını dini yasa ya da *halakhah* (lafzen Musevi hayat "yolu" veya "yürüyüşü") verir: Musevi/Yahudi bir Musevi anneden doğan ya da Museviliğe ihtida eden kişidir (bakınız Zohar and Sagi 1994). Hertzberg'in (1971) işaret ettiği gibi, bu ne antik ve ortaçağlardan beri varolan en eski tanımdır ne de yagane tanımdır; daha sonra bu tanımı sosyal bilimcilerin tanımıyla mukayese edeceğiz.

Musevi kimliğinin kavramlaştırılması (ve onun zaman ve mekandaki salınımı) Yahudi uygarlığının Yahudi halkın varoluşunun bin yılları içine alan dönüşümünün anlaşılmasını gerektirir, fakat metnimizi kısa tutma zorunluluğu bu tartışmayı sınırlıyor (Musevi tarihinin kısa bir ele alınışı için bakınız Ben-Sasson 1971). Sosyal alandaki güçlü ekonomik ve politik güçlerin Musevi uygarlığının Kitab-ı Mukaddes döneminden şimdiki döneme gelişimi sırasında Musevilerin hem kültürel (yani dini ve edebi gelenekler) hem de kişisel alanını (yani ailevi ve bireysel kimlikler) dönüştürdüğünü söylemek yeterlidir.[5] Biblikal zaman/Kitab-ı Mukaddes zamanı içinde patrilineal/babadan nesep/soy yoluyla intikal eden musevi kimliği rabbinik dönem sırasında matrilineal/anadan nesebe göre değişmiştir. Bu normatif Musevi kimliğinden 1492 sürgününden sonraki Marronalar veya gizli İspanyol Yahudileri gibi sapmalar Orta Çağ döneminde farklı rabbinik otoritelerce farklı şekilde görülüyordu. Sonunda modernite on sekizinci yüzyılın sonunda Fransız Devrimiyle gelmiş ve pekçok Musevinin Orta Çağ Avrupa toplumlarında yaşadığı fiziksel ve sosyal gettonun çöküşünün yolunu açtı. Bu özgürleşme dini kimliğe özellikle de Diaspora'da denominasyonların/cemaatlerin gelişimiyle farklı ifadeler kazanma fırsatları yarattı. Yeni sosyal temaslar gelişti ve Batı toplumlarında dinler

---

[4] Bu temanın ayrıntılı bir analizi için bakınız Eisenstadt (1992).

[5] Yahudi uygarlığının gelişiminin beş döneminin yaklaşık zaman çerçeveleri şöyledir: 1. Biblikal dönem (bugünden Genel Dönem Öncesi (B.C. E) dördüncü yüzyıla kadar uzanan dört bin yıldaki kökler); İkinci Talmudik dönem (Genel Dönem öncesi dördüncü yüzyıldan beşinci yüzyıla kadar); 3. Orta Çağ dönemi (beşinci yüzyıl ila sekizinci yüzyıl arası); 4. Modern dönem (on sekizinci yüzyılın sonları ila yirminci yüzyıl arası); 5. Çağdaş dönem (yirminci yüzyılın ortalarından bugüne kadar).

arası evlilikler arttı ve bu Musevi kimliği nosyonunun katı *halakhik* dini tanımı ile İsrail'de ve Diaspora'da ortaya çıkan *halakhik*-olmayan etnik tanımı arasındaki bölünmeyle sonuçlandı.

Musevi Kimliğinin Kavramlaştırılması

Kimlik ve Aynılaşma

Kimlik muhtemelen bireyin kim olduğuna ilişkin hissini tanımlamak ve tasvir etmek amacıyla kullanılan en yaygın kavramdır. Fakat genelde kimlikle (veya özelde Musevi kimliğiyle) ilgili çalışmalarda sık sık farklı kullanım tarzları ortaya çıkar. "*Kimlik* en iyi, eğer öncelikle bir yüksek-düzeyde-kavram, yani, birçok ikinci derecede unsuru.... kişinin beyan ettiği ifadelere veya yaş, seks ve ırk gibi sosyal kategorilerdeki yerine göre gerçekleştirilen ölçümleri içeren bir genel örgütleyici referans olarak görülürse anlaşılabilir" (Dashefsky 1972: 240).

Kişinin kimliğinin iki önemli kaynağı vardır: Ortak doğru davranış tanımlarını oluşturan sosyal roller ve kişinin bireysel hayatı. Hem kişi hem de başkaları kimlik anlayışlarını bu iki kaynağa dayandırır. Kendinin ve başkalarının *tanımlarını* birleştirme kimliğin şu dört boyutunu üretir: *Sosyal kimlik, ben-anlayışı, kişisel kimlik ve ego kimliği.* Nitekim Horowitz (2000) ve Waxman'ın (2001) da musevi kimliğine atıfla kaydettikleri gibi, kimliğin bu boyutlarının kökleri hem iç/dahili sübjektif algılarda hem de dış/harici objektif karakterizasyonlardadır.

Sosyal kimlik kavramı başkalarının kişiyi yaş, meslek veya etnisite gibi genel sosyal kategorilere ya da niteliklere göre kimliklendirme tarzına atıfta bulunur. Tam tersine *ben-anlayışı* bireyin kendisinin sahip olduğunu düşündüğü bir dizi nitelikten oluşan kognitif/bilişsel bir fenomendir (bakınız Fiske and Taylor 1991: 195 vd). Bu kimliği Kuhn ve McPartland (1954) deneklerden "Kimim ben sorusuna" cevap vermelerini isteyerek operasyonel şekilde tanımlamışlardır.

Kişisel kimlik kavramı başkalarının kişiyi bireye yükledikleri niteliklerin eşsiz bir kombinasyonuna göre tanımlama tarzına atıfta bulunur.Temelde bu nitelikler biyografik verilerdir. Tam tersine *ego kimliği* kişinin kendisine atfettiği şeylerin psikolojik çekirdeğinden oluşan psişik/psike-içi (intrapsychic) bir fenomendir (Erikson 1963: 261-62).

Kimlik terimini kuşatan anlam karışıklığı özdeşleşme/aynileşme terimini kuşatan karışıklıktan hiç de daha az değildir; Winch uzun süre önce (1962) bunu şöyle ifade etmiştir: "Boyutlarının herhangi birin-

de kimlik... organizasyonel anlamda ya da sembolik anlamda başkalarıyla özdeşleşmeler" (veya ilişkiler/bağlantılar) "serisiyle inşa edilir" (Dashefsky 1972: 242). "Bu yüzden kimlik çocukluk özdeşleşmelerinin/aynileşmelerinin toplamı değil, eski ve yeni özdeşleşme fragmanlarının yeni bir kombinasyonudur" (Erikson 1964: 90). *Grupla özdeşleşme* "gruba kişisel bağlılığın ve bir gruba üyeliğe pozitif yönelimin göstergesi durumundaki genelleştirilmiş bir tutumdur" (Dashefsky 1972: 242). Grubun temeli dini, etnik vb olabilir. Özetle buradan etnik özdeşleşmenin "hem bir *süreç*... hem de bir *ürün*..." olduğu sonucu çıkarılabilir (Dashefsky 1972: 242).

Musevi Kimliği ve Grupla Özdeşleşme

Kimlik ve özdeşleşme tanımlarına göz attıktan sonra, bu sosyal psikolojik mefhumların çağdaş Musevi uygarlığındaki Musevi kimliğinin anlaşılmasına uygun olup olmadıklarını inceleyelim. 1970'de İsrail Yüksek Mahkemesi Teğmen Komutan Benjamin Shalit hakkındaki yargısını sonuca bağladı. Komutan Shalit çocuklarını nüfus kütüğüne milliyete göre, fakat *dinsiz* kaydettirmişti. Çocukları Musevi veya Museviliğe dönmüş bir anneden doğmuş olma kriterini karşılamıyordu. Anne Shalit İskoçyalı ve Fransız Hıristiyan orjinliydi, fakat ailesi hiçbir resmi dini inanca sahip değildi. Mahkeme'nin aldığı karar çocukların milliyetine dair hiçbir dini beyanda bulunmaksızın Yahudiler olarak kaydedilmesine izin verdi. Böylece İsrail'de bir Yahudi kendisini dini anlamı olan bir kimlikle tanımlamasa da seküler, kültürel veya ulusal bir kimlikle tanımlayabilirdi (Roshwald 1970).

Bu kendisini milliyete göre bir Yahudi ve dine göre bir Yahudi-olmayan olarak tanımlayan kişilere teşmil edilebilir miydi? Bu soru Shalit kararından yıllarca önce Brother Daniel davasında İsrail Yüksek Mahkemesi'ne yöneltilmişti. Oswald Rufeisen 1922'de Polonya'da bir Yahudi olarak doğmuştu ve bir Siyonist gençlik hareketinde aktif rol almıştı. İkinci Dünya Savaşı o tam Filistin'e göçmeye hazırlanırken patlamıştı. İki kere hapishaneden kaçmıştı. Bir manastırda gizlenirken Katolisizme ihtida etmiş ve daha sonra da bir Karmelit keşişi olmuştu. Manastır tarikatında da bilindiği üzere Brother Daniel sonunda 1958'de İsraile göçmüş ve İsrail'de oturan her Yahudinin yurttaşlığını otomatikman teminat altına alan Dönüş Yasası'na göre yurttaş sayılmıştı. O milliyetiyle Yahudi, diniyle de Katolik olduğunu iddia edi-

yordu. Yüksek Mahkeme'nin hakimi, başka bir dine ihtida eden bir Yahudi'nin hem Museviler hem de Musevilikle bağlarını koparmış olduğunu ileri sürerek Dönüş Yasası'na göre yurttaşlık hakkı kazanmasına izin vermemişti. Fakat onun naturelleşmiş bir yurttaş olmasına izin verilmişti (Roshwald 1970).

Bu iki vakanın Yahudi/Musevi kimliğiyle ilişkisi nasıl kurulabilir? İlkin, bu iki örnek Yahudi olmayı neyin belirlediğinin kompleksitesini/karmaşıklığını açıkça ortaya koyuyor. İkincileyin, Yahudi olmak kişinin kendisini tanımı ile diğerlerinin tanımının örtüşmesine bağlıdır. Sartre (1948) ile Eisenstadt'ın (1970) öne sürdükleri üzere, Yahudi/Musevi kendisinin Yahudi gören ve başkalarının da Yahudi saydığı kişidir. Yukarıda gösterdiğimiz gibi, sosyal psikolojik terimlerle, kişinin sosyal kimliği ile kişinin kendi kendisini-anlayışı arasında bir mütekabiliyet vardır. Üçüncüleyin, bu örnekler Musevi grupla özdeşleşmenin/aynileşmenin Yahudi halkına bağlılığa —özel olarak Yahudi halkın dini anlayışlarına bağlılığa değil— işaret ediyor; resmen bir başka dini benimseme halkla bağları koparsa dahi. Bu hükümler İbranice kelime *Yahadut*'da hem Yahudiliğin hem de Museviliğin lingüistik/dilsel örtüşmesine hukuki destek sağlama eğilimi taşıyor.

Davranış bilimlerinde anlaşıldığı şekliyle Yahudi/Musevi kimliğinin karmaşıklığına ilk atıfta bulunan kişi Yahudi grupla özdeşleşmeyi sosyal bilimcilerin dikkatine sunan psikolog Kurt Levin'di. O şu tespiti yapmıştı: "Yahudi probleminin en büyük teorik ve pratik zorluklarından biri Yahudi halkın, hangi açıdan Yahudi gruba ait olduğu ve ne derece ait olduğuyla ilgili ilişkilerinin genellikle belirsiz olmasıdır" (1948: 148). Gerçekten de, bu karışıklık, Yahudi kimliğinin hem halk olma hissini hem de dine mensubiyet hissini içermesi ve bunlar arasındaki nisbi dengenin Yahudilerin yaşadığı topluma bağlılığının değişmesine göre anlaşılabilir. Elazar'in (1999) dikkat çektiği gibi, İsrail'deki Yahudiler kendilerini bir "ulus/millet" olarak; Birleşik Devletler'de bir "din" olarak; dünyanın diğer kısımlarında bir "etnik grup" olarak görürler. Amerikan Yahudileri arasındaki dine bu vurgu etnisiteden uzaklaşmayı temsil eder; Amerikan Musevi denominasyonalizmi/cemaatçiliği ile ilgili incelemelerinde Lazerwitz ve diğerleri (1998: 71) bu görüşü destekler.

İç Grup İlişkileri ve Antisemitizm

Dini-etnik kimlik ve özdeşleşme/aynileşme incelemelerine geleneksel sosyolojik yaklaşım iç grup düşmanlığına, önyargısına ve ayrımcılığına odaklanmak olmuştur. Rose ve Rose'un formülasyonuna göre, grupla özdeşleşme "üyeler önyargının ve ayrımcılığın nesneleri haline geldiklerini hissettiklerinde" (1965: 247) gerçekleşir. Aynı minvalde, azınlıkların sosyolojisiyle ilgili klasik ders kitaplarının yazarları grupla özdeşleşmenin ayrımcılığın ürünü olduğunu ileri sürerler (Simson and Yinger 1972). Bu yaklaşımın sonucu azınlık grubu kimliğini basitçe mukabil pozitif etkileri olmaksızın negatif güçlerin ürünü olarak tanımlayabilir. Nitekim Schoenfield bu konuda şöyle bir tespit yapar: "Popüler kültürde Museviler/Yahudiler ya kurbanlar, nevrotikler ya da egzotik insanlar olarak takdim ediliyor görünüyor. Sonuç itibarı ile Musevi kimliği ya bir lanet, hastalık ya da yabancı/tuhaf bir şeydir — bir utanç kaynağıdır" (1998: 111).

Bu tema Amerikan Yahudiliği ile ilgili sosyoloji literatüründe de kolayca görülebilir. Goldstein ve Goldscheider'ın şu ifadesini düşünün: "Yahudilerin sosyal dışlanması azalza bile, ayrımcılık korkusu ve ona eşlik eden güvensizlik Musevilerin kendi gruplarıyla özdeşleşmelerindeki güçlü faktör olabilir" (Goldstein and Goldscheider 1968: 10). Çok daha erken bir formülasyon Wirth'in *The Ghetto* kitabındadır: "Musevi/Yahudi cemaatini bir arada tutan şey... Musevi cemaatin umumiyetle bir dünya cemaati olarak görülmesidir" (1928: 270).

Wirth bilgiç bir tarzda şöyle devam eder: "Geçmişte cemaatin bir arada tutulmasına ve inancın yaşatılmasına bel bağlayan Ortodoks Musevilerin sürekli akışının içeriye tazyiki söz konusuydu. Fakat günümüzde, bu güce artık bel bağlanamıyor" (1928: 279). Bu yüzden dış grup düşmanlığının Musevi kimliği ve özdeşleşmesi incelemelerinde dikkate alınması gerektiği açıktır, fakat onun nisbi katkısı özellikle de çağdaş dünyada abartılmış olabilir. Bu görüşü, Amerikan Musevilerinin etnik ("kabilevi") kimliğini "Amerikan toplumunun antisemitizmin çöküşüne eşlik eden karşı konulamaz bütünleştirici güçlerinin zayıflattığını" ileri süren Lipset ve Raab da (1995: 199) vurgular.

Musevi Kimliğinin Ölçümü

Farber ve Waxman (1999: 191) Amerikan Musevilerinin benimsediği muhtelif kimlik anlayışlarını gözler önüne seren 1998 tarihli *Los Angeles Times* anketini iktibas eder. Deneklerin beyan ettikleri Musevi kimliğinin kişisel öneminin en popüler ifadesi sosyal eşitliğe bağlılıktı (%50); bunu İsrail'e destek (%16) ve dine riayet (%15) izliyordu. Geriye kalanların çoğu için kendi Yahudi kimliklerinde önemli olan şey konusunda söyleyebilecekleri özel hiçbir şey yoktu: "Sadece oradaydılar ve onların parçasıydılar. Yahudi *hissediyorlardı*."

Davranış Boyutları

Popüler Yahudi hissetme anlayışlarına rağmen sosyal bilimciler Musevi kimliğinin boyutlarının çok daha ayrıntılı bir kavrayışını ortaya koydular. Kaldı ki Musevi kimliğinin teorik tartışmasından empirik araştırmasına geçiş böyle bir ilginin operasyonel ölçümünü gerektirir. Yahudi kimliğini belirleyen karmaşık unsurlara nüfuz edilmeden önce, kimin Yahudi olduğunun operasyonel bir ölçümüne/kriterine sahip olunmalıdır. Sosyal bilimciler bu tür tanımları rabbinik yargılarla ya da yukarda ele aldığımız gibi İsrail yüksek mahkemesi'nin hükümleriyle sınırlamadı. Nitekim National Jewish Popülation Survey/Ulusal Musevi Nüfusu Araştırması (NJPS 2000) —NJPS 1990'da yöneltilen sorulara dayanır— deneklerinin dinle ilişkisinin olup olmadığna, Musevi anne veşa babanın çocuğu olup olmadığına, Yahudi olarak doğup doğmadığına, kendisini herhangi bir nedenle Yahudi hissedip hissetmediğine bakarak Masevi kimliğinin tanımına ulaştı (Schwartz and Amir 2001).[6]

Popülasyon belirlendikten sonra, Yahudi kimliğinin unsurlarının operasyonel, kantitatif ölçümlerini yapmak mümkündür; Yahudi kimliğinin dört boyutu vardır: (a) çocukluk aile dini ve etnik arkabahçe ve çocukluktaki aile eğitiminin çapı ve yoğunluğu; (b) dine katılım; (c) çocukların sosyalizasyonu. Bu değişkenlerin sosyal kurumların ürünleri olduklarına dikkat edin. Onlar kişinin döllenme ve yönelim ailesinden; dini kurumlardan, kişinin cemaatinin sosyal karakteristiklerinden, ve cemaatinin hem genel hem etnik gönüllü ilişkiler networkünden; birincil ve ikincil sosyal grupların özelliklerinden türer.

---

[6] Bu sorulara dayanarak araştırmacılar Musevi'yi operasyonel şekilde (a) diniyle Yahudi olan veya (b) kendisini Yahudi hisseden/en azından Musevi ebeveyni bulunan veya (c) kendisini Yahudi sayan ve Yahudi doğan kişi" olarak tanımladılar.

Phillips (1991) İkinci Dünya Savaşı sonrasında Yahudiler banliyö hareketine katılmaya başladıklarında ortaya çıkan Yahudi kimliğiyle ilgili temel sosyolojik incelemelerin bir özetini yapar (Keza Segalman'ın Yahudi kimlik skalaları 1967 raporuna ve Schoenfield'in Yahudi kimliğinin analizinde teori ve yöntem eleştirisine bakınız). Phillips (1991) 1960-1980 arasında Yahudi kimliği konulu en ünlü monograflara dayanan Museviliğe riayetin geleneksel ölçülerini ortaya koymayı denemiştir.[7] Musevi özdeşleşmesinin bu davranış/muamelat ölçülerine[8] Bock

---

[7] Bu Museviliğe riayet kuralları (Phillips 1991:7'den alınmıştır) şunlardır:

1. *Şabat*

Şabat mumu yakma (Sklare and Greenblum 1967; S. Cohen 1983, 1988; Goldstein and Goldscheider 1968; Bock 1967);

Cuma gecesi Özel/Şabat yemeği (Sklare and Greenblum 1967; Dashefsky and Shapiro 1993/1974);

Cuma gecesi Kiddush (Sklare and Greenblum, Bock);

Şabat'ta evde sigara içilmez (Sklare and Greenbul);

Şabatta üzerinde para taşıma (S. Cohen 1988);

Şabat'a riayet et (Dashefsky and Shapiro).

2. *Kashrut*

Domuz pastırması ya da jambonu yasaktır (Sklare);

"Düzenli olarak koşer et al"/ "koşer et" (Sklare and Greenblum; Goldstein ann Goldscheider);

et ile sütü ayrı tabaklara koy/ayrı tabaklar (S. Cohen 1988; Goldstein and Goldscheider);

Koşeri muhafaza et /Kept kosher (Cohen 1983; Dashefsky and Shapiro).

3. Fısıh Bayramı

Fısıh Bayramı Seder'ine katıl/Sedder on Passover (Sklare and Greenblum; Cohen 1983, 1988; Dashefsky and Shapiro; Goldstein and Goldscheider);

Fısıh bayramında evde ekmek yeme/Fısıh bayramında yalnızca özel yiyecekler ye (Sklare and Greenblum; Dashefsky and Shapiro).

4. *Yom Kimpur*

Her iki ebeveyn de Yom Kippur'da oruç tutmalıdır/fasts-fasted on Yom Kuppur (Sklare and Greenblum; S. Cohen 1983, 1988; Dashefsky and Shapiro).

5. *Hanukkah*

Hannukah mumlarını yak (Sklare and Greenblum; S. Cohen 1988; Goldstein and Goldscheider).

[8] Dini ilişki davranışları (Phillip 1991: 14'ten alınmıştır, şunlardır:

1. Sinagoga üyelik: (Cohen 1983; Goldsteien and Goldscheider 1968; Dashefsky and Shapiro 1993/1974; Sklare and Greenblom 1979/1967)

2. Hizmetlere katılım:

Hizmetlere katıldınız mı? (Cohen 1983);

Kutsal Tatillere gidiyor musunuz? (S. Cohen 1988; Sklare and Greenblum; Dashefsky and Shapiro);

Şabat'a hizmete katılıyor musunuz? (Dashefsky and Shapiro);

(1976), Dashefsky ve Shapiro'nun (1993/1974) yararlandığı tavır ölçüleri kadar ilişki ve bağlılık ölçüleri de eklenebilir.[9]

Musevi Kimliğinin Postmodern İstikrarsızlığı

Musevi kimliğinin tartışılan ölçümleri ve kavramlaştırmalarına yirmi birinci yüzyılın girişinde meydan okunmuştur. Amerikan Musevileri bir postmodern, bireyci, multi-kültüralist toplumun etkisiyle dönüşürken, Musevi kimliği ve onun ölçümü de daha dışsal, objektif ölçüler-

---

Diğer vesilelerle hizmetlere katılıyor musunuz? (Dashefsky and Shapiro);
Ayda bir veya daha fazla hizmetlere katılıyor musunuz? (S. Cohen 1988).
3. *Denominasyon:* (S. Cohen 1988; Goldstein and Goldscheider; Sklare and Greenblum);
4. *Musevi inceleme/Musevi Eğitim:*
Musevi eğitimi aldınız mı? (Goldstein and Goldscheider);
Musevi kampına katıldınız mı? (Dashefsky and Shapiro);
Musevi temalarla birlikte topikleri tartıştınız mı? (deshefsky and Shapiro);
İbranice eğitimi aldınız mı? (Dashefsky and Shapiro);
Yidişçe eğitimi aldınız mı? (Dashefsky and Shapiro);
Musevi kutsal metin eğitimi aldınız mı? (Dashefsky and Shapiro);
Musevi tarihi eğitimi aldınız mı? (Dashefsky and Shapiro);
Musevi gelenek ve seremonileri eğitimi aldınız mı? (Dashefsky and Shapiro);
Musevi eğitiminde ayrıntılı bölüm (Sklare and Greenblum);
Musevi gazeteleri okuyor musunuz? (S. Cohen 1988).
5. *Musevi organizasyon ve cemaat üyelikleri:*
Musevi organizasyonlara üye/ait misiniz? (S. Cohen 1983, 1988; Goldstein and Goldscheider; Dashefsky and Shapiro; Sklare and Greenblum);
Musevi hassasiyetiniz var mı? (Cohen 1983, 1988);
Gayrisekteryen organizasyon üyesi misiniz? (Cohen 1983);
Gayrisekteryen hassasiyetiniz var mı? (Cohen 1983);
Musevi dostlarınız var mı? (S. Cohen 1983, 1988; Dashefsky and Shapiro; Sklare and Greenblum).
6. *İsrail:*
Aliyah'ı dikkate alır mısınız? (S. Cohen 1988);
İsrail'i ziyaret ettiniz mi? (Cohen 1988; Dashefsky and Shapiro);
İsrail'de eğitim aldınız mı? (Dashefsky and Shapiro);
İsrail danslarını yapabiliyor musunuz?
7. *Dinlerarası evlilik:*
Evliliğiniz dinler arası mı? (Cohen 1983).

9 Psikolog Stern (2000) Musevi kimliğinin boyutlarını, Geismar (1954), Brenner (1961), Zak (1973), Tzuriel and Klein (1977), Elias and Blanton (1987), London at al. (1988) ve kendi çalışması (Stern 2001) ve çok daha yakın zamanlarda yapılmış sosyolojik ve sosyal psikolojik çalışmalar Phillips (1991), Cohen (1977) ve Horowitz (2000) dahil bir çok psikolojik yönelimli ölçme girişimleri yapılmıştır.

den ("ana yol'a" tekabül eder), daha sübjektif ölçüler ("dolambaçlı patikalara" tekabül eder) istikametinde değişmiştir. Musevi kimliğinin Amerikan Musevileri için ne anlama geldiği konusundaki konsensüsün/mutabakatın azalmasına yol açan bu değişme araştırmacıların onu ölçmesini de zorlaştırmıştır.

Böyle bir değişme Charles Liebman'ı (2001) Amerikan Yahudileri'nin geçen yarım yüzyılda daha az Musevi kriterlere göre teşhis edilebilir hale getirdiğini öne sürmeye sevk etmiştir; fakat, der o, modern araştırmacılar Musevi kimliğini bir merkezi buyurulmuş zorunluluklar çekirdeğinden yoksun, dolayısıyla kimlikteki bu çöküşü gizleyen "çok-boyutlu" bir kimlik olarak formüle etmiştir. Nitekim Amerikan Musevi kimliği komünal bağlılıktan çok kişisel tecrübeye dönüşmüştür; bu da (etnisite olarak" Yahudileri Yahudi yapan şeyin erozyonuna ve (din olarak) Museviliğin normatif standartları olmaksızın vurgulanmasına yol açmıştır.

Prell (2001) Liebman'a, Musevi kimliğinin kavramlaştırılmasındaki dönüşümün günümüzde Musevi komünal liderlerin hevesleri ve bazılarının ileri sürdüğü gibi Musevi kimliğini "ne olmak istiyorsan onu" "hisset" duygusu peşindeki araştırmacılara tepki olmadığı cevabını verir. Tam tersine Prell "gelişim halindeki bir Museviliği" kavramlaştırma tarzına, hayatın seyrine ve Museviliğin birey için zaman aşırı devamlılığına odaklanma ihtiyacına vurgu yapar (Prell 2001: 122). Prell şöyle devam eder: "Birbirlerinin konteynırlarına yerleştirilebilecek "paketçikler," kolayca teşhis edilebilir davranış ve tutumlar bulmaktan ziyade araştırmacılar ilgilerini tahkiyelere, biyografilere ve hayat hikayelerine yöneltmeli ve sübjektivitenin ve bireysel tercihin güçlü rolünü gözler önüne sermelidir" (Prell 2001: 122).

Musevi/Yahudi kimliği İsrail'de bile değişmiştir. Liebman bunu 1948'de İsrail devletinin kuruluşundan sonraki kısa bir zaman dilimine atıfla şöyle ortaya koyar:

> Elli yıl önce küçük bir dini halkı, Yahudiliği ve Museviliği (bu terimler eş anlamlıdır) dine riayet ve Yahudi halkın refah ve huzuruna adanma anlamına gelen güçlü Yahudi kimliğiyle ayırt edebiliyorduk... Dindar olmayan çoğunluk, yani seküler Siyonistlerin tümü güçlü bir Siyonist ya da proto-İsrail kimliğini ve dine düşmanlık olmasa bile dinle ilgili çekinceleri paylaşıyor. Yine de daha yaşlı kuşaklar güçlü Musevi kimliklerini muhafaza ediyorlar (2001: 33-34).

Liebman, şu günlerde, güçlü İsrail ulusal kimliğinin İsrail'deki seküler Yahudiler arasında zayıfladığını, güçlü dini kimliğe sahip olanlar arasında ise güç kazandığını da kaydeder (2001: 36). Güçlü bir Musevi kimliğinin güçlü bir İsrail kimliğine götüreceğini söyleyen Herman'ın (1970a, 1970b) eserlerinden iktibaslar yapan Liebman bu keşfin günümüz için çok daha geçerli olduğunu ileri sürer.

Musevi Kimliğinin Birleşik Devletler ve İsrail'deki Kaynakları

Statik Model

Lazerwitz (1973) başkalarınınkilerin yanı sıra Lenski'nin (1961), Glock ve Stark'ın (1965) çalışmalarını izleyerek çok-boyutlu bir Musevi özdeşleşmesi/aynileşmesi modeli inşa etmeye çalışan ilk araştırmacılardan biriydi. Metropolitan Chicago'daki Musevi ve Protestanlar arasında tespit edilen örneklemlere dayanan modeli dini, organizasyonel ve komünal belirleyicilerle birlikte biyo-sosyal ve sosyo-ekonomik faktörleri inceleyerek Musevi özdeşleşmesinin sosyal ve kurumsal temellerine vurgu yapmıştır.

Bulguları şunlardır:

1. Din Musevi komünal hayattan ayrı düşünülemez...
2. Musevi çocukluk arkabahçesinden Musevi eğitimine, sofu dini vaziyet alışa, çocuklara dini eğitimi amaçlayan Musevi örgütlü aktiviteye doğru akan bir ana nehir Musevi kimliği vardır....
3. Hem Musevi eğitimi hem de daha düşük düzeyde Musevi arkabahçe dolaylı etkileriyle işler...
4. ...Musevi çocukluk yuvası arkabahçeyi oluşturur ve sonra da dini davranış kimlik bloğuna egemen olur (Lazerwitz 1973: 213).

Bu yaklaşımı tamamlayan Dashefsky ile Shapiro'nun (1993/1974) yaklaşımlarıydı; onlar Musevi grupla aynileşmeyi iki Amerikan Musevi kuşağının özel sosyalizasyon tecrübesinin ve kişilerarası etkileşiminin fonksiyonu olarak incelemişlerdi. Musevi aynileşmenin önyargı ve ayrımcılık formundaki yoğun dış grup düşmanlığının sonucu ortaya çıktığını ileri sürenlerin aksine onlar, Musevi aynileşmesinin anlamlı ötekilerle birlikte gerçekleştiğini öne sürerler. Minnesota Saint Paul metropolitan Musevi cemaatinin iki kuşağındaki grup aynileşmesini-

nin (s = 302) oluşumunu incelemek amacıyla çok yönlü regresyon analizini kullanan incelemeleri (alandaki ilk monografilerden biridir) üç ana sosyalizasyon faktörünün (aile, akranlar, Musevi eğitimi) Musevi aynileşmesi üzerinde bağımsız etkileri olduğunu tespit etmiştir. Onlar aynı zamanda ailenin akranlardan üç, Musevi eğitiminden dört-buçuk kat daha güçlü etkisi olduğunu da tespit etmiştir. Son bulguya rağmen, bu inceleme aynı zamanda Musevi eğitimin Yahudi aynileşmesi üzerinde önemli bir bağımsız etki ürettiğini ortaya koyan çalışmaların ilkiydi.[10]

Dashefsky ve Shapiro yirmi iki ila yirmi dokuz yaşları arasındaki bir grup genç insan ile bir grup babanın mukayesesine odaklanan bir iki kuşak araştırması geliştirdiği için, o sırada yaygın evlilikten sonraki isim değişmeleri nedeniyle annelerin ve kızların mukayesesini yapmak zordu. Fakat Strauss Kanada-Toronto'da yaşayan yirmi bir-yirmi dokuz yaşları arasındaki yüz üç genç Musevi erkek ve kadını inceledi ve "iki erkek denekler grubunun (Toronto ve Saint Paul) aynı olduğunu belirledi" (1977).[11]

Sosyalleşme çocukları ve gençleri belirli bir patikaya yönelten bir sosyal etkileşim modeli yaratır; fakat hayatlarının seyri sırasında, bu patikada kalsınlar kalmasınlar, onlar yapısal olarak genel Musevi cemaatine yetişkinler olarak entegre olurlar. Dashefsky ve Shapiro (1993/1974) sosyalizasyonun ve yapısal entegrasyon faktörlerinin iki kuşak için birleşik etkilerini incelemiştir. Genç kuşakla ilgili olarak onlar, sinagoga gitmenin ve gelir'in Musevi aynileşmesinin şekillenmesinde bağımsız ve çağdaş yapısal entegrasyon etkileri ürettiğini tespit etmiştir. Açıklanan farklılığın toplam %40'ının %24'ü mevcut sinago-

---

[10] Yaşlı kuşakla mukayese edildiğinde, dökümü yapılan sosyalizasyon etkileri açıklanan farklılığın %20'sine karşılık gelen aile ve açıklanan farklılığın %26'lık toplamına %6 katkıda bulunan akranlarla sınırlıydı. Musevi eğitimi bağımsız bir etki üretememişti. Bu muhtemelen bu kuşak için geçerlidir; çünkü Musevi eğitimi İkinci Dünya Savaşı öncesinde eğitim gören ikinci kuşak için yaygın değildi. Genç kuşağın daha fazla asimilasyonu kendileri için, Musevi aynileşmesi üzerinde daha net ve bağımsız etkiye sahip Musevi eğitime yol açmıştı.

[11] Strauss, Dashefsky ile Shapiro'nun anketini kullandı ve Musevi aynileşmesinin kaynaklarıyla ilgili bulguları Dashefsky ile Shapiro'nun deneklerinin kaynaklarıyla aynıydı. Fakat kadın denekler konusunda ortaya çıkan bazı farklılıklar vardı. Sözün gelişi erkekler konusunda hem Strauss hem de Dashefsky ve Shapiro babanın dindarlığının en önemli değişken olduğunu tespit etti; bunu arkadaşların beklentileri, Musevi eğitimi ve ebeveynlerle aktiviteler izliyordu. Fakat kadınlarda, Strauss ebeveynlerle birlikte aktivitelerin en önemli değişken olduğunu, bunu Musevi eğitiminin, arkadaşların beklentilerinin ve babanın dindarlığının izlediğini tespit etti.

ga katılımdan ve %2'si de mevcut gelirden kaynaklanır. Açıklanan farklılığın geriye kalan %14'ü, yani aile etkisinden gelen %9, Musevi eğitiminden gelen %3, akranlardan gelen %2 dahil, sosyalizasyon faktörlerinden kaynaklanır. Onlar şöyle bir sonuca ulaşırlar: "Veriler sosyalizasyon faktörlerinin mevcut dindarlığı ve daha sonra yetişkin aktivitelerine temel teşkil eden gençlik tecrübelerini etkileyerek Musevi aynileşmesine dolaysız bir etkide bulurlar" (1993/1974).[12] Kaldı ki Sklare daha önce şu tespiti yapmıştır: "Ailenin değişen önemi, ve akrabalık grubuyla etkileşimin sıklığında ve yoğunluğundaki düşüş kimliğin artık sadece bu geleneksel kurum yoluyla edinilemeyeceğini gösteriyor" (1971: 98).

Dinamik Model

Postmodern, multi-kültürel toplum özellikle de Amerikan Musevilerini dönüştürürken, Musevi kimliği ve Musevi kimliğinin ölçüleri de değişmiştir. Bu nedenle Musevi kimliğinin kavramlaştırmasının ve ölçümünün yeni bir empirik gerçekliği kuşatacak şekilde genişletilmesi gerekmiştir. Bu araştırma hattının örneklerinden biri Horowitz'in (2000) incelemesidir; Horowitz bu incelemesinde Metropolitan New York'ta "Musevilikle bağlantılı" 22-24 yaş arasındaki kişilerden oluşan fokus grubundan, yüz-yüze mülakatlardan, telefon anketlerinden elde ettiği verileri bir araya getirmiştir (s=1,504). Bu incelemede Musevi kimliği hem tutum ("Sübjektif Musevi Merkeziliği") hem de davranış (dini ritüel aktivite" ve "kültürel komünal aktivite") açısından ölçülmüştür. Horowitz (2000: 185-9) Musevi/Yahudi kimliğinin zorunlu olarak düşüş sergilemediğini, "varlığını koruduğunu ve yeniden icat edildiğini," kimliğe "kayıtsız" olanlardan "geleneksel yönelime" sahip olanlara farklı düzeyler sergilediğini, bazı Yahudilerin hayatın seyri sırasında değiştiklerini, oysa diğerlerinin (düşük ya da yüksek) bir musevi kimliğine angajman istikrarının bulunduğunu tespit etmiştir. Horowitz (a.g.e.: 190-2) ebeveyn ilişkilerinin Musevi kimliğinin şekilenmesinde güçlü bir kaynak olduğunu, fakat aynı zamanda diğer anlamlı ilişkilerin, tecrübelerin ve olayların da Musevi kimliği üzerinde önemli etkilere sahip olduğunu gözlemlemiştir. Genel olarak Horo-

[12] Daha yaşlı nesilde, daha sınırlı miktarda anlamlı değişkenler serisine rağmen benzer bir model söz konusudur. Sinagoga katılım açıklanan farklılığın total %35'in %23'üne, akranlarda %7'sine , aile etkilerinde %5'ine tekabül ediyor. Musevi eğitiminin 10 numaralı dipnotta belirtildiği gibi hiçbir bağımsız etkisi yok.

witz'in (2000) incelemesine göre Ortodokslar "ana yolu" izleme eğilimindedir ve "dolambaçlı yolu" izleme eğilimindeki Ortodoks-olmayanlardan daha fazla kestirilebilir sonuçlar sergilerler; oysa "dolambaçlı patikaları" izleyen Ortodoks-olmayanlar pek kestirilemez sonuçlar sergiler.

Cinsiyet ve Musevi Kimliği

Cinsiyet, Musevi kimliğini şekillendiren önemli faktörlerden biridir. Bunun sembolik olarak görüldüğü yer günlük ibadetlerdir. Ortodoks Museviliğin "(O'nun) isteğine göre davranmalarını sağladığı için" Tanrı'ya şükreden kadınları vardır. Erkeklerin buna paralel duası "Tanrım, beni bir kadın olarak yaratmadığın için sana müteşekkirim"dir (Tabory 2001). Musevilikteki geleneksel cinsiyet ayrımlarıyla ilgili olarak yöneltilen soruların çağdaş dönemde Musevilik ve Musevi kimliği üzerinde derin etkileri vardır.

Erkekler örgütlü Musevi hayatında dominant, yüksek statüde roller oynar. Kadınların daha sınırlı rollerinin mantığı genellikle kendilerine daha genç kuşağın büyütülmesine ve eğitilmesine odaklanan büyük önemi haiz görevler yüklendiği şeklinde yorumlanmıştır. Bu "önemli" işler kadınların kadınlar olarak yerine getirmekle "yükümlü" oldukları görevlere adanmalarını yerle bir edecek bir dizi zamana bağlı ritüel gereklilikten dışlar. Yüksek statüdeki Musevi eğitimi aktivitesi de erkeklerle sınırlanmıştır. Bugün bile, eğitimli, şevkli Ortodoks kadınlar bilgilerini saklamak kocaları önünde kendilerini aşağı görmek zorundadır (El-Or 1992).

Musevilikte kadınların statülerinin iyileştirilmesi Reformcu ve Muhafazakar Museviliğin yanyana şekilenmesiyle atbaşı gerçekleşmiştir. Özgürleşme yanlısı Yahudilerin benimsediği sivil eşitlik Musevi kadınlar arasında daha pozitif bir ben-kavrayışına yol açmıştır (bakınız, Hertz 1988). Kadınların Musevilikteki değişen rolleri Ortodoks-olmayan hereketlerde bile hala nispeten yavaştır; bunun nedeni, Musevilikte kadınların kimliğini damla damla etkileyen (kadınların kimliğinin) toplum içindeki yavaş değişimidir (bakınız, Kaplan 1982; Burman 1986).

Ortodoks-olmayan Musevilikte ortaya çıkan değişmeler arasında kadınların sinagog hizmet kuruluna alınmaları, geleneksel olarak erkeklerle sınırlı Torah/Tevrat şeref payelerini alma haklarının kabulü vardır. Kadınlarla erkeklerin resmen ayrılmasının son kalesi ruhban

atamalarıdır. Muhafazakar hareket kadınların rabbinik çalışma programlarına alınmasını isteyen Reform denominasyonuna ancak 1980'lerde katılabildi. Kadınların sosyal kimliğini ve güçlü feminist hareketerin gelişimini etkileyen Birleşik Devletler sosyal çevresinin Musevi dünyada da sonuçlarının olduğu açıktır. Bazı Reformcu kadınlar ve çok sayıda Muhafazakar kadın için modern seküler yönelimin geleneksel Yahudi kimliğiyle kombinasyonu feminist beklentilerin düzeyini hatırı sayılır ölçüde değiştirdi. Sözün gelişi bazı kadınlar eşitlik ilkesini destekliyor; muhafazakar Musevi kimliğinin erozyona uğramasından dolayı kendilerine amade daha önemli rollerden zorunlu olarak kişisel çıkar sağlamayı düşünmediklerinde bile destekliyorlar (Tabory 1984). Musevilikte erkeklere verilen nisbi önemi aynı zamanda bazı kadınların sinagogda erkek takke giyme ve ibadet şalı örtünme modelini benimsemeleri de gözler önüne seriyor.

Feminizmin büyük etkisi Ortodoks cemaatte de hissedilmektedir. Reformcu ve Muhafazar Musevilikler kendilerini, kendilerini çevreleyen topluma uydurmaya çalışıyorlar. Ortodoks Musevilik genellikle kendisini seküler etkilerden kurtarmaya çalışıyor. Seküler toplumda rol alan Ortodoks Museviler kimliklerini kompartmanlara ayırmak zorunda kalıyor, fakat onlar bunu bu tür bir ayrımı kolaylaştırmayan bir denominasyonun/hizbin üyesi olarak yapıyorlar. Seküler dünyada yaşayan Ortodoks bir Yahudi giyim-kuşamını, Musevi perhiz sınırlamalarına, Şabat ve Bayramlardaki iş ve seyahat sınırlamalarına dikkat etmek durumundadır (bakınız, Frank 1975). Bu bakımdan, uyum çalışmaları —Museviliğin iç gereklilikleri Musevi toplum dışındaki hayatı etkilediği için— içerden dışarıya doğrudur. Feminizmin etkisi, genel toplumun ideolojisi Musevi dünyanın içine işler ve ikili bir değer sistemine yakalanan Ortodoks kadınların kimliğini etkilediği için, karşıt istikamettedir (çok ilgi çekici bir feminizmle Ortodoks yasanın/şeriatın etkilerini uzlaştırma girişimleri için bakınız, Greenberg 1981).

Ortodoks dünyada erkekler ile kadınlar arasındaki geleneksel ayrım din incelemesi alanları dahil hayatın pek çok boyutunu etkiliyor. Ortodoks kadınların dini eğitim aldığı yirmi birinci yüzyılda bile, kadınlar erkeklerden farklı, daha az prestijli bir müfredata maruz kalıyorlar. İsrail'deki Ortodoks erkekler kendilerini fulltime dini eğitime adadıkları sürece askerlikten muafiyet kazanabiliyorlar. Ortodoks kadınlar yalnızca dini kimliklerini deklare ederek mecburi askerlikten muaf olabiliyorlar.

İsrail'deki, hatta Birleşik Devletler'deki Ortodoks kızların dini kimliğinde bir değişme gerçekleşiyor. Pek çok Ortodoks kadın günümüzde Batı dünyasında bulunan cinsiyet eşitliği ilkesinin sonucu olarak yüksek nitelikte seküler eğitim alıyor. Bu açılma onların kimliklerini Musevi kadınlar olarak şekillendiriyor. Onlar radikal değişme talebinde bulunmuyorlar; çünkü radikal değişme talebi örgütlü Yahudi dininin meşru tezahürü olarak Ortodoks Musevilik anlayışları aleyhine sonuçlanacak bir şey. (Bütünüyle düş kırıklığına uğramış ve Ortodoks yuvayı terketmek isteyen birçok kadın, kadın hareketleri aleyhindeki sosyal baskıyı aşmalarını sağlayacak kişisel gücü toplamak amacıyla böyle yapıyor.) Feminizmin Ortodoks kimlik üzerindeki ilginç etkisi aslında ipso facto/fiilen daha fazla eşitliği içeren daha büyük dini tecrübe isteyen Ortodoks kadınlarla ilişkilidir. Bazı ortodoks kadınlar, sözün gelişi, kadın ibadet gruplarına katılmayı deniyor ve böyle bir davranış Musevi hayatlarını zenginleştireceği için erkeklerle aynı tipte metinleri okumak istiyorlar. Aslında ilk arzuları daha kuşatıcı sosyal normlara göre yaşamak; bu yüzden daha fazla dine katılım hareketinin, Birleşik Devletler'de feminizmin nispeten sorun olmadığı İsrail'dekinden daha güçlü olmasında şaşılacak bir şey yok (Yishai 1997; Herzog 2000). Keza, daha geniş sosyal değer sisteminin etkisine maruz kalan kadınlar aslında bu normları geleneksel dini kimliklerini aşındıran şeyler olarak da görmüyorlar. Onlar Ortodoks Museviliği devrime tabi tutmaya çalışmıyor, fakat kimliklerini çağdaş dünyada Ortodoks kadınlar olarak dile getirmeye çalışıyorlar.

Kadınların motivasyonu masum ise de, bazı Ortodoks liderler (genellikle erkektirler) onların eylemlerini *halakhic* Museviliğin temellerini aşındıran eylemler olarak görerek reddederler. Dindar fundamentalistler/köktenci dindarlar değişmeye modern Ortodoks Yahudiler'den daha fazla karşıdır. Modern Ortodoks dindarlar, dini yasanın/şeriatın bir ölçüde esnetilmesi gerekse bile, bir intibak formunu kabul ederler (bkz. Frimer 1998). Para-rabbinik fonksiyonları bile İsrail'de kadınlar, bütün Ortodoks otoritelerden total kabul görmeleri gerekmese de, devlet otoritelerinin onayını almak zorundadır. Musevi şeriatında hiçbir açık yasaklama olmadığı için Ortodoks kadınların sonunda rabbiler olarak atanabilmeleri kabul edilebilir değildir; fakat bu elkitabının birkaç revize edilmiş baskısı muhtemeldir ki bu günler gelmeden önce yayınlanmış olacaktır.

Musevi Kimliğinin Bağlantıları ve Sonuçları

Amerikan Yahudileri ile İsrail Yahudilerinin Mukayesesi

Musevi kimliğinin bağlantıları, Yahudilerin dominant grup olduğu İsrail'de dini katılım ile Yahudiler'in küçük bir azınlık olduğu Birleşik Devletler'deki dine katılım arasındaki farklılıkların analizi yapılarak karşıt kutuplara yerleştirildiğinde ilginç bir mukayese ortaya çıkıyor. Amerikan Yahudileri konulu 1990 NJP araştırması ile İsrail Yahudileri konulu Israel Bureu of Statistics Survey/İsrail İstatistiki Araştırmalar Bürosu'nun (1995) araştırması bir dindarlık mukayesesine imkan veriyor.

Tablo 18.1 Amerikan Musevi dindarlığını İsrailli muadiliyle mukayese ediyor. Kendilerini dini ya da dindar gören İsrail Yahudileri ile kendilerini Amerikan Ortodoksisine eşit gören Yahudileri yanyana getirmek mümkündür. Yan yana getirildiğinde bu İsrail'deki "Ortodoks" gurubun Birleşik Devletlerdeki Ortodoks gruptan sayı itibarı ile iki kat daha fazla olduğunu gösteriyor. Din içerikli gelenekçilerin Amerikan Muhafazakar denominasyonlarının/cemaatlerinin muadili oldukları dikkate alınırsa bu, gelenekçi yönelimin İsrail'de zayıf olduğuna işaret ediyor. Birleşik Devletler Reform ve İsrail geleneksel (dini değil) kategorileri neredeyse eşit. İsrail'deki "dini olmayan" gruplaşma hiçbir denominasyonel grubun bulunmadığı Birleşik Devletler'dekinden takriben üç kat daha fazla.

Tablo 18.1. Amerikan ve İsrail Yahudilerinin Dine Yönelimlerinin Mukayesesi

Amerikan Yahudileri			İsrail Yahudileri		
			Avrupa Kökenliler	Ortadoğu Kökenliler	Bütünüyle İsrailli Yahudiler
Ortodoks	%6	Çok dindar ve dindar	%14	%16	%14
Muhafazakâr	%40	Geleneksel-dine yönelimli	%5	%20	%11
Reform	%39	Geleneksel, fakat dinî olmayan yönelim	%25	%45	%34
Denominasyonel tercihi bulunmayan	%15	Dindar Değil	%56	%19	%41
Toplam	%100	Toplam	%100	%100	%100

Kaynaklar: Amerikan Yahudileri için Lazerwitz ve diğerleri. 1998; İsrail yahudileri için Israel Bureau of Statistics Survey 1995.

Keza, Avrupa kökenli Yahudiler ile Ortadoğu kökenli Yahudiler arasında da büyük farklılıklar var. Dindar olmadıklarını söyleyen Ortadoğu ülkeleri kökenli grup çok küçük bir yüzdeye sahip. Tam tersine bu grup geleneksel fakat dini olmayan yönelimi tercih eden gruptan iki kat daha büyük ve dini yönelimi itibarı ile geleneksel grup Avrupa kökenli Yahudilerden neredeyse dört kat daha fazla. Özetle Ortadoğu Yahudilerinin üçte ikisi iki kategoriden birinin kapsamında yer alırken, Avrupa Yahudilerinin büyük çoğunluğu kendilerini dindar olarak görmüyorlar.

Tablo 18.2 sinagoga giden grupları mukayese ediyor. Sinagoga gitmeyle ilgili sorular sözünü ettiğimiz iki araştırmada farklı şekilde kodlanmışlarsa da, her ay muhtelif zamanlarda sinagoga giden Amerikan kategorisiyle bütün Şabatlar'a katılan veya her gün sinagoga giden İsrail Yahudileri kategorisini mukayese etmek mümkündür. Bu farklılık her iki ulusal grubun da sıklıkla sinagoga giden kategorisinde nisbeten aynı olduklarını gösteriyor. Skalanın diğer ucunda yılda üç kez sinagoga giden Amerikalıların oranı %51 iken, Avrupa kökenli İsrailli grup nadiren ve hiç sinagoga gitmeyenlerin oranı %46, nadiren sinagoga giden veya hiç gitmeyen Ortadoğu kökenli musevilerin oranı %30.

Tablo 18.2. Amerikan Yahudileri ile İsrail Yahudilerinin Sinagoga Gitme Oranlarının Mukayesesi

			İsrail Yahudileri		
Amerikan Yahudileri			**Avrupa Kökenli Yahudiler**	**Ortadoğu Kökenli Yahudiler**	**Bütün İsrail Yahudileri**
Her ay bir kaç kez veya daha fazla	%16	Hergün	%6	%6	%6
Ayda bir kez	%11	Her Şabat'a	%9	%19	%13
Yılda birkaç kez	%22	Dokuz büyük dinî bayramda	%39	%45	%39
Yılda 1-2 kez veya büyük bayramlarda	%35	Nadiren veya hiç	%46	%30	%39
Gitmeyenler	%16				
Toplam	%100	Toplam	%100	%100	%100

Kaynaklar: Amerikan Yahudileri için Lazerwitz ve diğerleri, 1998; İsrail Yahudileri için Israel Central Bureau of Statistics Survey 1995.

Tablo 18.3 ailelerin yemek tabaklarını ve günlük yiyecekleri ayırarak dini koşer tutma kurallarını yerine getirme düzeyleri ve keza sinagogun dışında gerçekleştirilen Yom Kimpur/Kefaret Günü orucunu tutma dereceleri dahil dini ibadetler konusunda veriler sunuyor. Pek çok İsrail Yahudisinin et ve günlük yemekleri ayırma oranı Amerikan Yahudilerininkinden üç kat daha fazla. Amerikan Yahudilerine tezat Ortadoğu kökenli İsraillilerin yemekleri ve tabakları ayırma oranı Avrupa kökenli İsraillilerden dört kat daha fazla. Tam tersine, Amerikalı ve Avrupa kökenli İsrail Yahudileri eşit oruç tutma oranları beyan ediyorlar. Fakat Ortadoğu kökenli İsrail Yahudilerinin yüzde biri Yom Kimpur/Kefaret Günü orucunu tuttuklarını söylüyor. Özetle, şimdiye kadar yapılan dindarlık ölçümlerine bakılarak Ortadoğu kökenli İsrail Yahudilerinin Avrupa kökenli İsrail Yahudilerinden ve Amerikan Yahudilerinden daha dindar oldukları sonucuna varılabilir.

Tablo 18.3. Amerikan Yahudileri ile İsrail Yahudilerinin Koşer Yasasına ve Yom Kimpur/Kefaret Günü Orucuna Riayetlerinin Mukayesesi

	İsrail Yahudileri			
Dinî Değişkenler	**Amerikan Yahudileri** (s = 1905)	**Avrupalı Yahudiler** (s = 1258)	**Orta-Doğulular** (s = 956)	**Bütün İsrail Yahudileri** (s = 2214)
1. Et ve günlük yemek tabaklarını ayırma				
Evet	%17	%34	%64	%47
Hayır	%83	%66	%36	%53
Toplam	%100	%100	%100	%100
2. Yom Kimpur'da/ Kefaret Gününde oruç				
Evet	%59	%60	%81	%74
Hayır	%41	%40	%19	%26
Toplam	%100	%100	%100	%100

Kaynaklar: Amerikan Yahudileri için, Lazerwitz ve diğerleri, 1998; İsrail Yahudileri için Israel Central Bureu of Statistics Survey.

Avrupa kökenli İsrail Musevileri, dindar değillerse bile, evde yapılan dini ibadetler bakımından "hiçbir denominasyonel tercihleri-hiçbir sinagog üyelik grupları omayan" Amerikan muadillerinden daha dindar görünüyorlar. Hiçbir dini grupta yer almayan İsraillilerin %10'u

tabakları ayırdıklarını, %41'i Yom Kimpur'da/Kefaret Gününde oruç tuttuklarını söylüyor. Muadil Amerikan grubunda evlerinde tabakları ayırdığını söyleyenlerin oranı %4, Yom Kimpur'da/Kefaret Gününde oruç tuttuğunu söleyenlerin oranı %15. Bu yüzden, birçok açıdan, İsrail'deki Musevi hayatının kimlik boyutları, Birleşik Devletler'deki Protestan kimliğine muadildir.

Gördüğümüz gibi, İsrail'de dindar olmamak Birleşik Devletler'deki Yahudiler arasında olduğundan farklı bir davranış tipini gerektiriyor. İsrail'de dindar olmayan grup, sinagogla ilişkisi ve hiçbir denominasyonal tercihi bulunmayan veya Reform denominasyonunu tercih eden, fakat ev içi ibadetler konusunda pek bir şey yapmayan Amerikalı gruptan çok daha fazla ev içi ibadetler yapıyor. Bu Yahudi gruplar hem Amerika'da hem de İsrail'de nadiren sinagog faliyetlerine katılıyor. Bu mukayese küçük bir azınlık halinde (Birleşik Devletler'de) yaşayan Museviler ile dominant grup halinde (İsrail'de) yaşayan Museviler konusundaki farklı sonuçları gözler önüne seriyor.

Dinler arası Evlilik

Yakın geçmişte Amerikan Yahudilerine odaklanan hiçbir sosyal bilim incelemesi kamu söylemi üzerinde NJPS 1990'ın (Kosmin et al. 1991) yaptığı etkiyi yapamamıştır. Bu anket araştırması son evliliklerin (1970-1990) %46'sının, evlilikleri sırasında biri Yahudi diğeri başka bir inançtan eşlerden oluşan çiftleri içeren karışık aileler olduklarını göstermiştir (Lazerwitz at al. 1998: 99). Ayrıca, bu incelemenin paralel bulgularından biri de karışık ailelerde yaşayanların yalnızca %38'inin çocuklarını Museviler olarak büyüttüklerini gözler önüne sermiştir (1998: 99). Bu bulgular Kuzey Amerika'daki pek çok Musevi cemaatin Yahudiliğin yaşamasına güçlü meydan okumalar olarak gördüğü meydan okumalara nasıl tepkide bulunabileceklerini araştıran komisyonların kurulmasına yol açan saikleri ortaya koyuyordu (bakınız, Dashefsky and Bacon 1994).

Musevi-Musevi olmayan evliliği öncelikle Diaspora Yahudilerinin hayatıyla ilgili bir fenomen olsa da, İsrail toplumunda da ortaya çıkmıştır. İsrail'de sivil evlilik imkanı olmadığı için, bu tür evliliklerin resmi, hukuki delilleri de yoktur. Bu evliliklerin oranı İsrail'de sivil evliliğin ortaya çıkışıyla, dünya ekonomisinin globalleşmesiyle, ulus-aşırı iletişim ve taşımacılığın önündeki engellerin yıkılmasıyla, Yahudi-olmayan göçmenlerin ve Musevi olmayan göçmen işçilerin gelişiyle ve

İsrail Yahudileri ile Araplar arasındaki bariyerler yıkıldıkça İsrailliler ile komşuları arasında barış ilişkilerinin kurulmasıyla muhtemelen artacaktır. Dinler-arası evlilik oranındaki bu muhtemel cüzzi artış Musevi kimliğinde, temel bir farklılık sergileyen Diaspora Yahudileri arasında zaten mevcut bazı karmaşık sorunlara yol açacaktır. dinler arası evlilik yapanlar arasında eşlerin kendileri ve çocukları için mevcut Musevi kimliğini kuşatan gerilimlerin tümü Musevilerin diaspora ülkelerinde çok küçük azınlıklar (nüfusun aşağı yukarı %2'si) halinde yaşamaları kontekstinde gerçekleşiyor. Fakat İsrail'de Museviler, muhtemelen nüfusun beşte üçünün Musevi olacağı ve toplumun muhtemelen kökleri sürekli evrilen Yahudi uygarlığında bulunan bir kültür ve takvimle dolu olmaya devam edeceği bir ülkede ikamet edeceklerdir. Bu yüzden, İsrail'deki karışık ailelerin çocukları muhtemeldir ki dinle ilişkisi bulunmayan İsrailli Yahudiler olacaklardır.

Fakat Musevi-Musevi olmayan evliliği ile ilgili empirik araştırmamanın geliştiği yer, Diaspora, özelikle de 1990 Ulusal Musevi Nüfusu Araştırma'sının yayınlanmasıyla birlikte Birleşik Devletler'dir. Medding, Tobin, Fishman ve Rimor dinler arası evlilikle ilgili olarak şunu ileri sürer: "Musevi nüfusun büyüklüğü, Musevi hayatın canlılığı ve Amerikan Musevi cemaatinin geleceği bu fenomenin ve birey Musevilerin, araştırmacıların ve komünal yapıların bu fenomene uygun eylemlerinin açık şekilde anlaşılmasına bağlıdır" (1992:39). Musevi kimliğinin doğasını anlamakta bize katkıda bulunan bu araştırmadan öğrenebileceğimiz şey nedir?

Phillips (1997) dinler arası evlileri homojen bir grup olarak değil, heterojen bir grup olarak görmenin yararlı olacağını ileri sürer. 1994 ve 1995'te hem Musevi hem de Musevi olmayan (Gentile) eşlerle yaptığı mülakatlara (1990 tarihli NJPS'yi izleyen bir araştırma) dayanarak Phillips altı dinler arası çift kategorisi tespit eder: Musevi (%14), Hıristiyan (%28), Kristo-sentrik/İsa-merkezli (%5), Musevi-Hıristiyan (%12), dinler arası-dinsiz [interfaithless], iki-dinli (%31). Bu sınıflandırma dikkate alındığında, karışık evlilikteki Musevi ve Hıristiyan eşlerin kimlikleri en iyi "evlerindeki dini bağlılıklar dengesine göre" anlaşılabilir (Phillips 1997: 77).

Phillips ayrıca dinler arası evliliğin ürünü ve kendileri de dinlerarası evli yetişkin Yahudilerin beşte birinin Musevi kimliklerini devam ettirmek istediklerini söylediğini tespit etmiştir (Phillips 1997: 78). Phillips ilaveten, bir iç-evliliğe dönüş eğilimi, dinler arası evliliğin ürünü olduğu halde Yahudi eşle evlenen Yahudiler tespit etmiştir.

Gerçekten de bu pek çok Amerikan Yahudisi için dinler arası evlilik rahatsız edici bir konudur; nitekim onlar kendi Yahudi kimliklerinin "ana yolda" değil "dolambaçlı patikada" yolculuk olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.

Birleşik Devletler'in yüksek düzeyde bireyci dini ikliminde beklenebileceği üzere, dinler arası evliliğin bu tür evliliklerin çocuklarının Museviler/Yahudiler olarak yetiştirilip yetiştirilememesi konusunda bir dizi sonucu vardır (Mayer 1985: 245-7). dinler arası evli bir çiftin çocuklarının dini sosyalizasyonundaki hayati faktörlerden biri, başlangıçta Yahudi-olmayan ebeveynlerin Yahudi sayılıp sayılmayacaklarıdır (Mayer: 253). 1990 tarihli NJPS'de, evlerindeki çocuklarıyla birlikte muhtedi çiftlerin %97'si çocuklarını Yahudiler/Museviler olarak yetiştiriyordu. Karışık evliliklerin (Musevi-olmayan çiftlerin Musevi-olmayan Yahudiler olarak kaldıkları evlilikler) sadece %38'i çocuklarını Yahudiler olarak yetiştiriyordu; bu ailelerdeki Yahudi olmayanlar Hıristiyan'dı ve başka bir dine bağlı veya hiçbir dine bağlı olmayan çiftlerin oranı %37'ydi (Lazerwitz at al. 1998).

Musevi eşlerin cinsiyeti de, çocukların Musevi olarak yetiştirilip yetiştirilemeyecekleri konusunda bir farklılık yaratıyor. Bayan eş Musevi bir arkabahçeden geldiğinde, çoğunluk (%52) Musevi çocuklar yetiştirdiğini beyan ediyor; erkek eş Musevi bir arkabahçeden geliyorsa sadece bir azınlık (%25) Musevi çocuklar yetiştirdiklerini söylüyor. Bu yüzden Yahudi toplumunun sürekliliğini tehdit eden şey *bizatihi* dinler arası evlilik değil. Deneklerin %1'inden daha azı (1,905 kişiden 25'i) Musevilikten bir Hıristiyanlık formuna ihtida ettiklerini söylüyor. Yine de, kendileri Yahudi kalsalar bile, çocuklarını Museviler olarak yetiştirmeyen dinler arası evlilik yapanların kararı Musevi nüfusun Birleşik Devletler'deki sürekliliğine tehdit oluşturuyor. Yahudi mirasını taşıyanların Yahudi olmayan dünyada asimilasyonu hiç de dinler arası evli ebeveynlerin çocuklarını nasıl yetiştirecekleriyle ilgili kararlarına göre gerçekleşmiyor.

Denominasyonalizm ve Musevi Kimliği

Farklı Denominasyonlardan Museviler Arasındaki İlişkiler

Yahudi uygarlığının evrimi ile Yahudi kimliğinin kavramlaştırılması, kaynakları, bağlantıları ve sonuçları arasındaki ilişki, özellikle de Musevi denominasyonalizminin/hizipçiliğinin doğuşunda apaçıktır. Mu-

sevilerin Museviliğin sınırlayıcı pratiklerine bağlılıklarını devam ettirme gönüllülüğü Batı ve Merkezi Avrupa'daki politik özgürleşmenin etkisi altında kalmıştır (Katz 1961). Musevi-olmayanlarla artan sosyal temas ve Musevilerin eşitler olarak kabul görmesi pek çok Yahudi'nin yaşadıkları ulusal toplumların değerlerleriyle uzlaşmalarına yol açmıştır (Yinger 1970: 232-33). Pek çok kişi kapalı, tecrit edilmiş alt gruplara uygun geleneksel dini sembollerin, eğer Yahudiler genel toplumun bir parçası haline gelirse değişmek zorunda kalacaklarını hissetmişti. On dokuzuncu yüzyıl Almanyasının hem Alman hem de Yahudi olarak belirsiz statülerinden rahatsız "aydılanmış" üst-sınıftan Yahudiler Museviliğin ulusal, etnik ve kültürel boyutlarını törpülemeyi ve Museviliği sadece bir din olarak tanımlamayı tercih etmiştir. Nitekim on dokuzuncu yüzyıl Almanyasında Reformcu Museviliğin gelişmesi Museviliğin doğasının bir dini kolektivite olarak yeniden tanımlanmasını gerektirmiştir (Philipson 1967). Musevi ritüelinin kapsamını sınırlayarak Reformcu Musevilik mensuplarının Yahudi-olmayanlarla eşit yurttaşlar olarak kabul görmelerini, fakat yine de Musevi inancının üyeleri olarak Yahudi kimliğini muhafaza etmelerini teşvik edebilmiştir (Glazer 1957/1989).

Reform hareketi Birleşik Devletler'de en büyük Musevi denominasyonlarından/cemaatlerinden biri haline gelse de, İsrailliler Reformcu Museviliği geleneksel Museviliği ve onun Siyonizm'e yönelik ilk negatif tutumunu reddettiği için meşum/sahte bir Musevilik olarak görürler. Reformcu Museviliğin anti-Siyonist temayülü değişmeye maruz kalsa da —bu hareket/akım 1975'te Dünya Siyonist Örgütü'ne katılmıştır— ilk duruşunun etkisi hala yaşıyor. İlk ulusal toplantısını 1978'de yapan Amerikan Reformcu Siyonist Cemiyeti İsrail'i hararetle destekliyor ve üyelerine İsrail'i ziyaret ve hatta İsrail'e göç çağrıları yapıyor.

Muhafazakar Musevilik Reformcu Museviliğe tepki olarak gelişmiştir. Reformcu Museviliği yenilikçi dini değişmeye imkan vermek isteyen insanlar kurmuş, fakat bu her şeye rağmen Musevi *halakhah* yasa/hukuk sisteminin temel meşruiyetini onaylanacak tarzda yapılmıştır. Ritüel ibadetler konusunda Muhafazakar Musevilik Ortodoks musevilik ile Reformcu musevilik arasında bir yerde durur. Halk boyutuyla Ortodoks Museviliğe yakındır. Muhafazakar Museviliğin Siyonist idealleri benimsemesinin kolay olduğu zamanlar vardı ve mensupları iki ayrı halka bağlı olmakla suçlanmaktan hiç de korkmuyorlardı. Muhafazakar Musevilik çağdaş Musevilğin mensuplarının birbiriyle rakabet halinde üç ana denominasyona/cemaate bölünmesini

tamamladı.[13] Muhafazakar ve Reformcu Musevilik Musevilikte çoğulculuğu benimser, fakat bütün Ortodoks-olmayan hareketlerin meşruiyetini ve dini sahihliğini reddetmeye devam eder.

Birleşik Devletler ve İsrail'deki Denominasyonel Durum

Birleşik Devletler'de din ile devletin birbirinden ayrı olması bu ülkedeki hareketlerin karşılıklı/birbirlerini kabulünü nispeten tartışmalı bir hale getirir. Ortodoks Yahudiler ile Ortodoks-olmayan Yahudiler arasında uzlaşmazlık varsa da (Freedman 2000), devlet otoriteleri bütün rabbilerin (evlilik seremonileri gibi) dini eylemlerini tanıyor. Fakat İsrail'de, sivil otoriteleri resmi otoriteye uyumlu hale getiren bir Ortodoks Rabbilik/Hahamlık kurumu var. İsrail'de yapıldığında evlilik/nikah ve ihtida törenlerini sadece Ortodoks hahamlık kurumu tescil edebiliyor. Resmi (Ortodoks) Hahamlık kurumuna Museviliğe ihtida törenlerini üstlenme hakkı veren bu biricik otorite (bu "Yahudi/Musevi kimdir" başlığı altına konulabilecek bir konudur) İsrail'de muhtelif politik krizlere, Birleşik Devletler'deki Reformcu hareket ile Muhafazakar hareket arasında gerilime yol açıyor.

"Yahudi kimdir" meselesi hangi rabbilerin otantik ruhban olarak kabul edileceği sorunuyla ilişkilidir (Samet 1985, 1986), fakat Reformcu ve Muhafazakar rabbilerin otantisitelerinin/sahihlikerinin sorgulanması Reformcu ve Muhafazakar Yahudilerin Yahudi kimliğinin meşruiyetini her yerde ortadan kaldırıyor. Ortodoks-olmayan Musevilerin aldığı mesaj inançlarının ve kimliklerinin sahih/otantik olmadığı, eğer Yahudi dininin bir parçası olacaklarsa, dinin inanç ve pratiğin ölçüsü olarak Ortodoks vaadi kabul etmeleri gerektiğidir (Tabory 2003a).

Yahudilerin nüfusun çoğunluğunu (%80) oluşturmaları İsrail'de Yahudiler arasındaki ilişkiyi etkilemiştir. Yahudilerin çok küçük bir azınlık oldukları ülkelere tezat, İsrail'de Musevi/Yahudi kimliğine pek ilgi gösterilmemiştir. Yahudi kimliği genellikle sorgulanmaksızın bir veri olarak görülmüştür. Herman (1970b) dindar (veya Ortodoks) Yahudilerin İsrail'de İsraillilik kimliklerine öncelik tanıdığını, fakat yi-

[13] Yeniden İnşacı (reconstructionist) denominason, Yenilenme Hareketi ve Hümanistik (seküler) Musevilik gibi daha yeni yaklaşımlar henüz yeterince incelenmiş değildir ve Amerikan Musevi cemaatinde demografik ve sosyal araştırmalarda örneklem oluşturamayacak kadar küçük hacimli hareketlerdir.

ne de İsraillilik ile Yahudi kimlikleri arasında hatırı sayılır bir örtüşme olduğunu tespit etmiştir. İnsanların Yahudi olup olmadıklarını değil "dindar," "geleneksel" veya "dindışı" olup olmadıklarını belirlemek için ibadet düzeyleri kullanılmıştır. İsrail Yahudileri genellikle Yahudi olarak kimliklenmek için Ortodoks-olmayan bir sinagog şöyle dursun bir sinagoga bağlanma ihtiyacı dahi duymazlar (Tabory 1983, 1998).

Musevi/Yahudi kimliği, Yahudiler arasındaki ilişkilerle ilgili imalarıyla/sonuçlarıyla birlikte değişiyor. Yahudi kimliği ile hiçbir alakası bulunmayan ve nüfusun kişisel haklarını çiğneyen zorunlu dini ibadet konusunda iradesini empoze etmeye çalışan Ortodoks kurumun "kendisine" karşı tavrıyla hiçbir alakası olmadığını düşünen ve bu tavır karşısında düş kırıklığına uğrayan insanların sayısı giderek artıyor (Cohen and Susser 2000; Tabory 2003b). Dini ibadetler konusundaki düzenlemeler kamusal sürgünün yasaklanmasını ve kimlerin Yahudi olduğu sorununu da içeriyor. Yeni bir İsrailli türü, ideolojik olarak geleneksel bir tanrıya inançsızlığı yansıtan seküler Yahudi olarak yeni bir Yahudi türü kimlik kazanmaya başlıyor (Tabory and Erez 2003) ve bu yeni Yahudi türü kendisini, modernitenin kurbanı olmasalardı dahi yoldan çıkan günahkarlar olarak gören Ortodoksinin kibirli tavrını reddediyor. Bu kişilerin tutumları, asimilasyonun bir Yahudi devlet içinde bile mümkün olduğunu gözler önüne seriyor (Schweid 1999). Bu, Susser ile Liberman'ın şu sorusuna yol açıyor: Felaket tellallığı —bir elem/keder ideolojisidir— Yahudi halkın bekasınının teminat altına alınması için yeterli midir, değil midir?

> Çağdaş Yahudilerin bekasının temel garantörü Yahudi dünyanın dışında aranamaz. Belirleyici olan Yahudi olmayanların ne düşündükleri değil, Yahudilerin/Musevilerin ne düşündükleridir. Eğer yaşama iradesinin kökleri, erozyona uğrayan/ölen Musevi fikirlerde, değerlerde ve pratiklerde ise, Yahudi halkın doğal ölümünü hiçbir şey erteleyemez —belki de hiçbir şey erteleyemeyecektir (1999: 175).

Sonuç Tespitleri ve Müstakbel Araştırmalar İçin İmaları

Yahudi Kimliğinin Sosyolojik Kontekstte Analizi

Sosyolojide Musevi/Yahudi kimliği analizi, Holokost'un (Yahudi soykırımının, ç.) yıkımının ve müteakiben İsrail Devleti'nin kurulmasının sonucu olarak Yahudi uygarlığının 1940'lardaki dönüşümü sırasında Birleşik Devletler'de doğdu. Bu alandaki ufuk açıcı metinler, Glazer'ın

Amerikan Yahudiliğini sosyo-tarihsel yorumu (ilk baskısı 1957), Sklare ile Greenbloom'un "Lakeville"de Yahudi kimliği incelemesidir (ilk bakısı 1967). 1960'larda, Park'ın (1950) asimilasyonun kaçınılmazlığı modeline dayanan sosyolojik iç-grup incelemelerine Gordon'un (1964), Glazer ile Moynihan'ın (1963) çalışmalarında meydan okundu ve söz konusu model reddedildi. Onlar asimilasyonun çok boyutlu olduğunu ve kaçınılmaz olmadığını, etnik grupların karakterlerini değiştirebileceklerini, fakat kaçınılmaz şekilde yok olmayacaklarını ileri sürdüler. Bu etkili genelde etnisite ve özelde Yahudilik sosyologları doktoralarını 1960'ların sonlarında ve 1970'lerde alan bir öğrenciler kuşağınca okundu ve bu öğrenciler çalışmaları üzerine, bir mesleki cemiyet (Association for the Social Scientific Study of Jewry) ve dergi (*Contemporary Jewry*) ve keza lisans ve lisansüstü dersleri dahil yeni bir Yahudilik sosyolojisi alt alanı inşa ettiler (bakınız, Porter 1998). Ayrıca, Yahudi Federasyonları Konsülü (Council of Jewish Federations) Ulusal yahudi Nüfusu Anketleri (National Jewish Population Surveys) yaptı (1971 ve 1990'da) ve onun ardılı Yahudi Cemaatleri Birliği (United Jewish Communities) [2000'de] lokal Yahudi nüfusu anketleriyle (bakınız, Sheskin 2001) Yahudi nüfusunun değişen boyutlarının analizinin yapılmasını sağlayan hacimli bir veri tabanı oluşturdu.[14]

Müstakbel Araştırmalar İçin

Bu metinde daha önce dile getirildiği gibi, Amerikan Yahudileri arasında müstakbel araştırmaların ilgilenmesi gereken iki büyük eğilim var: Çöken etnisite ile artan dindarlık. Birincileyin, Amerikan Yahudileri asimile olmaya devam ediyorlar ve giderek Birleşik Devletler'deki diğer yurttaşlara benziyorlar. Bu gelişme azalan bir etnisite duygusu olarak sahneye çıkıyor. Birleşik Devletler'de Yahudileri diğer etnik gruplardan ayıran şey dini aktiviteleri ve ideolojileridir. Bu eğilimler —azalan etnisite ve artan dindarlık— ileriki yıllarda din sosyolojisi alanının araştırmacılarının ilgi alanına girecek şekilde gelişiyor.

---

[14] 1990 Ulusal Yahudi Nüfusu Anketi anlamlı bir şekilde hepsi de Yahudi kimliğiyle ilgili farklı düzeylerde bir dizi monograf doğurdu. Sosyal hareketlilik konusunda bakınız, Goldstein ve Goldstein (1996); cinsiyet konusunda Hartman ve Hartman (1996); denominasyonlar konusunda Lazerwitz, Winter, Dashefsky ve Tabory (1998); çocuklar konusunda Keysar, Kosmin ve Scheckner (2000); Muhafazakar denominasyon konusunda Elazar ve Geffen (2000); bebek doğurucular (boomers) için Waxman (2001); kimlik birleşmesi konusunda Fishman (2000).

Bize göre bu arada İsrail Yahudileri arasında karşıt etkilere sahip bir benzeri eğilim sahnede. İsrail Yahudi toplumunun büyük etnik alt grupları hem asimile olur hem de geleneksel Yahudi etnik ayrımları aleyhine giderek benzeşir ve birbirleriyle evlenirken; buna paralel şekilde kişilerin cetlerinin Avrupa ya da Ortadoğu ülkelerinden gelip gelmedikleri sorun olmaktan çıkıyor. Bunun yanı sıra, soy karışması istikametindeki eğilim İsrail Yahudi Ortodoksisine negatif bir tepkidir; İsrail Yahudi hayatında dindarlıkta düşüşe, etnisite hissindeki yükselişe yol açan bir reaksiyon. İsrail Yahudileri yüksek derecede Ortodoks olanlar ile yüksek düzeyde seküler olanlar arasındaki farklılıkların üstesiden nasıl gelecekler? Etzioni-Halevy (2000) bu farklılığı kapatılamaz bir çatlak olarak görüyorlar. Bu durumun Amerikan Yahudileri ile İsrail Yahudilerinin özdeşleşmeleriyle ilgili imaları/sonuçları ne olabilir? Yakın gelecekte hangi dini değişmeler gerçekleşebilir? Amerikan Muhafazakar Yahudiliği ile Reformcu Yahudiliği versiyonları İsrail'deki numerik artış kadar önem kazanacak mıdır?

Müstakbel araştırmalar bir bütün olarak aileyi de içermelidir.[15] Mevcut ve geçmişteki araştırmalar büyük ölçüde birey yetişkinlere, genellikle ailenin yöneticileri konumundaki bireylere odaklanmıştır. Bu ev içi dini ritüeller, yani temelde aile aktiviteleri konusunda bilgi edinilmesine yol açmıştır. Biz her aile hayatında her iki partner hakkında da bilgi edinilmesinin uygun olacağını düşünüyoruz. Buradan hareketle, farklı denominasyonlardan/cemaatlerden ve arkabahçelerden gelen çiftlerin farklılıklarını nasıl giderdikleri de tespit edilebilir. Bu araştırmayı genişletecek ve inançlar-arası ve denominasyonlar-arası evlilikler hakkında daha güvenilir bilgilere götürecektir.

Nihayet, Birleşik Devletler ve İsrail'deki Yahudi kimlikleriyle ilgili analizimiz bir yolculuk olarak Yahudi kimliği metaforuyla başlamıştı. Bazıları (Amerika ve İsrail'deki daha geleneksel ve Ortodoks Yahudiler) için bu yolculuk Musevi dini şeriatının geleneksel patikasınının oluşturduğu ana yoldur.[16] Amerika'da çok ve artan sayıdaki, İsrail'de daha az sayıdaki Yahudi için bu yol Yahudi kimliğini geliştirecek ve sürdürecek daha dolambaçlı ve çetrefil sapa patikadır (bakınız, Davidman, bu kitapta On dokuzuncu Bölüm). Bu nedenle, daha doğru bilgi-

---

[15] Fishman (2000) bu tür bir yaklaşımın önemini açıkça ortaya koymuştur.

[16] Ilımlı Yahudilerin yeni bir dokümantasyonu için bakınız, Cohen and Eisen (1998).

lere ulaşılması için kalitatif/nitel ve kantitatif/nicel yöntemleri bir araya getiren çok yönlü araştırma stratejileri izlemek önemlidir. Horowitz'in dikkat çektiği gibi, Yahudi kimliği tek boyutlu değil, çok-boyutlu bir fenomendir; hem tarihsel hem de yapısal farklı boyutları vardır. Yahudilerin durumunu tartışmak, dindarlığı, kültürü ve ulusallığı aynı anda ele almayı gerektirir (1998: 3).

Son Düşünceler

Yahudi kimliği zamanı ve mekanı çaprazlamasına kesen boyutlar içerir. Pek çok Yahudi cetlerini ve köklerini kimliklerinin vazgeçilemez parçası olarak görür. Yahudilerin Birliği hissi elbette Yahudi/Musevi pratiğiyle bağlantılı komünal aynilaşmayı gerektirir. Hem itme hem de çekme faktörleri Yahudileri dünya ekseninde bir Halk olarak birleştirecek şekilde işliyor. Anti-Yahudi duygu ve vaziyet alışlar, yani ayrımcılık, katliam, soykırım insanların kendilerini ortak bir grubun mensupları olarak kimliklendirmelerinde çok etkilidir. Yahudi kimliğinin bir unsuru olarak İsrail'in merkezi rolü yalnızca "bütün dünya bize karşı" hissiyle bağlantısız değildir, aynı zamanda Yahudi devletiyle aynileşmeye dönük pozitif bir grup hissiyle de bağlantılıdır.

Modern toplumda bütün bunlar değişmektedir. Her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu küreselleşme çağımızda, bir grubu diğerlerinden ayırmak çok zordur. Her kültürü meşru sayan kültürel rölativizm çağımızda, bir grubun diğerlerinden daha iyi olduğu yolundaki algıyı meşrulaştıracak çok az şey var. Grup kimliği kibir kaynağı görevi yapmaktan ziyade, azınlık gruplarının üyelerini farklı kişiler olarak teşhis ederek etiketliyor. Bir grubun ayırıcı vasfı durumundaki ritüeller dominant grupla uyumlu hale gelecek tarzda işlevlerini yitirmiş ya da değişmiştir. Sklare ile Greenblum (1979/1967) bunu Birleşik Devletler'deki Yahudiler'le ilgili olarak tespit etmiştir. İnsanın yollarının doğruluğuna derin inançtan yoksun grup kimliği neden sürekliliğe odaklı ilgiye/endişeye dönüşsün? Bu soru Yahudiler arasında nadiren söze dökülür, fakat birçoğu hatalı olarak şunu sorarlar: Eğer Yahudiler (ya da herhangi bir grup) yok olacaksa, farklılık ne işe yarar? Bu sorunun cevabının çerçevesini Wolpe'un *Why Be Jewish* (1995) gibi popüler eserler ve Yahudilerin devamlılığına, rönesansına ve dirilişine yönelik Yahudi komünal vaziyet alış oluşturucu çabalar çiziyor.

Özellikle de Amerikan Yahudiliğini inceleyen sosyal bilimciler için Yahudi kimliğinin yaşayıp yaşayamayacağı, Yahudiliğin bekasının gelecek yüzyıla (veya binyıla) devam edip etmeyeceği sorunu op-

timistlerce de pesimistlerce de tartışılmıştır (bakınız, Cohen and Liebman 1987). Belki de Yahudi kimliğinin yaşayıp yaşamayacağı sorunu karşısında geliştirilebilecek en makul tepki ne aşırı optimizm ne de aşırı pesimizmdir; agnostisizmdir/bilinemezciliktir; yani, hangi durumda ihtiyatlı bir optimizmin (bakınız, Goldsein 1994) en hikmet dolu tepki olabileceğini kesin şekilde bilmek zordur.

On Dokuzuncu Bölüm

Sinagog Duvarlarının Ötesi*

Lynn Davidman

Yirminci yüzyılın büyük bölümünde, Birleşik Devletler'de din incelemeleri kurum ve denominasyon/cemaat tabanlı dini gruplara, davranışlara ve inançlara odaklanmıştır. Kurumsal dini araştırmanın merkezine alarak din analistleri bireylerin dinlerinin pratiğine katkıda bulunabilen muhtelif anlamların kavranışını sınırlamıştır. Kuruma odaklanma bireysel dini davranışın farklı ve eşzamanlı doğasını marjinalize eder. Yakın zamanlarda din sosyologları ve antropologları dini pratiklerin ve anlamların/ifadelerin büyük geleneklerin ve denominasyonların sağladığı kabul görmüş formlar ve alanlarla sınılı olduğunu fark etmeye başlamıştır. Üstelik onlar kendilerini "yeni dini hareketlerin"; 1970'lerde ve 1980'lerde dinin sosyolojik incelemelerine egemen "yeni dini hareketlerin" analiziyle de sınırlamıyorlar. Sözün gelişi yakın zamanlarda Robert Orsi'nin (1999) ve David Hall'ın (1977) edite ettikleri son metinler ilgiyi kurumsal dinden "yaşanan/canlı" dinin, ku-

* Lucius Littauer Foundation'a, Brown Üniversitesi'ndeki Salomon Research Grants'a, Memorial Foundation for Jewish Culture'a araştırmama sağladığıkları mali destekten dolayı müteşekkirim. Elinizdeki metin yorumlarından dolayı Shally Tenenbaum ve Larry Greil'e ve 2001 Sonbaharında Princeton Üniversitesi'nde gerçekleştirilen din ve kültür atölyesine çok şey borçludur.Araştırma asistanlarım Elaine Farber ile Judith Rosenbaum'a harikulade katkılarından dolayı müteşekkirim.

rumların dışındaki dinin analizine; yani insanların gündelik hayatları içinde anlamlar ve yeni pratikler yaratacak şekilde eylemde bulunmalarını sağlayan farklı ve karmaşık tarzların analizine kaydırmıştır. Yaşanan dinin analizi, radikal bir empirisist metodolojiyi benimseyerek, insanların "belirli zamanlarda ve mekanlarda" kültürde kendilerine amade dini idyumlarla (deyimlerle, usluplarla) —net şekilde "kendilerine ait" olmayanlar dahil idyumların tümüyle— birlikte, bu idyumlar vasıtasıyla ve bu idyumlar önünde mahirane yaşama tarzlarına odaklanır (Hall 1997: 7).

Dinin pratiği sabit, donmuş ve sınırlanmış değildir; spontendir, yenilikçidir; kültürel *bricolage*'ın/bohçanın derleyip toparladığı bir şeydir (Orsi 1977). Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, buyurucu metinler hikayenin tümünü anlatmazlar ya da hatta kesin bir hikaye anlatmazlar. Bireylerin gündelik hayatları içinde kutsalı yaratma ve anlamı inşa etmelerinin pek çok yaratıcı/imaginatif yollarını öğrenmeleri dinin ne olduğuna ve "dindarlığın" ne demek olduğuna ilişkin kavrayışımızı genişletmemezi gerektirir. Yaşanan din kavramı zorunlu olarak per se/aslında sadece pratiklerle ilgili değildir; aynı zamanda insanların gündelik hayat temelinde dini/etnik bir cemaatin üyeleri olarak kimliklerini nasıl anladıkları ve yaşadıklarıyla da ilgilidir. David Hall'ın yazdığı gibi, *yaşanan din* terimi "insanların yaptıkları şeyle" sınırlı değildir (1997: ix); aynı zamanda ve daha ziyade "*anlam ve ritüalizasyonla*"(1997: x) ilgilidir.

Bu metin "yaşanan din"in anlamının sinagog mensubu olmayan yirmi-sekiz Yahudi'yi içeren bir vak'a incelemesiyle örtüsünü kaldırıyor. Sinagogların kurumsal Musevi dini hayatına katılmayan Yahudilere odaklanarak, bu örneklem Yahudi kimliklerini, geleneksel Musevi ritüelinin dışında kalan, fakat Yahudiler arasında yaşanan dini tarzlardan bazılarını gözler önüne seren pratiklerle yaratan ve sürdüren Yahudileri içeriyor. Bu Yahudiler Amerikan Musevi hayatıyla ilgili incelemelerde pek görünmezler; çünkü onlar hatırı sayılır bir miktarı yetişkinlik hayatlarının bir noktasında, özellikle de çocukları gençken sinagoga giden Amerikan Yahudilerinin çoğunluğunun temsilcileri değildir (Cohen and Eisen 2000). Onların görülmezliklerini şekillendiren şey aynı zamanda herhangi bir kurumsal modele uygun olmamalarıdır. Fakat onları yaşanan din örnekleri olarak cazip hale getiren şey işte tam da budur. Genelde Yahudiler, çağdaş Amerikan Museviliğinde bir cemaate ait olmadıkları halde Tanrı'ya inandıkları ya da hatta kendilerini Musevi yapacak pratikleri yerine getirdikleri için yaşanan dinin özellikle cazip örneğini veriyorlar. Çağdaş Amerika'da Yahudi

kimliği ve Musevi pratiği zorunlu olarak dini ibadetin tanınabilir/görünen dini ritüellerine katılım formunu almaz. Amerikan Yahudi kimlikleri fasılasızlık/süreklilik hattı boyunca ve din ile etnisitenin muhtelif kombinasyonlarıyla inşa edilirler. Etnik Yahudi kimliklerinin inşası, dini kurumlara katılmayı tercih etmeyen Yahudilerden dolayı Amerikan Yahudi/Musevi pratiğinin özellikle önemli bir parçasıdır. Yaşanan dinin analizi verimli bir şekilde onların değişme eğilimindeki bu kimlikleri muhtelif yaratma girişimlerine uygulanabilir. Elinizdeki metin bazı Amerikan Yahudilerinin kendilerini kurumsal çerçevelerin dışındaki Yahudiler olarak inşa etme tarzlarına ışık tutuyor; bazı Yahudiler için dini pratiklerin ve etnik kimliklerin farklı şekilde yaşandığını gösterirken, başka bazıları içinse "saf" etnik aynileşmelerin tarihsel dini pratiklerle karıştıklarını gözler önüne seriyor.

Hıristiyanları inceleyen meslektaşları gibi Amerikan Musevi hayatını inceleyen sosyologlar da kurumsal katılıma ve resmen tescil edilmiş inançlara ve pratiklere bağlılığa odaklanmıştır. Otuz yıldır, bazı kalitatif analizler yapılmış olsa bile alana istatistiki incelemeler hakimdir.[1] Bu, toplanan enformasyonun politik imalarıyla ilgilenen Musevi federasyonlar genellikle kendilerine çok sayıda Yahudi'nin inançları ve pratikleriyle ilgili olgular/gerçekler temin eden kantitatif araştırmalara mali destek sağladıkları için böyledir. Bu incelemeler Musevi popülasyon arasındaki ritüel ibadet oranlarını ve inanç düzeylerini araştırmış; çoğu Amerikan Yahudisinin Büyük Kutsal Günleri, Hannukah'ı ve Passover'i/Fısıh Bayramını kutladığını; pek azının Şabat mumu yaktığını, koşer orucu tuttuğunu ve düzenli olarak sinagoga gittiğini ortaya koymuştur (Cohen 1991). 1990 Ulusal Nüfus Anketi çağdaş Amerikan Musevi cemaatiyle ilgili çok sayıda istatistik yayınlamıştır. Bu istatistiklerden bazıları şunlar: Birleşik Devletler'de Yahudi kimliği taşıyan 6.8 milyon insan var; doğuştan[2] Yahudilerin/Musevilerin %72'si (ya doğuştan ya da muhtedi) diğer Yahudilerle evli; güçlü kimliklere sahip olduklarını düşünen Yahudiler ortalama yüksek gelir düzeyindeki Yahudiler; %41'i Kuzey Doğu'da yaşıyor; dinle

---

1 Önemli bazı kantitatif incelemeler: Cohen ve Horenczyk 1999; Goldscheider 1986; Goldstein 1996; Heilman ve Cohen 1989; keza elinizdeki kitapta bakınız, Dashefsky ve diğerleri on sekizinci bölüm. Bazı etnografik incelemeler: Cohen ve Eisen 2000; Davidman 1991; Heilman 1996; Horowitz 1998, 1999; Kaufman 1991. Kalitatif araştırmaların bu alandaki erdemleriyle ilgili bir tartışma için bakınız, *Contemporary Jewry* 21: 2000.

2 Bu çalışmada kullanılan Yahudilerle ilgili bütün veriler doğuştan Yahudilere atıfta bulunacak.

özdeşleşen Yahudilerin %43'ü politik açıdan liberal, oysa kendilerini "seküler" görenlerin oranı %57. Denominasyonel ilişkiler açısından bakıldığında %6.6'sı Ortodoks; %37.8'i Muhafazakar; %42.4'ü Reformcu; %5.4'ü "Just/Saf Musevi" ve geriye kalan %7.8'i Yeniden-inşacılık, hiçbir fikrim yok, bilmiyorum arasında bir boşlukta duruyor. Bu sayılar bize kuşatıcı modeller ve trendlerle ilgili bir şeyler söylese de, dini pratikler ve aynileşmelerin onları talep eden bireyler için *anlamı* konusunda hiçbir şey söylemiyorlar. Üstelik bizi Birleşik Devletler'deki çağdaş Yahudilerin (herhangi bir büyük Musevi kurumuyla ilişkisi bulunmayan %7.8'lik bir azınlık) Musevi pratiklerini ve kimliklerini örgütlü Museviliğin dışında inşa edebilmelerinin alternatif yolları konusunda da bilgilendirmiyorlar. Kurumlaşmış Musevi dini pratiğe odaklanma (muhtemelen tasarlamaksızın) Musevi kimliğinin ve pratiğinin ifadesinin diğer formlarını görünür kılıyor.

Geçen yirmi yılda Amerikan Yahudileri konusunda yapılan incelemelerin çoğu Musevilerin bekası sorununa dikkat çekmiştir. Holokost'un ve dünya Yahudilerinin üçte birinin yok edilmesinin ertesinde alana "beka" sorunları egemen olmuştur. Amerikan Yahudiliği sosyologları modernleşmenin Musevi cemaatini ve onun bekasını zayıflatıp zayıflatmadığı veya modernleşmenin yol açtığı değişmelerin Yahudi uyumunun ve Yahudiliği ifadenin yeni, hayati biçimlerinin doğduğu anlamına gelip gelmediği sorununa sarmıştır.[3] Bu incelemeler genellikle Musevi liderler ve Federasyonlar için vaziyet alma hedefleri belirlenmesine yönelmiştir. Bekaya bu odaklanmada, sinagoglara ait olmayan Museviler bekayı kuvvetle tehdit eden ve aslında çağdaş Musevi hayatıyla ilgili incelemelerde ayrı bir kategoride yer alan kişiler olarak görülmüştür.

Amerikan Yahudileriyle ilgili sosyolojik araştırmanın anlamlı alt kümelerinden biri belirli denominasyonlara odaklanmıştır. Bu çalışmalar dini pratiklerin ve kimliklerin anlamının yeni kavrayışlarını ortaya koyarken, denominasyonel odaklı araştırmanın egemen kurumsal ve geleneksel yönelimini sürdürerek takviye etmiştir. Modern Amerikan kontekstinde Ortodoks Yahudilerin nasıl yaşadıklarını inceleyen bu tür bir inceleme (Heilman and Cohen) denekleri ibadet düzeylerine göre sınıflandırmış ve bu tasniflere dayanarak onların analizlerini yapmıştır. Güçlü kurumsal unsurlara sahip bir başka incele-

[3] Moderleşme ve bekaya bu vurgu Davidman ve Tenenbaum (1999), Horowitz (1999) ve Tenenbaum (2000) dahil birçok sosyologun eleştirisine maruz kalmıştır.

mede —Muhafazakar Yahudilerle mülakatlara dayanır— Heilman bireyin sinagogla bağlantısı ile bir bütün olarak Muhafazakar hareketle bağlantısı arasında genellikle sinerjik bir ilişkinin olduğunu ileri sürmüştür (Wertheimer 2000: 183). Hem kurumlaşmış pratik formlarına hem de sinagoglar ile üyeleri arasındaki ilişkiye odaklanılması dolayısıyla, mülakat yapılan insanların izledikleri patikalar genellikle göz ardı edilmiştir.

Geçen beş yılda bazı Amerikan Yahudi cemaati araştırmacıları Yahudi kimliğinin cemaate marjinal şekilde katılma ve hatta katılmama patikalarını anlama gerekliliğini fark etmeye başladı. Sözün gelişi Bethamie Horowitz Yahudi kimliğinin mevcut araştırmalardaki göstergelerinin, denominasyon/lokal cemaat, katılım, Musevi eğitimine açılma ve Amerika'da Musevi kimliğinin sübjektif tecrübesine yönelmeyen kuşak gibi göstergelerine işaret ederek analizini yaptı (1998: 2-10). Horowitz Amerikan Yahudi kimliği ve Musevi cemaatin komünal vaziyet alışlarındaki dominant paradigmaların bazılarını yeniden düşünmek için bireylerin tahkiyelerini/anlatılarını kullanır ve bunu eylemlerin ve ritüellerin anlamını ve yapısını ifşa eden ve bireylerin Yahudi kimliğini kendi-kavrayışlarına yönelen yeni sorulara başvurarak yapar. O süreklilik motiflerine vurgu yapan modelleri reddeder ve şunu ileri sürer: "Yahudiliğin komünal erozyonu beklentilerine" rağmen, "Amerikan Yahudi aynileşmesinde/özdeşleşmesinde süreklilik ve yenileşme işaretleri vardır" (1998: 17). İncelemesinin bulguları, katılım bağlantıları olageldiği ölçüde anlamlı değilse de, pek çok çağdaş Yahudinin geleneksel kurumların yaklaşımları dışındaki yaklaşımlarla Museviliğe giriş noktaları keşfettiğini doğrulamaktadır. Mesela Horowitz kimliğini klezmer müziğiyle takviye eden bir seküler Musevi caz müzisyeninin tasvirini yapar. Bir Yahudi kurumun, açıkça ifade etmek gerekirse Mandel Vakfı'nın incelemelerine fon sağlamış olması ilginçtir. Mandel Vakfı gibi başka kurumlar da şunu fark etmeye başlıyor olabilir: Giderek artan miktarda Yahudinin kurumsal katılımı düşüş eğilimindedir ve bu yüzden söz konusu kurumlar katılmayanlara "ulaşabilme"nin yollarını aramaktadır.

Yakın zamanlarda seyrek katılan Yahudilerin Yahudi kimliğinin doğası ve Amerika'da Yahudi pratiğine yönelik değişen tutumlar konusunda önemli veriler sağlayabilecek ayrı bir inceleme kategorisi oldukları farkedilmiştir. Seyrek katılımcılara odaklanan ilk inceleme *The Jew Within/İçerdeki Yahudiler* (Cohen and Eisen 2000) inceleme konusunu sinagoglar, Musevi Federasyonlar, Musevi cemaat merkezleri ve diğer Musevi acentalar gibi Musevi kurumların üyeleri durumundaki,

fakat bu kurumlardaki aktivistler olmayan Yahudiler olarak belirler. Bu incelemenin yazarları Amerikan Yahudilerinin %50'sinin bu kategori altına girdiklerini ileri sürüyor (a.g.e., 5). Yaklaşık elli ılımlı/seyrek katılan denekle derin-mülakata ve ayrıca en az bir yetişkin Yahudi üyesi bulunan aileyle bin mail-dönüşlü ankete dayanan analizleri Amerikan bireyciliğinin deneklerinin tercihlerinin şekillenmesindeki rolünü gözler önüne serer. Bu grubun üyeleri her şeyden önce Museviliklerini ifade etme tarzları konusunda karar verirken kendi otoritelerini kullanma özgürlüğüne sahip bireyler olarak görüyorlar. Mülakatlarının çoğu Yahudi/Musevi olmanın bir tercih meselesi değil, bir kişisel karar meselesi olduğunda hemfikir. Cohen ile Eisen bu perspektife "seçenlerin seçimi/choosing chosenness (2000: 22) diye atıfta bulunuyor. Başka bir söyleyişle Yahudi kimliği eş zamanlı olarak hem doğuştan verilmiş bir şeydir (miras alınmış kimlik) hem de yapılmış bir tercihtir (kazanılmış bir statüdür). Bu durumda Yahudi kültürünün geleneksel ve tarihsel sınırları içinde bireysel özerkliğe fiilen çok büyük bir yer vardır.

Kuşaklar boyu Yahudiler genel Amerikan kültüründen farklılıklarıyla mücadele ettiler ve Yahudi farklılıklarını belirsiz bir şey olarak gördüler. On dokuz ve erken yirminci yüzyıllarda büyük miktarlarda Birleşik Devletler'e geldikleri günden beri Yahudiler beyaz ırk kimliği arayışında oldukları kadar ekonomik ve sosyal mobilite arayışındalar (Brodkin 1998: 139-40). Bazıları uyumun önündeki engeller olarak gördükleri geleneksel ibadetleri terk ederken (bu muhtemelen Musevi cemaatin en fazla yasını tuttuğu bedeldir); diğerleri Noel Ağacına sahip olmak gibi popüler Hıristiyan pratikleri benimseyecek kadar ileri gittiler. Cohen ile Eisen bunun inceledikleri insanların çoğu için geçerli olmadığını, çünkü onların Yahudi olmakla Amerikalı olmak arasında hiçbir çelişki görmediklerini göstermiştir. Noel bir kuşak öncesinde Yahudiler tarafından kutlanmıyordu; en azından kısmen Yahudiler Yahudi olanın "onlar" olmadıklarını beyan etmekle ilgilendikleri için (Cohen and Eisen 2000: 82, 99). Şükran günü ciddiye alınır ve "neredeyse evrensel bir şey olarak kutlanır"; çünkü şükran gününü kutlamak "insanın kimliğindeki bir tire işareti"yle kimseyi ne daha az Yahudi *veya* ne de daha az Amerikalı yapar (a.g.e., 99). Bazı durumlarda Amerika'da ikili ya da çoklu kimliklerin giderek artan kabulü dini kimlik ve ibadetler konusunda Yahudilerin makul gördükleri kişisel tercihlere özgür bir alan ve geçerlilik sağlamıştır.

Cohen ile Eisen'ın araştırması günümüzün Birleşik Devletler'inde Yahudilerin yaşanan dinlerine ilişkin bilgimize hatırı sayılır bir katkı-

da bulunsa da, (aktif katılımcılar olup olmamalarının hiçbir önemi olmaksızın) bir şekilde kurumsal ilişkileri bulunan Yahudileri incelemek, egemen model olmayı sürdürüyor. Tam tersine, benim araştırmalarım, kendi-kimliklerini büyük Amerikan Yahudi kurumlarından biriyle, yani sinagoglarla hiçbir ilişkisi olmadığını beyan edenlerin Musevi hayatlarındaki ilgi çekici özelliklerden bazılarını ortaya koyma girişiminde bulunuyor. Bu marjinal, fakat farklı gruplar, normalde projektörün menzili dışında kalanlara dikkat çekerek Amerika'da Yahudi olmanın ne anlama geldiğine ilişkin kavrayışımızı genişletebilir. Ana akım Musevi kurumların dışındaki Yahudi hayatının içeriklerini belirleme girişiminde bulunularak bu Yahudilerin Yahudiliğin anlamını ana kurumlarla bağlantılı Yahudiler'den daha fazla yansıttıkları ortaya konulabilir. Ben özellikle bir Yahudi incelemeleri araştırmacısı eğitimi değil, din sosyologu eğitimi aldım; bu bana çağdaş Yahudi hayatının analizine yeni bir bakış açısı sunma imkanı veriyor. Ben mevcut sosyolojik ve antropolojik vurguyu kurumların sınırlarının dışında yaşanan dine kaydırarak Musevi pratiği ve kimliği inşalarına ve dinin kendilerini marjinal şekilde kurumların dışında gören bir Yahudiler grubundaki anlamına yeni bir ışık tutmayı umuyorum.

Bu inceleme Rhode Island bölgesinde yaptığım yirmisekiz mülakata dayanıyor. Örneklemi lokal gazete *The Providence Journal*'a ilan vererek oluşturdum; bu ilanla sinagog mensubu olmayan Yahudi erkeklere ve kadınlara çağrıda bulundum. Mülakat muhataplarımı eşit sayıda erkek ve kadına ve otuz ila yetmiş yaş arasında bir yaş aralığına sahip olmak koşuluyla çağrıda bulunduğum ve bana cevap veren elli kişi arasından seçtim. Otuz yaşından daha genç bireyler genellikle Amerikan Yahudilerinin sinagoga gittikleri hayat-çevrimi aşamasına ulaşmadıkları için onları örneklemimden çıkardım. Genelde asla sinagoga gitmemiş olanlarla mülakat yaptım; telefon görüşmemizde eskiden sinagog mensubu olduklarını söylemeyen bireylerden ikisi hariç. Özellikle söyleyecekleri bir şeyleri olduğunu düşünenlerden başka herhangi bir kişinin temsilcisi olmasalar da, ilanlara cevap veren bireyler benzer durumdaki başkalarıyla ilgili vukuflar ortaya koyabilecek tahkiyeler sundular. Deneklerim sinagoga mensup olmamanın muhtelif nedenlerine; özellikle de sinagoglarda paraya (mesela üyelik aidatları, bağışlar) vurgu yapılmasından nefret etmelerine; sinagogların ruhsuz/kalpsiz işletmelere dönüşmesine; hizmetlerini "bıktırıcı" bulmalarına; cemaatlerindeki rabbilere/hahamlara saygı duymamalarına; sinagoga gitmeyi, özellikle de ibadetlere/ayinlere katılmayı anlamsız görmelerine vurgu yaptılar.

Bir bütün olarak bu mülakatlar kendilerini marjinal gören Yahudilerin Museviliğin hayatlarındaki anlamıyla ilgili tahkiyeler yaratmalarını sağlayan elde hazır, kurumsal olarak belirlenmiş kutsal yazılara bel bağlamadıklarını ortaya koyuyor. Tam tersine onlar tutarlı kimlik tahkiyeleri yaratma mücadelesi veriyorlardı; bu tahkiyelerde din ile etnisite, dini pratiklerle kültürel gelenekler arasında yaptıkları ayrımı netleştirme çabasındaydılar. Tahkiyelerinin inşasında deneklerim hikayelerini farklı ve çok sayıda, hatta birbiriyle çelişen emre amade kaynaktan ve kültürel metinden yararlanarak geliştiriyorlardı. Deneklerimin Yahudiler olarak duyarlılıklarını şekillendiren hem aile arka bahçeleri hem de yüksek düzeyde özel olabilen kişisel tecrübeleriydi. Her denek, kendi hikayesini anlatırken kendi kişiliğine uygun bir denge hissi yaratma girişiminde bulunuyordu. Fakat denge nosyonu bir Musevinin izlemesi gireken peşinen kabullenilmiş bir reçeteye —bir gram yasa, bir kaşık kutsal metin, bir tutam gelenek, bir tutam değer ve voila— imada bulunmaz. Postmodern dünyada bireysel kimlikler yaratılırken, bir Yahudi olarak kimlik yaratma çok karmaşık ve sürekli değişen bir süreçtir; bir Yahudi olarak kimlik yaratma Yahudiliğin ne olduğu sorunu —bir din mi, etnisite mi, kültür ya da tarih mi— dolayısıyla çok çok zor olabilir. Kaldı ki bir Yahudi olarak kimlik yaratma, sözün gelişi Alcoholics Anonymous gibi kimlik dönüştürücü organizasyonlarda tespit edilen kimliklerin tersine, asla bir formülasyona ulaşmayı başaramaz.[4]

Yine de Yahudiliğin/Museviliğin ana akım medya yoluyla, özellikle de genelde tüketim kültürü yoluyla popülerleşmesi Amerika'nın sinagogla ilişki kurulmaksızın farklı bir dizi Yahudi olma yolu sunduğu anlamına gelir. Burada ben, sözün gelişi Spielberg'ün *Schindler'in* Listesi (Schindler's *List*), Soykırım (*Shoah*) gibi Yahudi hayatı ve kimliğiyle ilgili yaygın şekilde izlenen filmlere atıfta bulunuyorum; şu ileveler de yapılabilir: Streisand'ın *Yentl*'deki performansı, Chaim Potok gibi yazarların popüler edebiyatı, Yahudilerin yeni yeni keşfedilen köklerini gözler önüne seren farklı hatıralar ve keza her Yahudi hadisesini gösteren Hallmark/Alamet kartları. Aynı şekilde, Amerika'daki günlük gazetelerde İsrail'in öne çıkarılması da Yahudilerin dini pratiklerle ilişkileri bulunmaksızın veya dini pratikleri yerine getirmeksi-

[4] AA'ya (Alcoholics Anonymous) atıfta bulunuyoruz; fakat burada bile bireylerin buyurulmuş klişelerden sapmalar sergileyebileceklerine ve sergilediklerine dikkat çekmek önemlidir. Genelde modern ve postmodern kimlikleri tutarlı tahkiyeler halinde inşa etmek zordur.

zin kimliklenme yolu sunar. "Yahudi olmaklığı" dile getirmenin bu popülerleşmiş tarzları bir multi-kültürel ulus nosyonuna —en azından bazı bakımlardan farklılıklara değer veren, kimlik politikalarını tolere eden, hatta teşvik eden bir multi-kültürel ulus nosyonuna— damgasını vurur. Keza Post-Holokost/Soykırım-sonrasında yaşamanın da çağdaş Yahudi kimliğini ve bir Yahudi'nin kendisini bir büyük Musevi cemaatiyle ilişkiye girmeksizin Yahudi olarak adlandırma yetisini önemli ölçüde etkilemiştir. Günümüzün Yahudileri kurumsal Musevilikle ilişkileri olmamasına rağmen Yahudiler olarak Naziler tarafından katledildiklerinin farkındadırlar; bu bilgi geleneksel Musevi ibadetlerinden ya da kurumsal katılımdan bağımsız yeni bir Yahudi kimliği kategorisi yaratıyor.

Nitekim, deneklerimde süregelen anlaşılması zor bir dinamik söz konusudur. Onlar bir yandan kendilerine kimliklerini, dinlerinin ve etnik kültürlerinin parçalanması hissini anlamlandırma imkanı verecek şekilde belirlemelerini sağlamak için kişisel ve kültürel bir çaba göstermek zorundalar. Fakat onlar diğer taraftan aynı zamanda, kendilerine bir anlamda her şeyi içeren ve bir Yahudi kimliği yaratmalarına katkıda bulunacak bir "kültürel alet çantası" bahşedecek (Swidler 1986) diğer kimlik oluşturma aletlerine —filmler, kitaplar, basındaki yazılar, politik ideolojiler— açılmak durumundalar.

İncelediğim Yahudiler kökleriyle bir bağlantı formu inşa ediyor ve yaratıyorlar. Deneklerim bazı yaşanan dini pratikler vasıtasıyla Yahudilerin tarihi ve kültürüyle aynileşme/kimliklenme tesis ediyorlarsa da, kendi pratiklerini dini değil etnik, kültürel ve ailevi pratikler olarak görüyorlar. Yahudiler arasında "yaşanan dinin" anlamını, pratiklerini ve kurumlarını kavramaya çalışmakla ben deneklerimin yüzeysel değeriyle yaptıkları şey konusunda söyledikleri şeyleri dikkate alıyor ve dinin dışlayıcı tanımları *versus* fonksiyonalist tanımları hakkındaki tartışmadan kaçınıyorum.

Bu metinde, deneklerimin etnik bir aynileşme hissiyle birlikte tarihsel, kültürel veya ailevi pratikler saydıkları bazı pratikleri dokumak suriteyle "dini" kimlikler saydıkları kimliklere tezat etnik kimlikler yaratma tarzlarını açıkça ortaya koymak istiyorum. Dini kurumlarla bağlantısı bulunmayan Yahudiler için bu Yahudi kimlik inşa etme sürecinin kendisi bir Yahudi pratiğidir; bu pratik, kimliği dindışı terimlerle tanımlasalar bile, onların dinlerini öncelikli yaşama tarzlarından biridir. Benim incelemem ile Cohen ve Eisen'in incelemesi arasındaki ilginç karşıtlık, onların örneklem grubunun %80'inin Yahudi olmayı

dini kimlikle özdeşleştirmeleri, oysa benim örneklem grubumdaki (mülakat yaptığım yirmi sekiz denek) yirmi sekiz denekten sadece onunun böyle yapmasıdır. Pek çoğu için etnik gurur Yahudi kimliklerinin önemli unsurlarından biridir. Onlar, Yahudi olmanın ve Nobel ödülü sahibi Yahudilerin çokluğunun ve binyılı aşkın zulüme direnme yetenekleri gibi Yahudilerin sayısız başarısının kendilerine ne kadar "derin bir gurur" verdiğine vurgu yapıyorlar. Bu, deneklerin Yahudiler olarak kimlik iddialarının önemli nedenlerinden biri; kendilerini dindar kişiler olarak görmeseler bile. Mülakat yaptığım bu kişiler Museviliğin ve Yahudi halkın tarihinden ve başarılarından huşuyla söz ediyorlar ve bunun vurgulanmasını istiyorlardı. Ve etnik gururlarının tahkiyesi kendilerine belirli dini davranışlara angaje olmaksızın "büyük bir gelenek" olarak algıladıkları bu gelenek ve mirasla bağlantılar kurma imkanı veriyor.

Mark adlı emekli, çalışmayan yetmiş yaşındaki bir adamla yaptığım mülakatta ona şunu sordum: "Senin için Yahudi olmanın anlamı nedir?" Şu cevabı verdi:

> Yahudi olmak bana derin bir gurur veriyor. Yahudilerin dünyaya, topluma ve kültüre yaptıkları katkıların göz kamaştırıcı olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden Yahudi olmaktan grur duyuyorum. Nobel Ödüllerini kazananların çoğunun Yahudi olduğunu düşünüyorum. Her türde korkunç düşman ve durum karşısında kimin mücadelesi bu kadar olağan üstüdür, kim böyle bir durumda hayatta kalmakla yetinmeyip gelişebilir ve çok önemli şeyleri yapmaya devam edebilir! Bunlar hakkında düşündüğümde gururla göğsüm kabarıyor. Kim oldukları veya ne oldukları, nereden geldikleri konusunda hiçbir fikirleri bulunmayan bu Amerikan Yahudisi çocukların hikayelerini duyduğumda çok kötü hissediyorum. Altmışlarda Budist veya Maoist olmak isteyen kim ve ne oldukları konusunda hiçbir fikirleri bulunmayan genç Yahudiler hakkında söylenen şeyleri hatırlıyorum. Ben kendi yolumu kendim açabildiğim için çok şanslıyım. Onlar değil.

Beni en fazla şaşırtan şey yirmi sekiz deneğimden on dokuzunun bir genetik Yahudilik nosyonuna vurgu yapmalarıydı. Onlar Yahudi olmanın Yahudi doğmuş olmak olduğunu ve Yahudi olmakta katı bir değişmez hakikat olduğunu söylüyorlardı. Keza Cohen ile Eisen'in denekleri de Yahudiliğin dini ibadete ve eğitime bağlı olmadığını söylemişlerdir: "Onlar Yahudiler oldukları için, Yahudi kanı taşıdıkları için Yahudidir" (2000: 101). Genetik boyuta vurgu, dini tutumlara an-

gaje olunmaksızın bu büyük geleneğin ve halkla bağ iddiasının en etkili yoludur —genetik boyut kişinin doğal bir parçası gibi görülüyor. Etnisite ile biyoloji arasında şaşırtıcı bir fark vardır. Deneklerimin çoğu Yahudiliği tanımlamaya, onu etnik veya kültürel bir kimlik olarak tanımlayarak başlıyorlar, fakat bununla ne demek istedikleri sorulduğunda, tekrar biyolojik özcülüğe geri dönüyorlar.

Mark'la mülakatımda ona şunu sordum: "Yahudilik veya Musevilik ya da Yahudi olmak doğumla birlikte sahip olduğun bir şey mi?" Şöyle cevap verdi:

> Evet. Doğru, etnik açıdan Yahudi herkesin doğuştan Yahudi olduğunu düşünüyorum. Ve genetik konusunda bildiklerimi düşünüyorum. Bazı şeyler, zeka gibi şeyler tevarüs etme eğiliminde. Söylemek istediğim şey şu: Başlangıçta kutsal oldukları fikriyle yaratılmış halk olduğumuz için, ister istemez beyin olursunuz. Damdaki Kemancı'yı seyrettiniz mi? En değerli parçam... en iyi parçam, neredeyse onu kaybettim, fakat ah zengin bir adam olsam şarkısını söyler, şarkı bütün gün okuyabilseydim, sadece Kutsal kitapları okuyabilseydimle biter... Bunu söylerken tüylerim diken diken oluyor ve Tevya şunu söylüyor: "Bu armağanların en değerlisi olacak." Tevya'yı bu kadar büyük yapan şey budur. Büyülenmenizin nedeni budur. O... biliyorum bir çizgi film figürü gibi, fakat neredeyse Yahudi ruhunun tecessümü gibi bir şey. Yep. Bu yüzden insanın bu tür özelliklerle doğmuş olabileceğini düşünüyorum. Kimliğimiz buradan geliyor. Söylemek isteğim şey şu: Binlerce yıldır Cohenler/Kohenler olmuş olan [ırsen rahipler kastının üyesi bireylerin adı] bir halk vardır. Bilmiyorum, belki de kolektif bir ruh olabilir. Kimdir bu kolektif ruh? Jung'un sözünü ettiği şey midir bu? Kolektif ruh fikri/ideası.

Keza, otuz yaşında bekar bir öğretmen olan Cindy Yahudi kimliğine ilişkin "genetik" görüşü şöyle dile getiriyor: "Evet, en iyi olduğumuzu düşünüyorum. Kafamda şöyle bir fikir var: Yahudi olmak benim için sıkıntı verici, fakat özellikle de Almanların Yahudilere yaptıkları şeyden sonra, dile getirmek dehşet verici olsa da... Yahudilikte üstün/yüce bir şey olduğunu düşünüyorum."

Bu iktibasta Cindy'nin genetik tez konusundaki belirsizliğini görüyoruz. O, bir yandan Museviliğin genetik olarak miras alındığını, Yahudilerin çağlar boyunca sergiledikleri başarıların Yahudilere üstünlük sağladığını düşünüyor, fakat diğer taraftan böyle bir tezin derin bir ırkçılığa yol açacağını da düşünüyor.

Genetik/etnik Yahudilik görüşündeki özellikle sorunlu şeylerden biri ihtida sorunu ve eğer Yahudilik/Musevilik doğuştan geliyorsa, bir muhtedinin hakiki bir Yahudi olup olamayacağıdır. Elli yaşında bir iş kadını olan Belinda bu gerilimi şöyle dile getiriyor: "Evet ben birinin Museviliğe gerçekten ihtida edebileceğine inanmıyorum. İnsanlar dinlerini değiştirebilirler, fakat Musevi/Yahudi olabileceklerini düşünemiyorum." Yukarıda sözünü ettiğim otuz yaşındaki öğretmen Cindy de aynı şekilde "gerçek" bir Yahudi kimliği indeksi olarak ihtidanın anlamı ve doğasıyla ilgili belirsizliği ifade ediyor. Cindy bana "bütün Yahudilerde müşterek bir şeyler olduğunu" hissettiğini söylediğinde, ona bu ortak şeylerinin ne olduğunu sordum. Şu cevabı verdi: "Tarih, genetik, çok özel bir genetik." Bu cevabının arkasından ona Yahudiliğin doğuştan gelen bir şey olup olmadığını sordum, bana belirsizliklerle yüklü şu karşılığı verdi: "İhtida etmediğiniz sürece. Benden çok daha dindar muhtedi insanlar var. Fakat onlar Yahudi genetiğinden yoksunlar ve ben Yahudi olmanın önemli unsurlarından birinin genetik olduğunu düşünüyorum. Yahudi olmak sulandırılabilir ve sulandırıldığı ölçüde daha az Yahudisinizdir." Şu soruyu yönelttim: "O zaman siz bir Yahudi Yahudi olmayan biriyle evlenmiş ve çocukları olmuşsa, çocukların genetiklerinin sulandığını ve zayıfladığını mı düşünüyorsunuz?" Cevaben şunu söyledi: "Elbette evet ve hayır. Hem evet hem hayır demek istiyorum. Evet ve hayır." O burada kararsız bir tutum sergileyerek kesinlikten yoksunluğunu açıkça gösterdi ve şöyle devam etti: "Evet, fakat ben bunun anne ve babaya bağlı olduğunu tahmin ediyorum. Eğer Yahudi olan baba ise evet, anne ise hayır." Sonunda gerilimlerini ve çelişkilerini Yahudi soyu ile ilgili geleneksel bakışı lehinde bir tutumla çözdü.[5]

Genetiğe bu vurgunun *mümkün* yorumlarından biri, Musevi cemaate bağlı olmayanların biyolojik olarak Yahudi olmakta, bu şekilde doğdukları için Yahudi olmakta Yahudiliklerini kurumsal olarak belirlenmiş aktiviteler, pratikler ve inançlar vasıtasıyla edindiklerini düşünenlerden çok daha fazla stokları bulunduğudur. Onlar kimliklerini Yahudiler olarak şekillendiren özel Musevi kurumlarına katılma çabası sergilemeseler de, "genetik" onlara Yahudi olarak kimliklenme ve

---

[5] Geleneksel musevi yasasına/şeriatına göre din anne kanalıyla geçer. Bu yüzden Yahudi/Musevi bir kadından ve Musevi olmayan bir erkekten doğan çocuk Yahudidir; oysa Yahudi bir erkekten ve Yahudi olmayan bir kadından doğan çocuk Yahudi değildir.

"Yahudi halkı" diye atıfta bulundukları gruba aidiyet hissi taşıma imkanı veriyor.

Deneklerimin kimliğin miras alınmış boyutlar olarak din/etnisite hakkındaki fikirlerine tezat Steven Warner'ın (1993) din sosyolojisine bir paradigma değişikliği öneren önemli makalesi dini kimliğin aslında *kazanılmış kimlik*, eğitim-öğretimin/yetişmenin, sosyal faktörlerin ve kişisel kimlik gelişiminin ürünü olduğunu ileri sürer. Deneklerimin büyüleyici gerilimi, miras alınmış kimlik iddiasında bulunsalar da, dini veya etnik kimliklerinin aynı zamanda kazanılmış kimlikleri olduğunun büyük ölçüde farkında olmalarıdır. Aslında onlar bu kimlikleri geleneksel tanımlarından farklı şekillerde inşa etmeye çalışıyorlar; Museviliğin/Yahudiliğin anlamının yeni versiyonlarını geliştirmek için mevcut opsiyonlarından faydalanmayı deniyorlar. Kimliğin miras alınmış unsuru bireylerin kendilerini Yahudi olarak inşa ettikleri çok sayıda ve farklı birçok şekilde sahneye çıkıyor. Museviliği belirli ibadetlerden ve dini inançlardan bağımsız doğuştan gelen bir şey olarak tanımlamalarına rağmen, "etnik kimlikli" Yahudiler dinlerini etnik kimliği biteviye inşa ederek yaşayan kişiler olarak görülebilirler. "Yahudi olmanın" Yahudi kimliğinin merkezi anlamı olarak bazı ritüel ibadetlere/ayinlere aşılanması kontekstinde, "Yahudi olmanın" aslında ne anlama geldiğinin belirlenmesi karmaşık ve arkası kesilmez bir süreç. Çağdaş Amerika'da Yahudi olmanın pek çok birbirine rakip tarzlarını müzakere etme ve Yahudi kimliğinin temeline ilişkin kendi kavrayışını yaratma bu etnik kimlikli Yahudiler için Amerikan Yahudi kimliğinin ritüeli haline gelmiştir.

Deneklerimin genetiğin merkeziliği ile ilgili iddiaları, anti-ırkçılar ve feministler gibi pek çok tipte bireyin, kimliklerin aslında sosyal olarak inşa edildiğini öne sürerek özcü görüşe meydan okudukları bir sosyal kontekstte destek buluyor. Irk, cinsiyet ve seksüalite gibi kimliklerin sosyal inşası ile bu kimlik unsurlarına ilişkin özcü görüş arasındaki mevcut politik ve sosyolojik tartışmalarda büyük politik ve ekonomik bahisler var. Genetiğin rolünün önemli ve hararetli bir rekabet konusu —sözün gelişi biyolojik araştırmalarda ve teoride sosyobiyolojinin günümüzdeki hakimiyeti ve *The Bell Curve/Çan Eğrisi* (Herrnstein and Murray 1994) adlı kitapla ilgili yaygın tartışma— haline geldiği bir dönemde, deneklerimin her şeye rağmen Yahudiliklerinin genetik unsurlarını tartışmaktan haz almaları dikkate değer bir şeydir. Kimliğin genetik unsurlarıyla ilgili bu arkası gelmez sosyal tartışma deneklerimin Yahudi kimliğinin köklerinin genetik unsurlarını belirleme girişimlerini çok daha karmaşık hale getiriyor. Cohen ve Ei-

sen incelemelerinde özcü Yahudi kimliği fikriyle ilgili belirsizliğin örtüsünü kaldırmışlardır; denekler araştırmadaki cevaplarında Yahudiler olarak farklılık hissiyatlarını önemsemeseler de, genişletilen mülakatlarda bu farklı olma duygusu açıkça ortaya çıkmıştır. Yahudi kimliğinin kaynağıyla ilgili belirsizliğe rağmen, deneklerim rabbilerden/hahamlardan veya araştırmacılardan ziyade "genetiğin" veya tarihin kimin ve neyin Yahudi olduğunu belirlediğini söyleyen özcü tezi açıkça benimsiyorlar. Kimliklerinin miras alınmış kimlik olduğunu iddia ederek onlar, bireyin bunun sorumlusu olarak görülemeyeceğini söylüyorlar. Bireyin sorumluluğuna vurgu Michele Dillon'ın (1999a) non-konformist/sapkın Katoliklerle ilgili incelemesinde gey Katoliklerin seksüaliteleri hakkındaki konuşma tarzıdır—eğer kimlik sadece bir "inşa" ise, kolaylıkla değiştirilebilir demektir.

Yahudiliğin/Museviliğin genetik olduğu görüşü, deneklerimin on kadarının açıkça dile getirdiği gibi Yahudilik zorunlu olarak dinle ilgili bir şey değilse *aynı zamanda* ırkla da ilgili değildir tezine karşıttır.[6] Deneklerimin birçoğu bu pozisyonu açıkça dile getirirken, diğer bazıları buna "Yahudiye benzeme" gibi bir şeyin olduğu fikriyle dalga geçerek atıfta bulunuyorlar. Judith adındaki deneğim "Yahudiliğin bir dini gelenek, bir kültür olduğunu mu düşünüyorsun yoksa bir etnisite olduğunu mu düşünüyorsun?" soruma cevaben şunu söylemiştir:

> Bu şeylerin tümü olarak. İki yol var. Etnisite iyi bir şey, daha önce dile getirdiğim şey için, Yahudi olmanın iki yolu vardır görüşü açısından iyi bir şey. Biri dindir diğeri de... kaynak, bazı insanlar buna ırk diyorlar, fakat ben bakılması gereken asıl şeyin din ve etnisite olduğunu düşünüyorum; etnisite bana göre daha az ırkçılık ve ırkçılıktan nefret ediyorum. İnsan olmak istediği şey olarak istiyorsa dini seçebilir (dolayısıyla ırk ve genetik unsurdan kurtulmak isteyebilir); bu durumda Yahudi atalara sahip oldukları için Hitlerin Yahudileri öldürme tarzında öldürmekten kaçınabilir.

Fakat aynı deneğin, Yahudi kimliğini ırki kimlik olarak tanımlama tehlikesini teslim ederken aynı zamanda (belirsiz) Yahudi kimliğinin genetik unsuruna inancı da dile getirmesi ilginçtir. Şöyle söylüyor:

---

[6] On dokuz denek Yahudiliğin genetik unsuruna inançlarını dile getirirken, bu deneklerden sadece üçü "ırk" kelimesini Yahudiliği tanımlamak için kullanmıştır. Bu, kimliğin genetik unsuruna imada bulunsa bile ırk teriminin toplumumuzdaki ağırlığını ve bu terimin kullanımına yönelik tereddüdü açıkça ortaya koyuyor. Irk terimini kullanmak istemeyenler genetik terimini de kullanmak istemezler.

> Ben Yahudi olmanın üstün olmak olduğuna inanıyorum. Bu söylenmesi çok korkunç bir şey. ... Ortalama bir Yahudi'ye göre çok iyi bir eğitim aldığımızı düşünüyorum. Diğer dinler hakkında çok daha fazla şey biliyoruz. Pek çok şey. İnsanların bilmedikleri şeyler güvenilemezdir. Söylemek istediğim şey şu: Yahudi olduğum için Yahudilerin böyle olduklarını düşünüyor olabilirim. Fakat ben okula gittiğim zamandan, çocuklarım okula gittikleri zamandan beri en zeki insanların Yahudiler olduklarını biliyorum, fakat bunun neden böyle olduğunu bilmiyorum. Bunun genetikten kaynaklanıp kaynaklanmadığını bilmiyorum. Kayınvalidem doğuştan Yahudi değil; görümcem de öyle; her ikisi de çok zeki insanlar. Dolayısıyla ben bunun genetikten mi yoksa yetiştirilme tarzımızdan mı kaynaklandığını bilmiyorum.

Bu birbiriyle çelişen mülahazalar —hem ırk Yahudiliğini reddeden hem de Yahudilerin Yahudi-olmayanlardan daha zeki olabilecekleri ihtimaline yeşil ışık yakan mülahazalar— Yahudiliğin kökleriyle ilgili derin bir belirsizliği ifşa ediyor ve pek çok Yahudi'nin genetiğin Yahudi kimliğindeki rolünün izini sürdüklerini açıkça ortaya koyuyor.

Dünya görüşü olarak yaşanan din açısından ben deneklerimin tanımladıkları şekliyle dinin ve etnisitenin, gündelik söylemde, teorik modellerde ve tarihsel incelemelerde genellikle öyle yorumlanmasalar da, açıkça bir ve aynı şey olmadıklarını tespit ettim. Deneklerim gerçekten de benim Yahudi olmak koşer orucu tutmak ve sinagoga gitmek anlamına geliyorsa Yahudi olamayabileceğimi söylediler, fakat eğer Yahudi olmak Yahudi kültürü/tarihi/değerleriyle enforme edimiş bir dine sahip isem Yahudi olduğumu söylediler. Başka bir söyleyişle onlar Yahudi olmanın ve çağdaş Amerikan toplumunda Yahudiliğin doğasını belirlemenin muhtelif yollarının bulunduğunun bilincindeydiler. Ayrıca onlar Musevilik konusunda kendilerine pek çok farklı tecrübeyle ilişki kurma imkanı sağlayan yorumlama otoritesi talebinde bulunuyorlardı.

Metnimin bundan sonraki kısmında yaşanan dinin pratik boyutuna odaklanacağım. Deneklerimin Yahudiliği (büyük çoğunluğu öyle görse de) genetik bir şey olarak görseler de görmeseler de, deneklerimin tamamı Yahudiliklerini kendilerine dine mesafe alma ve kültürü, tarihi ve hafızayı vurgulayanlara yaklaşma imkanı veren tutumlarla yaşama yolları bulmuşlar. Sözün gelişi, deneklerimin çoğu Musevi kitapları okumayı/yorumlamayı veya Musevi kitapları dikkatle seçerek okumayı çocuklarına bırakmayı Yahudilikle ilişkilerini sürdürmelerinin yolları olarak tanımlıyor. İki küçük oğul sahibi Renee bunu ayrın-

tılı şekilde şöyle tasvir ediyor: "Yaptığım şey Musevi kitapları ortaya çıkarmak. Onlar kahvaltıda ve yemekte okumayı seviyorlar. Eğer aile olarak masa etrafında değilsek, okumalarına izin veriyorum. Sevdikleri kitaplardan biri *Başka Kelebek Görmedim/I Never Saw Another Butterfly*. Bu, resimleri İkinci Dünya Savaşı sırasında çocuklar tarafından çizilmiş bir şiir kitabı. Çok güzel. Veya sadece makaleler. Ben ortaya çıkarıyorum, onlar bu şekilde okuyorlar."

Genelde deneklerim özellikle hatıraları, aileyi ve kültürel ve tarihsel gelenekleri içeren etnik pratikleri yapmayı tercih ediyorlar. Sözün gelişi, onlar metinler okumayı içeren, Yahudi dili, şarkıları ve müziğiyle ilişkili, evlerindeki Musevi eşyaları sergileyen veya gelenekselolmayan Musevi ritüelleri (mesela her Cuma gecesini "Pizza gecesi"ne dönüştüren) taşıyan pratiklerden söz ediyorlar. Bu tür yaşanan dini pratikler Cuma gecesinin Yahudi dininde geleneksel bakımdan çok önemli olduğu yolundaki tarihsel nosyonu devam ettiriyor; fakat bunu geleneksel şekilde (mumlar, şarap ve Hallah [özel ekmek] karşısında dua etmek yerine), kendi çağdaş aile ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla bu akşamı yeniden icat ediyorlar. Bu pratikler Robert Bellah ve *diğerlerinin* bir "hafıza cemaatine" katılma nosyonuna uygundur; fakat benim deneklerim için bu cemaat tarihsel ve kültürel bir cemaattir, dini bir cemaat değil (Bellah at al. 1985). Burada ben dinin *aslında* ne olduğuna ilişkin sosyolojik tartışmalara yerleştirmeksizin onların sözlerini aynen kullanmayı tercih ediyorum.

Musevice şarkılar söyleme, anlamlarını veya kontekstlerini anlamasalar dahi, kendilerini Museviliğe derinden bağlı hissettiren deneklerimin bir başka pratiğidir. Otuzlarında bir anne olan Julia minik kızına Musevice şarkılar, "sadece bazı şarkıları sevdiği için" söylediğini söylüyor. Ona hangi şarkıları diye sorduğumda şu cevabı veriyor:

> Aaa bilmiyorum, birinin adı Adon Olam [Adon Olam denilen Cumartesi ayinlerinden alınmış bir geleneksel dua]; adlarını bile bilmediğim... bazı parçalar ninni etkisi bıraktıkları için onlara küçükken uyuturken söylüyorum. Onlara şarkı söylemek bana inançlarını taşımasam bile bu büyük kuruma bağlı olduğumu, Yahudi halkının kültürüyle bir bağım olduğunu hatırlatıyor.

Yemek ritüellerinden, özellikle de kadınlar etnik kimliklerini canlı tutan tarzlar olarak söz ediyorlar. Mesela iki kadın, Cuma gecesini aile akşam yemeği gecesi olarak belirlemişler; haftanın yogunluğundan dolayı ritüelleri daha geleneksel ev yemeğinden çok pizza hizmeti verse bile.

> Biz aslında... her Cuma gecesi Çin yemeği ritüelini üç yıl önce başlattık; çünkü Cumaları yemek pişiremeyecek kadar yorgun oluyorduk. Kocam, kız kardeşimin kolejde olduğunu, Çin yemeğinin onu hasta ettiğini söyledi; bu yüzden iki haftadır ritüel pizza'ya döndü.

Altmışlarındaki Lisa çocukları olan bir üvey anneyken yaşadıklarını şöyle itiraf etti:

> Çocuklar domuz etini çok seviyorlardı, ben de aldım, fakat onunla ne yaptıklarını asla öğrenemedim. Ben yemediğim için domuz etini kocam pişiriyordu. Kaldı ki dindar olmasam da, benim için bazı şeyler değişmedi ve bu şeyler ebeveynlerimden aldığım Yahudiliğimin parçaları; bunlarla hiçbir alakam olmasa ve benim için anlamlı olmasalar bile.

Gördüğümüz gibi, mülakatlarım, geleneksel Yahudi yasasını/şeriatını yetkili/otorite olarak görmüyorlar. Onlar geleneksel pratiklerin tümünden hareketle ne yaşamaları neyi yaşamamaları gerektiğine karar vermekte hatırı sayılır ölçüde kendilerini özgür hissediyorlar. Aslında bazıları (New Age gibi) çağdaş kültürün veya başka dinlerin (Doğulu gelenekler gibi) diğer boyutlarından devşirilen pratikleri kendilerini Yahudilikle aynileştirme tarzlarıyla ilişkilendirme iddiasında bile bulunuyor.

Otuzlarında bekar bir bayan olan Sheryl bu tür bir dini yamalı bohçalının ilginç örneklerinden birini sunuyor. Kendi hayatında önemli ritüeller, herhangi türde bir ritüel bulunup bulunmadığını sorduğumda şöyle cevap veriyor:

> Evet var, tam da şu anda icra ediyorum. *Sanatçıların Yolu/The Artists' Way* adlı kitaptan haberiniz olup olmadığını bilmiyorum; yaratıcılığınızı sergilemenize katkıda bulunan bir kitap; yapmanızı tavsiye ettiği şeylerden biri sabah sayfaları (morning pages). Sabah uyandığınızda bir beyin tutulması gibi her şeyi içerecek, zihninizde olup biten her şeyi sayfaya dökecek şekilde üç-non-stop bilinç akışını yazın; tuhaf, bunu yapıyor ve sonra da Rosh Hashanah ve Yom Kimpur/Fısıh Bayramı hakkındaki kitabı okuyorum; kitapta bir yerde insanlar gece yarısı kalkıyor ve dua etmeye başlıyorlar; çünkü o saatlerde zihinleri tertemiz. Okuduğum şeyi gerçekleştiriyorum ve ayın ilk gününde sabah sayfalarımı yazmaya başlıyorum. ... Bu garip bir tesadüf ve bunları yapmak hayatımdaki çok daha fazla tesadüf görmeme yol açıyor; kaçınılmaz şekilde tesadüflere inandığımı söylemek istemiyorum. Ve bunları her gün yapmaya devam ediyorum; tıpkı Yahudi sabah duacıları gibi.

O burada, özel bir Musevi kaynaktan devşirmese de, kendisini Yahudi hafızasına ve ritüeline bağlayan bir gündelik ritüel pratik örneğini tasvir ediyor

Deneklerimin pek çoğunun kendi etnisite duygularını Yahudiler olarak inşa etme tarzlarının bir başka önemli boyutu kendi dünya görüşlerini, değerlerini ve felsefelerini Musevilik veya Yahudi kültüründen vukuflara atfetmeleridir. Fikirler ile pratikler arasındaki karşılıklı bağımlılık burada apaçıktır; çünkü denekler dünya görüşlerini ve değerlerini gündelik aktiviteleriyle ilişkilendiriyorlar. Birçok insan kendi solcu politikalarını, Museviliğin bir sosyal adalet duygusu verdiğini söyleyerek Yahudiliğin mirasıyla ilişkilendiriyor. Bunun harikulade örneklerinden biri Ted'in hikayesinde. Ted hayatının büyük bir bölümünde aşırı bir sol kanat aktivistmiş. Hayat tercihleri ve Musevilik hakkında konuşurken şunları söylüyor:

> Bu yüzden, biliyorsunuz... söylediğim gibi büyükbabam Halkın Polisi'ne mensup biri olarak 1905 Devrimi'inde aktifti. Bana 1905 Devrimi'ni ve bu Devrim'in nasıl başarısızlıkla sonuçlandığını anlatırdı; halkın egemenliği ele aldığı zaman Devrim'in ne kadar muhteşem olduğunu anlatırdı; bunun Nirvana'ya, Ütopya'ya, her neye ise ulaşmak gibi bir şey olduğunu. Söylemek istediğim şey şu: Yahudiler ilk özgürlüklerini aldıkları zaman da böyleydi. Bunun ne harikulade bir zaman olduğunu bilirsiniz. Bu yüzden, altmışlarda yaşadığım şey büyük babamın bana anlattığı şeylerin tekrarıydı; çünkü, bu olaylar bölgelerin özgürleştiği olaylardı. Ulusal Muhafız müfrezelerinde savaştık, savaştık.... Çok şey vardı... Demek istediğim büyükbabamın hayatını birçok şekilde yeniden yaşıyorum.

Ted aktivizmini Yahudi değer yapısıyla da ilişkilendiriyordu:

> Bana öyle geliyor ki bu konuda benim bildiğimden daha fazlasını biliyorsunuz. Hayattayken iyi şeyler yapmak konusunda. Her şey bundan ibaret. Her şeyden önce... elbette, yapılacak şeylerden biri budur. Anladığım kadarıyla Musevilikte öte dünyaya inanç yoktur. Ölümden sonraki hayata inanan insanlar bana göre benim inandığım Museviliğe inanmayan insanlar. Biz bilinçli varlıklarız ve diğer insanların iyi kabul ettiği şeyleri yapma fırsatına sahip varlıklarız.

Fakat solcu politik görüşleri desteklemeyenler, yani deneklerimin büyük çoğunluğu, Yahudi olmanın "İyi Kişi" olmak demek olduğunu söylüyor. Onlar, kendileri için iyi bir kişi olmanın ne anlama geldiğini yaşlı insanların bulunduğu aş-evlerinde gönüllü çalışma ve/veya bir

dizi hayır işinde gönüllü çalışma gibi pratiklerle tanımlayarak açıklıyorlar. İyi bir kişi olmak, zorunlu olarak özellikle bir Yahudi değer olmasa da, kendi değerleri ile Yahudi olmak arasında bağlantılar kurmaya zorlandıklarında, onları özel Yahudi yetiştirilme tarzıyla ilişkilendiriyorlar.

Bu tür örneklerden biri kırklı yaşlardaki Henry ile konuşmamdadır. Ona "Yahudi olmanın kendisi için ne anlama geldiğini" sorduğumda şöyle söyledi: "Dini pratikleri yapmıyorsam, kültürüm ve arkabahçem anlamına geliyor." Sonra şunu sordum: Kültürle kastettiğin şey hakkında daha fazlasını söyleyebilir misin?" Cevabı şuydu:

> Üstün körü başlıyoruz. Kültürle, hımm... (uzun sessizlik)... hem, hımm, Yahudi hem de bir şekilde diğer insanlardan ayrı anlamına gelen her şeyle bir Yahudi olarak kişinin kimliğinin kendisine verildiğini düşünüyorum. Elbette bir çocuk olarak bunu hissettim; bir genç olarak da. Kimlik öğretilerinin... ailemizin beklediği şeyler olduğunu düşünüyorum... Onların bizden onurlu bir şekilde katetmemizi beklediği yol, onlar bunu istemeseler de, Altın Kural'a göre yaşamak. Hımm, başkalarına yardım, mitzvah'lar yapmanız, sizin... hayatımın diğer parçası diyebileceğiniz şeyler yapmanız, ödül beklemeksizin beklediğim şeyleri yapmanız. Dolayısıyla başka kültürlerden insanların da söyleyebileceğini düşünsek de, bir Yahudi olarak yetiştirildiğim için bir Yahudi olarak söyleyebileceğim şeyler. Fakat bunlar neden Yahudi olduğu için özeldir? Bunu bilmiyorum. Bunlar tam da benim arkabahçem olan şeyler.

"Altın Kural Museviliği"ni hatırlatan bu yorumlar bende bu açıdan Museviliğin Altın Kural Hıristiyanlık'tan [Bu Nancy Ammerman'ın (1997b) tartıştığı bir kavramdır] farklı olup olmadığı merakını yarattı. Nancy Ammerman Birleşik Devletler'deki Hıristiyanların hatırı sayılır bir miktarının dinin kendi hayatlarındaki önemini "Altın Kural" fikirlerinde merkezileşen bir şey olarak izah ettiklerini ileri sürer. Bu "Altın Kural" insanlara iyi davran, başkalarına ihtimam göster ve ihtiyacı olanlara yardım et buyruğudur. Onlar eylemlerini ve değerlerini bu ilkeye dayandırır ve Tanrı'ya inancın temelini bu ilkenin iyilikseverliğinden devşirirler. Deneklerimin bir merkezi Yahudi değeri olarak Altın Kural'a referansları, bir Yahudi olarak iyi kişi olmanın zorunlu olarak Hıristiyanların iyi kişiyi karakterize ettiğini düşündükleri şeyden farklı olup olmadığı sorusunu doğurur. 1950'lerde Başkan Eisenhower'in bir dini olduğu sürece kişinin hangi dinden olduğuyla ilgilenmediğini ve bu yüzden dinlerin sınırlarının belirginleşmesinin müm-

kün olduğunu ileri sürdüğü söylenir. Keza Peter Berger de 1960'larda, seküler toplumda dinler mevcut alternatifler arasında tercihte bulunmakta özgür aynı izleyiciler uğruna mücadele verdikleri için, farklı içeriklerin ve takdim tarzlarının belirsizleşerek kesinliklerini kaybedeceklerini iddia etmiştir (Berger 1967).

Bireylerin Yahudi kimliği hissini tesis etmek için kendi konvansiyonlarına, otoritelerine ve pratiklerine dayandıklarını göstermekle elinizdeki metin Yahudi olmanın muhtelif yollarının "gerçekten" otantik açıdan Yahudi tarzlar olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı veya eleştirel, öz "çekirdek" kimlik gibi bir şeyin varolup varolmadığı ya da eğer kendilerine Yahudi diyeceklerse insanların fiilen devam ettirmeleri gereken belirli fikirler ve/veya pratiklerle bağlantılı bir kimliğin varolup varolmadığı konusunda ilginç sosyolojik sorular yöneltiyor. Bu aynı zamanda her dinin bir *çekirdeğinin* olup olmadığı sorusuna da yol açıyor. Robert Orsi'nin öne sürdüğü gibi (zikreden Hall 1997: 18): "Yaşanan dinin analizi araştırmacının analizini riskle karşı karşıya bırakır. ... Bu yüzyüze/yakından araştırmada şu sorudan kaçmak zordur: 'Peki bütün bunlar hakkında *aslında/gerçekten* ne düşünüyorsunuz?'" Açıktır ki bu sorunun cevabı sorunun yöneltildiği kişinin bakış açısına bağlıdır. Rabbiler/hahamlar, rahipler, piskoposlar gibi dinin muhafızlarının dini şekillendirme tarzları ile sıradan halkın yaşadıkları dinlerini gündelik hayatlarında şekillendirme tarzları arasında önemli ve ilgi çekici farklılıklar vardır. Bir sosyolog olarak ben, sosyal konumun/lokasyonun bu soruya verilecek her cevapta oynayacağı önemli rolü kabul ederek [bu sorudan] yakamı kurtarıyorum.

Araştırmamdan açıkça ortaya çıkan şey, Yahudiliğin/Museviliğin dini ve etnik unsurlarının kolayca birbirinden koparılamayacağıdır. İyi bir Yahudi olmanın dini ve kurumsal kriterlerini kullananlar bile (bu kriterlerin neler oldukları tartışmalı bir bölgedir) kendi etnik, kültürel, tarihsel ve ailevi miraslarından hareketle kendileri için canlı bir Yahudi tecrübesi ve kimliği yaratırlar. Kendilerini Yahudiler, hatta iyi Yahudiler olarak kimliklendirmeleri geleneksel Yahudilerin kimliklendirmelerinden daha reel değildir.

Musevilikte "Kim Yahudidir?" ve Dönüş Yasası (bütün doğuştan Yahudilerin otomatikman devletin yurttaşları olmalarını öngören politika) altında kimin bir İsrail vatandaşı olabileceği nasıl belirlenecektir gibi burada ele alamayacağımız kritik meseleler vardır. Birleşik Devletler'de bu tür sorunlar, Ortodoks rabbilerin/hahamların atanmış Reformcu Yahudileri rabbi olarak tanımamaları dolayısıyla Ortodoks

ve diğer denominasyonlar/cemaatler arasında hararetle tartışılmıştır. Bu tartışma, sözün gelişi ihtida vak'asında, büyük bir önem kazanır; çünkü eğer bir kadın "uygun şekilde" Ortodoks kritere göre "ihtida etmemiş" ise, Ortodoks cemaat çocuklarının Yahudiliklerini ve bu çocukların diğer Yahudilerle evlenip evlenemeyeceklerini sorgulayabilir! Açıktır ki rabbilerin bu meselede belirli bir payları/rolleri vardır; çünkü bu meselenin çerçevesini çizen şey, dinler arası evliliklerin arttığı bir ülkede Yahudilerin bekasıyla ilgili derin endişeleridir. Fakat bireylerin endişeleri dinin şeri boyutlarının Musevi şeriatına göre devam ettirilmesinden ziyade kendilerinin ve çocuklarının Yahudiler olarak nasıl yaşayabilecekleridir.

Hem geleneksel rabbiler hem de kurumlarla ilişkisi bulunmayan/özgür Yahudiler için pratik ile kimlik arasındaki ilişki Yahudiliğin anlam arayışının merkezinde durur; bu ilişkiyi her biri farklı şekilde yorumlasalar bile. Dinin muhafızları geleneksel pratiklerini ve kendi ibadetlerini sanki bu pratikler sabit bir kimliği belirliyormuşçasına vurgulasalar da, bu tür pratikler aslında insanların provasını yaptıkları kimlikleri yaşama tarzlarıdır. Kimlikler hep bir inşa süreci içindedir; çünkü her kişi sürekli kendi hayatı için en çarpıcı anlamları yaratmayı dener. Araştırmamın ortaya çıkardığı şey, Yahudi pratiği ile Yahudi kimliği arasındaki ilişkinin karşılıklı birbirlerini inşa ettikleridir. Pratikler bireylerin kimliklerini gerçekleştirme tarzları olarak iş görürken, kimliği müzakere sürecinin kendisi Yahudi pratiğinin önemli bir formuna dönüşür; özellikle de resmi kurumlarla ilişkisi bulunmayan ve Yahudilikleri geleneksel dini ritüellerle ve ayinlerle bağlantısız Yahudiler için. Açıktır ki, bu kimliğin formasyonu süreçleri terimin bildik anlamında ritüeller değildir; onlar genellikle pek somut değildir. Yine de, resmi kurumlarla bağlantısı bulunmayan Yahudilerin Yahudi olma hissiyatını yaratma ve yorumlama tarzlarının kendileri kurumsal dini yapıların dışındaki yenilikçi Yahudi pratikleridir —yani yaşanan dindir. Bu ritüelleri yaşanan dinin pratiklerini içerecek şekilde Amerikan Yahudi pratiği analizimize dahil ederek biz, dini ritüellere ilişkin sosyolojik kavrayışları genişlettiğimizi düşünüyoruz.

Yirminci Bölüm

Konumundan Olma/Konuşlanma

Feminist Araştırmayı Din Sosyolojsiyle İlişkilendirmek*

Mary Jo Neitz

Feminizmin ve feminist araştırmaların sosyolojinin alanına etkisi çok tartışılmıştır. Bu deneme bahis konusu tartışmayı dinin ve spiritüalitenin sosyoljisine teşmil ediyor. Ben kadın hareketiyle özdeşleşen kadın sosyologların kendilerinin kadınlar olarak tecrübeleri ile sosyolojinin dünyasındaki tecrübeleri arasında faaliyette bulunmaya çalışırken bir yerinden-olma (dislocation) tecrübesi yaşadıklarını öne süreceğim. Bu metin bir tepkiye, kadınların sosyolojisine çağrıya, bu bilgi üretim projesini nasıl anladığımıza ve üstlendiğimize ilişkin radikal bir yeniden düşünmeye vurgu yapıyor. Metnime akademinin hem içindeki hem de dışındaki feminizme ilişkin kısa bir tartışmayla başlayacak ve sonra da kadınların görülebilir hale gelmelerine katkıda bulunan ve cinsiyet ve dinle ilgili soruları keşfeden bir incelemeler serisini gözden ge-

* Bu metin hakkında beni düşünmeye sevkeden ve farklı müsveddelerini okuyan pek çok insana minnettarım: Mimi Goldman, Janet Jacobs, Nancy Nason-Clark, Karen Bradley, Kevin McElmurray ve Ann Detwiler-Breidenbach; özellikle de Lynn Davidman ile Peter Hall'a müteşekkirim.

çireceğim. Daha sonra Dorothy Smith ile Patricia Hill Collins'in çalışmalarında karşımıza çıkan bir araştırma yönteminin ana hatlarını çizeceğim. Ana hatlarını çizeceğim şey, alternatif bir epistemolojiyle başlayan ve her bilginin konuşlanmış ve taraflı bilgi olduğu fikrini çekirdek varsayımı olarak gören bir feminist sosyolojidir. Metnimi konuşlanmış, feminist araştırmaya örnek teşkil eden üç çalışmayla bitireceğim.

Feminizm Hakkındaki ve Feminizm İçindeki Tartışmalar

Bilgisayarımın başına oturdum ve önümdeki görev hakkında kafa patlatıyorum. "Feminist teori ve din sosyolojisi" hakkında bir deneme yazma fikri bana benzer bir görevi üstlenmeyi kabul ettiğim on yıl öncekinde olduğundan çok daha problematik görünüyor.[1] Feminizm hakkında konuşmanın ve teori hakkında konuşmanın ne anlama geldiği on yıllık dekonstrüksiyonla/yıkıcı eleştiri sürecimle "komplike hale gelmiştir." Ne söyleyeceğim? Nereden başlayacağım? Feministler tek sesli konuşmazlar ve feminist teori asla ve kat'a günümüzde tek bir perspektif değildir. Yazacağım şey benim kendi tutkularımı, benim kendi entelektüel yolculuğumu, benim kendi keşiflerimi; ve din sosyolojisi ve feminist düşünce içinde yöneltilen sorularla, yıllardır incelediğim ve kafa yorduğum özel gruplarla angajmanlarımı yansıtacak.

Belki de yapılacak ilk şey, artık "post-feminist" olup olmadığımızı sormaktır. Hem popüler hem de akademik kültürde bazen feminizmin gelmiş ve geçip gitmiş bir şey olduğu iddiasıyla karşılaşıyorum. *Time* ve *Newsweek* gibi popüler haber dergileri 1990 ve 1998 kapak hikayelerinde feminizmin ölümünü ilan ettiler. Aynı sırada ikinci-dalga feministler istihdamda eşitlik, kadınlar için tıbbi bakım, yeniden üretim özgürlükleri, kadına şiddete son gibi amaçların peşinde koşmaya devam ediyordu. "Üçüncü-dalga" feministlerin yeni kuşağı kendi *manifestolarını* yazdılar (Baumgardner and Richards 2000), Internet sitelerine girdiler, kendi feminist amaçlarını örgütlediler.[2] Aynı şekilde,

---

[1] "Eşitsizlik ve Farklılık" başlıklı denememde din sosyolojisi alanında 1990'dan önce yayınlanan kadınlar ve din hakkındaki çalışmaları eleştiriye tabi tuttum (Neitz 1993). Bu deneme o tarihten beri yayınlanan çalışmaları ele alacak. Aynı zamanda, öncelikle sosyologların yaptıkları çalışmalara da bakacağım. Tarih, antropoloji ve din incelemeleri alanlarında bu konuyu ele alan çok geniş bir literatür var günümüzde. Bu literatür elinizdeki metnin ilgi alanında yer almıyor.

[2] Örneklerden biri feminist.com'un yaratılmasıdır. Hem elektronik hem basılı kaynaklar kadar bir örgütler listesi için bakınız Baumgardner and Richardas (2000).

1990'ların feminist üniversite öğrencilerine muhtemelen feminizmin ithal bir hareket olarak sosyoloji için miadını doldurduğu söylenmişti: Feminizmin de bazı vukufları var, fakat sosyoloji feminizmden öğrenmesi gereken şeyleri öğrenmiştir. Ve bu böyle devam ediyordu. Cinsiyet bir değişken sayılabilse de, feminizm teori olarak *ilgi çekici değildi.*[3]

Ben ve ulusal kanaat anketlerinde kendilerini feminist diye adlandıran Amerikan kadınlarının yaklaşık üçte biri ila dörtte biri bu değerlendirmeyle hemfikir değildi.[4] Fakat uzun-soluklu hareketlerin statik olmadığı da açıktır. İkinci-dalga feministler çocuklarını, kızlarını ve oğullarını büyüdükleri dünyadan farklı bir dünyada büyüttüler. Çoğu üçüncü-dalga feministi için feminizm vahiy değil, flor/fluoride gibidir ... o suyun içindedir" (Baumgardner and Richards 2000: 17). İlk başarılar (ve başarısızlıklar) daha sonraki katılımcıları içine alan çerçevelerde değişiklikler üretmiştir. Üçüncü-dalga feministleri zorunlu olarak ikinci dalga feministlerinin konuştuğu ya da baktığı gibi konuşmazlar veya bakmazlar. 1990'ların feministleri *Bust* (ilk baskısı 1993) ve *Bitch* (ilk baskısı 1995) daha genç takipçiler için 1970'lerin hala mevcut feminist yayın girişimleri *Off our Backs* ile *MS*'den farklı bir içerik sunuyorlar, fakat bu farklılık feminizmin ölümünün işareti değildir.

Sürekli sosyal ve kültürel hareket fikrinin yerini feminizmin bir söylem olduğu fikri almıştır. Jane Mansbridge "sorumluluk" (accountability) olarak hareket terimleriyle şunları söyler:

> Her ülkedeki çoğu politik olarak aktif feminist temel hedefi feminizmi geliştirmek olmayan işlerle meşgul. Çalışmaları kadınları etkilerken, bu feministler kadın hareketine bilinçli telkine yöneliyor. Onlar aynı zamanda bu hareketin sorumluluğunu da hissediyorlar. Sorumluluğunu hissettikleri ... entite/şey ne örgütlerin sayısını çoğaltmak ne de bireylerin sayısını. Feminizm bir söylem. Feminizm her bir bireyin evrilen feminist kimliği için bilinçli hedefler, kognitif yardım/idrak yardımı ve duygusal destek sağlayan bir değişmeler, birbirine rakip ilhamlar ve kavrayışlar serisidir (1995: 27).

---

[3] 1990'ların üniversitelerinin yorumlarından biri için bakınız Becker (2000).

[4] Politika bilimcisi Jane Mansbridge anket verilerine bakarak şu yorumu yapmıştı: "Amerikan kadınlarının dörtte biri ila üçte biri "Kendinizi feminist olarak görüyor musunuz" sorusuna bugünlerde "evet" diye cevap veriyor." Bu oran kendilerini demokrat sayanların veya kendilerini Cumhuriyetçi sayanların yüzdesinden hiç de daha küçük değil. Üstelik bu oran sınıfa ya da ırka göre dramatik değişiklikler arzediyor. 1989'da bir anket Birleşik Devletler'deki kadınları temsil eden örneklemde yer alan kadınlara "Kendinizi feminist olarak görüyor musunuz?" sorusunu yönelttiğinde, Siyah kadınların %42'si, buna karşılık beyaz kadınların %31'i "evet" demiştir. Hem çalışan sınıftan hem de orta sınıftan kadınların çoğu da "evet" cevabı vermiştir.

Değişen ve rekabetçi bir şey olarak bu feminizm görüşü açıklığa, limitsizliğe ve feminizmin ekmeği ve şarabı için önemli bir mayaya işaret ediyor.

Akademik feministler bu söylemin parçasıdır. Kadınlar ile erkekler arasındaki eşitsizlik probleminden yola çıkan yazarlar değiştikçe değişen feminist söylem aynı zamanda kadınlar arasındaki eşitsizlikleri de anlamamız gerektiğinin bilincine vardı. Irk, sınıf ve cinsiyetin farklı baskılar ve fırsatlar yaratarak farklı kadın gruplar için nasıl belirli şekillerde içiçe geçtikleri konusunda düşünmeye ihtiyacımız var (Collins 1991). Post-koloniyel yazarlar sınırları yeniden çizdiler ve feminist düşünceyi sınır bölgelerine taşıdılar (Spivak 1988; Trinh 1998; Anzuldua 1987). Postmodern çılgın teorisyenler cinsiyet kategorilerinin değişmezliğini sorguladı (Butler 1990). İkinci-dalga feministlerin kadınlara genel baskıyı inceleyerek açıklamayı denedikleri ilk hamleden hareketle bazı feministler bizatihi "kadın" kategorisinin dekonstrüksüyonlarına/eleştirel yıkımına yöneldiler (Wittag 1981/1993). Günümüzde çalışan feminist araştırmacılar "kadın"ın evrensel bir anlamı olduğunu" varsaymıyorlar.[5] Fakat dönüştürücülersiz ve dönüştürücüleriyle birlikte çok değişen feminizm bazı kadın gruplarının statüleri ve tecrübeleriyle ilgili sorulardan yola çıkan bir düşünme biçimiyle özdeşleşen en yararlı kelime olmaya devam ediyor.

Bu maya kadınlar, erkekler ve kadınlarla erkekler ve kadınlarla kadınlar, erkeklerle erkekler arasındaki ilişkiler hakkında düşünmenin yeni bilgisini ve yeni yollarını üretmiştir. Bu düşünme tarzı akademik disiplinlerin eşitsiz şekilde parçası haline gelse de, cinsiyetin dinle ilişkisini inceleyen hatırı sayılır miktarda bir literatür var günümüzde. Kadınlar artık görülebilir/farkedilebilir durumdalar; 1970'den önce böyle değilllerdi. Bir söylem olarak feminizm hem akademik hem de popüler kültürü etkilemiştir.

1970'lerde akademide feminist bir devrim yapma umuduyla bizler kadınların incelenmesine üç yaklaşımdan söz ediyorduk. Yöneltilecek ilk sorunun "Kadınlar nerede?" sorusu olduğunu düşünüyorduk. Kadınlar genellikle görünmez oldukları için, erken feminist edebiyat büyük ölçüde erkek bilgisinin bu temelde eleştirisi formunu almıştı (mesela Wallace 1975). İkinci yaklaşım birincisine tepkiydi; onu şöyle

---

[5] Feministlerin gündemindeki mevcut sorunların ve çerçevelerin çokluğunu görmek için bakınız *Feminisms at the Millenium, Signs*, Cilt 25, Sayır 4, özel sayı.

adlandırmıştık: "Add women and stir/kadınları provoke et ve uyandır." Bu yaklaşımda araştırmacılar konvansiyonel disipliner kavramları ve çerçeveleri kullanmak suretiyle kadınları inceleme nesnesi olarak gördüler. Bu yaklaşım kadınlar ve cinsiyet ilişkileri hakkında yeni bilgi üretir, zorunlu olarak yeni sorular değil (mesela bakınız England 1993). Bazı feministler şu üçüncü yaklaşımı ileri sürdüler: Eğer aktif özneler ve biliciler olarak kadınların tecrübelerini analizin merkezine alırsak hangi sorular ortaya çıkar? Kavramlarımızı ve teorilerimizi nasıl sorgulayabiliriz? Kadınların konumundan hareketle nasıl anahtar süreçler ve kurumlar hakkında yeni düşünme yolları ortaya konulabilir?

Hangi farklılık kadınların konumundan başlamamızı sağlayabilir? Tarihçi Ann Braude bir örnek sunar. Onun analizi sekülerleşme/sekülerizasyon kavramını yeniden düşünmeyi önerir.[6] Braude Birleşik Devletler'de dinin koloniyel dönemde çöktüğü, Victoria döneminde feminize olduğu ve yirminci yüzyılın seküler düzenini hazırladığı yolundaki tarihsel iddiaları ele alır. O "cinsiyete ilginin, bu motiflerin ve bu motiflere temel teşkil eden tarihsel taleplerin, empirik açıdan hiçbir zaman gerçekleştirilememiş olsalar da, tarihçiler için açıklayıcı bir güce sahip olmalarının nedeninin izahına katkıda bulunduğunu" söyler" (1997: 87). Ortodoks görüş, yani dinin kamu alanından giderek çıktığı masalı, Protestan erkeklerden oluşan belirli bir grubun teolojik görüşlerini yansıtır; çünkü onlar ana akım Protestan (erkek) rahiplerin kamu alanından giderek çıktıklarını düşünüyorlardı. Kadınların konumundan bakıldığında hikaye çok farklıdır. Braude denemesinde kadınların daima Amerikan dini hayatının katılımcılarının çoğunluğunu oluşturduğu gerçeğiyle başlayan bir hikayenin ana hatlarını çizer. Onun anlattığı hikaye, kadınların *dine artan katılımı* ekseninde örgütlenmiş bir hikayedir. Hikayenin ona ait versiyonunda, sayısal üstünlükleri dikkate alındığında, kadınların açıklanması gereken konvansiyonel tahkiyeden çıkarılmış olmalarıdır. Bu, kadınların dine katılımını erkek iktidarı kontekstine yerleştirir. Braude'un hikayesi literatüre egemen çöküş hikayesinden farklıdır. Genel sekülerleşme anlayışı kadınları "kadınların güçsüzlüğü ile ilgili Amerikan dini varsayımlarının hikayesinin unsurlarından birine dönüştürür" (1997: 97).

---

[6] Bu kavramın sosyolojide yapılmış son eleştirilerinden biri için bakınız, Swatos and Christiano (1999). Onların denemeleri sekülerleşme tartışmaları konulu *Sociology of Religion* dergisinin özel sayısına katkıdır.

Eğer kadınların gücü pozitif anlamda bir değerlendirmeye tabi tutulursa, o takdirde egemen hikaye kamu alanına erkeklerin katılımının düşüşünü dinin kendisinin çöküşü anlamına geleceğini varsayacaktır. Kadınların analizin odağına çekilmesi hem soruları hem de cevapları değiştirir.

Görülebilir Olma: Kadınlar ve Cinsiyet

Son on yıl kadınların görülebilirliğinde çok büyük bir artışa tanıklık etmiştir. İnceleme sayılarındaki artış kadınlarla ilgili sorular ile cinsiyet hakkındaki soruları birleştirir. Bu literatüre bakarak, konvansiyonel/geleneksel araştırmaların kadınları paketlediği örnekleri görebiliriz, fakat aynı zamanda kadın incelemelerinin araştırmacıları yeni sorular yöneltmeye sevkettiği örnekler de vardır. Bu kısımda ben, bize kadınların nerede olduklarını gösteren ve cinsiyetin dini inceleyen sosyologlar için nasıl sorun haline geldiğini ispatlayan geniş bir literatürü gözden geçireceğim.

Androsentrik Eğilimlerin Eleştirileri

Erken bir zamanda ve sık sık Ruth Wallace din sosyolojisinde şunu sormuştur: "Kadınlar nerede?" Metinlerinde bu sorunun birçok anlamı vardır: O hem feminist perspektiften hareketle yapılan araştırma yokluğunu hem de keza kadınların liderlik pozisyonlarındaki [hem inceleyeceğimiz organizasyonlardaki hem de incelemelerimizi yaptığımız organizasyonlardaki] fırsatlardan yoksunluklarını sorguladı. O, Birleşik Devletler'deki dini organizasyonlardaki, özellikle Roma Katolik Kilise'sindeki liderler olarak kadınların fırsatlardan nisbi mahrumiyetiyle ilgileniyordu. (1975, 1992, 1997). Diğer birçok araştırmacı bazı teorisyenlerin metinlerindeki androsentrik/erkek egemen eğilimleri sorguladı. Ericson (1993) kurucu kuşakta yer alan Weber ile Durkheim'ın metinlerini inceler; müteakip kuşaktaki Otto ve Eliade kutsal ile profan/dünyevi ayrımını ele alır. Rasyonel tercih teorisinin din sosyolojisinde kullanılması da keza androsentrik eğilimlerin feminist yorumcu perspektiften (Neitz and Mueser 1997) ve Gramsci ile Freud'dan ödünç alınan eleştirel perspektiften (Carroll 1996) kritiğine maruz kalmıştır.

Bir Değişken Olarak Cinsiyet

Konvansiyonel/geleneksel sosyoloji, dindarlığın bazı boyutlarını, mesela Hıristiyanlığa yönelik pozitif vaziyet alışları (Francis and Wilocx 1998) veya sağlık problemlerine teselliyi dinde bulmayı açıklamak (Ferraro and kelly Moore 2000) amacıyla kadın ve erkek olarak kişinin statüsünü kullanan standart değişken analizlerinde ana akım yöntemleri ve teorileri devam ettirmek için cinsiyete en az yıkıcı olacak şekilde ilgi duyar. Miller ve Hoffman (1995) bu inceleme tipinde bir farklılık önerir; onlar bununla, dindar olma eğilimi taşımayan insanların pek riskten korkmadıkları fikriyle, dindarlığı açıklayan şeyin risk tercihi olduğunu ileri sürer. Onlara göre kadınlar daha dindardır, çünkü kadınlar risk almaktan daha fazla çekinirler. Diğerleri cinsiyeti ve dini, eğitim becerisi gibi diğer nitelikleri (Sherkat and Darnell 1999; Keysar and Kosmin 1995) veya intihar hakkındaki inançları (Stack, Wasserman, and Kposowa 1994) açıklamak amacıyla kullanırlar. Bazıları için açıklayıcı değişken olarak cinsiyet, kişinin kadın veya erkek olarak statüsü değil, maskülin/erkek veya feminen/dişi birinin kişilik envanterlerine, kriterlere göre ne kadar maskülin/erkeğimsi ya da feminen/kadınımsı olduğudur. Mercer ve Durham (1999) daha feminen derecelerin daha fazla mistisizme eğilimli olduklarını ileri sürer. Keza Anglikanlar ve Methodistler konusunda İngiltere'de yapılan iki inceleme de daha feminen erkeklerin ve daha maskülen kadınların meslek olarak papazlığı seçme eğilimi taşıdıklarını ileri sürmüştür (Robbins, Francis, Haley and kay 2001; Robbins, Francis and Rutledge 1997).

Protestan Ana Akımda Kadınlar

Son yirmi yılda ana akım Protenstan gelenekteki kadınlar hakkında yapılan çok miktarda araştırma kadın ruhbana odaklanmıştır. Bu literatürle ilgili son eleştirilerden birinde Chang (1997) üç hakim temaya dikkat çeker: Birincisi ruhban mesleklerine emek pazarı yaklaşımı; ikincisi, kadın ruhban ile ilgili kamu algısı; üçüncüsü, cinsiyetçi papazlık stilleri. Kadın ruhbanın örgütlü cemaatlerdeki tecrübelerini (Charlton 1997; Wessinger 1996) ve kadınların denominasyonların/cemaatlerin hem içindeki (Prelinger 1992) hem de arasındaki (mesela Zikmund at al. 1998; Nesbitt 1997; Chaves 1997) mesleki patikalarını biliyoruz. Ruhban değerlerindeki ve sitelerindeki cinsiyet farklılıkları hakkındaki araştırmalar kadınların muhtemelen sezgisel bir tarz kullandıkları ve "sorumlu ilgiye" dayanan bir etik geliştirdikleri için da-

ha az hiyerarşik olduklarının bazı delillerini sunuyor (Finlay 1996; Lehman 1993; Wallace 1992). Olson, Crawford ve Guth (2000) sosyal adalet sorunlarına ana akım cemaatlerdeki kadın ruhbanın ısrarlı ilgisini ortaya koymuştur. Konieczny ve Chaves (2000) kadın papazların rehberlik ettiği örgütlü cemaatlerin demografik karakteristikeri hakkındaki bilgimize ilavede bulunmak için 1998 Natinonal Congregation Study'nin verilerinden yararlanırlar. Örneklem ilk ulusal temsil gücüne sahip örgütlü cemaat örneklemi olduğu için bize faaliyetlerinin çoğu kadın ruhbana dayanan ana akım protestan cemaatlerin dışına uzanma imkanı sağlar. Daha önce yapılan incelemelerin aksine Konieczny ve Chaves kent ve kırsal alanlardaki kadın papazların oranının hemen hemen aynı olduğunu tesbit etmiştir. Fakat kadın-başlı kent örgütlü cemaatler muhtemelen büyük oranda Afrikalı Amerikalılardır ve hiçbir mezhep kimlikleri yoktur.

Ana akım cemaatler hakkındaki litaratüre egemen ruhban odaklı incelemelerden ayrılmak suretiyle Julie Manville (1997) feminist cinsiyetçi organizasyonlar analizini Avustralya'daki bir Anglikan papazlık bölgesine uygular. Manville "kilise içinde" bir kadın "kilise" yaratarak sürdürülen cinsiyetleştirme sürecini inceler. Manville daha sonra kadınların bu farklı egemenlik alanının rahiplerin ve yönetim kurulunun gözünden nasıl kaçmış olabileceğini gösterir. Erkek egemenlik alanlarının sınırlarını ihlal eden kadınlar seksüel taciz ve bezdirme hissi yaşıyorlardı. Bazı kadınlar sınırları başarıyla ihlal ediyorlar, fakat "erkek diye etiketlenme riski pahasına" (1997: 37). Manville'in incelemesi organizasyon pratiklerinin cinsiyeti üretme ve yeniden üretme tarzlarına bakmanın yararlılığını gözler önüne serer.[7]

Protestan Evanjelik Kadınlar

Kadınların Protestan ana akım dışındaki papaz atanmaları pek yaygın değildir ve incelemeler genellikle ruhbandan çok üyelere odaklanma eğilimindedir (fakat bakınız, Wessingenqr 1993). Stacey ve Gerard'ın (1990) çalışmasıyla başlayan 1990'larda yazılan önemli etnografilerin birçoğu okurlara kadınların evanjelik kültürlere karmaşık katılımının anlaşılmasına katkıda bulunur. Sözün gelişi, Ozorak (1996) kadınların dini katılımla güçlü hissedip hissetmedikleri sorununu incelemiştir. O

[7] Keza Zoey Heyer-Gray'in (2000) kadınların yaptıkları faaliyetleri yaratıcı yorumuna bakınız.

kadınların dine katılımla konvansiyonel/geleneksel tarzlarda güçlenmediklerini tespit etmiştir. Calvary Şapeli ve Hope Şapeli kilise-dışı hareketlerinden iki büyük örgütlü cemaatin vak'a incelemeleriyle birlikte *Godly Women/Dindar Kadınlar*'da (1998) Brenda Brasher bu kadınların erkek egemenliği kontekstindeki dine katılımlarını nasıl gördüklerini anlamamıza yardım eder. O, kadınların örgütlü cemaatlerdeki cinsiyet polaritesini/çift kutupluluğunu bir bütün olarak benimsediklerini ve ayrı kadın papazlıklar tesis ettiklerini tespit eder. Fakat onlar cinsiyetin Tanrı'nın mesajını getirdiğinde hiçbir sorun teşkil etmediğini ileri sürerler; dua/ibadet, öğretim ve sağaltma herkes içindir. Marie Griffith'in (1997) Women Aglow Fellowship incelemesi *God's Daughters/Tanrı'nın Kızları* evanjelik kadınların, çoğunun full time ev kadını olmadığı 1990'larda "itaatinin (submission)" değişen anlamını izah eder.

Cinsiyet ve Amerikan Yahudileri

1991'de Lynn Davidman ve Deborah Kaufman yeni Ortodoks Musevi kadınlarla ilgili çok atıfta bulunulan kitaplarını yayınladı; kitapta feminist yazarların modern kadınların Ortodoks dünyada yaşamayı nasıl anlamlı hale getirdiklerini sorguluyordu. Tam tersine Dufour (2000) kendilerini hem Yahudi hem de feminist" olarak kimliklendiren kadınların ikisi arasında minimal düzeyde çatışma yaşanacak şekilde Musevi unsurlar ile feminist pratikleri birleştirerek kimlikler yaratma seçeneklerini nasıl dikkatle eleyerek gözden geçirdiklerine baktılar (keza bakınız, Davidman 1994). Ayrıca Jacob da, çok farklı bir kontekstte de olsa, Yahudi/Musevi kimliklerin inşasını araştırdı. Kripto/gizli-Yahudilerin modern torunlarıyla ilgili araştırmasında o etnisite ile spiritüel gelişme arasındaki cinsiyetçi ilişkiyi (2000) ve kadınların kripto-Yahudi kültürün korunmasındaki rollerini araştırdı (1996).

Başka araştırmacılar cinsiyet rolleri konusunda Yahudiler arasında yaşanan çatışma sorunlarını incelemiştir. Bir ekstrem durumda bu çatışma sinagogda hizipleşmeyle sonuçlanmıştı (Zuckerman 1997). Hartman ve Hartman (1996) Amerikan erkek ve kadın Museviler arasındaki eşitsizliği katılım düzeylerine ve denominasyonel/cemaat ilişkilerine göre sorgulamak amacıyla 1990 National Jewish Population Survey (Ulusal Yahudi Nüfus Anketi) verilerinin analizini yaptı. İlginç bulgularından biri, çiftler/eşler arasındaki cinsiyet eşitsizliğinin denominasyona göre değişmemesidir. Muhafazakar Katolik, Evanjelik Pro-

testan ve Ortodoks Yahudi kadınlarla ilgili araştırmasında Manning (1999) bu dindar ailelerin çapraz analizini yaparak feminist değerler ile dini değerler arasındaki ilişkiler konusundaki soruları genişletti. Onun sitelerilerinde, hem ortodoksinin hem de feminizmin anlamları rekabet halindeler; bu çalışma araştırmacıların her iki kategoriyi kesin/veri saymaktan çok problematik hale getirmelerinin yararlarını hatırlatır.

Cinsiyet ve Yeni Dini Akımlar

Beyaz Roma Katolik kadınlarla ilgili feminist araştırmanın kilise hiyerarşisindeki erkek liderliğine ısrarlı feminist direnişi belgeleyenlerle başlayan muhtelif çizgileri vardır. Katzenstein (1995, 1998) Woman Church and the Women's Ordination Conference/Kadın Kilisesi ve Kadınların Papazlığa Atanmaları Konferansı dahil Katolik kilisesindeki feminist organizasyonları incelemiştir; bu inceleme "kurumsal kilisenin ve toplumun görüşünün kendinin-bilincinde günümüzün Katolik hiyerarşisiyle çeliştiği bir bilgi cemaatinin inşasında aktivistlerin angaje oldukları" söylem pratiklerine göre yapılmıştır (1998: 107). Keza Michele Dillon da (1999a) Women's Ordination Conference/Kadınların Ruhbana Atanmaları Konferansı'nın ve yanı sıra Catholics for a Free Choice, and Dignity organizasyonunun (Katolik kilisesi içinde gey ve lezbiyenleri destekleyen organizasyon) analizini yapmış ve bu organizasyonları Roma Katolik Kilisesi içindeki otoriteyi "Tanrı'nın Halkı" arasına konuşlandıran İkinci Vatikan Konsülü'nün başlattığı genel özgürleştirme projesi dahilinde incelemiştir. Dillon analizini yaptığı insanların kilise otoritelerinin üstlendiği pozisyonların makullüğünü tartışmak için kilisenin kendi doktrinlerini nasıl kullandıklarını göstermiş ve bu grupların Vatikan'ın otoritesine muhalefetlerinin plüralizmin Katolik Kilisesi içindeki delili olduğunu ileri sürmüştür.

Muhtelif yazarlar Roma Katolik kızkardeşler cemaatindeki kadınların tecrübe ettikleri fırsatların ve sınırlamaların hikayesini anlatıyor (Ebaugh 1993; Wittberg 1994; Wallace 2000). Diğerleri sıradan kadınları ve onların örgütlü cemaat hayatına iştiraklerini inceliyor. Sözün gelişi Manning (1997) liberal ve muhafazakar Katolik kadınların yeniden üretim tercihleri ve kadınların ruhbana atanması konusunda nasıl konuştuklarını inceler. O, kendi liberal ve muhafazakar eğilimlerine tekabül eden denominasyonal ilişkiyi tercih eden Protestanların ve Yahudilerin aksine Katolik kadınların aynı organizasyon içinde birbirle-

riyle ilişkiye girdiklerini açıkça ortaya koyar. Fakat o, bu "ılımlılaştıran eğilimin" iki kamptan kadınların birbirlerine tezat bakış açılarını dengelemeye yeterli olup olmadığından emin değil. Nitekim hem sıradan kadınlar, kızkardeşler hem de direniş hareketlerinin liderleriyle ilgili araştırmalar cinsiyet sorunları konusunda kutuplaşan bir kilise portresi çiziyor.

Latin Kadınlar

Latin kadınların çalışmalarının büyük bölümü de Katolik geleneklerine odaklanmıştır (fakat bakınız, Jacobs 1996, 2000); bu, bu gelenekler genellikle domestik/eviçi ve informel gelenekler olsalar bile böyle. Ana-Maria Diaz Stevens (1993) kültürel aynileşmenin ve ritüel aktivitenin kurumsal kiliseden uzaklaşmasının önemi üzerinde durur. Detwiler-Breidenbach (2000) bir papaz eşinin vak'a incelemesini yapmıştır; bu papaz eşinin yarı-resmi rolü hem Anglo cemaat ile Hispanik cemaat hem de kamu ile özel arasında köprü kurmaktır. Ebaugh ile Chafetz (1999) göçmen cemaatlerdeki kadınların bir "ironik rolleri" olduğunu ileri sürer: Onlar hem geleneksel kültürleri yeniden üretirler hem de sosyal değişmeyi üretirler. Pena ile Frehill (1998) tecessümü/somutlaşmayı değerlendiren daha kültürel ölçüler ileri sürerler. Onlar, Latin kültüründe tecessüm eden kadınların, araştırmacıların genellikle ihmal ettikleri, fakat hem egemen toplumsal kurumlara hem Latin kurumlara karşı duruş edinmelerine katkıdan bulunan bir direniş kültürünü üreten dini pratiklere angaje olduklarını tespit etmiştir.

Afrikalı-Amerikalı Kadınlar

Din sosyolojisinde siyah kadınlar, siyah kiliselerin Afrikalı-Amerikalı cemaatte merkezi bir yeri olduğuna ve kadınların siyah kiliselerde merkezi bir yerlerinin bulunduğuna ilişkin genel kabule rağmen, papazlar ve örgütlü lokal cemaatlerin üyeleri olarak hala büyük ölçüde görülebilir değillerdir. Bu görülemezliğin nedeni kısmen alandaki araştırmanın ağır Euro-Amerikan odaklanışıdır. Kaldı ki bunun bir başka nedeni siyah kadınların genellikle bağlı bulundukları mevkilerin de keza literatürde görülemez olmasıdır. Son zamanlarda değişme alametleri (Gilkes 1998) görülse de, AME ve COGIC dahil geleneksel Afrikalı-Amerikalı denominasyonlarda kadınların papazlığa atanmaları çok yavaş bir seyir izlemiştir (Dodson, 1996, 2000; Gilkes 2001). Si-

yah kadın vaizlerin fazla temsil imkanı bulduğu denominasyonel olmayan öncü pozisyonlar denominasyonel dini inceleyen sosyologlar için görülemez kalmıştır (fakat bakınız, Baer 1993). "Kilise yemeklerini" (church food) inceleyen (Dodson and Gilkes 1995) veya spiritüel ilahi geleneklerini Kitab-ı Mukaddes hikayelerinin özgürleştirici ve eşitleyici alternatif kavrayışları olarak yorumlayan çalışmalar (Gilkes 1996) kültür ve yaşanan din alanlarına kaymıştır. Daha sonra tartışacağımız gibi, Amerikan dininin daha derin ve kuşatıcı bir kavrayışına sahip olunması için, organizasyonel hiyerarşilerin dışında duran insanların bulundukları yerlerle işe başlamak zorunludur (bakınız, keza bu kitapta Davidman, On dokuzuncu Bölüm).

Din Sosyolojisinde Küresel Feminizm

Ne yazıktır ki, din sosyolojisindeki feminist çalışmaların çoğu Birleşik Devletler'i, daha az oranda Kanada'yı kendi evreni olarak görmeye devam ediyor. Latin Amerika'ya ve göçlere artan ilgi bir istisnadır. Keza İslam'a da artan bir ilgi var. Meyer, Rizzo ve Ali'nin (1998) Kuveyt'teki kadınların yurttaşlık hakları, Moeddel'in (1998) Mısır'da ve Hindistan'de İslami modernizm *versus* İran'daki Fundamentalist İslam hakkındaki çalışmaları gibi çalışmalar Kuzey Amerika dışındaki toplumların analizinin yararlılığını gözler önüne seriyor. Gerami ve Lehnerer (2001) özellikle İranlı kadınların İslami Fundamentalizmin pederşahi pratiklerini nasıl müzakere ettiklerinin analizini yapıyor.

Din ve Beden

Dinin örgütlenmesi yerine dini pratikler, resmi organizasyonlar içindeki din yerine kurumların dışındaki din hakkında düşünme eğilimi, dini pratikleri kadın bedenler olarak cisimleşmeyle ilişkili imkanlara ve sınırlamalara göre ele alan yeni bir araştırma külliyatı doğurdu. Canlı tecrübeye bakma bize kadınların mevcudiyetini kabul imkanı sağlar, fakat gördüğümüz şey kültürel çelişkilerdir. Özellikle dikkat çekilmesi gereken şey yeniden üretimin, seksüalitenin, kadına şiddet ve kadının suistimalinin sosyal/kültürel yeniden üretiminin tanzimine yönelen yeni çalışmalardır. Bu nispeten yeni bir araştırma alanıdır; çünkü sosyologlar cisimleşmeyi düşünmeye henüz başlıyorlar. Klassen'in evde doğum hakkındaki incelemesi (2001) yaşanan din ile tecessüm eden dini, hem din hem de doğum/çocuk doğurma ile ilgili

geleneksel görüşleri derleyerek bir araya getirir. Susan Sered (2000) *What Makes Women Sick/Kadınları Ne Hasta Eder?* adlı incelemede kültürel somatizasyon diye adlandırdığı şeyi ele alır. Çocuk düşürme, doğurma, kısırlık, emzirme, militer kontestlerde tecavüz, ritüel saflık ve beden imajiyla ilgili bir dizi özel araştırmada dini hem İsrail'de kadınların baskı altına alındığı site hem de bir direniş sitesi olarak görürüz. Fakat Sered, dini direniş formlarının kadınları, kadınların failliğini sergilemekten çok ikonik şekilerde kullandığını ileri sürer. Sered ayrıca baskının birbiriyle kesişen farklı kurumsal kaynaklarını da gösterir. Sered bu kitapta tekrar tekrar kültür, din ve politika arasındaki bağlantıları gözler önüne serer. Marion Goldman bu soruları erkek tecrübesine teşmil eder; bunu 1950'lerdeki elit Protestanların kültürü ile Esalen Enstititüsü'ndeki beden (body) ve spiritüalite arasındaki ilişkiye bakarak yapar. Goldman Esalen'in ısrarla beden-ruh ilişkilerini vurguladığını ve bunun cinsiyetçi bir boyutunun olduğunu ileri sürer: Kadınlar beden çalışmasının sağaltıcı boyutlarına odaklanır, fakat pek çok elit Protestan erkek için Esalen "yapılaşmış, tecessüm etmiş spiritüalite olarak" (2000: 9) spor fikrini vurgular. Esalen'de geliştirilen dini pratikler temelde sporla bağlantılarına göre anlaşılmış olabilir.

Nason Clark (1997, 2000) hem kilise halkının kadınların suistimaline tepkisini araştırmakta hem de lokal örgütlü cemaatlerin üyeleri arasındaki cinsel şiddet sorunlarıyla mücadelede liderlik rolü üstlenen papazlara danışmanlık yapmakta lider olmuştur.[8] Cinsel suistimal savaşçıları, şehir içindeki azınlık kadınlardan ve Mormon kadınlarından oluşan örneklemle, spiritüalitenin, dini kendileri için kültürel kaynak olarak gören danışman kadınların kaynağı olduğunu ileri sürer (Kennedy, Davis, and Taylor 19098; Pritt 1998). Diğer bir yaklaşım, dini organizasyonların cinsel suistimal sorunlarıyla suç ortaklığını araştırmaktır. Schupe, Stacey ve Darnell'in (2000) edite ettiği koleksiyonda yer alan denemeler hem dini liderlerin cinsel suistimallerini hem de organizasyonel yapıların bu tür davranışları engelleme, aksi durumda failleri koruma ve gizleme tarzlarını ele alır. Diğerleri dini inanç sistemlerinin nasıl içselleştirildiğini ve cinsel suistimal kurbanlarınca nasıl kullanıldığını incelemiştir (Lundgren 1998; Jacobs 1995).

---

[8] Sonra daha detaylı şekilde tartışılacak.

Tanrı Kadın'dır

Feminist ilahe dinleri kadın tanrılar tasavvur eder. Gelenekteki bu çatlak çok farklı tarzlarda dine ve bedene ilişkin sorulara kapı açar. Birçok yazar çağdaş büyünün kadın pratisyenlerinin ilahe tasavvurunu nasıl bir meşruiyet kaynağı olarak gördüklerini açıkça ortaya komuştur (Griffin 2000; Foltz 2000; Neitz 1990). İlahe'ye tapınmayla alakası olmayan kadın ve erkek karşı-kültürel spiritüalite arayıcılarını ele alan Bloch (1997) kadınların ilahe tasavvuruyla meşruiyet elde etmekten söz ettiklerini ve hem kadınların hem de erkeklerin İlah ile İlahe arasında denge kurma ihtiyacı duyduklarını tespit etmiştir. Erkekler cinsiyet eşitsizliklerinden söz etmezler, İlahe'yi "çocuk büyütme ve bakımı terimlerine" göre görürler(1997: 189). Berger (1998) neopagan toplumdaki cinsiyet ilişkilerine ve çocuk büyütme tarzına göre kutsalın İlah ve İlahe olarak yeniden tasavvurunun sonuçlarını tartışır. Neitz (2000) neopaganizmin cinsiyet kimliği ve seksüalitesi açısından ilave sonuçlarını keşfeder. "Queering the Dragonfest" başlıklı denemesi post-patriyarkal/post-pederşahi bir ideolojiyle büyücüler arasında gerçekleşen cinsiyet-eğilimli ve hetero-normatifliğin cinsiyete-yönelimine ve dağılımına bakar. Bu deneme seksüalitenin kutsal olduğu ve patriarşinin/pederşahiliğin önkabullerinden koparılmış bir din yaratan büyücüler hakkında bir hikaye anlatır. Onlar bununla, seksüaliteler ve cinsiyetler arasında yer değiştirmelere ve cinsiyetler ve seksüalitelerle oynanmasına izin vermek suretiyle hetoroseksüelliğin etkisini yok etme imkanı yaratırlar.[9]

Feminist perspektifler burada göz attığımız incelemelerin yazarları için referans noktalarıdır. Bu incelemelerin kendileri din sosyolojisindeki kadınlar ve cinsiyetle ilgili devam edegelen söyleşinin parçasıdır. Bu incelemelerin tümü cinsiyet ve din hakkındaki bilgimizi genişletir. Onlar farklı düzeylerde konvansiyonel kavramlaştırmalara meydan okurlar. Ne gerekli ne de yeterli olsalar da marjinal lokasyonlar/pozisyonlar genellikle ortodoks fikirleri yıkarlar ve şeyleri farklı

---

[9] Bu son makale örgütlü gey ve lezbiyen tecrübeler konusunda ortaya çıkan bir küllliyata işaret eder. Burada ilgili literatüre yer vermedim; çünkü cinsiyeti açık şekilde problematize etmiyor. Örnekler: Tanrısallığın Katolik Kilisesinin heteroseksist politikalarıyla hesaplaşmasıyla ilgili bir tartışma için bakınız, Dillon (1999a); Ponticelli (1999) gey ve lezbiyenlerin seksüel kimliklerini açıkça inşa etmelerini teşvik eden destek gruplarına adanmış Hıristiyan organizasyon Exodus Interational'i incelemiştir. Antropolog Ellen Levin'in (1998) gey ve lezbiyen bağlılık seremonileri analizi gey ve lezbiyenlerin kurumlar dışındaki dini pratiklerini inceleme imkanları sunuyor.

şekillerde düşünmemize imkan sağlarlar; çünkü özneleri örgütlü dinin merkezlerinden koparan incelemeler kuvvetle muhtemeldir ki sosyoloji disiplinin teorilerinin ve kavramlarının pek yeterli ve uygun olmadığını da keşfediyorlar. Bu "uyuşmama" tecrübesi feminist sosyolojiyi doğuran paradigmatik değişmenin kaynağıdır. Bir sonraki kısımda kadınların tecrübeleri ile ana akım sosyoloji arasındaki bilinç bölünmesinin tesciliyle başlayan feminist teorileştirme tipini gözler önüne sereceğim.

Araştırma Yöntemi Olarak Feminist Teori

1985'te Barrie ile Judith Stacey ünlü denemeleri "The Missing Feminist Revolution in Sociology"de ["Sosyolojide Kaçırılan Feminist Devrim"] sosyolojideki feminist devrimin sosyoloji disiplininde paradigma değişimine yol açmakta tarihte ya da antropolojidekinden daha başarısız olduğunu söyler. Yapılan pek çok katkıyı teslim etseler de onlar sosyoloji içinde feminizmin durgun (contained) ve tercihe bağlı kaldığını (coopted) ileri sürerler. Onlar kısmen bunun disiplinin parçalanmış doğasını yansıttığını, fakat aynı zamanda soyut ve evrensel terimlerle dillendirilen bilgiye değer veren egemen metodolojileri ve pozitivist gelenekleri yansıttığını da düşünürler. Stacey ve Thorne Kanadalı sosyolog Dorothy Smith'i sosyolojide "bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi, öznenin aktör ve yaşayan özne olarak mevcudiyetini koruyacak bir araştırma yöntemi geliştirmek amacıyla dikkate alan" (1985: 309) kişi olarak görürler. Feminist teorinin vaadi, bize farklı tarzda sosyoloji yapma çağrısında bulunan bir araştırma yöntemi önermesidir. Aşağıda Dorothy Smith ile Patricia Hill Collins'i sosyolojide bir feminist epistemolojik değişmenin savunucuları olarak takdim edeceğim.

Dorothy Smith: Kurumsal Etnoğrafi ve Egemenlik İlişkileri

Dorothy Smith projesini yayınlamaya, "kadınların sosyolojisini" geliştirmeye 1970'lerin ortalarında başladı. Bazen okunması zor olsa da, bu evrilen metinler külliyatı sayıları giderek artan ikinci ve üçüncü dalga feminist sosyologlara, kadınlara ve erkeklere yönelir.[10] Etnometodolo-

[10] Smith "sosyoloji yapmanın bu tarzını farklılaştıran şeyin ne olduğunu açıklama " girişimleri için özellikle öğrencilerle girdiği ısrarlı diyalogların önemini vurgular (1999: 4).

ji ve Marxizm eğitimi alan Smith ana akım sosyolojinin pozitivist varsayımlarının eleştirisini yapar ve bir "taraflı sosyoloji" geliştirir; kadınların tecrübelerinden yola çıkan bir sosyoloji. Erken dönem yazılarında Smith bir lisans öğrencisi olarak yaşadığı kendi önemli tecrübelerini tasvir eder; ona göre, sosyolojinin kavramları ve teorileri yetişkin bir kadın ve anne olarak yaşadığı tecrübelerden farklı bir bilme-kavrama alanı oluşturuyordu. O bu iki kavrayış alanını birbirine "alternatifler" olarak farklı iki kognitif/bilme alanı olarak değil, daha ziyade "bölünmüş bilinç" alanları olarak tecrübe ediyordu (1987: 17-43; 45-104).

Smith bir kadın olarak ve bir sosyolog olarak tecrübelerini kadın özgürleşme hareketi kontekstinde anlamaya başlamıştı. O şunları yazmıştı:

> Kadınların kelimeleriyle dile getirilen kadınların tecrübelerinden yola çıkmak kadın hareketindeki hayati politik hamleydi ve hayati politik hamledir. Tecrübe, egemenlik ilişkisi söylemlerinin peşinen kendilerine uygun olmadığını düşündükleri konuşma yöntemidir. Kadınların zamanımızda varlık kazanan kadın hareketinden söz etmeye başlama noktası burasıdır. ... Bu politik kontekstte "kadınlar" kategorisi dışlayıcı-değildir; çünkü o zamandan beri açık uçludur ve açık uçlu kalmıştır; öyle ki herhangi bir noktada kurumlaşmış sınırlar hem farklı bir tecrübeden hem de farklılık tecrübesinden hareketle konuşmaya başlayan kadınların dağılmalarına maruz kalır. (1997: 394)

Öğrencileri "şeylerin" öteki gruplara göre " vuku bulma tarzını" anlama yaklaşımını benimserken, son zamanlarda Smith kendi projesini "insanların sosyolojisi" diye anlamaya başlar (1999: 5). İlk tartışmalar hem Smith'in hem de Collins ve diğerlerinin katkılarını "bakış açısı (standpoint) teorisi"ne —bu farklı yazarların çok farklı şekillerde kullandıkları bir terimdir— göre çerçeve içine alma eğilimi taşısalar da, Smith kendi açısından bunu reddeder.[11] Ben burada tartışmamı

---

[11] Etkili kitabı *The Science Question in Feminizm/Feminizmde Bilim Sorunu* (1986) Sandra Harding üç farklı feminist metodoloji tespit eder ve Smith dahil "bakış açısı" (standpoint) terimini kullanan yazarların birçoğunu bir araya getirir. Harding'in kuşatıcı bakış açısında bu araştırmacı pozisyonlarının Harding'in analizini yaptığı ("feminist empiristler" ve "feminist postmodernistler") yazarlara nispeten müşterek bir şeyleri vardır. Fakat onların pozisyonları yine de birbirinden farklıdır. Bu tartışma için bakınız, *Signs* (1997) 22: 341-402.

Smith'in araştırma yöntemine, kurumsal etnografisine odaklıyorum. Öğrencileriyle uyum içinde Smith kurumsal etnografiyi iktidar yapılarını gündelik hayatlarını yaşayan insanların konuşlanmasından hareketle inceleme tarzı olarak geliştirmeyi sürdürmüştür (DeVault 1998; Campbell and Manicom 1995). Smith ve öğrencileri bu tür araştırmaların ortaya çıkardığı enformasyonun sosyal değişme mücadelesi verenler için yararlı olmasını amaçlıyordu.

Kurumsal etnografi kadın hareketi projesini gerçekleştiriyor. Smith kadınlara sosyolojiye özneler olarak giriş çağrısıyla başlayarak bir "kadınlar sosyolojisi" ileri sürer. Bu, sosyolojik özneyi yeniden konuşlandırır. Smith bizden sıradan kadınların günlük ve gecelik tecrübelerinden başlamamızı ister. Gündelik dünya ne şeffaf ne de açıktır. Gündelik hayatımızı organize eden mantık başka bir yerdedir. Smith'e göre sosyologların işi, şeylere gerçekte nasıl maruz kalıyorsak o şekilde bir araya nasıl getirileceklerini keşfetmektir.

Smith bizden marjinlerden/kenarlardan başlamamızı ve buralardan hareketle kurumsal iktidar merkezlerine bakmamızı ister. İlk çalışmalarında Smith araştırmamıza "kadınların bakış açısıyla" başlamamız gerektiğini öne sürer (1987). Smith'in bakış açısı kavramını kullanım tarzında, bu bütün kadınların tek bir pozisyonu paylaştıkları anlamına gelmez. Smith daha ziyade şunu söyler: Analizler kadınların maddi dünyasından yola çıkmalıdır; doğaları gereği nesneleştiren sosyal teoriler ve kavramlardan değil. Standart kavramları kullandığımızda, kendimizi ve dışardan baktığımız dünyaları görürüz. Smith "bakış açısı (standpoint) teorisyeni" etiketini reddeder; çünkü yukardaki iktibasın gösterdiği gibi, o kadınları epistemik imtiyazlı sitelerde ikamet eden bir grup olarak görmez.[12] Tam tersine o, "araştırmayı insanların canlı aktivitelerine konuşlandırarak, yaşanan tecrübelerden yola çıkarak ve araştırmanın ve araştırmanın ürününün aynı aktüalitede yer aldığını ve aynı aktüalitenin ürünü olduğunu kavrayarak" (1992: 90) maddi dünyada yaşayan tecessüm etmiş varlıklar olarak kadın öznenin konumundan yola çıkmamız gerektiğini ileri sürer. Bu bir bilme-kavrama temeli değişikliğidir: Bir kez bilgimizin sosyal olarak organize edildiğini kabul ettik mi, onu bireysel bilincin katkısı olarak da görebileceğiz demektir (1992: 91). Kadınların tecrübesi son/varılan nokta değil, başlama noktasıdır. Smith'in amacı birey kadınların ana-

[12] Epistemik imtiyaza sahip bir bir site olarak kadınların bakış açısı fikri Nancy Hartsock'un tarihsel materyalizmi feminist revizyonunda apaçıktır.

lizini yapmak değil kurumlara, kurumları tecrübe edenlerin pozisyonlarından girmektir.[13]

Smith'in bir Marxist olarak öğrenciliği sosyal ilişkileri kavrayışında apaçıktır. Sosyal ilişkiler aktiviteleri, insanların yaptıkları işlerle koordine eder. Smith sıradan insanların kendilerini kurumlara yöneltmelerini sağlayan organizasyonel pratiklerin örtüsünü kaldırmakla ilgilenir. Smith için sosyal olan aktivitelerin somutlaşması ve organizasyonudur. Marx öncelikle kapitalizmdeki emtia üretiminin organizasyonuyla ilgilenirken, Smith bu noktada bilginin, ideolojinin ve söylemin üretiminin, sosyal egemenlik ilişkilerinin anlaşılması için analizi yapılması gereken şeyin temel boyutunu oluşturduğuna inanır. Smith dili aktivitelerimizin organizatörü olarak görür. O, giderek metinlerin fiili pratikler (ve insanların yaptıkları işler) ile söylem pratikleri arasında nasıl köprü olduklarıyla ilgilenmeye başlar. Kurumsal düzene genellikle metinler vasıtasıyla gireriz. Smith bize metinlerin hayati önemlerinin bulunduğunu hatırlatır; çünkü iktidar doldurduğumuz formlar ya da bizimle ilgili doldurulmuş formlar, taşıdığımız kartlar dahil metinler vasıtasıyla tecrübe ettiğimiz ilişkiler içinde gelişir ve egemenlik kurar (1992: 93). Smith günlük ve gecelik dünyada tecessüm eden bireylerden yola çıkan bir metodoloji önerir ve kendileri ile egemenlik ilişkileri arasında köprü kurarak onların yaptıkları işlere, metinlerin gündelik hayatlarına nasıl girdiğine bakar. Araştırmanın bu anlamından doğan sosyoloji süreç halinde bir sosyolojidir. Smith bu noktada harita metaforunu kullanır:

> Harita metaforu bize yerlerinden etmeksizin çeşitli ve farklı lokal tecrübe siteleri arasındaki ilişkileri gösteren bir sosyal bilgi formu yöneltir. Bu tür bir sosyoloji araştırmadan doğar, teorileştirmeden değil: Bizi hayatlarımızdan doğan ve hayatlarımızı belirleyen başkalarıyla karmaşık ilişkilere konuşlanmaya muktedir kılan keşifleri amaçlar; hakikat/doğruluk kapasitesi asla metnin dahilinde bir şey değildir; harita-okuyucusunun bu tür bir araştırmanın ürünü durumundaki metnin aranabileceğini söylediği şeyi dünyada bulma ve farketme diyalogundan doğar. (1999: 130).

Smith sosyologların teoriyi nasıl anlayabileceklerine ilişkin bir analiz yapar. O bir diyalojik teori formu, kadınların tecrübelerinden yola çı-

---

[13] Yalnızca tecrübeye odaklanmanın tehlikeleriyle ilgili bir tartışma için bakınız, Scott (1991).

kacak ve okurla diyalog halinde aktif metin üretecek bir feminist teori peşindedir.

Patricia Hill Collins: Siyah Feminist Düşünce ve Kesişme

Patricia Hill Collins'in projesinin Smith'in projesiyle bazı temel benzerlikleri var. *Black Feminist Thought/Siyah Feminist Düşünce*'de (1991) Hill Colins siyah kadınların baskı altındaki bilgisini görülebilir hale getirmek için siyah feminist yazarların ve aktivistlerin seslerini dillendirir. Collins Afrika-merkezci bir dünya görüşünü Afrikalı-Amerikalı cemaatler içinde muhafaza etme ve dönüştürmekte, aynı zamanda beyaz evlerdeki domestik işçiler olarak istihdam edilirlerken, siyah kadınların rolünün tarihsel durumunun yol açtığı "içerdeki dışardakiler" olma durumunu tasvir eder. Bu özel konuşlanma kendilerine kadınlığın inşasındaki çelişkileri görme imkanı veren bir bakış açısı, bir başka söyleyişle Collins'in Birleşik Devletler'deki siyah kadınların günümüzde kendilerini buldukları konumların pek çoğunda üretildiğini düşündüğü bir bilinç türü üretmiştir. Irk ve cinsiyet marjinal beyaz kadın ve siyah erkek hareketlerinde ne kadar kesişiyorsa, marjinal siyah kadınların hayatlarında da o kadar kesişir.

Aynı zamanda bakış açısı teorisyeni olarak sınıflandırıldığı dikkate alındığında (Harding 1996) bakış açısının (standpoint) Collins'e özel bir anlamı vardır. Bakış açısı bireyin tecrübesine atıfta bulunur — bakış açısı daha ziyade baskıya maruz kalan grubun ortak tecrübesinin ürünüdür ve bu tür tecrübeleri üreten sosyal koşullara odaklanır. Collins (1991) günümüzde "kesişme paradigması" diye adlandırılan paradigmanın kurucu teorisyenlerinden biridir. Birbiriyle kesişen baskıcı yapılara konuşlanmış bakış açısı ve gruplar koparılamaz şekilde Collins'e atfedilmiştir:

> ... Grup tabanlı iktidar ilişkileri önkabulleri içinde konuşlanan birbiriyle kesişme temasına mevcut ilgi hem üretim gruplarının hem grupları üretme hem de bakış açılarına eşlik etme süreçlerinin karmaşıklığının gelişen kavrayışını gözler önüne seriyor. ... Bugün sahip olduğumuz şey grup lokasyonunu/konuşlanmasını nasıl tartışmamız gerektiğinin giderek daha fazla sofistike hale gelmesidir; bu, ne Marx'ın öne sürdüğü tekil sosyal sınıf çerçevesi içinde ne de cinsiyetin önceliğini öne süren erken feminist çerçevenin sofistikasyonudur; bu sofistikasyon birey kadınlarda değil, bizatihi sosyal yapılarda ikamet eden muhtelif inşalarda sofistikasyondur. Bu, geçirgenlik gruplarının kendilerinin buharlaştıkları, yerlerini karmaşık-

> lıkları politikayı silen kontekstten yoksun eşsiz kadınların birikmesinin alacağı anlamına gelmez. Tam tersine bu, sınırların geçirgenliği fiili kurumsal iktidar mekanizmalarının, grup istikrarıyla sonuçlanan uzun ömürlü ırk, cinsiyet ve sınıf eşitsizliklerini yeniden üretmeyi sürdürürken dramatik şekilde nasıl değiştiklerine ilişkin kavrayışımızı potansiyel olarak derinleştiren yeni mercek olarak görev yapar. (1997: 377)

Collins'e göre hem bakış açısı (standpoint) hem birbiriyle kesişme grup-temelli baskı ve grup-temelli iktidar ilişkileri hakkındaki konuşma tarzlarıdır.

Siyah kadınların bakış açısına odaklanmasına ilaveten Collins genellikle teorileştirmeyi tahkiye formlarında üreten alternatif geleneklerin, lokal bilgilerin değerini vurgulaması dolayısıyla da Smith'den farklılaşır. O sosyolojik içerdekiler muhitinin dışında kalan, eğer kendilerini dinlersek bize çok şey öneren siyah kadınlar, hikaye anlatıcıları, yazarlar ve aktivist organik entelektüellere çağrıda bulunur. Smith bu tür bir bilginin dönüştürücü olabileceğinden emin değilken; egemenlik ilişkilerini ifşa eden sosyologlar ile bu bilgiyi sosyal değişme üretmek için kullanan aktivistler arasında bir tür işbölümü olduğunu düşünürken, Collins onun Siyah Feminist Düşünceyi seslendirme projesini özgürleştirici bir proje olarak görür.[14] Collins lokal bilgilerin egemen bilgiye direniş sergileyebileceğine inanır. Collins'in dominant kültüre direniş araçları olarak lokal bilgilerin ehemmiyetini kavrayışı özellikle de "mirastan yoksun dinler" veya karşı-kültürel grupların dinleri hakkında düşünme tarzımızın çerçevesini çizmekte bize yardım edecek din sosyologları için yararlıdır.

Hem Smith hem de Collins pozitivizme karşıdır. Önerdikleri şey farklı türde bir "teori"dir. Onlar teoriyi totalleştirmekten ziyade, bir araştırma yöntemi ileri sürer. Her ikisi de taraflı bir sosyoloji vizyonu önerir; eleştirel sosyoloji. Onlar objektif/nesnel/tarafsız olmanın egemelik ilişkilerini sürdürmek olduğunu iddia ederler.[15] Her ikisi de hem yazarların hem de öznelerin lokal olduklarını düşünür ve lokasyonu/konuşlanmışlığı sorun haline getirir.[16] Bir sonraki kısımda bu üç

---

[14] Collins (1997) egemenlik ilişkileri eleştirisini güçlü bulsa da, Smith'in bastırılmış bilginin alternatifler sağlama tarzlarını dikkate almadığını ileri sürer.

[15] Sandra Harding'in (1986) "güçlü objektivite" nosyonu burada yararlıdır.

[16] Smith'den iktibas edelim: "Kadınların görüş noktasından araştırma projesi daima refleksiftir. Keza o, daima araştırmacılar olarak kendimiz hakkındadır — kişisel bizler değil, katılımcılar olarak bizler hakkında. Dışardaki ve içerdeki metaforu ihtiyat-

feminist araştırma türünün din sosyolojisindeki üç örneğini göstereceğiz.

Kadınların Konumundan Yola Çakmak

Kadınların konumundan yola çıkma din sosyolojisinde yeni bir yönelimi gerektirir. Bu, rahipler, kamusal din, resmi organizasyonlar, denominasyonal akidenin ve organizasyonlar alanının dışına çıkmak anlamına gelir. Bu, adanma pratiklerine, genel kültürel söyleme, sınırların birleşmesine ve kamu ile özel arasındaki gidiş-gelişlere daha fazla ilgi gösterilmesi demektir. Bu kısımda din sosyolojisinde feminist çalışmalar için imalarıyla zengin yakın zamanlarda yapılmış üç çalışmayı tartışacağım.

Nancy Nason-Clark: Sessizliği Bozmak

Nancy Nason-Clark'ın çalışmaları kadınların lokasyonundan/konumundan yola çıkan araştırmacı aktivistlerin önemli örneklerinden biridir. Nason-Clark'ın çalışmaları kadın eşlerin suistimalinin Kanada'nın Maritime Eyaletleri'ndeki Protestan Kiliseler kontekstinde incelenmesine odaklıdır. Kadına şiddet sorunu, birey kadınların hayat şansları ile ilgili sonuçlarıyla ve aileyi nasıl kavramlaştırmamız ve pederşahi iktidar eleştirilerimizi nasıl formüle etmemiz gerektiğine ilişkin akademik tartışmalar açısından önemi dolayısıyla zamanımızın en anlamlı feminist konuları arasında yeralır.

Kantitatif anket analizleri ile derin mülakatları birleştiren Nason-Clark evanjelik ve liberal Protestan kiliselerdeki dayak yiyen kadınları, papazları, geçici ev işçilerini ve kilise kadınlarını incelemiştir.

The Battered Wife: How Christians Confront Family Violence/Dövülen Eş: Hıristiyanlar Ailede Şiddeti Nasıl Karşılıyor adlı kitabına Nason-Clark

---

la karşılamamız gereken bir belirsizlik taşır; çünkü ben ... toplumun bir dışı olduğunu düşünmüyorum. ... Bu metaforu kullanırken ben dışardaki yerlerin içerde olduklarını vurgulamak istedim. İçerden başlayanlar dışında hiçbir araştırma tarzının bulunmadığını kavramak anlamında. ... Kurumlaşmış/ortodoks sosyoloji sosyal olanı toplumu bir Arşimed noktasından görülen bir şey olarak üreten metne geçirmenin güçlü tarzlarına sahiptir. Kadınların sosyolojisi şunu söyler: 'İstediğini yapamazsın.' (You can't have that wish). Katılımcıların içinde yeraldıkları fiili sosyal ilişkilerden hareket etmekten başka hiçbir yol yoktur. Bu olgu gizlenebilir, fakat bu olgudan kaçılamaz" (1992: 94).

dövülen kadınların seslerini dinleyerek başlar. İnanç içerikleri dövülen kadınların yaralarının sarılmasına katkıda bulunan kültür bir kaynak olabilir. Nason-Clark muhafazakar Hıristiyan kadınların sorunsuz/eksiksiz (intact) ailenin kutsanması, ızdırabın yüceltilmesi ve bağışla(n)maya vurgu gibi problematik öğretilerle nasıl yüzleştiklerini gözler önüne serer. Bu yüzleşme, inanç cemaati seküler dünyadan koptuğunda artmış olabilir. Nitekim Nason-Clark evanjelik kadınların kendilerinin inançlarını, sorumluluk olarak gördüklerini söyler. Hıristiyan cemaatleri kendileri için önemlidir ve inançları onlara sorunlarla başa çıkmakta yardım edebilir (1997).

Nason-Clark kadınlardan yola çıkarak papazlara bakarken, papazların egemenlik ilişkilerine nasıl katkıda bulunduklarını sorar. İncelemesinde yer alan papazların %98'i evlilikle ilgili problemleri bulunan kadınlara nasihat tecrübesine sahiptir. Tekerrür eden fiziki şiddet durumlarında papazlar şiddeti yasaklar/lanetler. Hiçbir vak'ada papazlar kadınlara şiddet uygulayanlara dönmelerini önermez. Fakat papazlar yardım kaynaklarının tümü tüketilinceye kadar evliliğin bittiğini düşünmekte isteksizdir. Onlar cemaatlerindeki şiddetin çapını anlamakta yetersiz kalırlar ve kadınlara erkek şiddetinin etkisi konusunda pek az bilgileri vardır; onlar genellikle bir kadın ailesini terkettiğinde verilen zarara odaklanma eğilimindedir. Keza rahipler kadınların ailedeki ekonomik zarar görmeye elverişliliğini anlamayı da başaramazlar; kadınların emek pazarında nasıl dezavantajlı olabildiğini de göremezler. Ruhban, suistimali erkeklerin spiritüel gelişmeden yoksunluğuyla alakalı spiritüel bir sorun olarak görür. Ruhbanı diğer danışmanlardan ayıran şey aile birliğinin sürdürülmesine verdikleri önem ve erkeklerin şiddete başvurmaktan vazgeçebilecekleri yolundaki aşırı optimistik inançlarıdır.

Nason-Clark aynı zamanda kilise kadınlarının büyük ölçüde görülmeyen faaliyetlerini de gözler önüne serer. Kamu alanının dışında ve büyük ölçüde görülemez — kendi papazları için bile görülemez — kalsalar da Nason-Clark bu kadınların diğer kadınların acısını gördüklerini ve bu konuda bir şeyler yapmak istediklerini tespit etmiştir. Onlar konfor/huzur elde etmekte aceleci, eleştirmek konusunda yavaştır (2000: 362-3). Kilise kadınları aile hayatının "kutsal bir anlamının bulunduğu" inancını paylaşsalar da, çoğu için bu inanç krizdeki ailelerde kilisenin ve cemaatin gidermek için pek bir şey yapmadığı huzursuzlukla yüklüdür (1997: 130-131). Bazıları, seküler kültür ile dini kültür arasındaki gerilimlere rağmen cemaat acentelerinde çalışmayı tercih eder.

Nason-Clark'ın çalışmaları dayak yiyen kadınlar haraketindeki akademik ya da akademik olmayan muhtelif izleyicilere, kilise insanlarına ve seküler feministlere seslenir. Onun projesi "sessizliği kıran" bir projedir. Kilise insanlarına mesajı, ayrılmanın değil şiddetin bozuk aileleri yıktığıdır. Feministlere, dinin değil suistimalin/şiddetin kadınları aşağıladığını söyler.

Cheryl Towsend Gilkes: Kilisedeki ve Cemaatteki Siyah Kadınlar

Cheryl Towsend Gilkes'ın çalışmalarının bazı örnekleri yakın zamanlarda bir denemeler koleksiyonunda yayınlandı: *"If it wasn't for the women .....": Black Women's Experience and Womanist Culture in Church and Community*/*"Kadınlar için değilse Siyah Kadınların Kilise ve Cemaat İçindeki Tecrübesi ve Kadın Kültürü.* Gilkes giriş metninde "Afrikalı-Amerikalı hayat ve kültürünün kurumları için kadının önemini anlamanın siyah kadınların sosyal dünyalara dalmasını gerektirdiğine" (2000: 1) dikkat çeker. Gilkes'ın siyah kadınlar cemaati aktivistlerin ve kilise kadınlarının dünyalarına hayat boyu dalışı, incelediği kadınların karşı karşıya kaldığı sınırlamaları ve buna karşı direnişlerini nasıl kavradığını hem yüceltici hem de eleştirel bir yorumla yansıtır.

COGIC (Church of God in Christ) içindeki cinsiyet ilişkileri hakkındaki araştırmasından muhtelif denemeler doğmuştur. COGIC'in Gilkes'ın mensubu olduğu denominasyon/cemaat olmadığı kayda değer. Gilkes'ın tecrübeleri kendisini incelediği kadınlara bağlar ve yazıları başkalarını dinleyerek öğrendiği lokasyonlar ile kendi tecrübelerinden öğrendiği şey arasında devinir. Bu denemelerde o, kadınların nisbi özerkliğini keşfeder ve siyah Kutsal (Holiness) ve Pentakostal kiliseler içindeki "çift cinsiyetli" politik sisteme yönelir. Kadınlar papaz atanasamalar da "cemaat anneleri"nin iktidarları ve otoritesi vardır. Gilkes beyaz ve siyah kadınların kiliselerinde problemleri farklı kavrayışlarına yol açan farklı tecrübeler yaşadıklarına dikkat çeker. Beyaz kadınlar dışlanma, tokenizm/sembolik adalet ve izolasyon tecrübesi yaşar. Siyah kadınlar radikalleşmiş bir toplumdaki görülmezlik tecrübesini erkeklerle paylaşırlar, fakat kiliselerinde siyah cemaatin, görülebilir ortak üreticileridir.

"Bir Annenin Oğlu ve Bir Babanın Kızı: Cinsiyet Sorunları, Kitabı Mukaddes'in Dili ve İbadet" başlıklı bölümde Gilkes kiliseli ve kilisesiz siyah kadınların dini geleneklerinin iktidarına nasıl katlandıkla-

rını gösterir. Gilkes şu soruyu yöneltir: "Siyah kadınların siyah dini bilginin sosyal inşası için önemi ile siyah kadınların beyaz feminist hareketlere karmaşık tepkisi arasındaki ilişki nedir?" (2000: 125). Sözlü gelenek ve Afro-Hıristiyan pratikleri analizi bir erkek söylemi olarak vaazın nasıl çağrıya cevapla içiçe geçtiğini açıkça ortaya koyar. Kadınların vaiz savaşçılar, şarkıcılar, tanıklık ediciler olarak rolleri bir akit cemaatindeki "özel sorunları" kamusal sorunlara dönüştürür ve kiliselerine ve geleneklerine kendilerinin sahipliğini kurumlaştırır.

Bu denemelerin bazıları Afrikalı-Amerikalı kadınları kendi cemaatlerindeki kültür emekçileri olarak gösterir. Kaldı ki bu denemeler Gilkes'ın tarihsel olarak siyah kiliselerin, kadınların papaz atanmasını ve desteklenmesini reddederek ve kültürel aşağılanma sorununa eğilmeyi reddederek, kadınları başarısızlığa mahkum etme düzeyine ilgisini de açıkça ortaya koyar. Gilkes siyah kadınlara değer veren bir hayatın teyidine çağrı yapar (2000: 194). Gilkes için, Afrikalı-Amerikalı geleneğe yönelen kutsal merkezler egemenlik ilişkileri aleyhindeki alternatif güç merkezlerini örgütleyen güç merkezleridir. Gilkes siyah kiliseler karşısında da eleştireldir, fakat bu kiliseler içinde durur ve içerden dışarıya konuşur.

Milagros Pena: Sınır İhlalleri

Nason-Clark'ın ve Gilkes'ın metinlerinde gördüğümüz dini kurumlar ile din-dışı kurumlar, kamusal ile özel, kutsal ile seküler arasındaki, kurumlaşmış politikalar ile gündelik hayatın politikaları arasındaki sınırların buharlaşmasına Milagros Pena'nın çalışmalarında ilave bir boyut eklenir (bakınız, Pena, bu kitapta yirmi yedinci bölüm). Meksika ile Birleşik Devletler arasındaki sınırın her iki yakasındaki İngiliz kökenliler ile Latinler arasında ortaya çıkan Kadın İttifakı'na odaklanan Pena dindar kadınlar ile sıradan kadınların farklı uluslara mensup olmalarına rağmen kadın sorunlarında ortaklıklar keşfettiklerini gösterir. Farklılıklarını koruyarak çalışan kadınlar —bazıları Latin hareketi ve kadın hareketi içinde marjinalleşmiştir— genel kontekstte kadınlar için mevcut lokal sorunlar ekseninde seferber olmuşlardır. Pena sınır krizinin sınırların muhtelif düzeylerde ortaya çıkan buharlaşmasıyla birlikte fırsat alanları yarattığını ileri sürer. Pena'nın çalışmaları bu noktada lokal kontekstten yola çıkılmasına vurgusundan ve keza sınır ihlali tartışmasına bir eleştirel boyut getirmesinden dolayı önemlidir: Bize sadece rahipleri değil, kongregasyonları (örgütlü cemaatleri, ç)

da, sadece kongregasyonları değil kadınların yer aldıkları özgür/sınırsız hareketleri de inceleme imkanı bahşedecek kavramlaştırmalara ihtiyacımız var.

Bu üç yazar, belirli bir lokasyondaki kadınların tecrübelerinden yola çıkan bir strateji izler, fakat baskıcı kurumlara ve direniş hareketlerine ilişkin yeni ortaya çıkan bir kavrayış istikametinde hareket eder. Onlar inceleme nesnelerine dışarda geliştirilmiş soyut teoriler ya da kategoriler empoze etmezler; araştırma sürecinin kendisi de feministtir; çünkü onlar büyük ölçüde inceleme nesneleri hakkında inceleme nesneleri *için* yazarlar. Yorumları kadınların hayatlarının özelliği ve kadınların gündelik hayatlarının dinle kesişmesiyle ilgili bildiklerimize derin ve zengin katkılardır.

Sonuç

Burada ortaya konulan sorular ve sorunlardan bazıları çağdaş dinin gözlemcilerince de ortaya konulmuştur. Sözün gelişi, "yaşanan din"le ilgili yeni çalışmalarda eski teorilerin ve kategorilerin yetersiz olduğu yolunda kabul gören bir fikir vardır (Hall 1997). Amerikan kültüründeki ana hegemonyanın çöküşüne büyük bir ilgi söz konusudur. Fakat dini sahnede olup bitenler konusuna çok duyarlı olanlar, bu çöküşün epistemolojik sonuçlarının yaptığımız çalışmalar açısından ne olduğunu henüz düşünmemişlerdir: Biz artık Amerikan dini hakkında alimane bir tarafsızlıkla konuşamayız — "biz" yerinde bir ifadeyse elbette.[17]

Feministler incelediğimiz insanların tecrübeleriyle başlayan, fakat bitmeyen araştırma çağrısı yapanlar arasında yer alır. Dorothy Smith'in kurumsal etnografisi araştırmacılara analizlerini somut bireylerden metinlere, pratiklere ve metinlere, söylemlere ve egemenlik ilişkilerine doğru ilerleyecek analizlerini gerçekleştirmekte katkıda bulunan bir metodolojidir. Patricia Hill Collins dikkatimizi ırk, cinsyet ve sınıfın birbiriyle kesişmesine dikkat çeker ve bize alternatif geleneklerin seslerinin gücünü gösterir. Onların tahayül ettikleri şekliyle feminist teori sosyolojide yeni bir paradigmayı yansıtır.

---

[17] Spickard, Landres ve McGuire (2002)'deki denemelerin gösterdiği gibi, din araştırmacılarının bilgi iddiaları konusundaki refleksiyonları, feministler bu kitapta çok iyi temsil edilseler de, feministlerle sınırlı değildir.

Din sosyolojisi araştırmacıları son yirmi yılda önemli bir değişmeyi gerçekleştirmiştir: Kadınlar artık yok değildir; cinsiyet artık görmezden gelinemez. Fakat cinsiyete ilgi sade bir "add women and stir/kadınları ekle ve karıştır" meselesi olamaz. Kadınları eklemenin harikuladè bir parçalama potansiyeli vardır; özellikle de kadınlara bakmak bizi yeni yerlere ve farklı şeylere bakmaya zorladığında. Kadınların eklenmesi lokal pratikler ve somutlaşma, duygu ve seksüalite konusunda sorular doğurur. Din sosyolojisi için, kadınları ekleme bir yerinden etme hamlesidir. Yeni sorular kendilerini takdim ediyorlar. Kategoriler problematize ediliyor, artık kolayca kurumlaşamazlar. Genellemeler savunulamaz. Burada geliştirilen feminist projeyi gerçekleştirmek taraflı ve lokal bilginin üretimini icab ettiriyor ve feminizmin açık ve süregelen söylemine sorumluluk yüklüyor.

Beşinci Kısım

Din, Politik Davranış ve Kamu Kültürü

Yirmi Birinci Bölüm

Din ve Politik Davranış

Jeff Manza ve Nathan Wright

Grup-temelli politik kümeleşmeler, dini bölünmeler konusundaki sosyal bilim araştırmalarının tarihinde bireysel seçimin sınıf lokasyonundan çok daha güçlü bir prediktör/tahmin aracı olduğu gösterilmiştir (mesela, Rose and Urwin 1969; Converse 1974; Lijphart 1979; Dogan 1995; Brooks and Manza 1997). Fakat bu hiçbir zaman sınıf politikaları/tutumları kadar ilgiye mazhar olmamıştır ve dine dayalı politik bölünmelerin varlığını kabul ettiklerinde dahi araştırmacılar genellikle bunun arkasında başka bir dini geçmiş faktörün bulunduğunu varsaymışlardır. Demerath ve Williams (1990: 434) bunu şöyle dile getirmiştir: "Oy kullanan öğrenciler dinle yakın ilişkiyi anlamlı bir değişken olarak dile getirirken, genellikle bunun etkilerini sembolik yüzeyin altına gizlenen etnisite, sınıf, bölgesel faktörler terimlerinden çok teolojiye ve dinin etkisine göre yorumlama eğilimindedir."

Fakat 1970'lerin sonlarından itibaren, 1980'de İran'daki fundamentalist İslam devrimi, Katolik Kilisesi'nin 1980-81'de Polonya'daki Dayanışma hareketinde oynadığı görülebilir aktif rol, Latin Amerika'daki "özgürleşme teolojisi" hareketleriyle ilgili artan genel ilgi, Birleşik Devletler'de Moral Majority/Ahlaki Çoğunluk gibi politik bakımdan aktif muhafazakar Hıristiyan organizasyonların doğuşu dahil, dünyada ortaya çıkan dramatik dini hareketler araştırmacıların dinin politik davranışı ve eylemi şekillendirme tarzlarını görmezden gelme-

lerini zorlaştırmıştır. Ve gerçekten de geçen on beş yılda dini gruplara üyelik, doktrinal inançlar ve pratikler ile oy kullanma davranışı arasındaki ilişkiyle (ve araştırma ihtilaflarıyla) ilgili araştırmalarda hatırı sayılır bir artış vardır.[1]

Bu bölüm, din ile politik davranışın birbiriyle nasıl ilişkili olduğuna ilişkin bu araştırmalardan öğrendiğimiz şeylerin analizini yapacak. Analizimizin iki sınırı olduğunu daha baştan açıkça belirtmeliyiz. İlkin; sadece bir politik eylem tipini, yani oy kullanma eylemini dikkate alıyoruz; sosyal hareketlere katılma, politik lobi yapma veya dinin kamu oyu üzerindeki etkisi gibi dinin politik hayata etkisinin diğer tiplerini değil. İkincileyin; analitik odağımız (makul ölçüde "istisnai") Amerikan örneğine özel dikkatle Batı Avrupa'nın ve Kuzey Amerika'nın post endüstriyel demokrasileriyle sınırlı. Yer darlığı, dinin Doğu Avrupa, Güney Amerika ve Asya'daki yeni demokrasilerdeki seçmen davranışı üzerindeki etkilerinin geniş ölçekli bir değerlendirmesini yapmamızı imkansız hale getiriyor. Bu dinin bahis konusu ülkelerdeki etkisinin daha az olduğu anlamına gelmez. Tam tersi geçerlidir: Demokratikleşme sürecinin dünyaya yayılması (mesela Markoff 1986) genellikle kiliselere kök salmış bulunan sosyal hareketlerin (en azından Birleşik Devletler'deki sivil haklar hareketinin; bakınız, Morris 1984; daha genel olarak bakınız, Smith 1996a) etkisi altında kalmıştır; birçok ülkede fundamentalist (veya yarı-fundamentalist) dini organizasyonlarla doğrudan veya dolaylı bağları bulunan yönetimler iktidardadır veya yakın zamanlarda iktidara gelmiştir (bu tür ülkelerin listesinde İran, Türkiye, Hindistan ve Cezayir vardır). Bu konular başka metinlerde daha ayrıntılı şekilde ele alınmıştır (Arjomand 1993; Marty and Appleby 1993).

Okuduğunuz bölüm üç kısım. Dinin politik davranışı farklı etkileme tarzlarını ve bu farklılıkların kendilerini farklı yönetim biçimlerinde nasıl ifşa ettiklerini ele alarak başlıyoruz. İkinci kısım bir ölçüde ayrıntılı şekilde Birleşik Devletler örneğini inceliyor; Birleşik Devletler'de bu konuda çok kapsamlı bir sosyal bilim araştırma literatürü var ve bu literatür bu metinde sergilenen analitik unsurların tümüyle

---

[1] Ne yazıktır ki din ve politik davranış konusundaki giderek büyüyen literatürün hiçbir sistematik özeti yoktur. Elinizdeki metin bu boşluğu doldurmayı amaçlıyor. Amerika örneğine ilişkin genel değerlendirmeleri için bakınız, Wald (1996) ve Leege (1993); Birleşik Devletler konusunda iyi bir ders kitabı denemesi Corbett Ve Corbett'ın (1999) metnidir.

kolayca ilişkisi kurulabilecek bir örnek sağlıyor. Üçüncü kısım farklı ulusal kontekstlerde dini bölünmeleri güçlendiren veya zayıflatan faktörler dahil Batı Avrupa kaynaklı mukayeseli delillerin analizini yapıyor.

Din Seçmen Davranışını Nasıl Ekiliyor?

Bir Sosyal Bölünme Olarak Din: Genel Model

İster sınıfa, etnisiteye/ırka, dil tercihine, bölgeye, cinsiyete ister dine dayansın her kalıcı ve anlamlı sosyal bölünme politik çatışmalarda beş farklı düzeyde farklı ifade derecesi bulur: (a) sosyal yapı; (b) grup kimliği; (c) politik organizasyonlar ve parti sistemleri; (d) kamu yönetimi sonuçları (Coleman 1956; Bartolini and Mair 1990; Manza and Brooks 1999: Bölüm 2).

"Sosyal" bölünmeler daima belirli bir toplumun sosyal yapısında temellenir. Din örneğinde elbette farklı ülkelerde rastlanan dini bölünme tiplerinde muhtelif farklılıklar vardır. Bazı ülkelerde, tek bir denominasyon (İtalya'da, İrlanda'da veya Belçika'da Katolik Kilisesi, İngiltere'de Anglikan Kilisesi, İsveç'de Luteran Kilisesi vb.) dini kimlik talebinde bulunan yurttaşların sadakatine sahiptir. Burada bölünmenin sosyal temeli dindar ya da yaşayan bağlılar ile seküler veya kiliseyle nominal ilişkisi bulunan üyeler arasındaki bölünmedir. Fakat diğer ülkelerde, üyeleri artırmak konusunda denominasyonlar ya da dini gelenekler arasında çok sıkı bir rekabet vardır (mesela Almanya'da, Hollanda'da, Birleşik Devletler'de). Bu tür toplumlarda din sosyal tabakalaşmanın ve eşitsizliğin temelidir; çünkü "dominant" denominasyonun üyeleri yüksek/değerli pozisyonlara yükselmek konusunda imtiyazlıdır (mesela Birleşik Devletler'de "WASP" (White, Anglosakson, Protestan, ç.) denominasyonların uzun egemenliği söz konusudur).

Grup bölünmelerinin/ayrımlarının sosyal yapı düzeyinde varoluşu, bunlar aynı tarzda mobilize edilmedikçe sorun teşkil etmeyebilir. Aktörler bu bölünmeleri önemli ve eşsiz şeyler olarak algılar (Ebersole 1960; Koch 1995). Dini grup kimlikleri, ister rakip dini denominasyonlar arasında ister alternatif olarak dini kimlikli yurttaşlar ile dini kimlik taşımayan yurttaşlar arasında, grup bilincine farklı temel sağlama derecelerini yansıtır. Burada mesele bağlıların ne ölçüde belirli bir dini gelenekle aynileştiği ve ne ölçüde bu dini geleneği diğer geleneklerle çatışma halinde gördüğüdür.

Dini çatışmayı takviye eden ya da zayıflatan mekanizmaların haritası ayrıntılı şekilde çizilmiştir. Dini hareketler yeni veya aktivize edilebilir ve grup-temelli çatışmaları görünür hale getirebilirler. Yüksek dini homogami/benzerlerin birleşmesi ve dini hareketlilik düzeyleri grup kimliği hissinin sürdülmesinde özellikle önemlidir (özellikle rekabetçi dini pazarlara sahip toplumlarda); birinin düşüşünün genelde dini çatışmanın düşüşüne yol açması beklenir (Wuthnow 1998: Bölüm 5; Kalmijin 1991). Aynı şekilde, ekümenizme açık denominasyonel rekabetten/cemaat rekabetinden uzaklaşma hamleleri, dini liberaller ile muhafazakarlar arasındaki ideolojik farklılıklar sonuçta artsa da grup-temelli kimlikleri zayıflatabilir (Wuthnow 1988: Bölüm 12; Wuthnow 1993; Lipset and Raab 1995).

Dinin sosyal yapıyı ve grup kimliğini böldüğü parti sistemleri organizasyonel seçimi önemli hale getirir. Erken demokrasilerin çoğunda bir ya da iki büyük parti güçlü kiliselerin açık ya da zımni desteğiyle ortaya çıkmıştır. Bu partiler genellikle Hıristiyan Demokrat partiler adını almıştır (genellikle de güçlü Protestan ya da melez Protestan/Katolik gelenekleri bulunan ülkelerde ve keza İtalya'da); oysa Katolik partiler farklı adlarla sahneye çıkmışlardır (Avusturya ve Hollanda'da Katolik Halk Partisi, Fransa'da Halk Cumhuriyeti Hareketi/Popular Republician Movement vb).[2] Bu dini partiler başlangıçta seçmenleri dini kimlik temelinde mobilize etmeye/harekete geçirmeye çalışmıştır; zamanla çok başarılı partiler (en dikkate değerleri Batı Almanya ve İtalya'daki Hıristiyan Demokrat partiler) seçmen çoğunluğuna yönelme ihtiraslarıyla birlikte sağ ya da sol "herkesi-içeren" partiler haline gelmiş olsalar da böyle yapmışlardır. Fakat diğer ülkelerde modern parti sistemi sekülerleşmiş, partiler ile kiliseler arasındaki dolaysız bağlar kopmuştur —fakat bazen belirli dini geleneklere bağlı bu ülkelerin bazılarında din, sorunsuz şekilde bir partiyle ilişkisini devam ettirmiştir (seçmenleri dini temellerde az ya da çok mobilize etme girişiminde bulunan seçim kampanyalarıyla)[3] Birleşik Devletler'de Katolikler ve Yahudilerin Demokrat Parti'yle, evanjelik Protestanların Cumhuriyetçi Parti ile ittifakları bu modelin örneğidir.

---

[2] Avrupa'daki savaş sonrası dini partilerin ayrıntılı bir listesi için bakınız, Lane and Ersson (1994: 103).

[3] Burada verilebilecek örnekler Fransa, İrlanda ve Britanya'dır. Bu konuyu daha sonra tartışacağız.

Nihayet, devletlerin yönetim biçimleri dini bölünmelerin politik hayatla alakasını takviye eden hayati feedback/geri bildirim mekanizmaları sağlar. Dini partilerin tarihsel kökleri "devlet-kilise" çatışmalarına kadar geriye götürülebilir; bu çatışmalarda seküler devletlerin toplumda artan gücü, kilise iktidarına yönelen bir tehditti. Daha yakın zamanlarda kamu yönetimi, özellikle de eğitim, cinsiyet eşitliği ya da yeniden üretim hakları gibi konulardaki çatışmalar seçmenleri dini yönelimleri temelinde ayırma potansiyeline sahiptir. Bu tür tutum çatışmaları, sahneye çıktıklarında, örtülü dini bölünmeleri grup ve organizasyon düzeyinde uyandırarak geri bildirim mekanizmaları sağlar.

Dini Bölünme Tipleri

Seçmen davranışıyla ilişkili olduğu açıkça ortaya konmuş dört farklı bölünme tipi vardır: (a) kiliseye katılım; (b) doktrinal inançlar; (c) denominasyonel gruplar; (d) örgütlü cemaatlere üyeliğin lokal/kontekstüel boyutları. Bu bölünmelerin ilki ve en önemlisi kilise ibadetlerine katılan ve dini, hayatlarında önemli gören seçmenler ile dine angaje olmayanlar arasındakidir. Angajmanın en açık ölçüsü dini hizmetlere katılımdır. Kiliseye gitme politik tercihler açısından muhtelif nedenlerle önemli olabilir: (a) kiliseye gitme dini inançları ve etik anlayışları takviye eder; (b) özellikle de kökleri etnisitede veya dildeki kiliselerde grup kimliğini güçlendirir; (c) dini inançları politik dünya dahil genel dünyaya bağlar. Bu dindarlık "bölünmesinin/yarılmasının" özellikle Batı Avrupa'daki pek çok ülkede güçlü olduğu gösterilmiştir (Heath at al. 1993), fakat uzun süredir Birleşik Devletler'de de güçlü olduğu kabul ediliyor (mesela, Wright 2001).

Dini yarılmanın/bölünmenin kendisini ikinci ve en bildik sergileme tarzı denominasyonel aileler arasındaki farklılıklardır; en az iki veya daha fazla denominasyonun nüfusun büyük bir oranının ittifakını talep ettiği ülkelerde. Kuzey Amerika ve Batı Avrupa'da bu bölünmeler, bazı ülkelerde bölünmeler Protestanlar arasında veya diğer büyük denominasyonların (özellikle Yahudiler) arasında önem kazanabilseler de, genellikle Katolik *versus* Protestan şeklindedir.

Üçüncü dini bölünme/yarılma denominasyonel üyeliklere veya kimliklere tezat bir şey olarak bireylerce benimsenen dini inançların etkisiyle ilgilidir. Muhtemelen buradaki en çarpıcı bölünme Kitab-ı Mukaddes'in lafzi hakikatine inanan dini gelenekçiler ile Kitab-ı Mukaddes öğretilerinin kontekste-bağlı yorumunu benimseyen dini mo-

dernize ediciler arasındadır (Hunter 1983; Smith 1938; fakat bakınız, Wright 2001). Bir zamanlar politikaya angaje gelenekçiler sosyal problemleri çözmek için dar anlamlarıyla tanımlanan kutsal kitap anlayışlarına adapte etmeye çalışırken, modernize ediciler Kitab-ı Mukaddes'in daha esnek, kontekste-bağlı yorumlarına bel bağlıyor. Dini denominasyonlar içindekiler dahil dini inançların muhtevasına dayanan bölünmelerin sık sık denominasyonel etkinin geleneksel hatlarının nispi önemini arttırdığı ileri sürülmüştür.

Nihayet, pek çok analist lokal dini cemaatlerin ya da bireysel kiliselerin "kontekstüel etkilerini" incelemiştir. Bireysel kilise liderleri bazen denominasyonel pozisyonlarla uyuşmayan sıradan üyelere enformasyon ve kanaat kaynakları temin eder. Lokal örgütlü cemaatler bazen üyelerini muhtelif politik eylem ve tecrübe formlarına çeken politik projelere angaje olurlar (mesela, Wuthnow and Evans 2001). Kiliseler sık sık, özellikle farklı alt kültürlere öncülük eden muhafazakar kiliselerde dostluk şebekelerini (networks) biçimlendiren sahneler olabiliyorlar (Smith 1998). Bu tür şebekeler politik tartışmaya ve bireysel inançların takviyesine temel teşkil eder. Bütün bu nedenlerle lokal örgütlü cemaatler politik davranış üzerinde farklı etkiler bırakabilir (Wald, Owen, and hill 1988; Gilbert 1993).

Sekülerleşmenin Dinamikleri

Sekülerleşme süreci dinin politik davranış üzerindeki etkileriyle ilgili tartışmalarda merkezi bir yere sahip olmuştur. Farklı sosyal süreçlerin birçoğu genellikle sekülerleşme etiketi altına yerleştirilse de, sekülerleşme modeline temel teşkil eden ana varsayımlar zaman-aşırı vuku bulan (veya bulmakta olan) şu üç süreçten biriyle ilgilidir: (a) Dinin bireylerin hayatlarındaki öneminde düşüş; (b) dini organizasyonların sosyal ve politik etkisinde düşüş; (c) dini organizasyonların politik hayata angajmanında düşüş (bazen "privatization/özelleşme" tezi diye de atıfta bulunulur).[4] Bu sekülerleşme süreçleri politik davranış için farklı şeylere imada bulunur. İlki bireysel düzeyde değişme ileri sürer: Eğitim düzeyi ve genel toplum refahı arttıkça, seçmenler nasıl oy kullanacakları dahil hayatlarının bütün boyutlarına yön verecek basit di-

[4] Sekülerleşme modeli konusunda sofistike genel bakışlar için bakınız, özellikle Casanova (1994) ve Yamane (1997). Bu modelin en makul çağdaş müdafaası şu metinlerdedir: Chaves (1994); Yamane (1997); Wallis and Bruce (1992).

ni çözümlere daha az itimat eder hale gelirler (mesela, Dalton 1988, 1990; Inglehart 1990; Dogan 1995). İkincisi ve üçüncüsü organizasyonal düzeyde değişmeye işaret eder: Kiliseye katılım düştükçe veya dini organizasyonlar (mutlak ya da görece) üyelerini kaybettikçe, kiliselerin seçimleri etkileme kapasitesinin, politik tartışmaların şeklinin de düşmesi beklenebilir (mesela, Wallis and Bruce 1992). Aynı şekilde, eğer kiliseler dünyevi işlere daha az müdahil hale gelirse, üyelerinin seçmen davranışını etkileme kapasiteleri de muhtemelen düşecektir.

Sekülerleşme tezi yaygın şekilde tartışılmıştır (sözün gelişi bakınız, bu kitabın beş, sekiz ve dokuzuncu bölümleri) ve biz burada bu tartışmanın politik davranışla ilgili bütün imalarını ele alamayız. Dini seçimin azalan düzeylerinin delili sekülerleşme tezine uygun olabilir. Fakat korelasyon/bağlantılı olma neden olma (causation) değildir; başka bilgilerin yokluğunda dini seçimin düşüşünün zorunlu olarak bireylerin dini bağlılıklarındaki düşüşünün, dini inançların toplam gücündeki düşüşünün veya dini organizasyonların etkisinin düşüşünün sonucu olduğunu varsayamayız. Sözün gelişi, parti sistemlerindeki (dini partiler ile dindışı partilerin yeni seküler partilerde birleşmeleri gibi) değişmeler veya (belirli bir gündemin çarpıcı düşüşü gibi) ulusal veya lokal gündemlerin şekil değiştirmesi bazen sekülerleşme süreçlerinden bağımsız dini seçim düzeyleri üzerinde dramatik ve bağımsız bir etkiye sahip olabilir (Van Kersbergen 1999).

Birleşik Devletler'de Din ve Politika: Amerikan İstisnacılığı mı?

Mukayeseli perspektiften bakıldığında, Birleşik Devletler'in, yurttaşları arasında tespit edilen dindarlık düzeyi ve derecesi itibarı ile istisna olduğu anlaşılıyor (Greeley 1991; Tiryakian 1993). Tocqueville ile Weber dahil çok ünlü yabancı gözlemciler Amerika'da, dini çöküşle ilgili Aydınlanma teorilerine meydan okuyan alışılmadık ölçüde yüksek dindarlık delilleri ileri sürmüştür. İkinci Dünya Savaşı sonrası anket verilerinin Birleşik Devletler vatandaşları arasında dindarlığın, diğer kapitalist demokrasilerle mukayese edildiğinde, alışılmadık ölçüde yüksek olduğunu doğrulamaktadır. Amerikalılar yüksek kilise üyeliği ve dini ibadetlere katılım düzeyi iddiasındalar ve muhtemelen Tanrı'ya inanıyorlar ve dinin hayatlarında diğer post-endüstriyel kapitalist demokrasilerdeki yurttaşların hayatlarındakinden daha önemli olduğunu iddia ediyorlar (Wald 1996; Bölüm 1). Onlar kuvvetle

muhtemelen fundamentalist inançlara bağlılar; mucizeler gösteren Tanrı gibi (Amerikalıların %80'ninin bağlılık duyduğu bir inanç) (Lipset 1996: 61). Deliller aynı zamanda İkinci Dünya Savaşı sonrasında dine bağlılıkta ya da inançta pek az düşüş olduğunu veya hiçbir düşüş olmadığını ortaya koyuyor (bkz. Finke and Stark 1992; Lipset 1996: 62). Her iki büyük partinin Amerikan politik liderleri artık rutin şekilde Tanrı'ya bağlılıklarını deklare ediyorlar.

Dini organizasyonun tipik Avrupa modeli —devlet-destekli dini yapının dini manzaraya egemen olduğu model— Birleşik Devletler'de gerçekleşememiştir. Devlet kilisesinin yokluğu Cumhuriyet'in başlangıcından itibaren beklenmedik sayıda denominasyonun/cemaatin ve mezhebin çiçeklenmesiyle sonuçlandı. Denominasyonal büyüme ve hizipçiliğin dikkate değer tarihi uzun süredir din sosyologlarının ilgisini çekiyor (mesela Liebman, Sutton, and Wuthnow 1998). Ekümenizme yönelik periyodik hamlelerin yanı sıra, çoğu Amerikalının emrine amade dini pratik opsiyonları sürekli arttıran uzun-soluklu bir denominasyonel değişme süreci ortaya çıkmıştır (Finke and Stark 1992).

Seçim Etkilerinin Tarihsel Delili

Din uzun süredir Birleşik Devletler'deki politik bölünmenin önemli kaynaklarından biri olarak görülüyor.[5] 1960'larda ve 1970'lerde gelişen "yeni politik tarih" seçmen kümeleşmelerini on dokuzuncu yüzyıl boyuncu şekillendiren dini bölünmelerin büyümesinin ve devam ettirilmesinin kantitatif delillerini tespit etti (mesela Benson 1961; Jensen 1971; Kleppner 1979; Swieranga 1990). Bu literatürde bilinen şekilleriyle "etnodini" bölünmeler politik davranışın şekillenmesinde denominasyonlara/cemaatlere üyelikle etnisitenin birbiriyle kesişmesini yansıtıyordu. Resmi devlet kiliselerinin devletle ilişkilerinin kesilmesiyle ilgili ihtilaflar, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren dini politik bölünmenin ilk kaynağını oluşturdu (Murrin 1990). Devlet kiliselerinin destekçileri, özellikle de Kongregasyonalistler Federalist Parti ile uzlaşırken, geleneksel kiliselerin hakimiyetine meydan okuyan daha alt statüdeki kiliselerin üyeleri kuvvetle muhtemelen Jeffersoncı Demokratik Cumhuriyetçilerle ittifak kurdu. İç savaş dönemini (1828-60)

---

[5] Mesela *American Commonwealth*'de Bryce (1891: 36) şunu iddia eder: "Roma Katolikleri normalde Demokrat'tır; çünkü bir şekilde Demokratik Maryland'dekiler hariç, büyük ölçüde İrlandalı'dır. Muhtemelen New England'da gelen Örgütlü Cemaatçiler ve Üniteryenler Cumhuriyetçi olma eğilimindedir."

"ayinci" ("liturgical") veya "ritüelist" dini geleneklerden gelen seçmenlerin Andrew Jackson'ın Demokratik Parti'sinde, pietist ve evanjelik geleneklerden gelen seçmenlerin ilkin Whig Parti'sinde ve sonra da Cumhuriyetçi Parti'de bir araya gelmelerinin karakterize ettiği genel kabul görmüştür (Jensen 1971: 62-73; Kleppner 1979; Howe 1990; Swieranga 1990: 151-55).

Sivil-Savaş Dönemi sonrasında ülkenin Kuzey ve Ortabatı bölgelerindeki beyaz seçmenlere yönelik parti rekabetini, geç on dokuzuncu yüzyıl partilerinin "politik kiliseler" olarak tanımlanmasına yol açacak ölçüde kesin şekilde etnik ve dini bölünmelerin yapıya kavuşturduğu anlaşılıyor (Kleppner 1979: 96). 1896'ya gelinceye kadar Cumhuriyetçi Parti Episcopalinlardan, Kongregasyonalistlerden, Yeni Okul Prespiteryenlerden ve Metodistlerden çok güçlü bir destek görmüştür; oysa Demokratlar desteği büyük ölçüde Katoliklerden, daha az oranda Lutheranlardan ve Üniteryenlerden görmüştü (Swieranga 1990: 157). "1896 sistemi"nde Kuzey ve Ortabatı'daki Cumhuriyetçi hakimiyeti, hemen hemen bütün Protestan denominasyonların güçlü desteğini görmüştü; oysa çok az istisna ile Demokratlar'a destek Katolik seçmenler ve nispeten küçük sendikalaşmış işçilerle sınırlıydı. Elbette Yeniden İnşa sonrasında Güney çok farklı bir sorundu; İkinci Dünya Savaşı boyunca Demokratik tekel bu bölgedeki dini farklılıklardan pek yararlanmamıştı.

New Deal'in/Yeni Düzen'in gelişiyle birlikte, birçok analist, Kuzey'deki keskin etno-dini bölünmelerin, sınıf faktörleri giderek önemli hale geldikçe gücünü yitireceğini varsaymıştır. Fakat tam tersine sınıf bölünmelerinde New Deal dönemindeki artış geleneksel dini bölünmelerin yerini alan bir artış değil, dini bölünmelerle bir arada gelişen bir artıştır. Roosevelt (Yahudiler hariç) çok anahtar dini grupların pek değişmeyen *nisbi* destek düzeylerini elde tutarak seçmen gruplarının tümünde 1928'de Demokratik rakibi Al Smith'in sergilediğinden daha iyi bir performans sergilemiştir (mesela Gamm 1986: 45-74). Demokratik koalisyonun çekirdeği Kuzey'de ve Ortabatı'daki Katolik işçi sınıfı ve Yahudi seçmenler (tek partili Güney'deki her dine mensup beyaz seçmen) oluşturmaya devam etmiştir. Tam tersine, 1930'ların ve 40'ların gücünü büyük ölçüde kaybetmiş Cumhuriyetçi koalisyonları Kuzey'deki beyaz ana akım Protestanlardan nispetsiz bir destek almayı sürdürmüştür (Sundquist 1983: Onuncu bölüm; Reichley 1985: 225-9).

Erken İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem alışılmadık bir dini istikrar dönemiydi, fakat geç 1960'lar ve erken 1970'lerde hemen hemen bütün büyük dini denominasyonlarda önemli değişmeler gerçekleşti. Ana akım Protestan denominasyonlar on yıllarca (dini pazardaki paylarını kaybettikleri) *nisbi* bir üye miktarı azalmasına maruz kaldı ve bu düşüş 1960'lardan itibaren hız kazandı. Uzun zamandır politik ve ekonomik statükayla ittifak halindeki bu denominasyonlar dönemin büyük ahlaki haçlı seferlerinin etkisi altındaydılar: Sivil Haklar Hareketi (Civil Rights Movement/CRM) ve sosyal adalet talepleri, Vietnam Savaşı'nı protestolar ve kadın hareketleri. CRM'yi destekleyen liberal Protestan ruhban ile diğer 1960 haraketleri ve daha muhafazakar halk arasındaki büyüyen çatlak denominasyonlar-içi (veya kilise-içi) gerilimlere yol açtı (Withnow and Evans 2001'de bir araya getirilen incelemelere bakınız). Keza evanjelik Protestan kiliseler de farklı, ancak keskin şekilde dönemin sosyal ve kültürel hareketlerine tepki gösterdi. Dönemin eğilimlerine direnen birçok evanjelik kilise lideri geleneksel değerleri savunmaya çalışan yeni Hıristiyan Sağ akımların ve söylemlerin organizasyonunda ve takviyesinde yer aldı (Bruce 1988; Himmelstein 1983; Smith 1998). Katolikler arasındaki iç reformlara Kilise içinde derin dönüşümler üreten 1960'ların ortalarındaki İkinci Vatikan Konsülü eşlik etti; bu arada Katolikler (ve bütün Amerikalılar) arasındaki sosyal pratiklerde seks, kürtaj ve diğer sorunlar gibi sosyal sorunlar hakkındaki Kilise öğretilerine kökten meydan okuyan hızlı değişmeler oluyordu (Greeley 1985: 55 vd.). Büyük dini geleneklerdeki değişmelere ilaveten, bu dönemde baş döndürücü çeşitlilikte sayısız yeni dini akım (Wuthnow 1988) ve bağımsız büyük evanjelik kiliseler (mesela Shibley 1996) vardı ve keza ana akımın dışındaki daha fazla kurumlaşmış dini gruplar (Mormon Kilisesi gibi) hızla gelişti.

Dini Tercihteki Son Trendlerle İlgili Emipirik Araştırmalar

Ham (ve pek aydınlatıcı olmayan) Protestan *versus* Katolik ayrımını aşan anket verileri 1960'lara kadar dinin Birleşik Devletler'deki seçmen davranışı üzerindeki etkisiyle ilgili sistematik araştırmalarla sınırlı kalmıştır (Manza and Brooks 1999: 102-03). Fakat bu dönem kesinlikle hipotez niteliğinde hızlı değişmelerin vuku bulduğu bir dönemdi; analistleri rahatsız eden şaşırtıcı miktarlardaki empirik sorular dönemi değildi. Son tartışmalarda dört soru merkezi bir yere sahiptir: (a) 1970'lerden itibaren evanjelik Protestan grupların politik mobilizasyonunun etkisi ne olmuştur?; (b) Katolik seçmenler demokratikleş-

miş midir, eğer öyle ise neden?; (c) merkeze doğru politik kayma ana akım Protestanlar arasında ne olçüde gerçekleşmiştir ve neden gerçekleşmiştir?; (d) Doktirinal bölünmeler, özellikle de dini liberaller ile muhafazakarlar arasındaki ve denominasyonlar içindeki bölünmeler farklı politik ittifak modelleri üretmiş midir?

Yeni Bir Hıristiyan Sağın Doğuşu mu? Son on yıllarda hem medyadaki hem de politika analistleri arasındaki din ve politikayla ilgili en fazla tartışılan tez muhafazakar Protestan seçmenler arasındaki politik gruplaşma imkanıyla ilgilidir. Yeni Hıristiyan Sağ'ın geç 1970'lerde Birleşik Devletler politik hayatında organizasyonel/örgütlü bir güç olarak birdenbire ortaya çıkışı ve 1980 seçimlerindeki Ahlaki Çoğunluk (Moral Majority) gibi Hıristiyan Sağ grupların bazılarının göze çarpan rolü, muhafazakar dini değerlerin politik sistemde giderek önemli hale gelmesine yol açan yeni tipte bir politik çatışmayı müjdeledi. Ronald Reagan'ın 1980 seçiminin (hatta 1984'teki büyük zaferinin) akıntısı, neredeyse otuz yıldır ilk kez Cumhuriyetçi'lerin Senato'ya 1980'de hakimiyet kurması Jerry Falwell, Pat Robertson ve diğerleri gibi ilk Hıristiyan Sağ liderlere yoğun medya ilgisi birçok gözlemcinin bu olayların birbiriyle sıkı bir ilişkisinin bulunduğu sonucuna varmasına yol açtı.

Fakat 1980'den sonraki nispeten kısa dönemde, Hıristiyan Sağ'ın ulusal düzeydeki değişen yazgısı bu hipotezlere kuşku düşürdü. 1980'lerdeki Hıristiyan Sağ'a sosyal bilimin ilk kitle tabanı arayışı hem Ahlaki Çoğunluk gibi gruplara çok sınırlı bir destek bulabildi hem de Hıristiyan Sağ'ın önemli seçmen gruplarını harekete geçirdiğinin çok az delilini bulabildi (referanslar için bakınız, Manza and Brooks 1999: 95-96). Gerçekten de 1980'lerin sonunda pek çok bilgiyle mücehhez gözlemci Hıristiyan Sağ'ın keskin düşüşünü vurguluyordu, en azından ulusal politikada bir güç olarak (mesela Bruce 1988; Jelen 1991: 135-55).

1990'larda, Hıristiyan Sağ'la ilgili tartışma dönüp dolaşıp aynı noktaya gelmişti. Hıristiyan Koalisyon'un hızlı büyümesi, Pat Robertson'ın başarısız başkanlık mücadelesine güç veren çok denominasyonlu bir organizasyon Hıristiyan Sağ'ın politik gücüne araştırmacı ilgisinin ve saygısının canlanmasına katkıda bulundu. Koalisyon Cumhuriyetçi Parti'yi eyalet-düzeyinde etkili hale getirerek ulusal düzeyde harekete geçmek suretiyle eyalet politikalarıyla lokal politikaları vurguladı (Rozell and Wilcox 1996: 233; mukayese ediniz Regneurs vd., 1999). 1985'te organizasyon ülke çapında bin altı yüz şubede örgütlü

1.6 milyon üyesinin bulunduğunu iddia ediyordu. Bu şubelerin yalnızca 1984 dönem ortası seçimlerde otuz beş milyon seçmen rehberi dağıttığı söyleniyordu (Wald 1996: 233; Regneurs vd., 1999). Hıristiyan Sağ'ın politikadaki yenilenen şöhretiyle birlikte, yeni bir incelemeler yığını ortaya çıktı; bu incelemelerin pek çoğu Cumhuriyetçi Parti'ye eğilimli evanjelik seçmenlerin son zamanlardaki değişimine ilişkin argümanlar ya da deliller geliştiriyordu (mesela Green vd., 1995; Wilcox 1996; Kellstedt vd., 1994: 308). Fakat Hıristiyan Koalisyon'un son organizasyonel düşüşü araştırmacıların tekrar Hıristiyan Sağ'a ilgisinde ve popüler ilgide geriye çekilişe ve onun seçime etkisiyle ilgili pesimizme yol açtı (bakınız Green, Guth, and Wilcox 1998; Kohut vd., 2000).[6]

Hıristiyan sağ analizleri genelikle ulusal düzeye odaklanır. Fakat muhafazakar Hıristiyan grupların etkisi farkedilebilir düzeyde değil, lokal düzeyde ya da eyalet düzeyinde çok etkilidir. Daha farkedilebilir ulusal organizasyonların net yörüngesinden bağımsız, Hıristiyan Sağ en azından son yirmi yılda alt kültürel kurumsal altyapıda gücünü sürekli korumuştur. Bu kapsamlı kurumsal altyapı belirli sosyal sorunlar ve lokal seçimler ve eyalet seçimleri konusundaki politik aktivizmin kuvvetli gücü olarak vardır (Smith 1998). Sözün gelişi, Hıristiyan Sağ'ın seçmenleri harekete geçirmekteki etkisinin ulusaltı düzeyde çok önemli olduğu anlaşılıyor (Green vd., 1996: 103-16). Bu düşükkatılımlı seçimlerde, birkaç yüz ilave seçmenin harekete geçirilmesinin bile önemli etkisi olabilir.

Katolikler Nerede? Katolik seçmenlerin Demokrat Parti'yle ittifaktan uzaklaşarak daha merkezi bir pozisyona yönelme ihtimali din ve Birleşik Devletler politikası analistleri arasında tartışılan talî bir sorundur. Bu sorunu ele alan sosyal bilimcilerin çoğu Demokrat Parti'den Katolik kopuşun delillerini ileri sürmüşlerdir (mesela, Reichley 1985: 224-5, 299-300; Petrocik 1987; Kellstedt and Noll 1999; Kenski and Lockwood 1991). Abramson, Aldrich ve Rohde (1998: 156) bile Katolik seçmenler arasındaki değişmeyi "ani bir değişme" olarak karakterize etmiştir.

---

[6] Hıristiyan Sağ'ın etkisi hakkındaki bir dizi son araştırma evanjelik seçmenlerin harekete geçirilmesi ve bunun katılımcılar üzerindeki etkisiyle ilgilidir. İncelendiği kadarıyla genel sonuç evanjelik seçmenlerin 1980 ve sonrasında katılım sayılarını arttırdıkları olmuştur (sözün gelişi bakınız Bruce 1988: 101-102; Wilcox 1989; Smidt 1989: 2); bu tür iddiaların delilleri genellikle anektodlar olsa da veya sınırlı olsa ve daha sistematik araştırmalar ulusal seçimler üzerinde hiçbir etkiye sahip olmadıklarını gösterse de (mesela, Manza and Brooks 1997).

Katolik seçmenler arasındaki hipotetik tarzda ileri sürülen değişmenin iki açıklaması postüle edilmiştir. En genel açıklama bu değişmeye ekonomik çıkarların yol açtığıdır: Katolikler pek çok sosyoekonomik başarı düzeyinde kazançlar sağlayarak ve hatta Protestanları geride bırakarak zamanla gittikçe çok daha zengin hale gelmişlerdir (bakınız, Greeley 1989, yedinci bölüm) ve sonuçta bu sağa kayma olarak görülmüştür. İkinci açıklama, Katolik seçmenlerin 1960'lardan itibaren Demokrat Parti'nin giderek liberal sosyal sorunlar ajandasına orantısızca direndiklerini ileri sürer.

Fakat Katolik seçmenlerin gerçekten Demokrat Parti'den uzaklaştıkları tezi bir ölçüde ihtilaflıdır. Greeley (1985, 1989, 1999), verilerin çok daha dikkatli bir analizinin Katolik kopuş tezinin savunucularının vurguladıkları trendlerin birçoğunun aşırı ölçüde abartılı olduklarını ileri sürer; çünkü onlar 1960'lı yıllardan (kısmen 1960'da Katolik John Kennedy'nin adaylığının etkisi dikkate alındığında, Demokrat Parti'ye Katolik desteğinin sorgulanmamış zirvesi) yola çıkarlar. Bu bakış açısına göre, Katolikler asla kopuş tahayyülünün ima ettiği ölçüde Demokrat Parti'ye bağlanmamışlardır ve bu yüzden politik tutumlarında zannedildiği ölçüde bir kayma olmamıştır. Bizim çalışmalarımız da (Manza and Brooks 1977, 1999) benzer sonuçlara ulaşmıştır.

Ana Akım Protestanlar Nerede? "Ana akım" veya "liberal" Protestan denominasyonlar, özellikle Episkopalianlar, Kongregasyonalistler (1957'den sonra United Church of Christ/Birleşik İsa Kilisesi) ve Prespiteryenler Amerikan politik elitleri arasında, iş dünyasında, akademide ve askeri kurumlarda uzun süre aşırı ilgi görmüşlerdir (mesela, Davidson 1994). Amerikan toplumundaki sosyal ve kültürel gücü yansıtan "Protestan kodamanları" (E. Digby Baltzell [1964], ünlüdür, onları böyle karakterize etmiştir) pek çok sosyal bilimci uzun süre savaş sonrası dönemdeki kemik Cumhuriyetçi seçmenler olarak görmüştür. Fakat son yıllarda ana akım Protestanların politik konumlarının istikrarı sorgulanmıştır. Pek çok analist bu grubun Cumhuriyetçi Parti'den uzaklaşarak politik merkeze kaymasının delillerini bulmuştur (mesela, Lopatto 1985; Kellstedt vd., 1994; Manza and Brooks 1997, 2001).

Ana akım denominasyonlarla ilgili literatürde bu trendlerin farklı yorum tarzları geliştirilmiştir. Yorumlardan biri, sosyal sorun liberalizminin bu gruplar arasındaki yükselen düzeylerini vurgular. Birçok ana akım Protestan dini liderin ve lokal kongregasyonların/cemaatle-

rin 1960'lardaki Vietnam Savaşı'ndan itibaren politik açıdan liberal mesajlara; ırkçı ve cinsiyetçi eşitsizlik ve seksüel özgürlük sorunlarına açıklığı Cumhuriyetçi Parti'den nisbi uzaklaşmalarının mümkün açıklamalarından biridir (Wuthnow and Evans 2001). İkinci açıklamada, bazı analistler daha muhafazakar kilise üyelerinin katı denominasyonlar lehine koptukları veya ilk etapta katılmadıkları ana akım Protestan grupların demografisindeki değişmeleri vurgular. Geride kalanlar ruhbanın mesajlarıyla çok daha uyumlu ana akım kiliselerin mensuplarından oluşan gruplardır (Finke and Stark 1992: beşinci bölüm). Nihayet, ekonomik ve politik gücün Protestan olmayan gruplar lehinde nisbi kaybı liberal Protestan hareketin Cumhuriyetçi Parti'den uzaklaşmasının muhtemel üçüncü kaynağını gözler önüne serer. Birçok araştırmacı yukarda gördüğümüz gibi, diğer dini grupların nisbi kazançlarının müesses Protestan denominasyonların gücünü düşürdüğünün altını çizerler.

"Kültür Savaşları"na Doğru mu? Analistlerin pek çoğu kökleri dinde bulunan bir dizi kültürel çatışmanın ortaya çıktığını ileri sürer; bu çatışmada bir tarafta bütün denominasyonların dindar muhafazakarları, diğer tarafta dindar liberaller ve seküler liberaller vardır (mesela, Wuthnow 1988, 1989, 1993; Hunter 1991; DiMaggio, Evans, and Bryson 1996; Layman 1997). Açık dini içeriklere sahip sorunlarla (kürtaj, okul vaizi, evrimci biyoloji öğretimi, ihtilaflı sanat eserlerine kamu desteği, artan boşanma oranları, "geleneksel" aile değerlerinin sözde çöküşü, gey ve lezbiyen hakları ve diğerleri) ilgili bazı yüksek ölçüde görünür çatışmalar gerçekten de 1960'lardan itibaren hatırı sayılır kamu ihtilafları doğurmuş ve bu çatışmaların seçmenlerin politik konumlarının belirlenmesinde giderek önemli hale geldikleri anlaşılmıştır (Brooks 2000). "Kültür savaşları" tezinde merkezi konumda iki argüman/tez vardır. Birincisi: Denominasyonlar-içi çatışma arttığı için geleneksel denominasyonel konumlar çökmektedir. İkincisi: Bu çatışmalar yalnızca "elitlere"e has bir fenomen değildir, kutuplaşma giderek yığınların politik bilincine da yansımaktadır. Hiçbir dini kimliği bulunmayan Amerikalaların artan oranı da —Genel Sosyal Anket Araştırması'na (Hout and Fischer 2002) göre %7'den katlanarak 1990'larda %15'e yükselmiştir— dini kimliği bulunanlar *versus* dini kimliği bulunmayanlar arasında artan çatışma ihtimalini gözler önüne seriyor.

Kültür savaşları hipotezinin sistematik empirik testleri kesinlikle karışık sonuçlar üretmiştir. Layman (1997), National Election Study/

Ulusal Seçim Analizi'nden yararlanarak doktrinal muhafazakarlığın politik etkisinin bu kısa partizanlık, seçmen tercihi, diğer dini, sosyodemografik ve politik değişkenler seti döneminde giderek etkisinin arttığının delillerini tespit etmiştir. Bu tür bulguların uzun bir tarihsel dönem için de geçerli olup olmadığı belirsizdir. Bolce ve De Maio (1999) fundamentalistlere antipatinin seçmenlerin aksi durumu toleransla karşılayan segmentlerinde bile çok yüksek olduğunu tespit etmiştir. Brooks (2000) sosyal sorunların başkanlık seçiminde giderek önem kazandığını, bu konulardaki genel toplum-ölçekli liberalleşmenin büyük ölçüde Demokrat Parti'nin işine yaradığını açıkça ortaya koymuştur. Diğer bir çalışmasında Brooks (1989) aile değerlerinin giderek önemli bir sosyal problem haline geldiğini ve aile değerlerine ilgi gösterenlerin öncelikle dindar muhafazakar olduğunu göstermiştir.

Diğer analistler bu modele açıkça meydan okumuştur. DiMaggio, Evans, ve Bryson (1996) bir dizi sosyal soruna yönelik kamu vaziyet alışlarındaki değişmeleri incelemiş ve 1970'lerden beri önemli kutuplaşmalar gerçekleştiği görüşünü destekleyecek pek az delil bulmuştur. Davis ve Robinson (1996) dindar muhafazakarlar ile dindar liberaller arasındaki mesafenin zannedildiğinden çok daha kısa, bir avuç sosyal sorunla sınırlı olduğunu, dindar muhafazakarların aslında ekonomik konularda eşitliği daha fazla teminat altına almaya yönelik hükümet eylemlerini dindar liberallerden bir ölçüde daha fazla desteklediklerini tespit etmiştir.

Dini Bölünmelerin Nisbi Kriterlerinden Yararlanan Yeni Deliller

İlk yazarı Clem Brooks'la işbirliğiyle yapılmış son araştırmalar dini grupların Birleşik Devletler parti koalisyonları üzerindeki değişen etkisiyle ilgili bazı kapsamlı tahminler geliştirmek kadar bu beş sorunu/konuyu açıkça yeniden ele almayı denemiştir (Manza and Brooks 1997, 1999, 2001). Buradaki araştırma hattını kısaca özetleyeceğiz. Din ve politika konulu ilk araştırmalarda sağlanan üç gelişme araştırmamızın metodolojik katkılarını belirledi. İlki; sosyal gruplar ile politik davranış arasındaki ilişkinin *bütün* grupları etkileyen trendler ile yalnızca *bazı* grupları etkileyen trendler arasındaki farklılıkların görülmesine imkan sağlayan istitastiki modeller kullanamayan analizleri, önemli miktarda enformasyonu görmezden gelirler. İkincisi; politik

davranışın sosyal grup temelleriyle ilgili araştırmalar grup seçmen davranışı modellerinin yanı sıra (a) grup büyüklüğünün ve (b) grup katılımının (turnout) analizlerini içermelidir. Grupların hacmi ve katılım oranları büyük partilerin seçim koalisyonlarında gruba-dayalı ittifakların *etkisini*, yani (etkilemeye çalışan) dini gruplar ile (seçmeye çalışan) politik partiler arasındaki etkileşimin gerçekleşmesinin can alıcı yolunu şekillendirir (ilave tartışma için bakınız, Manza and Brooks 1999: Bölüm 7). Nihayet Birleşik Devletler'deki dini kümelenmeler ve politik davranış hakkındaki araştırmalar bizatihi kümelenmenin yeterli ölçülerini kullanmalıdır. Yirmi yıl öncekinden daha az ortak yanları olsa da, bazı din ve politika analistleri hem Protestanlar *içindeki* hem de Protestanlar, Katolikler, Yahudiler ve diğerleri *arasındaki* bölünmeleri dikkate almamaya devam ediyorlar.

Bu ilkeleri somutlaştıran modeller kullanan Birleşik Devletler'de dini ve politik davranışın değişen hatlarına ilişkin araştırmalarımız, bazıları önceki bulgulara uygun, diğerleri konvansiyonal hikmete meydan okuyan birçok sonuca ulaştı:

- Bir bütün olarak dini kümelenme çok ılımlı ölçülerde 1960'dan itibaren düşmüştür. Bu düşüş yalnızca bir grubun (liberal Protestanlar) merkezine yönelmeden dolayı gerçekleşmiştir ve dolayısıyla toplum-ölçeğindeki bir kopuş trendini yansıtmaz.
- Liberal Protestanlar 1960'ların en Cumhuriyetçi dini grubu olmaktan çıkarak 1990'ların en merkeziyetçi pozisyonuna kaymıştır. Bu dönüşümleri sağlayan şey büyük ölçüde sosyal sorunlar konusunda artan liberalizmleridir.
- Muhafazakar Protestanlar Cumhuriyetçi Parti'yle pek yeniden ittifak kuramadılar; çünkü yeterli rakamlarına/ölçülerine sahip olduğumuz dönemde (1960'tan sonra) hep Cumhuriyetçi partizanlar olarak kaldılar. Muhafazakar Protestanların politik tercihleriyle ilgili kafa karışıklığı 1976'da muhafazakar yenibenimseyici (born-again) Hıristiyan/tekrar Hıristiyanlğa dönen Jimmy Carter'a tepkiyle Demokrat Parti'ye bir defalık dönüşü yansıtır.
- Katolik seçmenler 1960'dan sonra herhangi bir yeniden ittifaka maruz kalmamıştır. 1960 ve 1964'teki Demokratik seçimin yüksek katılım düzeylerine 1950'lerde rastlanamamıştır ve bu seçimlerin alışılmışın dışındaki politik kontekstlerini yansıtan seçimler olarak görülmelidir. Katolik kopuşun analistleri Katoliklerin giderek ekonomik muhafazakarlara dönüş-

tüklerini öne sürmekte haklı olsalar da, ekonomik sorunlar konusunda Cumhuriyetçilere yönelimlerini aslında sosyal sorunlar konusunda giderek ılımlı hale gelen bakış açıları dengelemiştir.

- Demokrat ve Cumhuriyetçi partiler konusundaki dini bölünmenin etkisinde önemli değişmeler gerçekleşmiştir. Cumhuriyetçi Parti'ye bağlılığın küçülmesinden ve azalmasından dolayı son seçimlerde ana akım Protestanlar arasında Cumhuriyetçi seçmenlerin payında keskin bir düşüş gerçekleşmiştir (Cumhuriyetçi seçmenlerin oranı 1960'ta %30, 1992'de sadece %12). Muhafazakar Protestanlar Cumhuriyetçi Parti'deki seçmen paylarını, ana akım kaynaklardan gelen seçmenlerdeki düşüşten dolayı arttırmıştır; değişen partizanlıktan veya seçmen artışından dolayı değil. Dini tercihi olmayan seçmenlerin oranı her iki partide de artmıştır; çok düşük oranlardan Cumhuriyetçi seçmenler arasında %7'ye, Demokrat seçmenler arasında %14'e yükselmiştir.

Elbette bu bulgular ilgili sorunları çözemezler ve tartışmaların gelecekte de devam etmesi beklenir (bazı ihtilaflar muhafazakar Protestanlar arasında açık değişme yokluğuyla ilgili bulgular hakkındadır; mesela bakınız, Kohut vd., 2000; Layman 2001; biz bunlara ve diğer meydan okumalara şu çalışmamızda cevap verdik: Brooks and Manza 2002). Ayrıca, bizim araştırmalarımız —başka birçok din ve politika analistinin araştırmalarının yanı sıra— öncelikle başkanlık seçimlerine odaklandı; Kongre seçimlerinde veya eyalet seçimlerinde ve lokal seçimlerde dini kimliklerin politik davranış üzerindeki etkisinin farklı sonuçları ortaya çıkabilir (bakınız Layman 2001). Bu sorunlar daha fazla ilgiyi hakediyor. Ve elbette (Berleşik Devletler'de dinin daimi özelliği durumundaki dini pazar yerindeki müstakbel değişmeler ve büyük dini grupları bölen ideolojik ihtilaflı sorunlar eski soruların yeni analizlerinin yapılmasına davetiye çıkaran dinamik bir çevreyi garanti altına alıyor.

Din ve Afrikalı-Amerikalı Seçmenler Üzerine Bir Not

Bu noktaya kadar Birleşik Devletler'deki din ve politika tartışmamız neredeyse tümüyle dini kimliklerin beyaz seçmenler üzerindeki etkisine odaklandı. Bunun nedeni çok açıktır: Siyah seçmenlerin New Deal'den önce Cumhuriyetçi Parti'yle, sonra da Demokrat Partiyle itti-

faklarını (1960'larda sivil haklar ve seçmen hakları yasasının hatırı sayılır ölçüde takviye ettiği bir ittifak) beyazlar arasındaki farklılıkların şekillendirdiği gibi belirlememiş olmasıdır. Sözün gelişi, son araştırmalar sosyal açıdan muhafazakar bir ajandayı destekleyen Afrikalı Amerikalıların bile hala Demokrat partiyi seçmelerinin kuvvetle muhtemel olduğunu tespit etmiştir (Wilcox 1992).

Siyah kiliseler politik hayatta beyaz muadillerinden daha fazla yer tutma eğilimindedir. Ulusal anketlerde, Afrikalı Amerikalılar ısrarla dinin gündelik hayatlarında beyaz deneklerinin hayatlarında olduğundan çok daha önemli olduğunu beyan ediyorlar; keza daha fazla ibadetlere katıldıklarını söylüyorlar; daha yüksek bir dine katılım düzeyi, daha yüksek oranlarda kiliseye üyelik sergiliyorlar. Kilise hizmetleri genellikle kamu görevlilerinin politik konuşmalarını ve politik toplantıları, duaları, ilahileri, çağrı-cevap-stili konuşmaları beyaz kilise ve cemaatlerle mukayese edildiğinde çok daha fazla içerir (Harris 1999; Pattilo-McCoy 1988; keza bakınız, McRoberts, bu kitapta yirmi sekizinci bölüm). Ve Afrikalı-Amerikalı dini teoloji ve pratiği karakterize eden şey genellikle kolektif politik sorunlarla ilgili olmasıdır. Afrikalı-Amerikalı kiliselere kolektif fırsatları arttırma çabalarını gerektiren kolektif özellikler olarak dile getirilen anahtar baskı ve kurtuluş temaları egemendir. Afrikalı-Amerikalı kiliselerin güçlü ve merkezi kurumsal varlığı kendilerine 1950'lerin ve 1960'ların Sivil Haklar Hareketi'ndeki politik protestocuların mobilizasyonda merkezi rol oynama imkanı sağlamıştır (Morris 1984). Pek çok Afrikalı-Amerikalı Kilise Demokrat adayları seçmeleri için seçmen kaydederek onları seferber etme girişimlerinde bulunmuşlardır ve hala bulunuyorlar (Lincoln and Mamiya 1990; Harris 1994, 1999; Calhoun-Brown 1996).

Fakat bu tür delillere rağmen, Afrikalı-Amerikalı seçmenler arasında dinin çok az etkisi tespit edilmiştir. Dine katılımın Afrikalı Amerikalılar arasında politik katılımı teşvik ettiğinin çok mutedil oranda delili vardır (Harris 1994, 1999). 1984 Siyah Seçimi'nden elde edilen veriler, kiliseye katılım seçim oranlarının güçlü bir habercisi olmasa da, bir "politik kiliseye" gitmenin pozitif istikamette oy kullanma ihtimalini kuvvetle belirlediğini göstermektedir (Calhoun-Brown 1996). Nihayet, bazı analistler hem seçmenin politikaya ilgisinin hem de seçmen katılımının dinle hiçbir ilişkisi bulunmayan Afrikalı Amerikalılar arasında düşük olduğunu tespit etmiştir (Kellstedt vd., 1994).

Özetle, mevcut deliller siyah kiliselerin politik etkisinin alanlarda seçmen davranışındakinden çok daha güçlü olduğunu gösteriyor — sözün gelişi lokal cemaatler üzerinde ya da lokal komşuluk tutumlarında (bakınız, McRoberts, bu kitapta yirmi sekizinci bölüm), sosyal hareketlere katılımda veya bir dolaysız ses olarak lobi faliyetlerinde ya da diğer politik aktivitelerde.

Mukayeseli Perspektifle Din ve Politika: Batı Avrupa

Amerikan seçim sisteminin ve dini manzarasının hususiyetleri potansiyel olarak din ile politik davranış arasındaki ilişkiyi eşsiz hale getirir: Seçim sistemi ve dini pazardaki yüksek plüralizm düzeyi. Yasa gereği adayların tek-üyeli bölgelerde yarışmasını ve iki politik partinin 130 yıldır ulusal düzeyde münavebeyle egemen olmasını sağlayan seçim sistemi dini partilerin ortaya çıkışına yol açmıştır. Diğer demokratik ülkelerde dini partiler hiç de ellerini kollarını sallayarak faaliyet göstermezler ve pek çok durumda onlar da sağdan ve soldan seküler partilerin yanıbaşında serpilmişlerdir. Birleşik Devletler'de hiçbir zaman böyle bir parti ortaya çıkamamıştır. İkinci önemli farklılık Birleşik Devletler'deki yüksek dini plüralizm düzeyinin, bir veya iki ana denominasyonel gruplaşma yapısına oranla çok yönlü dini bölünme imkanına kapı aralamasıdır. Bu kısımda Batı Avrupa parti sistemlerini dikkate alarak Amerikan modelinden doğan bu farklılıklardan bazılarına dikkat çekeceğiz.

Dahası, Batı Avrupa ile Birleşik Devletler arasında bir mukayese dini bölünmenin tarihsel kökleri dolayısıyla ve Avrupa'daki dini manzara anlamlı değişiklikler sergilediği için ufuk açıcıdır. Lipset ve Rokkan'ın (1967) demokratik toplumlardaki sosyal bölünmelerin kaynaklarına ilişkin dönüm noktası niteliğindeki teorik açıklaması iki devrimin, yani "ulusal" devrim ve "endüstriyel" devrimin harekete geçirdiği karmaşık tarihsel süreçler dizisinin ana hatlarını çizer. Bu iki devrimin ürettiği sosyal bölünmeler modern parti sistemleri vasıtasıyla dile gelen grup-temelli politik çatışmanın sabit modellerini üreten bölünmeler olarak görülüyordu. Bu bölünmelerin en önemlileri "endüstriyel devrimin harekete geçirdiği) sınıf bölünmeleri ve (ulusal devrimin harekete geçirdiği) dine, etnisiteye ve dile dayalı bölünmelerdi. Bu bölünmelerin her birinin tam ifadesi ve nisbi büyüklüğü, genellikle parti formasyonunun ve demokratikleşmenin birbirini izlemesine bağlı olarak, ülkeden ülkeye değişir (bakınız, Mann 1993). Bazı ülke-

lerde, dini bölünme egemen dini kurumlarla sıkı bağları bulunan politik partilerin formasyonuyla birlikte parti sistemi içinde tecessüm etmiştir.

Avrupa'nın dini manzarası da farklılıklar içerir. Batı Avrupa'da üç farklı dini kimlik modeli tespit edilebilir: Çoğunluğu itibarı ile Katolik ülkeler (mesela İtalya, İrlanda, Fransa, Avusturya, Belçika ve İspanya); çoğunluğu itibarı ile Protestan ülkeler (özellikle İskandinavya ülkeleri, fakat aynı zamanda Britanya); Protestanlarla Katoliklerin daha eşit oranlarda olduğu ülkeler (Almanya, Hollanda, İsviçre). Dini bölünmenin farklı ülkelerde rastlanan büyüklüğünün ve formunun din alanının yapısındaki gelişmelere göre değişmesi beklenir (bakınız, Dalton 1988, 1990). Sözün gelişi analistler genellikle Katolik ülkelerin, dinen bölünmüş ülkelerin veya devlet kilisesi bulunmayan ülkelerin seçmen davranışı açısından yurttaşların çoğunun sadakatini isteyen devlet-onaylı kilisesi bulunan ülkelerden daha yüksek dini bölünme düzeylerine sahip olduklarını söyler.[7] Fakat bu durumun önemli istisnaları da vardır: Brintanya'da dini tercih düzeylerinin bazen sınıf bölünmeleri kadar önemli oldukları söylenir (bakınız, Miler and Raab 1977; Rogowski 1981) ve (devlet kiliseleri bulunan) İskandinav ülkeleri arasında da dine bağlı sosyal bölünmeler vardır (Stephens 1979).

Nihayet, yine Birleşik Devletler'e tezat, Avrupa kontekstinde sekülerleşme sürecinin önemiyle ilgili argümanlar uzun süredir ve mükerreren ileri sürülmektedir. Ekonomik refah ve yükselen eğitim düzeyleri uzun zamandır seçmen davranışının dini belirtilerini kemiren faktörler olarak görülüyor (Batı Almanya, konusunda bakınız Baker, Dalton, and Hildebrandt 1975; İskandinavya ülkeleri konusunda Sundberg and Berglund 1984; Hollanda konusunda Eisenga, Felling and Lammers 1994; ve farklı ülkelerle ilgili incelemer için Franklin, Mackie, and Valen 1992). Diğer analistler pek çok Avrupa ülkesinde kiliseye katılımda görülen düşüşün seçmenler için dinin öneminin azalmasından kaynaklandığını ileri sürer (mesela, İtalya ve Batı Almanya konusunda bakınız, Books 1980; Fransa konusunda Mendras 1991; pek çok ülke ile ilgili mukayese için Dogan 1995).

---

[7] Bu nokta sosyolojide günümüzde müesses daha genel bir bulguyla ilişkilendirilebilir: Dini plüralizm dini tekel koşullarında rastlanabilenden çok daha yüksek dini pratik, inanç ve ibadet düzeylerine yol açar (Warner 1993; Stark and Finke 2000).

Makro Faktörler: Dini Partilerin Kaderi

Avrupa politikasındaki en önemli dini partiler politik yelpazenin merkez-sağındadır ve genellikle Hıristiyan Demokrat Partiler olarak bilinirler (genel görüşler için bakınız, Berger 1982; Hanley 1994; Lane and Erson 1994; Gallagher, Laver, and Mair 1995: Bölüm 8). Bu partilerin en büyüğü orjini itibarı ile Katoliktir; İtalya, Belçika, Lüksemburg, İsviçre'dekiler mesela. (İtalyan Hıristiyan Demokrat Parti bir skandaldan dolayı yakın zamanlarda çöktü, fakat soğuk savaş döneminin büyük bölümünde koalisyonu yönetiyordu veya koalisyon yönetiminin bir parçasıydı.) İkinci Dünya Savaşı ile geç 1960'lar arasında (Batı) Almanya Federal Cumhuriyeti'ni yöneten, 1983-1998 arasında tekrar yöneten Alman Hıristiyan Demokrat Parti hem Katolik hem de Protestan geleneklerdeki derin kökleriyle bir "çift-itiraflı" ("biconfessional") parti olmuştur. Hollanda'daki Hıristiyan Demokrat Appeal/Çağrı bir başka çift-itiraflı partidir (Katolik Halk Partisi ile iki küçük Protestan parti arasındaki birleşme sonucu ortaya çıkmıştır). Tümüyle Protestan partiler İskandinavya ile sınırlıdır; orada Protestan kiliselerle bağlantılı Hıristiyan Demokrat partiler (pek başarılı olmasalar da) Danimarka, Norveç ve İsveç'teki seçimlerde rekabet için 1950'ler ve 1960'larda ortaya çıkmışlardır. Batı Avrupa'da önemli bir dini partisi bulunmayan tek büyük ülke Britanya'dır; İrlanda karmaşık bir örnektir.[8] Fransa'da Dördüncü Cumhuriyet'in (1946-58) Katolik partisi Cumhuriyetçi Halk Hareketi (Popular Republician Movement) Beşinci Cumhuriyet'in iki büyük muhafazakar partisi olarak evrildi: Gaullist parti ve (daha düşük düzeyde) Fransız Demokrasi Blokları Birliği olarak. Büyük dini kurumlarla doğrudan ilişki büyük ölçüde kopmuş da olsa, kiliseye katılım ve/veya dindarlık ile büyük muhafazakar partilerden birini destekleme arasında güçlü bir ilişkiyi belgeleyen deliller var (Heath vd., 1993; Lewis-Beck 1998).

Bu partilerin seçim performansı, son yıllarda birçok ülkede düşmekte ise de geleneksel olarak güçlü olmuştur. Bir dini partinin Al-

[8] Yüksek dindarlık oranlarına sahip büyük ölçüde Katolik İrlanda'da iki büyük partinin (Fine Gael ve Fianna Fall) hiçbiri dinle bağlantıyı organize edememiştir; her iki parti de makul şekilde merkez-sağ partiler olarak tasnif edilmiştir (Gallagher 1985). Fakat Fine Gael Avrupa Parlamentosu'nda ve ulus-aşırı örgütlerde Hıristiyan Demokrat partilerle yakın ilişkiler kurmuştur. İngiliz politik sisteminin Birleşik Devletler politik sistemiyle paralellikler taşıması tesadüf değildir; İngiltere'de Parlamento'nun üyeleri büyük üçüncü partilerin oluşumunu engelleyen bir alt çoğunluk sistemi içinde seçilir (Birleşik Devletler'dekiyle aynı ölçüde olmasa da).

manya, İtalya, Avusturya, Belçika, Lüksemburg ve Hollanda gibi politik yelpazenin merkez-sağındaki dominant parti olduğu ülkelerde 1950'lerden 1990'lara kadar ortalama %30'un üzerinde, Almanya'da %45 oyu paylaşırlar (bakınız, Gallagher vd., 1995: 194). Bu ülkelerin tümünde sağın (veya bazen Almanya'daki gibi merkezin) seküler partileri oy mücadelesi verirler ve genellikle yönetici koalisyon partnerleri haline gelirler. Yeni sağ-kanat partilerin doğuşunun ve çoğu Avrupa ülkesinde azalan kiliseye katılım oranlarının (daha sonra tartışacağız) dini partiler üzerinde hatırı sayılır bir baskısı söz konusudur (van Kersbergen 1999). Böyle bir çevrede seçim rekabetinde kalmak için birçok dini parti zamanla çağrılarında daha seküler hale gelme eğilimindedir; bu aynı ülkelerdeki sosyal demokrat partilerinkine benzemeyen bir sekülerleşme modelidir (Przeworski and Sprague 1986). Yine de dini partilerin Avrupa'da varlıklarını sürdürmeleri ve artan güçleri (bu politik tutumlar üzerindeki belirgin etkileri) Amerikan modelinden önemli farklılıklar sergiler.[9]

Bireysel-Düzey Faktörleri: Batı Avrupa'da Din ve Seçmen-Parti İttifakı

Dini partilerin Avrupa'da varlıklarını sürdürmeleri dindarlığın parti sistemiyle Birleşik Devletler'den daha açık şekilde bağlantılı politik ifadelerine elverişli bir yol açar. Keza, şu konuda çok geniş bir mutabakat vardır: Birleşik Devletler'de zayıf ya da varolmayan bireysel düzeydeki sekülerleşme süreçleri Avrupa'da çok daha fazla mesafe katetmiştir (Dobbelaere and Jagodzinski 1995; Jagodzinski and Dobbelaere 1995; Berger 1999). Fakat bu sekülerleşmenin azalan dini tercih düzeylerine imada bulunmaz: Seküler seçmenler ile dindar seçmenler arasındaki bölünmeler gibi yeni bölünmeler daha eski Katolik/Protestan bölünmelerinin yerini alabilir; ve dini kimliklere sahip seçmenler muhtemeldir ki çok az miktarda da olsalar bu kimliklere göre hareket edebilirler. Dini bölünmenin canlılığı, bir bölünmenin bulunduğu ülkelerde, daha önce dile getirdiğimiz gibi, sık sık dile getirilmiştir. O

---

[9] Mukayeseli refah-devleti literatüründe, dini partilerin kontrol ettiği yönetimler altında inşa edilmiş ya da güç kazanmış bulunan "muhafazakar" Kıta Avrupası refah devletlerindeki bazı eşsiz politik tutum sonuçları görülebilirdir. Bunların belki de en dikkate değer olanı emek pazarının dışında kalan yurttaşlara, özellikle de annelere güçlü sosyal provizyon/yardım formlarıdır. Sözün gelişi bakınız, Esping-Andersen 1990; Castles 1994.

halde bu faktörlerin bireysel seçim davranışı üzerindeki etkisi ne olmuştur?

Mevcut literatür iki paradoksal tespit ortaya koyuyor. İlki; dini bölünmenin politik sistemde tecessüm ettiği ülkelerde dini kimlikler bireysel seçmen davranışını hatırı sayılır ölçüde etkilemeye devam eder; keza Avrupa'da din-seçmen ilişkisinin genel (evrensel değil) bir zayıflaması söz konusudur. Şimdiye kadar en titiz şekilde incelenen örnek Hollanda'dır; ilkin bu ülke kaynaklı delillerden bazılarını ele alabiliriz. Hollanda toplumunu uzun zamandır "çatılar" ("pillars") diye bilinegelen şey karakterize ediyor; "çatılar" din ile seçmen arasındaki istikrarlı, kalıcı ve vefakar bağlantıları yansıtıyor. Dört çatı: Katolikler, Protestanlar, emekçi ve liberal unsurlara ayrılan itirafçı-olmayanlar (non-confessional). Her çatı kendi politik organizasyonunu geliştirmiş; sosyal sınıflarının önemi olmaksızın takipçilerini içeren Katolik ve Protestan partiler; orta ve üst sınıf itirafçı olmayanları içeren Liberal Parti; işçi ve alt sınıf itirafçı olmayanları içeren Emekçi parti (Eisenga vd., 1994). Partiye bağlılık dört çatının tümünde de, özellikle de Katolikler ve Kalvinistler arasında çok güçlü. 1922'den 1960'lara kadar Hollanda Katolikleri dünyadaki en sadık seçmen bloku sayılıyordu; çünkü ısrarla oylarının %85'inden daha fazlasını Katolik partiye vermişlerdi. Fakat 1973'te Katolikler Katolik partiye oylarının yarısından daha azını (%48) verdiler ve kısa bir süre sonra iki büyük Protestan partiyle birleşen Katolik parti Hıristiyan Demokratik CDA formunu aldı. Bu yeni birleşik partinin 1977'deki ilk seçim başarısı Hollanda'daki seçmenlerin sadece %31.9'uydu; bu oran Katolik partinin 1963'te tek başına aldığı oy oranından daha düşüktü ve o tarihten sonra daha da düştü (Eisenga vd., 1994). Çatılaşmanın çöküşü genellikle modernleşme ve sekülerleşme güçlerine atfedilmiştir ve yaygın şekilde bu güçlerin bir zamanlar dünyadaki en güçlü dindar seçmen bölünmesi diye bilinen bölünmeyi aşındırdığına inanılır (Eisenga vd., 1994; Andeweg 1982; Becker and Vink 1994; Irwin and Dittrich 1984; Miller and Stouthard 1975). Yeni ortaya çıkan parti sistemi farklı tarzlarda karakterize edilmiştir: Yeni sol-kanat ideolojik süreklilik olarak (van der Eijk and Niemoller 1987); bir posmateryalist kümelenme olarak (van Deth and Geurtx 1989) veya sınıf ve dini yapıdan ziyade ideolojik görüşlerin birleştirdiği yeni politik parti hatları olarak (Middendrop 1991).

Fakat sınıf yapılarında ve sekülerleşme süreçlerindeki değişmeler zorunlu olarak fiili dini (veya sınıf) bölünmelerinde düşüşe yol açmaz. Açıkça dini kümelenmenin istikrarına odaklanan incelemeler, dini

hizmetlere katılım düşse de, dini ilişkinin 1980'lerdeki seçimlerde bireysel seçmen tercihleri üzerinde istikrar arttırıcı bir etki bıraktığını tespit etmiştir. Scheepers ve diğerleri (1994) 1990-91 Hollanda seçimlerini incelemiş ve din ile sınıfın hala oy kullanımındaki önemli değişme miktarını açıkladığını gözlemlemiştir. Çok daha özelde, dine katılım bir itirafçı partiyi seçme ve dini olmayan partiyi seçme ihtimali azalma eğilimindedir; dindar olmayan işçi sınıfı üyeleri İşçi/Emekçi partiyi seçme eğilimindedir; dindar olmayan orta ve üst sınıf mensupları Liberal partiyi destekleme eğilimindedir. Böylece onlar çatı sisteminin zayıflamış olabileceği, fakat 1990'ların başından beri hiçbir yerde tam bir ittifak kaybı olmadığı sonucuna varırlar.

Fransa örneği bazı benzerlikler sergiler, fakat Hollanda örneğinden bazı önemli farklılıkları da vardır. Dini hizmetlere katılım ile muhafazakar seçmenler arasında bir sürekli ilişkinin delilleri vardır ve bu değişmez bölünme Katolik Kilisesi içinde dillendirilen politik, teolojik ve sosyal değer pozisyonlarının artan farklılaşmasına (mesela, Donegani 1982) ve Katolik adını alan Fransızların %90'ından çok daha azının ısrarla dini hizmetlere katılmasına ve katılmayanların pek çoğunun artık sol partileri desteklemelerine rağmen varlığını korumaktadır. Aynı şekilde Lewis-Beck (1998) Fransa'yı hem dini bölünme hem sınıf bölünmesi, 1968, 1981 ve 1995 seçimlerinde seçmen tercihinin en önemli ölçeri olmaya devam eden dindarlıkla birlikte aşağı yukarı aynı kaldığı için "durgun seçmenler" ülkesi olarak karakterize eder.

Dini Değişme ve Sağ-Kanat Partilere Destek

Nihayet, birçok analistin seçmen ittifaklarının iki geleneksel temeli — sınıf ve din— ile bireysel politik davranış arasındaki ilişkinin zayıflamasının aşırı-sağ-kanat partilerin aktivizminin dirilişinin kapısını aralamıştır (genel yorumlar için bakınız, Ignazi 1997; Karapin 1998). Wust (1993) 1990'ların başında Almanya'da yeni radikal sağ partilerin doğuşunun doğrudan doğruya Katolik seçmenlerin Hıristiyan Demokrat Parti'den (ve onun Bavyeralı kızkardeşi Hıristiyan Sosyal Birliği'nden) kopuşuna atfedilebileceğini öne sürer. Katolik seçmenler Katolik Kilisesi'nden koptukça ve Kilise CDU ve CSU'dan koptukça, eski ittifaklar da yok olmaya başladı. Veugelers (2000) (Wunt gibi) Fransız Ulusal Cephe (French National Front) partisine (FN) desteğin yalnızca Katoliklerin geleneksel sağ kanat partilerden kopuşuyla izah edilebileceğini ileri sürerek Fransız Ulusal Cephe partisine destek için de benzer

bir argüman ileri sürer. Bu sorunların yakın bir gelecekte daha fazla araştırma ve akademik ilgi doğurması muhtemeldir.

Sonuç

Bu bölüm Bileşik Devletler'de ve Batı Avrupa'da dinin seçmen davranışı üzerindeki etkisini ele almıştır. Sınıf ve etnisitenin yanı sıra dinin de modern parti sisteminin ve demokratik kurumların tesisinde merkezi politik bölünme kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Klasik sekülerleşme modeli dinin seçmenler üzerindeki etkilerindeki düşüşün resmini çizmiştir, fakat bu bölümde ele aldığımız deliller din ile partizan tercihi ve seçmen tercihi arasındaki ilişkide yalnızca ılımlı düşüşler olduğunu gösteriyor. Birleşik Devletler'de 1950'lerden beri gerçekleşen değişmelerin çoğu ana akım Protestanlar arasındadır; diğer büyük denominasyonel aileler, seçime özgü bildik dalgalanmalarla (bu dalgalanmalar Demokrat Jimmy Carter'ın 1976 ve 1980 başkanlık kampanyalarının desteklediği dalgalanmalardır) birlikte önceki politik ittifaklarını aşağı yukarı korumuşlardır. Avrupa'da sekülerleşme daha ileri düzeydedir ve birçok ülkede dini partilere destek azalmaktadır ve bazı ülkelerde de din/seçmen ilişkisinde büyük bir düşüş görülmektedir. Fakat burada bile değişmenin miktarı genellikle ya yanlış anlaşılmış ya da abartılmıştır. Dini kimlikler ve katılımlar seçmenlerin politik tercihler yapma tarzlarını şekillendirmeye devam etmektedir ve biz bunun yeni yüzyılda da devam edeceği tahmininde bulunabiliriz.

Yirmi İkinci Bölüm

Kamu Alanındaki Dinî Sosyal Hareketler

Organizasyon, İdeoloji ve Aktivizm*

Rhys H. Williams

Toplumlarıyla ilgili bir şeyi değiştirmek istediklerinde Amerikalılar genellikle bunu bir sosyal hareket oluşturup ona katılarak yapırlar. Ayrıca Amerikalılar paralarını, enerjilerini ve zamanlarını yakın aileleri dışında bir organizasyona yatırdıklarında, bu organizasyonun dini bir organizasyon olması kuvvetle muhtemeldir. Bu yüzden, dini organizasyonların Amerikan tarihi boyunca sosyal hareketlerle yakından ilişkili olması şaşırtıcı değildir; üstelik Amerikan halkının genel dindarlığı dikkate alındığında, pek çok sosyal hareketin dini değerler ve fikirlerde temellenmesi de şaşırtıcı değildir.

Bu dine dayalı sosyal hareketler yüzyılları sorunları ve liberal-muhafazakar spektrumu/tayfı kateder. On dokuzuncu yüzyıldan göze çarpan örnekler arasında Kürtaj Hareketi, American Protective As-

---

* Bu denemenin bazı bölümleri Nisan 1999'da Connectiut, Hartford Trinity College, Center For the Study of Religion in Public Life/Kamu Hayatında Din İncelemeleri Merkezi'nde bir konferans metni olarak sunuldu ve şu metinde yayınlandı: Mark Silk (ed.), *Religion and American Politics: 2000 Election in Context* (2000). Bu malzemeyi kullanma izni verdikleri için Mark Silk'e ve bu Merkez'e müteşekkirim.

sociation/Amerikayı Koruma Cemiyeti (anti-göçmen organizasyonudur), Women's Christian Temperance Union/Kadın Hıristiyan Yeşilaycılık Birliği ve Anti-Saloon League//Anti-Meyhane Ligi (alkol karşıtıdır) yer alır. Yirminci yüzyıl Social Gospel Movement/Sosyal İncil Hareketi, Civil Rights Movement/Sivil Haklar Hareketi, New Christian Right/Yeni Hıristiyan Sağ (ve onun parçası durumundaki Moral Majority/Ahlaki Çoğunluk ve Christian Coalition/Hıristiyan Koalisyonu gibi hareketler), Operation Rescue/Kurtarma Operasyonu (antikürtaj hareketi) ve Pax Christi/İsa-Mesih Barışı (savaş ve nükleer silah karşıtıdır) gibi hareketlere tanıklık etmiştir. Din pek çok sosyal değişmeyi destekleme ve sosyal değişmeye direniş girişimleri için halkın, organizasyonların, fikirlerin kaynağı olmuştur ve olmaya devam ediyor. Din organizasyonlara temel sağlar, retorik mesajlar ve sosyal hareketleri harekete geçirmek ve etkili kılmak için gerekli motivasyona sahip taraftarlar temin eder.

Bu bölüm iki tartışma yapacak. İlkin, yukarda işaret edildiği üzere, dinin ve dini cemaatlerin sosyal hareket aktivizminin doğal temellerini şekillendirme tarzlarını tartışacağım. Yaptığı her şey bundan ibaret olmasa da dinin insanları dünyalarını yaşamaya ve değiştirmeye, motive etmeye elverişliliği din ile sosyal değişme hareketlerini doğal bir ittifaka sürükler. İkincileyin, Amerikan politik ve kamu hayatında, politik ve kamu hayatının işleyiş tarzlarından bazılarının değişmesi için sosyal hareketlere ihtiyaç duyan son gelişmeleri tartışacağım. Dine dayalı sosyal hareketler bu değişmeleri gerçekleştirirken bugün daha önce karşılaşmadıkları bazı meydan okumalarla yüzyüze geliyorlar. Bu meydan okumaları karşılama tarzını şekillendiren şey sosyal hareketlerin dine bel bağlamalarıdır ve dine bu itimat da dini aktivizmin ulusal kamu hayatımız için bir sorun teşkil etmeye devam etme derecesini belirler.

Bu metne ortak bir düzlemde —ya yasamayı etkileme, politikacıları ve diğer kurum elitlerini ikna etme ya da diğer sosyal grupları eyleme sürükleme yoluyla— toplumu değiştirmeyi amaçlayan sosyal hareketlere odaklanacağımı söyleyerek başlamam gerekiyor. Öncelikle *bireylere* yönelerek onları değiştirmeyi amaçlayan hareketlerle —ve onların dünyayı yalnızca değişen bireylerin eylemleri vasıtasıyla değiştirme arzularının çapıyla— pek ilgilenmiyorum. Bu genelikle "kalpler ve zihinler" değişmesi veya sosyal değişmeye ilişkin ihtida stratejisi diye atıfta bulunulan şeydir ve toplumu değiştirecek muhtedilerin değişen tavırlarına ve eylemlerine bel bağlar.

Bu metindeki odağımı sınırlamam doğaldır ki öncelikle dinin mesajını yaymakla ve taraftarlarının sayısını arttırmakla ilgilenen çok sayıda dini hareketi dışarıda bırakıyor. Özellikle de, genelikle "Yeni Dini Hareketler" diye atıfta bulunulan bu dini gruplar bu kategori altına yerleştirilebilir. Hare Krishnas, Divine Light Mission ve Branch Davidans bu bireyci, ihtidacı hareket tipinin temsilcileri olabilirler. Onlar temelde kamusal dünyaya uzak dururlar ve genellikle kamusal ve seküler hayattan bir geriye çekilme tipini teşvik ederler. Unification of Church of Rev. Sun Yung Moon ihtidacı Yeni Dinler Hareketi ile dine dayalı sosyal hareket arasında yer alabilecek ilginç bir örnektir.

İhtidacı dini hareketler aslında kamu hayatını şekillendirmeye çalışan dine dayalı hareketlerin karşılaştığı dinamiklerle ve dilemmalarla yüzyüze gelebilirler, fakat ihtidacı hareketler aynı zamanda bazı önemli farklılıklar sergileyen ayrı bir temel amaca sahiptirler. Benim tartışmam öncelikle tartıştığım fenomenlerin çapını ve alanını sınırlamak için yapılmış analitik bir tartışma. Keza, hareketlerin kamu alanının boyutlarını değiştirmeye çalışırken yaptıkları eylemlerin üyeleri olmayan ve hiçbir zaman üyeleri olmayacak pek çok insan için de imaları vardır. Bu yüzden, hareketler ile kamu hayatı arasındaki etkileşimler öncelikle özel ya da kişisel değişmeyi amaçlayan hareketlerle pek ilgisi bulunmayan ilave anlamlar ve boyutlar kazanırlar. Bu bölümde tartıştığım hareketler kelimenin dar anlamıyla zorunlu olarak "politik" değilseler de — çünkü seçim mevkisi mücadelesi veren adayları desteklemezler veya yasamaya yönelmezler ya da yasama için lobi faaliyeti yapmazlar— topluma kamusal düzeyde bilinçle angajedirler. Promise Keepers/Vaad Bekçileri gibi bazı gruplar bunların her ikisini de yaparlar ve kamu-özel sınırı onlar için pek belirli bir sınır olmadığı için kesinlikle ilgi çekicidirler.

Harekete Geçirici Bir Güç Olarak Din

Her sosyal hareketin çözmesi gereken bazı "dilemmaları" vardır. Araştırmacılar genelde üç dilemma tespit etmiştir: Her sosyal hareket kendisini koordineli eyleme ve zaman içinde bu eylemi sürdürmesine imkan verecek şekilde *organize etme* ihtiyacı duyar; her sosyal hareket ikna edici ideolojik iddialar dahil bir hareket *kültürü* geliştirme ihtiyacı duyar; her sosyal hareket kendisine elverişli fırsat avantajları yakalamak dahil sosyal *çevreyle* müzakere ihtiyacı duyar (bu özelliklerin genel bir tartışması için bakınız, McAdam vd., 1996; dini hareketlere

doğrudan tatbiki için bakınız, Smith 1996a; Williams 1994). İlk iki faktör genellikle üyelerini motive ederek harekete geçirmesi gerektiği için önemlidir; bu iki faktörü elinizdeki metnin bu kısmında ele alacağım. Üçüncü özellik, yani sosyal çevreyle müzakere sosyal hareket ile genel toplum ve kültür arasında etkileşimi gerektirir ve hareketin başarısı için zorunlu bir özelliktir. Çevrenin yakın zamanlardaki değişme tarzı ve dine dayalı sosyal hareketler için imaları elinizdeki metnin ikinci kısmının konusudur. Bir ölçüde fazla basit terimlerle ilkin "dahili" motive ederek örgütleme dinamiklerindeki bir faktör olarak dini tartışacak ve sonra da sosyal hareketler ile çevreleri arasındaki "harici" dinamiklerin değerlendirmesine geçeceğim. Sonuç bölümünde, çağdaş kamu hayatının dini ve sosyal hareketleri maruz bıraktığı dilemmaların ana hatlarını çizeceğim.

Din ve Sosyal Hareket Kültürü

Bütün sosyal hareketler insanları harekete geçmeye ve adanmaya ikna edecek farklı bir "hareket kültürüne" ihtiyaç duyar. İnsanlar dünyada bir şeylerin yanlış olduğuna, bu yanlışın giderilmesi gerektiğine ve bu yanlışın giderilmesinde aktif olmaları gerektiğine ikna edilmelidir. İnsanlar ayrıca çabaları sırasında ruhlarını korumalarını sağlayacak — hem onları başarısız kaldıklarında teselli edecek hem de onları çalışmaya ve ilk zaferlerinden sonra çekip gitmemeye ikna edecek— bir destek kaynağına ihtiyaç duyarlar. Sözün gelişi Gamson (1992) insanların şu üç zorunlu unsura sahip bir kognitif/bilişsel kolektif eylem çerçevesi kazanmaları gerektiğini keşfetmiştir: Adaletsizlik; faillik; ve kimlik. Alternatif olarak, Snow ve Benford (1998, 1992) (dünyanın hastalıklarının) teşhisi ihtiyacı; (bu problemlere çözüm) buyruğu ve motivasyon. Başka bir söyleyişle insanlar giderilmesi gereken bir adaletsizlik olduğuna inanmak, adaletsizlik yapanı teşhis edebilmek ve çözümle meşgale sorumluluğunu hissetmek durumundadır.

Dinin bir harekete bu retorik unsurları nasıl temin ettiğini anlamak kolaydır. Din özünde dünyanın ahlaki statüsünü dünyevi standartlardan ziyade ilahi standartlara göre değerlendiren bir kültürel sistemdir. Varolduğu şekliyle dünya çoğu din için nihai bir değer değildir — onlar dünyayı önemli bakımlardan kusurlu bir yer olarak görürler ve uygun model ilahi olandır, bu dünyaya özgü model değil. Dahası, din dünyanın neden olduğu gibi olduğunun ve nasıl bu şekilde olduğunun tam "izahını" yapabilir. Bu çerçeve "adaletsizlik" gibi kav-

ramların anlamlı oldukları bir ahlaki evren sağlar. Ayrıca, dini inançlar insanların kimlik hislerinde merkezi bir yer işgal ettiği için insanlar yanlışı yoğun ölçülerde hissederler ve onu düzeltmek için kurban olmaya isteklidirler. Bir dine dayalı sosyal hareketin katılımcılarının eylemleri sırasında genellikle kendi kutsal görevleri ve riske attıkları ölümsüz ruhları vardır. Bu yüzden, sözün gelişi, aktivistler genellikle kendilerini hareketin eylemlerine katılımları konusunda "hiçbir tercihi bulunmayan" kişiler olarak tanımlar ve Tanrı'nın iradesini izlediklerine inandıklarını söylerler. Bu şekilde Tanrı'dan ilham alan birçok aktivist sivil itaatsizliği ve hatta hapis cezasını gerektiren "yüksek riskli" aktivizme katılır. İnanç aktivistlere bu şeyleri yapma cesareti vermekle kalmaz sadece, genellikle yasayı çiğnemenin mantığını da verir — yani yüce hukuka itaatin gerekliliği insani yasaları çiğnemeyi meşru hale getirir (bakınız, Epstein 1991; Williams and Blackburn 1996).[1]

Özetle, dini fikirler ve inançlar dünyanın adaletsiz ve ahlakdışı (amoral) boyutlarını ifşa edebilir, insanlara bir konuda aktif olmak istediklerinde kullanabilecekleri bir kimlik sağlayabilir ve eylemlerinin önemli olduğuna ikna ettiği için bir faillik duygusu verebilir. Ve sosyal hareket zorluklarla karşılaştığı ve duraksadığı zaman din insanlara yenildiklerinde ihtiyaç duydukları teselliyi sağlayabilir ve onlara, kendilerini eylemi sürdürmeye ikna edecek hikayeler temin edebilir. Sözün gelişi, İsraillilerin Mısırda kölelikten kurtuluşu veya Eyüb'ün acıları gibi Kitab-ı Mukaddes hikayeleriyle moral vermek Sivil Haklar Hareketi'nde çoğu ruhban liderlerin sık sık başvurdukları bir şeydi (Wiliams ve Ward 2000).

Antropolog David Kertzer'ın (1998) öne sürdüğü gibi, bütün bir sosyal hayat ritüelde ifadesini bulur ve bu sosyal hareketler için de geçerlidir. Ritüel başkalarıyla dayanışmaya ve duygusal ilişki kurmaya katkıda bulunur; karşılaşılan her sorunda veya sorunların nasıl çözülmesi gerektiği konusunda tam bir uzlaşma olmasa bile. İster mitingler ister protesto yürüyüşleri ister üyelik toplantıları formunda ritüeller eylemin kognitif, duygusal ve ahlaki boyutlarını biraraya getirerek kaynaştırır (bakınız, Jasper 1998). Bu yüzden, sözün gelişi Sivil Haklar Hareketi sık sık dini ayinleri hatırlatan toplantılar yapmıştır (mesela

---

[1] Dini inancın yoğunluğu veya kuvveti ile sosyal hareket aktivizmine katılım arasında hiçbir açık bağlantı yoktur. Kaldı ki kuvvetle inanılan bazı inançlar, eğer başka bir yerde ikamet eden taraftarları ikna ederlerse, aktivizmi engelleyebilirler de. Fakat dini görevlerinin dünyayı reforma tabi tutmayı gerektirdiğine inananlara, bu inançlar onlara harekete katılımları için güçlü bir meşruiyet ve motivasyon sağlar.

bakınız, Morris 1984; Robnett 1997; Williams ve Ward 2000). Diğer büyük ölçekli sosyal hareketler evanjelik dinlerin kullandığı uyanış festivallerini hatırlatan toplantılardan yararlanmıştır (mesela, Williams ve Alexander 1994). Özetle dini inançlar, semboller, ritüeller ve hikayeler dünyayı anlamlı kılar, dünyanın nasıl olabileceğine ilişkin bir vizyon verir, bu vizyonu gerçekleştirmeye çalışanların ruhlarını temizler ve destekler. Bu da etkili bir sosyal hareket kültürünün temelini oluşturur.

Dini Organizasyonlar ve Sosyal Hareketin Aktivitesi

Eylemi desteklemek ve sürdürmek için gerekli kültürel boyutlarıyla dini organizasyonlar, sosyal hareketler ısrarlı girişimler gerçekleştirmeye çalışırken, hayati bir rolü yerine getirir. 1955-6 Montgomery, Alabama'daki otobüslerin belli bir gruba tahsisiyle ilgili boykotu birçok Afrikalı-Amerikalı kilise, araba imeceleri koordine ederek büyük ölçüde kolaylaştırmıştı (Morris 1984). Bu örnekte, muhtelif kiliselerden papazlar hareketin liderleriydi (bunların en ünlüsü Martin Luther King Jr'di), fakat doğrudan liderlik pozisyonlarında olmadıkları zamanlarda bile ruhban mensupları ibadet hizmetleri sırasında bildirilere zaman ayırmıştır (Wiliams ve Demerath 1991). Bu, organizasyon girişimlerine önemli bir meşruiyet sağlar. Belki de çok daha önemlisi dini kongregasyonların/örgütlü cemaatlerin üyeleri koordineli eyleme aşinadır ve bu konuda ustadır —gönüllü olma tecrübeleri vardır ve nelerin insanları olmalarını varsaydıkları yere getireceğini bilirler. Grup Operation Rescue'nin gerçekleştirdiği kürtaj kliniklerinin ünlü ablukası halkın abluka sitesine gitmeden önce *en mass* toplanması için gerekli mekanlar olarak kiliselere bel bağlamıştı (Ginsburg 1993; Williams ve Blackburn 1996).

Kaldı ki kiliselerin (ve sinagoglar, camiler, sanghalar vb.) liderliği, bağış toplama kapasitesi, içinde varoldukları cemaatlerin pek çok unsuruyla ilişkileri bilinen uygun toplantı mekanları vardır. Her şeyden önce, kongregasyonlar daha önceden sosyal networklerle/iletişim şebekeleriyle birbirine kenetlenmiş ve işbirliği yapan insan gruplarıdır. Tipik olarak, insanlar sosyal hareketlere izole bireyler olarak "katılmazlar"; onlar genellikle tanıdıkları diğer insanların katıldıklarını bildikleri faaliyetlere —izole bireylere değil hareketleri inşa eden sosyal networklere— teşnedirler. Lokal dini kongregasyonlar tam anlamıyla bu sosyal network ilişkileridir.

Ayrıca, dini kongregasyonlar genellikle oldukça homojen insan gruplarıdır. Amerikan kültüründe dine katılıma yön veren gönüllülük insanların girdikleri dini cemiyetleri "kendi-başlarına seçmeleri" anlamına gelir. Irki bölünme iyi-bilinen bir özelliktir, fakat kongregasyonlar etnisiteye, ekonomik sınıfa ve lokaliteye (bazen komşuluğa) göre de bölünür. Onlar, bir kural olarak, hem kaynakları hem de yönelimleri itibarı ile ateşli *lokal* organizasyonlardır. Bu yüzden kongregasyonlara girme çok sayıda birbirine benzeyen ve birbiriyle ilişkili insana ulaşmayı sağlayabilir.

Bu organizasyonel kaynaklar sosyal hareketlerin birçoğunun başlamasına katkıda bulunur; Sivil Haklar Hareketi ve Hıristiyan Sağ en önde gelenleridir sadece. Her ikisi de daha özerk sosyal hareket organizasyonları geliştirmeden önce ilk hareket aktivitesini odak noktası olarak kullanmışlardır. Keza kiliseler de Pax Christi'yi, Fellowship of Reconcilation'ı, Operation Rescue gibi anti-kürtaj gruplarını, muhtelif çevre davalarını ve yirmi yılı aşkın zamandır Birleşik Devletler'in Orta Amerika'daki politikasına karşı çıkan Witness for Peace gruplarını desteklemekte önemli roller oynamışlardır. İlaveten, kongregasyonlar genellikle lokal ihtilaflardaki —evsiz barınakları, mahalli okullardaki cinsel eğitim, kumar inisiyatifi ve benzerleri— önemli oyunculardır (bakınız, Demerath and Williams 1992).

Birçok araştırmacı (mesela Hart 2001; McRoberts, Bu Kitap, Bölüm 28; Pena, Bu Kitap Bölüm 27; Wood 2002, bu kitap, Bölüm 26) "inanç-temelli-örgütlenme" diye bilinen örgütlenmeyi incelemiştir. Industrial Areas Foundation (IAF) veya Pacific Institute for Community Organization (PICO) gibi gruplar, birçoğu kongregasyon olan organizasyon koalisyonlarıdır. Onlar kaynakları, know-how'u (bir şeyin nasıl yapılması gerektiğinin bilgi ve becerisi, ç.) ve personeli bir araya getirir ve statülerini katılımı mobilize edecek ve resmi görevlileri ikna edecek dini gruplar olarak bilinçle kullanan (genellikle lokal ekonomik ve sosyal adalet sorunlarıyla ilgili) aktivizme angaje olurlar. İnanç-temelinde örgütlenme önemli ve eğer araştırmalar bir gösterge ise aynı zamanda gelişen bir fenomendir. Fakat bu fenomen kongregasyonların Civil Rights Movement veya United Farın Workers'ın girişimlerinde oynadıkları rol tipinden organizasyonel açıdan farklıdır; çünkü burada kongregasyonlar hareketin faaliyetini başlatır, fakat sonra özel ve otonom sosyal hareket organizasyonlarına (SMO'lar) kapı aralarlar.

Bu nedenle, Smith'in (1996b) Orta Amerika Barış (Central America Peace) hareketiyle ilgili incelemesi, dini organizasyonlara "hareket ebeleri" olarak atıfta bulunur. Kendilerini "kutsal mekanlar" diye lanse eden kiliseler gibi bazı örneklerde kongregasyonlar hükümet politikalarına muhalif tarzda örgütlenirler. Fakat insan toplamakta, reklamda ve kolektif eylemi başlatmakta genellikle hayati rol oynasalar da, çoğu, sosyal hareket organizasyonuna (SMO) dönüşemez. Bu en azından kongregasyonlar, üyelerinin bir dizi sosyal ve spiritüel/manevi itiyacını karşılayan çok amaçlı organizasyonlar oldukları için geçerlidir. Kendisini bir taraf sosyal hareket organizasyonuna dönüştüren her kongregasyon (politik aktivitesinin kongregasyonun vergi muafiyetini riske atması bir yana) varoluşunun diğer boyutlarını kaybetme, üyelerinin hatırı sayılır bir kısmına yabancılaşma riskiyle karşılaşır.

Spiritüel/manevi gelişme ile sosyal aktivizm arasındaki gerilim bir "kongregasyonel" tutum/politika sergileyen dini gruplarda özellikle keskindir — yani bu tür durumlarda kongregasyonun üzerinde dini otorite kullanacak hiçbir denominasyonel yapı veya piskopos yoktur. Böyle durumlarda ruhban liderler genellikle ücretleri/maaşları için bütünüyle kongregasyona bağımlı hale gelirler. Kiliseyi hiziplere bölen her politik aktivite (kilisesini geliştirmekte ve başarılı kılmaktaki mesleki itibarına zarar vermesinin yanı sıra) papazına veya geçim kaynağına pahalıya malolabilir. Bu yüzden, birçok anti-kürtaj grubu mitingler için üyelerini muhafazakar Protestan kongregasyonlardan devşirse ve bazen kilise imkanlarını kullansa da, ruhban mensupları kendilerini nadiren böyle bir grubun üyeleri olarak görür. Onlar bu tür girişimlere öncülük etmekten veya bu tür girişimleri teşvik etmekten ziyade tolere etme eğilimindedir (bakınız, Demerath and Williams 1992). Aktivistlerle yapılan mülakatlar ruhbanın kendi önemli sorunlarına temayüllerine bir ölçüde tahammülsüzlüğü açıkça ortaya koyuyor (Williams ve Blackburn 1996). Fakat organizasyonel sonuçlar sosyal hareket organizasyonlarındaki farklılaşmaların, neden avantaj olduğunu gösteriyor.

Tam tersine, ruhban hiyerarşileri aktivist ruhbana önemli bir meşruiyet ve "koruma" sağlayabilir. Sempatik tavır sergileyen papazlar kongregasyonlarda (papazlık mıntıkası dışındaki işlerde) bu ruhbanın yerini alabilir; bu durumda aktivizmleri ihtilaflı olmayacaktır. Bu aynı zamanda papazlar için de avanjlı olabilir —bazı aktivistleri doğrudan çağrıda bulunmak zorunda kalmaksızın aktif hale getirme avantajı.1960'lardaki liberal dini gruplarla ortaklık kuran aktivizmlerin büyük bir kısmı kampüs papazlıklarında veya ulusal denominas-

yonel bürokrasilerdeki işlerde çalışan ruhban kaynaklıydı ve bu yüzden muhafazakar dini mıntıka mensuplarının potansiyel tepkilerinden kurtulmuştu (mesela, Hadden 1969; McNamara 1969). Bu dinamik muhafazakarların tarafında da işbaşındadır. Ahlaki Çoğunluk'un (Moral Majority) ilk yıllarında çok aktif ruhban kendi televizyonlarını ve radyo programlarını aktivizmlerinin sitesi olarak kullanmışlardı; bu onların kongregasyonel faaliyetlerine mesafe almalarını sağlamıştı.

Özetle din sosyal hareketlerin önemli kültürel ve organizasyonel kaynaklarından biri olabilir. Din insanları biraraya getirir, onların derin inanç ve kimliklerini harekete geçirir ve birçok tek-sorunlu kısa ömürlü kampanyalardan çok daha uzun sürebilen bir girişim ve ilgi sürekliliği sağlar. Elbette dinin politikayla karıştırılmasına daima bir direnç söz konusudur ve dinin bir gelişme, uyum ve uzlaşma kaynağı olarak önemi aktivizm ateşini hafifletebilir; Amerikan sosyal hareketlerinin daha ziyade dini cemaatlerden doğması görmezden gelinemeyecek empirik bir olgudur.

Amerikan Politik Hayatının Değişen Karakteri

Dine dayalı hareketlerin nasıl, nerede, kime karşı ve hangi silahlarla topluma angaje oldukları tarihsel şartlara bağlıdır. Bu şartlar son yarım yüzyılda çok değişmiştir. Amerikan sosyal hareketleri bu değişmelerle başa çıkmak için zamanla amaçlarını, stratejilerini, unsurlarının yapısını değiştirmek zorunda kalmıştır. Bir genel kural olarak, Amerikan politikası ve kamu hayatı giderek *ulusallaşmış* ve *formel/resmi şekilde örgütlenmiştir*. Onu etkileme girişimleri de bu değişmelere uyum sağlamak zorunda kalmıştır.

Birleşik Devletler tarihinin hatırı sayılır bir kısmında politika büyük ölçüde lokal/mahalli idi. Mahalli önde gelen adamlar farklı bileşimler ve koalisyonlarla kamu işlerini yönetmişti (Schudson 1998). İlgiler/çıkarlar lokaldi, meseleler lokaldi, politik eylemin etkisi genellikle lokaldi (Shain 1998). Nitekim Sivil/İç Savaş'tan hemen önceki dönemde politik partiler lokal ve ulusal çıkarlarla kampanya platformları, geniş-tabanlı koalisyonlar vasıtasıyla ulusal çıkarlara yönelerek ve kitlelelere ulaşmak için tasarlanmış propaganda teknikleri kullanarak bugün bildiğimiz temel biçimlerini almaya başladılar. Partiler kendilerini ulusal ölçekte organize ederek ve meşru ve eşsiz biçimde kendilerine ait farklı çıkarlar/ilgiler geliştirerek profesyonelleştiler.

Amerikan İç Savaşı'ndan önceki dönemde, ulusal imalara sahip dine dayalı sosyal hareketler ortaya çıkmıştı. En büyükleri kölelik, alkol ve Katoliklerle ilgiliydi. Bu hareketler episodik/dönemsel ve kısa ömürlü olma eğilimindeydi ve sifonu büyük partilerce çekilen sorunları vardı. Bu yirminci yüzyıla kadar devam eden bir temayüldü. O sırada gerçekleşen yeni göç ikinci bir yerlicilik/nativizm dalgası üretmişti; endüstrileşme tarımda popülizmi doğuran krizlere yol açmıştı; bunların her ikisi de Progressivizm/İlerlemecilik diye bilinir hale gelen şeyi üretmişti. Fakat yukardaki sorunların tümü de partilerin konsolide edici kurumsal yapısıyla ve dolayısıyla federal yönetime uyumlu hale getirildi.

Bu yeni ortaya çıkan toplumsal (societal) altyapının unsurlarından biri ülkeyi o zamana kadar bilinmeyen bir şekilde ören seyahat ve enformasyon teknolojisinin gelişmesiydi. Böylece yirminci yüzyıl artan sosyal ve coğrafi hareketliliğe ve ulusal ekonomik entegrasyona göre gelişen hakiki ulusal politikaya tanıklık etmişti. Yirminci yüzyılın ortalarında politik sahneye her biri farklı sosyal ve ekonomik gruplar koaolisyonundan müteşekkil katı bir oluşum temeline sahip iki parti hakimdi. Bu "New Deal" koalisyonları "katı/sağlam Güney," Katolik Demokratlar gibi kesinlikler ve giderek artan dini organizasyonlar ile yönetim fonksiyonlar ayrımı üzerine inşa edilmiş istikrarlı seçim yılları üretti.

Son yarım yüzyılda bu durum hatırı sayılır ölçüde değişti. Politik partiler önemlerini yitirdi — artık temelde bağış toplama kanalları olarak hareket ediyorlar. New Deal koalisyonlarının her iki yanındaki keskin hatlar belirsizleşti. "Bağımsızlar" kimliği taşıyan Amerikalıların sayısındaki artış ve "anti-parti" kampanya platformunda yürüme hiçbir zaman bu kadar popüler hale gelmemişti. Washington çevre yolundaki/anayolundaki insanların parti ilişkilerini fazla ciddiye almalarıyla "partizanlık" denerek alay ediliyor ve keza bu onların "gerçek Amerikalılar"dan ayırt edilmelerine katkıda bulunuyor. Kısacası, partiler hala müesses yönetimin kurumsal faaliyetlerinde çok önemli iseler de, politik tutum ve bağlılıkları örgütlemenin kültürel açıdan tescilli yolu olarak yerlerini kaybettiler.

Fakat bu Amerikan politikalarının ulusallaşmasını azaltmadı. Tam tersine politik partilerin zayıflaması, ulusal idari kurumların hayatı giderek artan düzenlemesinin ve ulusal "kültürün" eğlence, haber ve reklam medyası vasıtasıyla giderek kaynaşmasının göstergesidir. (Pazarlar etnisite, cinsiyet ve hayat tarzları çizgileri boyunca dilimlere

ayrılsa da bu dilimlerin kendileri de ulusaldı — Hispanik Amerikalılar örneğindeki gibi; onlar artık öncekinden daha az dine ve bölgelere göre bölünüyorlardı.) Yeni teknolojiler de bu sosyal ve politik gelişmeleri hızlandırıyordu elbette; telekomünikasyonun gelişmesi ulusal ekonominin içiçe geçmesini netleştirdi ve hükümet politikasına tepkileri kolaylaştırdı.

Sosyal hareketler Washington DC'nin merkez sahne haline gelmesiyle birlikte federal eylem yoluyla ulusal politikaları giderek daha fazla etkilemeyi amaçladı. Sözün gelişi, her Ocak'ta anti-kürtaj hareketi *Roe v. Wade* Yüksek Mahkeme kararını protesto etmek için büyük bir gösteri düzenliyor. Fakat pek çok hareket ilk protesto nedenleri orada gerçekleşmese de Washington'ı kendi eylem sahneleri olarak kullanıyor. Nitekim Sivil Haklar Hareketi protestosunun hedefleri Güney'de kalmış olsa da davasını 1963 Martı'nda Washington'da kamuoyuna duyurmuş ve ulusallaştırmıştı. Daha yakın örneklerden biri Washington'daki 1997 Promise Keepers/Vaad Bekçileri mitingidir —hareketin politik ajandasını reddedenlerin dahi katıldıkları bir miting. Fakat bu şehir ulusun kalbidir ve her hareketin mesajını ulusallaştırmasının gerçekleştirileceği *par excellence/mükemmel* buluşma mekanıdır.

Böylece insanları politik olarak örgütleme politik partiler kadar sosyal hareket organizasyonlarının da işine dönüşmüştür. Fakat bu iki organizasyon formunun önemli farklılıkları vardır. Kamu mevkilerini ele geçirme ve yönetme girişimiyle bir politik parti genellikle heterojen gruplardan oluşan bir iç koalisyon yaratmalıdır. Bu politik partinin birbirine rakip çıkarları bir araya getirmesini dışlayıcı ilkelere hiç başvurmamasını gerektirir. Partiler tek bir davanın uzlaşmaya kapalı şekilde takibiyle değil çıkarları dengelemeyi başararak ve kapsamlı bir cazibe merkezi yaratarak başarı kazanmıştır. Tam tersine sosyal hareket, ister geniş kapsamlı ister dar kapsamlı, bir sorunu ele almak amacıyla ortaya çıkar. Katılımcılar bulma ve onların bağlılıklarını pekiştirme bir hareketin ilk hamlesidir; daimi hamlesi (Williams 1994). Fakat, politik partiler katılıma ikna etmek için iş ve etki vaadinde bulunsalar da, sosyal hareket organizasyonları tanımları gereği politik makamlara kolay giriş imkanları bulunmayan meydan okuyuculardır. Onlar müstakbel ödüller vaadeder, fakat bu görülebilir, somut zaferlere bağlı sadakatler doğuran bir taraftar bulma yöntemidir. Acil taraftar bulma ihtiyaçlarını karşılamak için sosyal hareket organizasyonları bir dava, bir ilke ya da kolektif bir kimlik ekseninde dayanışma yaratmalıdır. Netice itibarı ile, sosyal hareketler partilerden veya (sanayi lobi-

leri gibi) çıkar gruplarından çok daha canlı, fakat aynı zamanda çok daha kırılgandırlar. Kimin "üye" sayılacağını belirlemek çok zordur; üye kazanmak çok zordur; bir üyeyi elde tutmak çok zordur.

Sosyal harekete iştirakte genellikle tek bir meseleye adanma güdüsü/tutkusu önemli belirleyici faktörlerden biridir. Eğer doğrudan doğruya maddi çıkarlar bahis konusu değilse, bu durumda insanları katılımı sürdürmekte moral/ahlaki yükümlülükler ve kişisel kimlik hissi motive eder. Bu tutkuları birçok meseleye teşmil etmek zordur. Elbette birçok insanın toplumun durumuyla ilgili pek çok farklı endişesi vardır. Tek bu sorun (veya küçük bir sorunlar kümesi) karşısındaki endişelere odaklanma hayatın olağan rutinleri dışında, temelde gönüllü aktiviteler durumundaki aktiviteler için gerekli yoğunluğu temin eder. Bu yüzden, organizasyonel formun ve amacın doğasında yer alan nedenlerle, tek-sorun politikaları politik partiler ve yasama koalisyonları için elverişsizdir, ancak pek çok sosyal hareket organizasyonu için bereketli topraktır.

İstikrarlı bir organizasyon harekete, aynı zamanda retorik bir avantaj sunar. Yukarıda dikkat çekildiği üzere, sosyal hareket organizasyonlarının taraftarlarını dinamik ve eylemlerini etkili tutmaları için karşılamaları gereken hem retorik hem de organizasyonel ihtiyaçları vardır. Fakat bir sosyal hareket organizasyonu kaynak sağlamak için (üyelik aidatları ve bağış toplama gibi) organizasyonel rutinlere bel bağlayamadığı ölçüde, kamu forumlarındaki retorik çekiciliğini arttırmak zorunda kalır. Ayrıca, sosyal hareket organizasyonları, seslerini duyurmaları için diğer sosyal hareketlerle ve modern hayatın genel şamatasıyla mücadele etmek durumundadır. Peygamberce bir ahlaki ses olarak göze çarpma ihtiyacı, gruplar üye veya dikkat çekmek için seslerinin desibelini ve iddialarındaki keskinliği arttırdığı için, hareketin retoriğinin kamu politikalarındaki radikalleşmesini büyük ölçüde açıklar.

Son zamanlardaki "kültür savaşımızın" sorumlusu büyük ölçüde bu dinamiktir. Peşpeşe yapılan sosyolojik incelemeler Amerikan halkının kutuplaşmış, savaşan iki kampa ayrılmadığını açıkça ortaya koyuyor (bakınız, DiMaggio et al. 1996; Olson 1997). Kamuoyu çok farklı, fakat radikal değil; kültür savaşının sergilediği imaj kadar insicamlı değil. Fakat sosyal hareket organizasyonları kültür savaşları retoriğini yararlı bir şey, hatta temel bir unsur olarak görürler. Bu retorik bizi tarafları açık ve sebebi buyurucu bir ahlaki kültür savaşının gerçekleşmekte olduğuna ikna eder. Fakat dilinin kurumsal güç merkezlerin-

den değil, hareketin aktivistlerinden — haçlı savaşçıları olarak mücadele eden taraftarlardan, fiilen kazanma potansiyeline sahip organizasyon adamları olarak mücade edenlerden değil — doğduğu açıktır. Dahası, seçim kampanyaları sosyal hareket girişimlerine benzemeleri ölçüsünde kültür savaşları diline elverişlidir, fakat daha kurumlaşmış politik rutinler arttıkça bu gündemden düşer (bu analiz şu metinde çok daha kapsamlıdır: Wiliams1997b).

Keza, sosyal hareketler kendilerini politik partilerden bir ahlaki davaya bağlılıklarını sergileyerek ayırmaya çalışırlar; bu iki organizasyon tipinin en azından bir ortak hedefleri vardır: Politik eylemi ulusal düzeyde koordine etmek sık sık tipik lokal halk/taban girişimlerinden daha fazlasını yapmaları için gerekli bürokratik ve profesyonel formel/biçimsel organizasyon düzeylerine ihtiyaç duyar. Organizyon sosyal hareket politikaları için hiç de yeni değildir. İşçi sendikaları on yıllarca yüksek düzeyde merkezileşmiş ve bürokratikleşmiş organizasyonları kullanmışlardır — bu genellikle sosyal hareketlerden çok yozlaşmış politik partilere benzedikleri eleştirilerine yol açan bir olgudur. Fakat çağdaş sosyal hareket sahnesinde sosyal hareket organizasyonunun yeni bir versiyonu vardır; bu araştırmacıların "profesyonel sosyal hareket organizasyonları" (PSMO) diye adlandırdıkları organizasyondur (Zald and McCharty 1987). Bunlar sendikaların aksine, zorunlu olarak önceden mevcut unsurlara bel bağlamazlar; bunlar genellikle birçok sosyal kategoriden ve gruptan üye devşirmeye çalışırlar, fakat belirli bir tutum ve mesele ekseninde faaliyette bulunurlar. Bunlar genellikle hizmetler ve maddi faydalar sunmaya çalışmazlar, daha çok sosyal ve politik değişmelerin savunuculuğunu yaparlar. Bunlar hem lobi faaliyetinde bulunurlar (bu daha fazla kurumlaşmış bir taktiktir) hem de etkiyi dile getirmenin standart kanalları dışında protestolar organize ederler. Profesyonel sosyal hareket organizasyonları aynı zamanda profesyonel personele, rutinleşmiş eylemlere ve organizasyonel hiyerarşilere ve dolayısıyla bir sorun alanında kurumlaşmış oyunculara bel bağlar. National Organization of Women/Ulusal Kadın Örgütü, Sierra Klubü veya National Right-to-Life Committee gibi profesyonel sosyal hareket organizasyonları günümüzde politik sahnedeki büyük oyunculardır.

Kabul edildiği gibi, *profesyonel* sosyal hareket fikrinde biraz kusurlu bir şey var görünüyor. Eğer sosyal hareketler statükoya tutkulu istekler ve gönüllü eyleme dayalı meydan okumalar iseler, nasıl profesyonelleşebilirler? Eğer profesyonel sosyal hareket organizasyonları kavgası verilecek savaşları ve izlenecek taktikleri rasyonel şekilde he-

saplayan profesyonellerden yararlanıyorsa, gönüllü taraftarlarından bir ahlaki dava uğruna kendilerini kurban etmelerini istemeye nasıl devam edebiliyorlar? Eğer bir profesyonel sosyal hareket organizasyonu Washington DC'de karargah kurmuşsa ve ulusal sorunlarla ücretli personelle başa çıkmaya çalışıyorsa, lokal unsurlarının inançlarını, fikirlerini ve bağlılıklarını nasıl samimiyetle temsil ediyor olabilir? İdeoloji ile organizasyon arasındaki gerilim başka hiçbir yerde profesyonel sosyal hareket organizasyonu formundakinden daha açık değildir. Bu yeni organizasyon formu nasıl sahneye çıkmıştır?

Araştırmacılar 1970'lerin ortalarında 1960'ların sosyal hareketlerinin organizasyon networklerinden, örgütlenme tekniklerinden ve çok daha önemlisi uzmanlıklarını değerli görülen herhangi bir sorunun hizmetine sunan deneyimli aktivist-örgütçülerden oluşan bir "sosyal hareket endüstrisi" yaratarak genel bir protesto kültürü ürettiğini farketmeye başlamıştır (Zald and McCharty 1987). Profesyonel aktivistler muhtelif hareketlerde örgütlenme tecrübesi edinmiş aktivistler ve genellikle full-time örgütleyicilerdi. Sosyal hareket faaliyetinin "arz-tarafına" odaklanan bu analiz sosyal muhalefetin nispeten tutarlı ve (genellikle) yaygın olduğunu ve dolayısıyla problemin sosyal değişme talebinin çapı değil, sosyal değişmeyi gerçekleştirecek kaynaklar (resources) olduğunu varsayar. Bu kaynaklar organizasyon, para, üyeler ve keza ideolojik cazibe ve sembolik meşruiyet gibi somut kalemlerdir. Sosyal hareket profesyonellerinin sağlanmasına katkıda bulunduğu şeyler bunlardır.

Sosyal hareket örgütleyicilerini motive eden şeyin davaları olduğunu ileri sürmüyorum. Çoğunun yaptıkları şeye derin bir inançları vardır, yalnızca dava için çalışmazlar ve nadiren çabalarıyla zengin olurlar. Önemli hale gelen şey sosyal değişmeye yönelik mesleki çabalarını meslekleri haline getirme yetenekleridir. Aktivistler arasında dökümü iyi yapılmış bir taşma/artma etkisi vardır (Meyer and Whitter 1994); çünkü bir hareketin hedefinde tecrübe kazananlar genellikle başka hedeflere de/davalara da katılırlar ve bilgileri daha sonraki çabalara da yayılır. Sivil haklar hareketinde ilk kez aktif hale gelen genç kadınların birçoğunun kadın hareketine etkisi bunun mükemmel örneklerinden biridir. Bu yayılmanın teknolojik filizi, sosyal hareket organizasyonlarının doğrudan mail'le anket gibi bir teknikte uzmanlaşan ve hizmetlerini bir dizi organizasyona satan aktivistlere ihtiyaç duymalarıdır. Sonuç itibarı ile, bir dizi sorunun ve oluşumun desteğini alan ve ulusal politik sahneye yönelen profesyonel aktivizm son otuz yılda Birleşik Devletler siyasi hayatında büyük bir güç haline gelmiştir.

Genellikle sosyologların "kaynak mobilizasyonu" perspektifi diye atıfta bulundukları bu arz-taraflı yaklaşım, formel/biçimsel organizasyonların sosyal hareketlere toplumu değiştirme çabalarında sağladıkları avantajları teslim eder. Formel organizasyonlar strateji geliştirmeyi kolaylaştırır, iletişim şebekelerine işlerlik kazandırır, bağış toplamayı ve üye kaydetmeyi koordine eder, talimat zincirleriyle karar alımını hızlandırır ve kamusal tanınmaya katkıda bulunur. Organizasyonlar kamu gündemlerinin takibi için gerekli insicamlı kaynak akışını teminat atına alır ve iyi işlediklerinde bu kaynakları onları yeniden üretirken bile yeterli ölçüde dağıtır.

Profesyonel sosyal hareket organizasyonlarının gelişmesinin seçilmiş yetkililer için de avantajları vardır. Onlar ideolojik taleplere odaklanarak ve ideolojik talepleri kanalize ederek, yetkililere ilişki kuracakları net bir muhalefet liderliği vererek, çoğulcu parti siyasetlerinin alameti durumundaki müzakereyi uzlaşmacı müzakereye elverişli hale getirerek tek-sorunlu politikalar için kestirilebilirlik sağlar. Birçok profesyonel aktivist geleneksel parti liderlerinin destek verebilecekleri tarzda "seçim desteği veremese" de pek çok aktivist üniter, tutarlı bir sembol sağlar. Ünlü aktivistler politika tartışmasının ve politika geliştirmenin karmaşıklığıyla başa çıkamayan insanlar için kanaat liderleri veya suflörler olarak hareket eder. Ve seçilmiş yetkililer politikacının eğilimleri veya bağlılıkları konusunda güçlü medya mesajları göndermek için sosyal hareket organizasyonlarının liderleriyle toplantılarını ya da görüntülerini kullanır. Elbette medya bu jestleri farketmek ve yorumlamakta yeteneklidir. Görülebilir, ulusal, profesyonel aktivistler politik realite ne olursa olsun sembolik açıdan önemli olabilirler. Kısacası, profesyonel sosyal hareket organizasyonları sadece statükoya meydan okuyanlar için değil, statükonun kendisi için de faydalıdır.

Hiç kuşkusuz resmi yetkililer profesyonel sosyal hareket organizasyonlarını bu şekilde kullandıkları zaman bu bir kendi saflarına katma formudur. Bir hareketin temsilcileri "oyuna" davet edilirken, oyunun kendisi resmi görevlilerin daha fazla kaynağa ve uzmana sahip oldukları iç politikalardan biridir. Bu, bürokrasiler veya partiler gibi kurumlaşmış politik kurumlar ile sosyal hareketler arasındaki bir başka önemli farklılığı gözler önüne serer. Sosyal hareket organizasyonları kurumlaşmış yönetime eşlik eden meşruiyet varsayımına sahip değildir. Ticari stokları, genellikle ahlaki terimlerle kamunun dikkatine sunar (Wiliams and Demerath 1991; Williams 1995). Anlaşma ve uzlaşma sağlamanın arka odalarına giriş onları hem en etkili sem-

bolik silahlarından hem de (her şeyden önce kurumlaşmış/yerleşik politik aktörler olmayan) en ateşli taraftarlarından yoksun bırakır/koparır.

Ayrıca, organizasyonların kendileri de varlıklarını korumak durumundadır. Ne kadar ulusa yönelirlerse, ne kadar teknolojik açıdan mücehhez iseler, personel bakımından ne kadar güçlü iseler kendilerini ayakta tutmak için ihtiyaç duydukları destek de o kadar fazladır. Tıpkı her emek pazarında olduğu gibi, çalıştırdıkarı profesyoneller ne kadar yetenekli ise, ödedikleri ücretler ve diğer maliyetler de o kadar fazladır. Bu yüzden giderek artan kaynaklar organizasyonun kendisine akıtılıyor olmalıdır. Sorunlar karmaşıklaştıkça, bir sosyal hareketin benzer amaçları ve birbiriyle örtüşen izleyicileri bulunan muhtelif sosyal hareket organizasyonlarını içermesi de muhtemeldir. Sierre Club, Audubon Society, World Wildlife Fund ve National Federation for Wildlife gibi grupları düşünün. Bunların tümü çevreci sosyal hareket organizasyonlarıdır, fakat farklı sorunları ve farklı ilgi odakları vardır. Genellikle politik ittifaklar kurarken, bu organizasyonlar aynı zamanda aynı fon, gönüllü ve ilgi kaynaklarını kullandıkları için kaynaklar uğruna rekabet eden aktörler haline gelirler. Kendilerini diğer sosyal hareket organizasyonlarından farklılaştırmak için harcadıkları enerjinin artması temel misyonları için harcayacakları enerjinin azalmasına yol açabilir. Eğer yukarda adları belirtilen dört grubu kolayca birbirinden ayıramazsanız, bu problemi net şekilde görürsünüz.

Profesyonel sosyal hareket organizasyonlarının bu gerilimlerini evanjelist Pat Robertson'ın kurduğu ve Hıristiyan Sağ'ın sorunlarına adanmış bulunan Hıristiyan Koalisyonu/Christian Coalition açıkça sergilemektedir. Hıristiyan Koalisyonu takipçileri ahlaki buyruklarla harekete geçirme ile Beltway/Çevreyolu/anayol politikalarında oyuncu olma tercihleri arasında kalmış görünüyor. Belki de en önemli hareket 1996'da Ralph Reed'in başkan adayı Robert Dole'un GOP kürtaj ilkesinden ılımlıları radikalleştirmemek için taviz vermeyi düşünmüş olsa bile, Hıristiyan Koalisyonunu Cumhuriyetçi kampanyanın merkezinde tutma girişimiydi. Pek çoğu aslında Koalisyon'un Sağ içindeki organizasyonel rekabetinde yer alan sosyal muhafazakarlar Reed'e sert eleştiriler yöneltmişti. Hemen sonra Reed sadece bir üye — Cumhuriyetçi politikalara adanmış bir danışman — haline gelecek şekilde terketti. Ve Koalisyan kendi tarzını kaybetti — bir başka Beltway lobisi haline geldi ve bir hareketi mobilize etmek için GOP'a yakınlaştı. Tarihsel perspektiften bu, büyük partilerle kaynaşan bir potansiyel

üçüncü tarafın —bununla kestettiğim şey genelde Hıristiyan Sağ— meydan okuması örneği olabilir.

Organizasyonel formlar daha fazla profesyonelleşme ve bürokratikleşmeyle daha katı formlara dönüşürken, hareketin strateji ve taktiklerini de katılaştırma eğilimine girerler. İşgal, boykot, toplu yürüyüş, mektup-yazma kampanyası — hemen hemen bütün hareketlerde bunların tümü vardır ve gerçekten de çok farklı amaçlarla kullanılırlar. Fakat belirli bir grubun bu konularda uzmanlaşması muhtemeldir. Bu onun yetilerini biler, onu uzmanlaştırır ve ona meşruiyet sağlar; görülebilirlik kazandırır —örnekleri United Farm Workers/ Birleşik Tarım İşçileri üzüm boykotu, Operation Rescue'nin klinik ablukası. Aynı şekilde, imza toplama taktiği nasıl tepki göstereceklerini öğrenen güçler olarak katılaşmaya ve iktidarsızlaşmaya yol açar (McAdam 1983). Keza, hareketler etkili kalmak için taktiklerini değiştirirken, mensuplarını geride bırakma riskine maruz kalırlar.

Sözün gelişi anti-kürtaj hareketi amacına ulaşmaktaki başarısızlığı karşısında giderek radikal ve şiddet içeren taktikler kullanmıştır. Fakat farklı insanlar farklı protesto tipleri geliştirirler. Nitekim Operation Rescue ile birlikte klinikleri ablukaya almaya başlayan National Right-to-Life Committe insanları etkileyemeyebilirken, Operation Rescue'nin mensuplarının çoğu daha barışçı ve yasal protestolarda aktif değillerdi. Randal Terry'nin Operation Rescue'yi kurma hikayesi onun eskiden beri mevcut grupların örgütlü lobi ve protesto faaliyetlerine katılmamış olduğunu gösteriyor (Terry 1988).[2] Aynı şekilde, Operation Rescue mensupları, Lambs of God gibi gruplarla bağlantılı insanların gerçekleştirdikleri şiddet eylemlerine genellikle katılmadılar. Hükümetin ısrarlı baskısı altında Operation Rescue'nin klinikleri kuşatma taktiği işlemedi ve dolayısıyla organizasyon başarısız kaldı.

Özetle, sosyal hareket organizasyonları Hıristiyan Koalisyonu gibi yüksek düzeyde örgütlü ve bürokratik operasyonlar'dan Promise Keepers gibi gevşek ve neredeyse gelişigüzel yapılara, adlarından daha küçük tek-gün ömürlü "gösterilere" ve yemek-masası operasyonla-

---

[2] Hiç şüphesiz Terry Operation Rescue'yi icadını bir vurgulama yolu olarak diğer gruplar içinde eyleme herhangi bir referansa kasten başvurmayabilirdi. Fakat daha yasal ve kurumlaşmış sosyal hareket organizasyonlarının stratejisini açıkça küçümsemesi bu gruplara ilk katılımını ihtimal dışı hale getirir. Durum ne olursa olsun o aktivizmini kendisini kurumlaşmış anti-kürtaj sosyal hareket organizasyonlarıyla ilişkilendirerek meşrulaştırma ihtiyacı duymamıştı.

rına, antetli kağıtlara ve websitelerine kadar geniş bir yelpazede değişiklikler sergiler.[3]

Fakat organizasyon önemlidir. Promise Keepers'ın profesyonelleşme ve formel organizasyonu küçümsemesi genellikle hareketin kendisini 1995-8 arasında büyük mitingler gerçekleştiren ulusal bir varlık olarak sürdürmesini sağlamıştır. Bu organizasyon sorumluluk yüklemeksizin mitingler yapmış, ücretli personeli işten çıkarmış ve insicamlı bir bürokrasinin gelişmesine izin vermemiştir. Promise Keepers hareketin örgüt yapısının geliştirilmesini sistematik şekilde reddettiği için hatırı sayılır bir ivme kazanamamıştır. Lokal gruplar görevlerini yapmaya devam ediyor, fakat kamu alanında varlık göstermekten çok destek ve ibadet grupları olarak (Williams 2001). Stadyum mitinglerine katılan sıradan insanların daha politik ve kurum odaklı eylemlerde profesyonel liderliği izleyip izlemedikleri cevap verilmesi gereken bir sorudur. Fakat bu seçenek günümüzde ulusal varlığının düzenden yoksunluğu dolayısıyla mevcut değil.

İdeolojinin ve Organizasyonun Çıkmazları

Dine dayalı sosyal hareketler ve anti-kürtaj hareketi ya da Promise Keepers gibi sosyal hareket organizasyonları pek çok bakımdan seküler hareketlere ve organizasyonlara benzer. Bütün organizasyonların benzer formlar alma eğilimi taşıdığı bir toplumda yaşıyoruz; genellikle vergi yasaları düzenlemelerine, muhasebe pratiklerine ve yönetim kurullarıyla aynı ortak yönetim modeline göre işleyen benzer organizasyon formlarına. Fakat din hem organizasyon hem de retorik açıdan farklı niteliklere sahip. Din ayrıca hem örgütlenme temeli hem de eylemi harekete geçiren motivasyon gücü olarak farklı meydan okumaları temsil ediyor.

Bu bölümün ilk kısmında tartıştığımız gibi, din bir sosyal hareketin hem üye çekmek hem de kamuoyunu ikna etmek için ihtiyaç duy-

---

[3] İnternet'in sosyal hareketlerin faaliyetlerine etkisine bakmak çok verimli bir araştırma alanı olabilir. İnternet kesinlikle aktivistleri geniş alanlarda birbirine bağlayan iyi bir sistem olsa da, katılımın bireyselleşen doğasının grupların kolektif eylem gerçekleştirme yeteneklerinin sifonunu çektiğinden emin değilim. Bireyler chat/çet odalarında uyum ve dayanışma peşinde olabilirler, fakat bu dinamiğin sosyal hareket gruplarını etkisizleştirme ihtimali de vardır. Her web kurucusunun kendi organizasyonunu oluşturmasının ayartıcılığı sosyal hareketleri küçük parçalara ayırarak etkisizleştirebilir.

duğu en büyük retorik ve sembol tedarikçisi. Fakat aynı dini dilin zorunlu olarak bu her iki görevi de yerine getiremeyeceğinin farkında olmak önemlidir. İroniktir ki kilise mensuplarını en iyi harekete geçiren dini dil genellikle kamuoyunda en fazla kuşkuya yol açan dildir; buna mukabil, halkın duyarlılıklarına en uygun dini dil inananları en az harekete geçiren dildir.

Bildiğimiz gibi din belirli bir konuda aydınlığın tarafında yer alanlar ile yer almayanları açıkça birbirinden ayıran iyilik ile kötülüğün dilini verir —bu kolektif eyleme hem tutku hem de direnç temin edebilir. Ayrıca bu türden bir ahlaki ve dini dili, Amerikan halkının büyük bir çoğunluğu kolaylıkla ve açıkça kamu hayatımızı kavramanın bir yolu olarak anlayabilir. Sadece bir halk olarak Amerikalılar dindar değildir, din Amerika'da derin bir kamusal kültürel meşruiyete sahiptir. Amerikalılar genellikle toplumlarını iç politikalarında ve dünya ile ilişkilerinde ahlaki olma sorumluluğu taşıyan bir halk olarak düşünürler. Ulusal "sivil dini" dilimiz Amerikan tarihini ve yazgısını açık şekilde bir ilahi olaylar serisine yerleştirir (Williams and Demerath 1991).

Yine de dar sekteryen dilin bir kamu dili, özellikle bir kamusal politik dil olarak gücünü kaybettiği de ileri sürülebilir. Ahlak ve ahlaki dilin hayati önemi vardır; o, sivil dini anlayışlarımızın temelidir. Fakat, hiç değilse görünüşte, dini dil sekter değil, içerici ve kapsayıcı olmalıdır (Başkan George W. Bush'un 2001 göreve başlama konuşmasında "kilise," "sinagog," ve "cami" kelimelerini kullandığı hatırlanabilir). Aslında, bir sivil dini eleştiri dilinin bile —ulusa hatalarını izah eden bir dilin bile— pozitif ve optimist terimlerden oluşması gerektiği yolunda bir beklenti vardır. Bu anlamda kamusal dini dilimizin "ilerleme" fikrine hatırı sayılır bir borcu vardır; başka bir söyleyişle geçmişin sınırlamalarını aşabileceğimizi ve geleceğin bugünkünden daha adil ve ahlaki olacağını söyleyen fikrin. Bunun anlamı, sosyal hareketin bir sorunla ilgili pozisyonlarıyla uyuşmadıkları durumlarda bile çoğu insan, "doğru" olduğu sürece kamp kurdukları kamusal dini dili tercih edecektir.

Bu yüzden, dine dayalı sosyal hareketler medya ve genel halk ile ilişkilerinde bir hassas denge kurmalıdır. Sosyal hareketlerin potansiyel üyelere ulaşmak veya sempatizanlarından bağış toplamak, insanları eyleme sürüklemek istedikleri ölçüde sekter bir dille yüklü ateşli retorikleri en iyi araç olabilir. Ben bunun "kültür savaşları" retoriğini büyük ölçüde izah ettiğinden eminim (Williams 1997b). Fakat sosyal

hareketler kenardan izleyicilerini ikna etmek, seçilmiş görevlilerini makamlarında tutmak veya kurumlaşmış kamusal süreçlere dahil etmek istemeleri ölçüsünde benzerlikleri maksimize eden, ılımlılara oynayan, genel soyutlamalarla konuşan bir sivil dini dile ihtiyaç duyarlar. Bu dengenin bir tarafına yüklenme sosyal hareket organizasyonunu hem coşkulu taraftarlardan hem de politik etkiden yoksun bırakır. Medyaya takdimde Moral Majority'nin/Ahlaki Çoğunluğun ilk yıllarındaki istikameti ile Ralph Reed yönetimindeki Hıristiyan Koalisyon'un yürüdüğü istikamet arasındaki farklılıklar her bir istikametin ne kadar potansiyel risklerle karşı karşıya kaldığını açıkça ortaya koyar. İlk Ahlaki Çoğunluk'un, özellikle de bir Baptist rahibin izleyicilere Tanrı'nın Yahudilerin dualarını işitmek istemeyeceğini söylediği dönemdeki sekteryen mesajı (Kater 1982) pek çok Amerikalıyı rahatsız etmiş ve Ahlaki Çoğunluk'un adını toleranssızlıkla eşitlemişti. Aksi istikamette protestolara rağmen, bu grup kültürel ve dini bakımdan fundamentalist Protestanların küçük bir hizbi olduğu yolundaki kamu izlenimiyle sarsılmıştı. Oysa Hıristiyan Koalisyon'un yöneticisi olarak Ralph Reed potansiyel olarak ekümenizme ve sivil dine kapı aralayan bir dille "iman halkı"ndan sözediyordu.

Bütün sosyal hareket organizasyonları mesajlarını yayacak medyaya ihtiyaç duyar, fakat daha az formel örgütlü gruplar medyaya daha fazla ihtiyaç duyar. Onların kolektif kimlik geliştirmelerini sağlayacak çok az sembolleri ve ritüelleri, üye kaydetmelerini sağlayacak çok az networkleri, potansiyel takipçilerine sunacakları çok az maddi teşvikleri vardır. Düzenli organizasyonel ve politik rutinlerden yoksun bu gruplar medyanın dikkatini çekmek, sempatizanları eyleme sürüklemek için ahlaki şoklar ve dramatik kamu eylemleri yaratmalıdır. Onların politik alanının geçerli akçesi kamusal gösteri ve ahlaki öfkedir.

Medya bu informel/gayriresmi — ve genellikle daha radikal— gruplara omuz vermek için yenilik ve çatışma talep eder. Hesaplaşma ve tampon-mesaj etiketi mantığıyla yapılan kablolu konuşma gösterilerinde çoğalma vardır. Bu ortamlarda ılımlılık ödüllendirilmez; dikkati ve ilgiyi çekme dürtüsü tarafları rahatsız edici ve uzlaşmaz ahlaki pozisyonlara sürükler. Bu etkileme yolunun kendisini özellikle ulusal düzeyde kurumsal yapılarla ve tutum formasyonunun talepleriyle sınırladığı apaçıktır. Fakat birbirine rakip sosyal hareket organizasyonlarıyla dolu bir alanda profesyonel sosyal hareket organizasyonları çok az seçenekleri olduğunu hissederler.

Hiç şüphesiz daha ılımlı sosyal hareket organizasyonları daha radikal grupların varlığından sosyologların "yan etkiler" dedikleri şey yoluyla yarar sağlayabilir (bakınız, Minkoff 1995). Bazı radikal hiziplerle karşılaşan kurumsal otoriteler ılımlılığın temsilcileriyle ilişki kurmak isteyebilirler. Sözün gelişi 1960'ların ikinci yarısında Martin Luther King's Southern Christian Leadership Conference'ı/Güney Hıristiyan Liderliği Konferansı'nı düzenleyen Student Nonviolent Coordinating Committee/Öğrenci Şiddet-dışı Koordinasyon Komitesi birkaç yıl önce SCLC'de yer alan Komünistler'den endişe eden pek çok beyaza ılımlı görünmüştü. Fakat yan etki aynı zamanda ılımlı grupları kenara iterek karşı istikamette de işleyebilir. Eğer onlar kaynaklar için aynı sempatizanlar havuzunda rekabet ediyorlarsa, ılımlı sosyal hareket organizasyonları —özellikle de destek için büyük organizasyonlarla rekabet edenler— davaya sadakatlerini ispatlamak için retoriklerini esneterek hırçınlaştırabilirler.

Radikalizmin yararları her ne olursa olsun, pek çok dini sosyal hareket organizasyonunun yalnızca politik değişmeye odaklanmadığını akılda tutmak önemlidir. James Dobson'ın "Focus on the Family"si veya "Old Time Gospel Hour"u Hıristiyan Sağ'ın örgütlenmesine temel teşkil etmişlerdir. Fakat yaptıkları şey bundan ibaret değildir. Bildik kiliseler gibi onlar da mensuplarının dini ve ailevi ihtiyaçlarını da karşılamışlardır. Organizasyon hizmetlerinden yararlanan ortalama insanların zorunlu olarak organizasyonun politik mesajlarıyla bütünüyle uzlaştığını (uzlaşıyorlarsa bu konuda aktif olma eğilimi taşıdıklarını) varsaymak konusunda dikkatli olunmalıdır. İnsanların aldıkları medya mesajları arasında tercihte bulunma yetenekleri vardır. Araştırmalarımda, politikleşmiş dini televizyona maruz kalmanın "doğrudan etkilerini," yani daha politik evanjelist televizyonları seyredenlerin muhtemelen daha geleneksel, politik olmayan TV vaizlerini seyredenlerden daha fazla politikleştiklerini tespit edemedim (Will and Williams 1986; keza bakınız, Frankl 1987). Denekler bu tür programları genellikle dini içeriklerinden dolayı seyretme ve politik etkileri filtreleme yetisine sahipmiş gibiydiler. Kamu politikalarına angaje pek çok seçkin ruhban mensubunun karşısında destek çabalarını sürdürmekte kesinlikle zorlanıyorlardı (en iyi örnek Fallwell).

Organizasyon adları, logoları ve talimat-zincirleri birliğin hem gerçekliğini hem de imajını sağlamayı amaçlasa da bu birlik varsayılamaz (sözün gelişi Platt and Fraser 1998'de analizi yapılan Civil Rights Movement'e [Sivil Haklar Hareketi] katılım gerekçelerinin farklılığına bakınız). Ünlü dini aktivistler bu tür bir birlik *yaratmak* için ideolojik

iddiaları ve retoriği kullanır — onlar yalnızca mensuplarının varolan tercihlerini *dile getirmekle* kalmazlar. Bu onların sadece kendi üye sayılarını arttırmaya ilgilerinde değil, aynı zamanda üyelerinin birliğini abartma eğilimlerinde de apaçıktır. Liderler kendilerini mensuplarının hizmetkarları olarak resmederler — bunda bir hakikat payı vardır— fakat liderler aynı zamanda bu birliğin dayanacağı retoriği de yaratmak zorundadır. Promise Keepers bunun en açık örneğidir; birçok sosyolojik inceleme bu sosyal organizasyonun stadyum mitinglerine katılan sıradan katılımcıların hiçbir ortak politik gündemlerinin bulunmadığını göstermiştir (bakınız, Williams 2001). Witness for Peace ve Fellowship of Reconciliation gibi muhtelif gruplar Regan Yönetimi'nin politikalarına muhalefeti paylaşsa da, muhalefet ilkeleri, muhalefet amaçları ve eylem hedefleri genelde birbirinden çok farklıydı (Smith 1996a). Ayrıca, sosyal hareket organizasyonları taraftarlarının motivasyonunu sürdürmelerini sağlayacak zaferlere, önemlerinden emin bir medyaya ihtiyaç duyarlar. Sonuçta onlar daha ciddi bir seçim sonrası analizi yapılmadan önce zaferlerini pek az delile dayanarak ilan ederler.

Nihayet, kamu alanıyla özel alanın birbirinden ayrılması toplumumuza kök salmıştır. Dine dayalı mesajların taşıyıcısı pek çok aktivistin bu ayrıma karşı çıktığı ve kamu alanı ile özel alan arasındaki birbirinden koparılamaz ilişkiyi ahlaki bir toplum için zorunlu bir şey olarak gördükleri doğrudur. Fakat evanjelik Protestanlar arasında bile bu görüş mevcut yegane perspektif değildir. Evanjelizm son yirmi yılda serpildi ve serpilirken aynı zamanda farklılaştı. Pek çok sofu Hıristiyan, büyük Amerikan kurumlardan kuşku geleneği içinde, yönetimi değiştirmek için örgütlenmeye yönetimi hayatlarından uzaklaştırmaya olduğundan daha fazla ilgi duymuyor. Eğer onlar bir şekilde aktif iseler, bu bir defansif aktivizmdir; kolayca ihtiraslı gündemlere tercüme edilemeyecek bir aktivizm.

Son tahlilde, dini inançlarını hayatlarının merkezine yerleştirenlerin inançlarını paylaşmayanlarla "işbirliği" konusunda, politik benzerlikleri ne olursa olsun, çekinceleri var. Bu ketumiyet aktivist dini sosyal hareket organizasyonlarının gelişimiyle bir arada varolması ölçüsünde politik sistemimizin kurumları ve pratikleri ile sıradan Amerikalıların fiilen yaşadıkları özel hayatlar ve kültürler arasındaki ilişkisizliğin bir başka işaretidir.

Dini Sosyal Hareketler ve Kamu Alanı

Jose Casanova'nın (1994) dinin çağdaş dünyadaki "kamusallaşmasını" (deprivatization) analizinde, dinin etkili bir kamusal mevcudiyet kazanması için, modernitenin temel kurumsal koşullarını kabul etmesi gerektiğini söyler. Bu koşullardan biri din ile yönetim arasındaki kurumsal farklılaşmadır. Devrim sonrası İran gibi dinin devlete egemen olduğu durumlarda bile her zaman bir modern ulus-devletin işleyişinin pratik taleplerine tanınmış imtiyazlar vardır. Birleşik Devletler'de hiçbir dini grubun devlete egemen olma ve onu kontrol altına alma istikametinde ciddi beklentileri olmasa da, aynı tespit meşru politikalara katılım konusunda da geçerlidir. Amerikan politikalarının oyun alanına girmenin bedeli, dominant ve dolayısıyla seküler kurallarla oynamaya rızadır. Din Amerikan politikalarında önemlidir, fakat sivil din tartışmamı ilgilendirdiği kadarıyla, Amerikan kamusal dininden uzlaştırıcı, genellikle genel ve soyut, (tümüyle kucaklayıcı değilse de) temelde evrensel olması, en azından plüralizme hoşgörülü olması beklenir (Williams 1999). Böyle olduğunu varsayarsak, pek çok Amerikalı Hıristiyanlığın ifadelerini "sekteryen" ifadeler olarak görmez ve bu ölçüde bizim sivil dinimiz temelde Protestan ve çoğunlukçudur. Fakat aynı halkın şehir meydanında kurulan sahnedeki Noel kutlamalarıyla veya "yeni doğmuş" Hıristiyanlar olduklarını iddia eden başkan adaylarıyla mutlu büyük bir kısmı hala diğer dinlerin yanlış olduğunu veya tam özgürce yaşanma hakkı verilmemesi gerektiğini açıkça iddia etmenin temel bir hak ihlali olduğunu düşünüyor. Belki de bu imalar biraz yersiz ("sivil" din fikrine farklı bir bakış), fakat sekteryen zafer gösterisinden rahatsızlık inanç ilkelerini aşırı tantanayla tebliğ eden dine dayalı her sosyal hareket için kültürel bir engeldir.

Sekteryen ifade ile kamusal dini ifade arasıdaki bu gerilim (yani bir hareket ile çevresi arasındaki gerilim) sosyal hareketlerin dış dinamiği olarak düşülmüş olsa da, dine dayalı hareketin içinde de paralel bir gerilim vardır. Sosyal hareket temelde bir ahlaki haçlı seferi olduğunda, bağlıları arasında ürettiği tutku ve adanma büyük bir avantajdır. Fakat bir hareket plüralist politikalara katılması için gerekli uzlaşmayı gerçekleştirme ihtiyacı duyduğu zaman bu istek "mandalı" nasıl "indirecektir"? Eğer politika hareketin üyeleri için temelde ahlaki bir girişim ise, politik uzlaşma gerçekten ahlaki bir uzlaşma değil midir? Yegane kabul edilebilir ahlaki pozisyon tam zafer olduğunda ne olacaktır? Gerçekten de, dine dayalı hareketlerle ilgili incelemeler kolektif eylemin tökezleme veya mücadeleye devam etme derecesine göre

inceleme alanının ahlaki baskının ifadesinden kamu politikaları geliştirmeye kaydığını tekrar tekrar göstermektedir (bakınız Demerath and Williams 1992; Williams and Demerath 1991).

Nitekim organizasyonel koordinasyon, politik etkinlik ile ideolojik saflık/arılık arasında hassas bir denge vardır. İdeolojik standartlara yeterli ilgi gösterilmeksizin organizasyon dakikliği ve politik katılım üyelere fazlasıyla "bildik politikalar" olarak görünür ve hareket seyirci konumundaki insanlar için ahlaki reformla değil iktidarla daha fazla ilgilenen bir şeye dönüşür. Başka bir söyleyişle hareket kendi dini kaynaklarının sağladığı avantajların büyük bölümünü kaybeden herhangi bir politik çabaya benzer. Fakat pratik mülahazalarla bağlantısız veya takipçilerinin örgütlü kadrolarını sınırlayan aşırı ölçüde keskin bir ahlaki ideoloji ya mutlakçı politikalar üretir ya da boş ve kamunun itibar etmediği bir retorik üretir. Başka bir söyleyişle, bu son durum ya vaizlerin hakkında çok şey bildikleri "gerçek dünyaya" pratikten yoksun müdahelesi ya da kamusal plüralizme dini saldırıyla sonuçlanır.

Bu dilemma — özel, fakat genellikle dışlayıcı sekteryen inanç ile açık, çoğulcu fakat ılımlı kamuoyu arasındaki dilemma — çağdaş toplumdaki çekirdek endişedir. Yalnızca belirli dini inançların dar, yanlı dilleri üzerine inşa edilirse, hakiki bir "kamu" alanına nasıl sahip olunabilir? Aksi durumda toplum, eğer dini inançların dilleri kamu politikalarıyla ilgili tartışmalara izin vermiyorsa, gerçekten kapsayıcı bir kamu hayatına nasıl sahip olabilir? Habermas (1987, 1989) bu problemleri ayrıntılı şekilde ele almıştır ve nihai noktada dinin kamu hayatında "rasyonel söyleme" katkıda bulunma yetisi konusunda pesimisttir. Dinin vahyedilmiş hakikate bağlılığı ve nihai otorite talepleri onu kapsayıcı bir kamu alanının ihtiyaçları ile uyumsuz kılan bir kültürel sisteme dönüştürür. Fakat Dillon'ın (1999a) değişme yanlısı Katoliklerle ilgili incelemesi dinin tek bir giysiden ibaret olmadığını gösteriyor. Dini dilin ve düşünmenin bazı formları akla, reforma, ve toplumun düzenlenme biçimlerinin müzakeresine çok açıktır. Bu inançlı insanlar için dini hakikatin nihai hakikat olması herhangi bir özel sosyal düzenleme buyurmaz. Bu yüzden onların dinleri gerçekten de toplumla canlı ve esnek bir kamusal diyalogu enforme eder.

Sonunda, pek çok dine dayalı hareket ideolojik saflık ile dünyevi katılım ve etkinlik arasındaki dilemmayı aşmayı başarmıştır. Bu hem aktivistlerin adanmışlığının ve becerikliliğinin delili hem de dinin Amerikan toplumundaki derin meşruiyetinin delilidir. Din bir "taraf-

sızlık" önkabulüne sahiptir ve toplumumuzdaki pek çok insanın hayatları ve motivasyonlarıyla bağlantıları vardır. Birçok dine dayalı sosyal hareket girişimi çağdaş dünyada kamu hayatını etkilemeye çalışırken dinin karşılaştığı meydan okumalardan bazılarını sergileyerek kısa ömürlü ve başarısız olmuştur. Tam tersine, bu girişimlerin birçoğu Amerikan toplumunun marjininden ve Amerikan politik sahnesinden doğmuştur —bu girişimler kamu hayatını başka tarzlarda etkileyecek kaynaklara sahip olmayan insanların araçlarıdır. Nitekim din, dezavantajlı popülasyonlar için seslerini duyurabilecekleri en iyi yoldur. Başka hiçbir neden olmasa dahi, kamu hayatında din, organizasyon, ideoloji ve aktivizm Amerikan hayatının baki kalacak unsurlarıdır.

Yirmi Üçüncü Bölüm

Ahlaki Düzenin Haritasını Çizmek

Dinî Çatışma ve Değişme Alanını Resmetmek

Fred Kniss

Giriş

Dini çatışma ve değişme konusu din sosyolojisinde en önemli tema olagelmiştir. Dini çatışma ve değişme konusu aynı zamanda en hararetle tartışılan temalardan biridir. "Sekülerleşme" veya "kültür savaşları" gibi kavramlarla ilgili tartışmalar genellikle ışıktan/aydınlıktan çok hararet doğurmuştur. Bu literatürdeki kalıcı zorluklardan biri dini çatışmanın "malzemesinin" kaygan doğasıdır. Fikirler, semboller veya anlamlar gibi şeylerden, sözün gelişi demografik özelliklerin analizinde elde edilebilecek netlik ve kesinlikte söz etmek zordur. *Anlam ve Ahlaki Düzen* [*Meaning and Moral Order*] adlı kitabında Robert Wuthnow (1987) kültürün ve dinin analizinde katedilecek bir yol haritası çıkaran muhtelif denemeler ortaya koymuştur. Metninin sonuç kısmında dile getirdği gibi, ona göre anlam ve düzenle ilgili sorunlar "sadece sübjektif analizler veya hümanistik tavsiyeler alanında kalmamalıdır. Bu sorunların, özellikle kültürel formların yapısının, bu yapının ahlaki düzenle ilişkilerinin, sosyal kaynakların üretimlerinde ve yaşatılmalarındaki rolünün incelenmesine hasredilmiş çabalar dahil, dikkatle ele alınmaları gerekir" (1987: 348).

1980'ler ve 1990'larda "kültürel formların yapısını" açıkça ortaya koyma girişimleri dahilinde kültürel çatışmalar hakkında yazan araştırmacılar genellikle ahlaki düzeni mekan metaforları kullanarak tasvir ederler. Sözün gelişi birçok araştırmacı Birleşik Devletler "dini manzarası"nda liberaller ile muhafazakarlar arasındaki sözde "büyük bölünme" hakkındaki tartışmaya angaje olmuştur (mesela, Roof and McKinney 1987; Wuthnow 1988; Olson and McKinney 1997). Ahlaki düzendeki çatışma ve değişmenin çoğu analizi tartışan grupları eksenine çeken bir tür tek boyutlu ikili ayrım yapmıştır.

Mekan metaforları umut vaadediyordu, fakat bana gerekli görünen şey ahlaki/moral düzenin en azından iki boyutunu da içine alabilecek daha rafine bir haritasını çıkarmaktı. Bu, rakip kültürel veya dini fikirlerin, paradigmaların ve sistemlerin, analistin gerilim ya da uyum noktaları, benzerlikler ya da farklılıklar tespit edebileceği yeri belirleyerek bunların birbiriyle ilişkilendirilmesine imkan verebilirdi. Birçok projemi gerçekleştirirken, en azından Birleşik Devletler kontekstinde izah edici görünen ve daha geniş alanlara uygulanabilecek bir keşif (heuristic) "haritası" geliştirdim. Nitekim, aşağıdaki malzeme daha önce yayınlanan çalışmalarımın bir redaksiyonu ya da revizyonudur (özellikle de Kniss 1997a, 1997 b, 1998). Metnimde daha sonra bu modelin din sosyolojisindeki yeni yönelimler için yararlı olabileceği bazı yollar öneceğim.

Amerikan Dininin İkili Kavramlaştırmaları

Birçok politik gözlemci ve sosyal bilimci 1950'ler sonrası Amerikasının kamu hayatımızdaki ve özel hayatlarımızdaki çatışmanın dozunu artıran kültürel ve/veya dini çeşitlenmeye tanıklık ettiğini öne sürmüştür. Bu bölünmeyi açıklamak için bazı yollar ileri sürülmüştür, fakat bunların çoğu bahis konusu çatışmanın tekboyutlu, ikili kavramlaştırmasıdır. Sözün gelişi, liberal Protestan denominasyonların/cemaatlerin çöküşüne ilişkin açıklamalar "lokaller/mahalliler" ile "kozmopolitler" arasında kültürel çeşitlenmeye/farklılaşmaya (Roof 1978) veya "geleneksel Hıristiyanlık" ile "bilimsel hümanizm" arasındaki (Hoge and Rozen 1979) farklılaşmaya dikkat çekmiştir.

Wuthnow (1988) dini yapılanmayla ilgili etkili metninde, Amerikan dininin liberal ve muhafazakar kamplara ayrılarak yapılandığını ileri sürer; ona göre bu bölünme demominasyonlar arasında değil denominasyonlar içinde gerçekleşen bir bölünmedir. Etkisi genel sosyal

çatışma düzeyinin yükselmesidir. Giderek artan çatışma liberal/muhafazakar sorunlar ekseninde denominasyonlar içinde gerçekleşir ve bu yeniden yapılaşma genel kültürde kutuplaşmaya yol açar. Bu bireylerin bağlılıklarını "yan-kilise"ye ve liberal veya muhafazakar ilişkiler şebekesinin ve çapraz denominasyonel organizasyonların parçası olan diğer özel çıkar gruplarına transfer ederek denominasyonel bağlılıklarını daraltma tecrübesi olarak gerçekleşir.

Wuthnow (1988) öncelikle dini liberalizme ve ve muhafazakarlığa atıfta bulunur ve bu iki kampın aynı zamanda ahlaki, sosyal ve politik sorunlara liberal veya muhafazakar bakışları paylaştıklarını da düşünür. Sorun alanları karşısında bu iki kamp içindeki ideolojik ilişki makro-sosyal kutuplaşmaya katkıda bulunur. Diğerleri Wuthnow'un Amerikan dinindeki "büyük bölünmenin" genişlediği iddiasıyla mutabıktır, fakat bu bölünmenin öncelikle denominasyonlar içinde mi denominasyonlar arasında mı gerçekleştiği konusunu tartışmaya açarlar (bkz. Roof and McKinney 1987; Olson and McKinney 1997).[1]

Fakat Amerikan kültüründeki son kutuplaşmayı çok daha genel biçimde ve çok daha geniş kamuoyu önünde ele alan Hunter'dır (1991, 1994). O, bu duruma diğer analistlerden çok daha apokaliptik/kıyametçi tarzda bakar ve "kültür savaşları" nosyonunun Amerikan kamu bilincine taşınmasına katkıda bulunur. Başkaları gibi Hunter da Amerikalıları birbirine karşıt iki kampa bölünmüş görür, fakat bu iki kamp arasında yaptığı anahtar ayrım bir kültürel ve ahlaki/moral otorite meselesidir. "Ortodoks" kamp "bir dış, belirlenebilir ve aşkın otoriteye" bağlı iken, "progressive/ilerici" kamp "çağdaş hayatın egemen önkabullerini" izler (Hunter 1991: 44-45). Hunter bu kutuplaşmanın bir dizi kültürel alanda analizini yapar ve bunun Amerikan demokratik düzeni için bir tehdit oluşturduğunu ileri sürer. Politik yelpazenin sol kanadından yazan Hirschman (1991) kamu söyleminin son kutuplaşması hakkında, taraflara "reaksiyoner" ve "ilerici" diye atıfta bulunarak benzer bir tez ileri sürer. Fakat burada dikkat çektiğim diğer analistlerin aksine o son kutuplaşmayı kamusal politik söylem dairesinin normal bir parçası olarak görür ve bu kutuplaşmanın içeriğinden ziyade formuna yönelir.

---

[1] Yapılaşma tezini daha radikal şekilde sorgulayanlar da vardır elbette. Mesela Ammerman (2000) pek çok kongregasyonun güçlü denominasyonel kimliklerini hala koruduklarını ve bilinçle güçlü denominasyonel kimliklikler inşa ettiklerini ileri sürer.

Konuyla ilgili bir ikinci ikili ayrımlar/bölünmeler setine birey ile cemaat arasındaki gerilimle ilgili eski literatürde rastlanır. Marty'nin (1970) "özel" din ile "kamusal/public" din arasındaki yanlma nosyonu hem din sosyolojisinde hem de Amerikan dini tarih yazımında çok etkili olmuştur. Yazılarının (hem tek başına kaleme aldığı hem de ortak yazarlarla kaleme aldığı yazılarının) çoğunda Bellah "faydacı bireycilik" ile "sivil/civic cumhuriyetçilik" arasındaki kutuplaşmayla meşgul olmuştur (mesela Bellah 1975; Bellah and Hammond 1980; Bellah et al. 1985).

Bütün bu yazarların paylaştıkları şey Amerikan dini ya da kültürel sahnesinin ikili kavramlaştırmasıdır. Bu kavramsal mantığın en önemli problemi neredeyse bütün bireylerin ve grupların (veya en azından kamu söylemini mesele haline getirenlerin) iki kamptan birinde yer aldıklarını varsaymasıdır. Elbette bazen bu resme uymayan ve pek çok gruba ve kutupların dışındaki ya da arasındaki bir yerlerde duran bireylere kısa süreli atıflar da vardır, fakat bu referanslar kısa süreli değil, nadirdir (mesela Hunter 1991: 105). İleri sürülen ikili kavramlaşmaya uymayan gruplar açıklama modelinin dışında tutulur. Bu, metodolojik bakımdan hipotezlerin yanlışlanmasını zor hale getirir. Bu, üç temel problem doğurur: (1) bu iki taraf içindeki ve arasındaki önemli farklılıkları maskeler; (2) toplumdaki çatışma düzeyini abartır; (3) modele uymayan grupların, yani çatışmanın arabulucuları olarak hizmet görebilen veya kendi açılarından dengeleyici etkilerde bulunan grupların varlığını ve etkisini görmezden gelir.

Aşağıdaki kısımda kültürel cephenin/savaş alanının bu problemleri ele alan çok boyutlu bir kavramlaştırmasını ileri süreceğim. Bu kavramlaştırma kutuplaşmayı Wuthnow ve diğerlerinin dikkat çektiği vaziyet alış sorunları ekseninde ele alacak; Hunter'in dikkat çektiği otorite sorunu; Marty, Bellah ve diğerlerinin dikkat çektiği birey/cemaat gerilimi ekseninde. Tek boyutlu bir harita değil, iki boyutlu bir harita çizerek iki-kutuplu teorilerde genellikle görmezden gelinen bireylere ve gruplara yer açacağım —ana akım söylemin dışında kalan gruplara. Bu dinamik dini çatışma ve değişme süreci ile ilgili daha ayrıntılı açıklamalar yapmayı ve hipotezler geliştirmeyi kolaylaştıracak.

Birleşik Devletlerde'ki Moral Düzenin Haritası

Wuthnow (1987), kültürel analizlere daha objektif bir yaklaşım geliştirmeye çalışırken, dini ve politik hareketlerin içinde muhtelif çıkarların peşinden koştuğu kuşatıcı ideolojik sistemi ya da "moral/ahlaki düzeni" tanımlar. Wuthnow elbette böyle bir sistemi varsayan yegane gözlemci değildir. Benzeri bir kavramlaştırma daha önce tartıştığımız çalışmaların birçoğunda mevcuttur. Fakat birçok analist yukarda dikkat çektiğimiz tek boyutluluk problemlerine ek olarak, Amerikan moral düzenini oluşturan şeyin tam olarak ne olduğu konusunda belirsizdir. Onun anahtar kurucu unsurlarını somut şekilde belirlemek için ben Amerikan dini ve politik ideolojisi içindeki farklı pozisyonları karakterize etmede kullanılabilecek dört paradigma öne süreceğim.

Bunu iki-boyutlu yaratıcı/heuristik bir şemaya dayandıracağım. Bir ilave boyut eklemek moral düzenin bir tür "ideolojik haritasını" sunmayı mümkün kılacak. Kaldı ki böyle bir harita egemen veya ana akım ideolojik yelpazenin analizine de, fakat periferik/çeper pozisyonların analiz kapsamına alınmasına ve dolayısıyla periferi ile ana-akım arasındaki ilişkinin analizine de imkan verecek. Başka bir söyleyişle, bu paradigmaların muhtelif konfigürasyonları hem periferi ideolojileri içindeki hem de onlar ile ana-akım arasındaki ideolojik çatışmayı etkileyecek.

İki boyut her "moral düzen"deki iki merkezi sorunu temsil ediyor. Birincisi moral otoritenin mevkii, ikincisi moral projeyi oluşturan şeydir. İlk sorun etik, estetik veya epistemolojik standartların gerçek temeli ("iyiliğin," "güzelliğin" ve "hakikatin/doğruluğun" doğası) ile ilgili. İkinci sorun ahlaki eylem veya etkinin hedefinin neresi olduğuyla ilgili. Yani, eğer iyilik, güzellik ve doğruluk arttırılacaksa, değiştirilmesi gereken şey nedir? Bu iki sorunla Weber'in (1925/1978) *wertrational* (değer rasyonalitesi) ile *zweckrational* (araçsal rasyonalite) ayrımı arasında paralellikler vardır. Yani, moral otorite sorunu nihai hedefleri belirlemenin veya değerlendirmenin esasları ile ilgili iken, moral proje sorunu bu amaçlara götüren araçlarla ilgilidir. İlki merkezi değerlere temel sağlar. İkincisi belirli politikalara temel sağlar.

İki farklı ideolojik boyutu tespit muhtelif kutuplu teoriler arasındaki anahtar farklılıkları ayırdetmemize yardım eder. Başka bir söyleyişle, Wuthnow'un ve diğerlerinin yapılaşma teorileri öncelikle ikinci boyutla ilişkilidir, yani dini veya politik moral projelerle. Tam tersine

Hunter öncelikle moral otorite sorunu üzerindeki gerilimlerle ilgilenir. Dahası, her bir boyutun kutupları Amerikan analistlerin pek çoğunun dikkat çektiği bireysel ile kolektif arasındaki gerilimi temsil eder. Birinci boyutta, moral otoritenin mevkii bireyin zihninde veya kolektif gelenekte ikamet eder. İkinci boyutta moral proje bireysel faydanın maksimizasyonu veya (kolektif) ortak iyinin maksimizasyonu olabilir. Geçici olarak bu iki boyutu farklı ideal tipleri şekillendiren dikatomiler olarak sunuyor olsam da, müteakip tartışma aslında onları çok farklı fikirlerin beliriverdikleri tayf olarak gördüğümü açıkça ortaya koyacak. Bu iki boyut karmaşık tarzlarda birbirini keser ve birbiriyle etkileşimde bulunur.[2]

İlk soruna (moral otoritenin mevkii) gelince; **modernizm** paradigması nihai değerleri (iyi/iyilik, güzellik ve doğruluk) belirleyen temel otoritenin bireysel tecrübeye tatbik edilen ve bireysel tecrübeyle filtrelenen bir şey olarak bireyin aklında/zihninde temellendiğini savunur. Akıl belirli zamanlarda ve belirli mekanlardaki belirli bireylere konuşlanır. Bu yüzden burada geleneksel aşkın mutlak otoritenin reddi söz konusudur. Etik sitüasyoneldir/duruma bağlıdır; çünkü iyi, aklın belirli şartlara tatbikini gerektirir. Modern toplum bilimsel teknolojiler formunda akla ve sosyal organizasyonun rasyonel formlarına dayandığı için modernistler ilerleme konusunda optimisttir ve değişmeye açık olma temayülü sergilerler. Ayrıca, rasyonalite insan doğasının temeli olduğu ölçüde, insan doğası temelde iyidir. Dolayısıyla beşeri varlıklara modernizmde içkin bir güven vardır ve bu da bireysel özgürlüğe ve sivil özgürlüklere vurguya yol açar. Yukarıda sözünü ettiğimiz araştırmacıların çoğunun dikkat çektikleri (ve genellikle yerdikleri) son on yılların etkili bireyciliği temel bir paradigma olarak modernizmin ürünüdür.

Din içinde modernizm geçen yüzyılda tartışmalarının çoğununun odağı olmuştur. Modernizm kilisenin ve kutsal kitabın otoritesinin rasyonel eleştirisini meşrulaştırmıştır. Dini modernizm (a) dini fikirlerin bilinçle modern kültüre adapte edilmesi gerektiğini; (b) Tanrı'nın beşeri kültürel gelişmede içkin ve beşeri kültürel gelişmede ifşa olduğunu; (c) beşeri toplumun giderek Tanrı'nın Krallığı'nın gerçekleşmesi istikametinde ilerlediğini savunur (Hutchison 1982). Hiç kuşkusuz

---

[2] Will ve Williams (1986) benzer bir tipoloji önerir. Fakat boyutlardan birini "sağ versus sol" haline getirerek onlar daha sonra ele alacağım türden anomali kabilinden paradigma konfigürasyonları imkanına engel olurlar.

dini muhafazakarlar bu görüşe, "temellere" saldırı ve geleneksel otoriteye meydan okuma olarak gördükleri için karşı çıkarlar (Marsden 1980).

Modernizmin tersine **gelenekçilik** (traditionalism) nihai değerlerin anlamının kolektif geleneğin moral/ahlaki otoritesinde temellendiğini ileri sürerler. Birey aktöre odaklanmaktan çok vurguyu bir kolektivitenin, yani daha yüksek bir otoriteyle ilişkisine göre tanımlanan bir sosyal grubun üyeleri olarak bireylere yaparlar. Otorite kişinin, yerin veya zamanın tikelliklerini aşar. Otorite mutlaktır ve eleştiriden muaftır. Bir genel otorite altındaki en küçük, en temel kolektivite olarak çekirdek aile özellikle değerlidir. Aileyi tehdit ettiği düşünülen pratiklere (mesela rastgele cinsel ilişki, homoseksüellik veya kürtaj) inatla karşı çıkılır. Dinde gelenekçilik kilisenin ve kutsal kitabın otoritesine itaat formunu alır. Etik sitüasyonel/duruma bağlı değil, mutlaktır. Bireysel eylemlerin sosyal iyiye katkıda bulunması beklenir. Gelenekçilik kolektiviteye bağlılığa ve bireysel arzuların sınırlanmasına vurgu yapar. Aşkın otoriteye saygı aşkın değerlere saygıyla paralellik taşır. Bu yüzden değişmenin amacı mükemmelliğe doğru ilerleme değil, geleneksel değerlerin yeniden keşfidir. Modern kültür cennetten uzaklaşması ölçüsünde ilerleme değildir.

İkinci boyut (moral projenin mevkii) konusunda modernizm gibi **liberteryenizm** paradigması da bireyin önceliğini savunur. Liberteryenizm asli/birincil moral proje bireysel faydanın maksimizasyonudur, yani o, ekonomik ve politik ilişkiler konusundaki sorunlarda bireyciliğe başvurur. İdeal ekonomik sistem özgür bireylerin kaynaklar için kendi özgür çıkarlarına göre eylemde bulundukları serbest pazar sistemidir. Ekonomik büyüme herkese açık daha fazla mal ve hizmet üretme tarzı olarak teşvik edilir. Bu koşullarla büyüme bireyin sınırlanmamış çabasını ve devletin minimal müdahalesini gerektirir. Bireyin serbest pazarda kendi çıkarlarının peşinden koşmasının şekillendirdiği network'ler/şebekeler sosyal bağın/dayanışmanın temelidir. Bu yüzden, ihtiyaç duyulan şey minimal devlettir —görevi bireysel hakları korumaktır, sosyal hizmetleri tedarik etmek veya ekonomiyi düzenlemek değil.[3] Liberteryenizmin dini muadili asli/birincil moral projenin bireyin kurtuluşu ve moral gelişmesi olduğunu savunur. Dünyanın problemlerini "bir dönemde bir ruh/kişi" çözmüş olabilir.

---

[3] Robert Nozick (1974) bu paradigmanın felsefi gerekçelerini sunar.

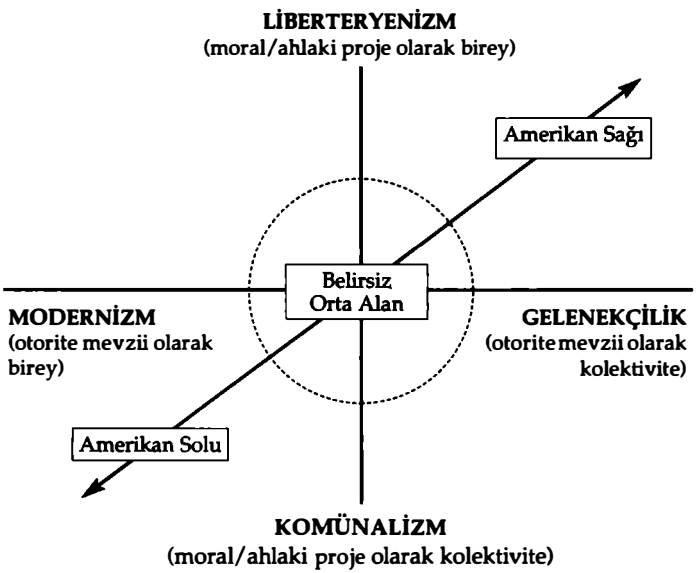
Liberteryenizm modernizme, **komünalizm** de gelenekçiliğe yakındır. Başka bir söyleyişle komünalizm bireysel kolektif iyiye tabiyet ilkesini benimser ve bunu nihai değer sorunlarından ziyade ekonomik ve politik organizasyon sorunlarına tatbik eder. Moral proje bireysel faydadan çok kolektif iyidir/iyiliktir. Düzenlenmiş pazar düzenlenmemiş sebest pazardan daha değerlidir. Eşitlikçilik (egalitarianism) sınırsız kendi-çıkarı peşinden koşmaktan daha değerlidir. Devletten kaynakların yeniden dağıtımını/dağılımını destekleyerek bu değerleri teşvik etmesi beklenir. (Yetkilendirme/hak verme programları komünalizm paradigmasına dayalı kamu politikası örnekleridir.) Devletten aynı zamanda çevrenin niteliği, kamu güvenliği veya kamu sağlığı gibi kamusal iyiyi/iyilikleri tehdit ettiğinde bireysel kendi çıkarının peşinde koşma eylemine sınırlamalar getirmesi de beklenir. Komünalizm günümüzün ücretlileri yaşlılara Sosyal Güvenlik ödemelerini desteklediklerı zaman veya koruma politikaları, kaynakları gelecek nesiller için korumak zorunlu olarak meşrulaştırıldıkları zaman olduğu gibi kuşaklar boyu uygulanabilir. Dinde komünalizm asli moral projeyi, bireyleri reforma tabi tutmaktan çok alternatif bir sosyal düzen kurarak "Tanrı'nın krallığının inşası" olarak görür. Liberasyon teologları gibi dini komünalistler de muhtemeldir ki bireysel "kurtuluş"tan çok "sosyal adalet"ten söz etme eğilimindedir. Fakat komünalizm solcu teologlara has bir özellik değildir. Sözün gelişi Hart (1992) bu paradigmanın Birleşik Devletler'de ana akım Protestanlar ve Katolikler arasında nasıl işlediğinin vukuf dolu bir yorumunu yapar.

Birleşik Devletler Dini Gruplarının Haritasını Çizmek

Şimdiye kadar egemen paradigmaları birbirlerini karşılıklı dışarda bırakan kategorilere sahip fazlasıyla keskin bir tipoloji olarak sundum. Fakat empirik açıdan bu kategoriler muhtelif konfigürasyonlarla içiçe geçerler ve birbirleriyle dinamik bir etkileşim halindedirler. Her grubun ideolojisinin hem moral otorite sorunu konusunda hem de moral proje sorunu konusunda bir pozisyon alması gerekir. Amerikan dininde hem ana akım hem de periferi/çeper gruplar çok geniş bir fikirler ve semboller yelpazesinden yararlanır. Bu fikirlerin ve sembollerin bazıları sorunsuzca verili kategorilere yerleşirken, diğerleri yüksek düzeyde belirsiz bir konuma sahiptir. Fikirler asla basitçe verili değildir ve sabit değildir; tam tersine onlar paradigmalar arasında ve

içinde dinamik ilişkilere yol açarak sürekli tartışılır, rafine edilir ve benimsenir.

Yukarıda tartışılan paradigmaların makul konfigürasyonları hakkında düşünen biri, sezgisel olarak modernizmin ve liberteryenizmin bireyci paradigmalarının bir arada gerçekleşmelerini ve gelenekçilik ile komünalizmin kolektivist paradigmaları arasındaki ittifaka karşıt olmasını bekler. Farklı terimler kullansalar da, muhtelif yazarlar gelenekçilik ile liberteryenizmin muhafazakar veya sağ-kanat Amerikan ideolojisindeki paradoksal kombinasyonuna dikkat çekmiştir (mesela Nash 1976; Lipset and Raab 1978; Himmelstein 1983; Platt and Williams 1988). Pek çok araştırmacı bu paradoksu öncelikle 1945-sonrası Amerikan muhafazakarlığının karakteristiği olarak görse de, 1830'lar kadar erken bir zamanda de Tocqueville (1831/1969) *Amerika'da Demokrasi* adlı eserinde Birleşik Devletler'de geleneksel dinin genel refaha destek sağlayan sınırsız özel-çıkarlarla kaynaştığını söyler. Tam tersine Amerikan solu modernizmi hem bireyin moral özerkliğini hem de ekonomik ve politik faaliyetin kamu iyiliğinin savunulması amacıyla düzenlemesini destekleyen komünalizmle birleştirmiştir. Hiç kuşkusuz bunlar ideal-tip karakterizasyonlarıdır. Bunlar Amerikan ideolojik tayfındaki iki kutbu temsil ederler. Açıktır ki, çok geniş bir belirsiz orta alan vardır; fakat yine de "saf" formlarında sağ ile sol arasında açık bir karşıtlık vardır. Amerikan ideolojik pozisyonlarının ana akıntısı içindeki ve arasındaki çelişkilerin ve paradoksların bilincinde olmak özel ideolojik değişme ya da çatışma durumlarını anlamakta önemlidir. Bu paradoksal konfigürasyonlar hakkında spekülasyon yapılabilir. Belki de bireysel değerler ile kolektif değerler arasında bir dengeye "ihtiyaç" vardır. Himmelstein (1983) sağ'da ne gelenekçiliğin ne de liberteryenizmin kendi başlarına cazip olduğunu, tam tersine birbirlerinin nahoş boyutlarını giderdiklerini ileri sürer. Daha yakın zamanlarda "komünalizmi" bir sosyal düşünce okulu olarak gören yazarlar bireysel endişelerle kolektif endişeleri dengelemenin gerekliliğiyle ilgili normatif argümanlar ileri sürmüştür (mesela Taylor 1991; Etzioni 1996; Putnam 2000).



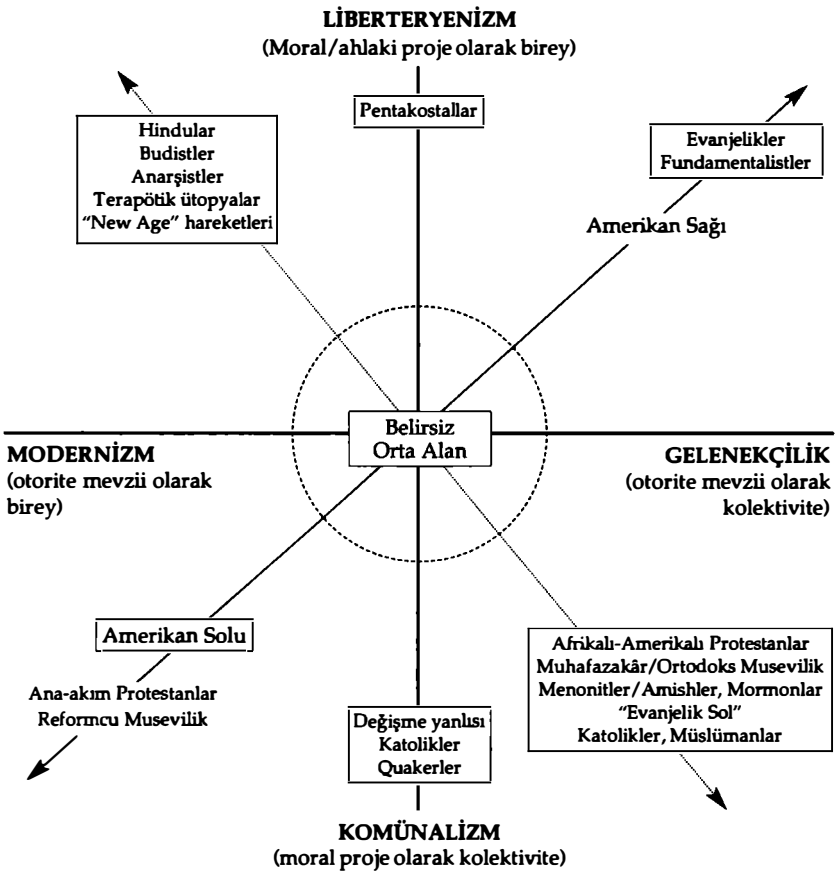
Şekil 23.1 Amerikan Ana-akım İdeolojik Söylemi.
Kniss'ten (1997a: 129) alınmıştır.

Tablo 23.1 "Amerikan ana-akım ideolojik söylemi" diye adlandırdığım şeyin grafik temsilidir. Bu tabloda paradigmaları tanımlayan boyutlar kategorilerden çok tayf olarak sunuluyor. X-ekseni moral otoritenin mevziini, y-ekseni moral projeyi temsil ediyor. Fikir sistemleri teorik olarak haritanın her pozisyonuna konuşlandırılabilir. Sağkanat arayışlar kuzeydoğu köşesine, sol-kanat arayışlar güneybatı köşesine konuşlanma eğilimi taşısalar da, bu kategorilerin sınırları geçirgendir. İki aşırı ucu birbirine bağlayan çizgi ana-akım söylem alanıdır. Bu çizgi üzerindeki pozisyonlar arasındaki açık, keskin ve genellikle sert tartışmalara maruz kalmış farklılıklar var. Fakat farklılıkları anlayanlar ana-akım içinde konuşlananlar. Bu farklılıkları tartışmak ve müzakere etmek için rutin vokabülerler, prosedürler ve kategoriler vardır. Müzakerelerin çoğu "belirsiz orta alanda" gerçekleşir. Burası politik kurumların çoğunun konuşlandığı yer. Uzlaşmaların şekillendiği, gözlemcinin "politika tuhaf yatak arkadaşları haline getirdiği" için birbirine rakip paradigmaların görünüşte birbiriyle uzlaşmaz unsurlarının bir araya gelişinin gözlemlendiği yer burasıdır. Her "pür" pozisyonda formüle edilen tutumların icrası bu orta alana yönelir.

Yukarıda kültürel çatışmanın kutuplu anlayışlarının periferideki grupların — iki karşıt kategorinin her ikisiyle de örtüşmeyen grupların— varlığını ve rolünü görmezden geldiklerini ileri sürdüm. Bu çok önemli bir teorik eksikliktir; özellikle de "periferinin" önemine sosyal değişme teorilerinde dikkat çekildiğinde. Politik ve ekonomik değişmeyle ilgili etkili çağdaş teorilerin çoğu çekirdek kurumlarla periferi kurumları arasında bir diyalektik ilişki bulunduğunu varsayar. Bu gerilim soyal değişme teorilerinin yakıtıdır.

Kültürel ya da dini değişme ve çatışma ana-akım gruplar ile periferideki gruplar arasında ve içindeki ideolojik gerilimlerin oluşturduğu benzer bir diyalektik sistem dahilinde gerçekleşir. Başka bir metinde (Kniss 1988) bu argümanı ayrıntılı şekilde ele aldım. Uzun hikayeyi kısaltmak için, yukarıda ortaya konulan iki-boyutlu harita bazı grupların ana akımın nasıl periferisinde yer aldıklarını belirlememize katkıda bulunabilir. Tablo 23.2 periferideki bazı grupların bu haritanın neresine yerleştirilebileceğini gösteriyor. Ana akımın dışında yer alan grupların varlığının bilincine varmak ve periferide yer alma tarzlarını belirlemek analiste onları açıklama modeline dahil etme ve ana akım gerilimlerini ve/veya kutuplaşmasını nasıl etkilediklerini ve bu gerilimden ve kutuplaşmadan nasıl etkilendiklerini dikkate alma imkanı sağlar. Fakat benim kavramlaştırmam ile bazı çekirdek/periferi teorileri arasında önemli bir farklılık bulunduğuna dikkat edilmelidir. Sözün gelişi, Shils'in (1975) kültürel merkez-periferi/çevre teorisini düşünün. Shils'e göre, merkez toplumun en önemli sembollerinin, değerlerinin ve inançlarının "nihai/en yüksek," "indirgenemez," "kutsal" alanıdır. Ben bu değerlerin en saf şekliyle periferide varolduğunu, oysa merkez'in belirsizlik ve fikirler üzerinde rekabet alanı olduğunu ileri sürüyorum.

Periferi Amerikan dini tarihinde özellikle doğurgan olmuştur. Farklı tarihçiler (mesela Gaustad 1973; Moore 1986) perferideki dini yenileşmenin Amerikan dininin belirleyici özelliği olduğunu ileri sürmüştür. Bilhassa haritanın güneydoğu çeyreğinde çarpıcı miktarda aktivite olmuştur. Geçen iki yüz yılda Amerika'daki yeni dini hareketlerin pek çoğundaki binyılcı dürtü bir kolektif moral/ahlaki proje — yeni bir sosyal düzenin tesisi— üretmiş ve kolektivitenin moral otoritesini vurgulamıştır; bu otorite bir karizmatik liderde tecessüm etmiş olsa bile (Bettis and Johannesen 1984; Tuveson 19687. Mormonlar bu tür grupların verilebilecek ilk örneğidir.



Tablo 23.2 Kenar Grupların Periferideki Mevzileri

Fakat diğer az egzotik gruplar da aynı zamanda haritada gösterdiğim gibi Amerikan kültürel ana akımının periferisindedir. Mennonitler, Amishler ve akraba gruplar da daha sonra detaylarıyla göstereceğim gibi buraya aittir. Kaldı ki Afrikalı-Amerikalı grupların çoğu da perferidedir; çünkü onlar geleneksel otorite nosyonlarını, sosyal düzenin dönüştürülmesine odaklanarak daha ilerici bir sosyal etikle birleştirmişlerdir. Bu, "muhafazakar" Afrikalı-Amerikalı dini grupların sivil haklar hareketinde oynadıkları merkezi rolde apaçıktır. Aynı temada yakın zamanlarda ortaya çıkan farklı gruplardan biri "yeni Evanjelik sol"dur. Washington DC'deki Sojournerler gibi gruplar geleneksel dini/ahlaki otoriteyi hem kendi alternatif ütopik sosyal düzenlerini kurmayı hem de genel sosyal seküler düzende reform yapmayı amaçla-

yan kolektivist moral/ahlaki projelerle birleştirmiştir. Quakerler'ı haritadaki güneydoğu bölgesi ile güneybatı bölgesi arasına yerleştirdim. Onlar sadece kolektif moral projelere odaklanmakla kalmazlar, aynı zamanda bireyler içindeki otoriter bir "ilahi" kıvılcıma da vurgu yaparlar. Yine de onlar bireylere tam moral/ahlaki özerlik vermekten kaçınırlar; çünkü ilahi kıvılcımın özel tezahürleri en iyi kolektif cemaatin konteksti içinde test edilebilir ve geliştirilebilir. Hamm (1988) yüzyılın kavşağında Quakerler'ın modernist fikirlere eğilimini belgelemiştir. Pentakostallar, moral proje olarak bireylere odaklandıkları halde, moral otoritenin mevzii konusunda benzer bir ortayol pozisyonunu benimserler. Onlar bireysel tecrübeye diğer muhafazakar Protestanlardan daha fazla itimat ederler.

Amerikan Katolikliği ve Museviliği önerdiğim şema açısından özellikle ilginç vak'alardır. Ben onların hem moral otorite hem de moral proje konusunda kolektivist fikirleri savunan diğer gruplarla birlikte haritanın güneydoğu kadranına yerleştirilebileceklerini öne sürüyorum. Açıktır ki Katolik ve Yahudi teolojisinin gelişiminde önemli bir role sahip olsa da bireysel akıl/zihin aynı zamanda geleneğin ve dini hiyerarşinin otoritesine de tabidir. Kurtz (1986) ve Burns (1990) bunu modernizm konusundaki Katolik ihtilaflarıyla ilgili incelemelerinde açıkça ortaya koymuştur. Fakat Katoliklik içinde, Birleşik Devletler kontekstinde özellikle Post-Vatikan II içinde Katolikleri her tek bir mahalle/mevziye yerleştirme girişiminin bir abartılı genelleme olmasını kaçınılmaz kılacak miktarda farklılık vardır (bakınız, Seidler and Meyer 1989). Aynı şey Musevi gruplar için de geçerlidir. Pek çok araştırmacının öne sürdüğü gibi, eğer Birleşik Devletler Katolikliğinin tarihi (daha az oranda Museviliğinin tarihi) bir Protestanlaşma tarihi ise, bazı alt gruplar da (mesela Reformcu Yahudilik) günümüzde ana-akım mevzilerde yer alıyor demektir.

Dillon (1999a) "değişme-yanlısı Katolikler" diye adlandırdığı farklı bir gruplar dizisini inceler. Bu dizi liberal Protestanlarla birlikte haritanın güneydoğu kadranına ait gey ve lezbiyenleri, kürtaj hakkı yanlılarını ve kadın hareketi yanlılarını içerir. Fakat Dillon bu gruplar Katolik geleneğinin otoritesine meydan okurken bireysel akla başvururken bu gelenekle süreklilik ve dayanışmayı da sürdüren, dolayısıyla Katolik gelenek içindeki değişmeyi desteklerken otoritesini de tanıyan bir kimlik inşa ederler. Katolik iç farklılığı tespit eden bir başka incelemede Burns (1992) politik ve ekonomik sorunları inanç ve ahlak sorunlarından ayırarak Katoliklerin çok farklı istikametlere yöneldiklerini gösterir. Fikrimce, Katolikler ekonomik adalet (bir kolektif ahla-

ki proje) gibi sorunlarda müttefik buldukları güneybatıya yönelmiş ve moral/ahlaki sorunlar (kolektif ahlaki otoriteye vurgu) konusunda ise müttefik buldukları kuzeydoğuya yönelmişlerdir.

Haritanın kuzeybatı kadranı konusunda pek bir şey söylemedim; çünkü burada konuşlandırılabilecek çok az grup var. Tümüyle bireyci bir ideoloji insicamlı bir grup kimliğini kolaylıkla sürdüremez. Bir ideoloji ekseninde insicam kazandıkları ölçüde gruplar en azından boyutlardan birinin kolektif hedefine yönelme eğilimindedir. Bu yüzden, sözün gelişi, anarşist ideolojiler burada yer alırlar, fakat anarşist gruplar çok kısa ömürlüdür. 1960'ların ve 1970'lerin yüksek düzeyde bireyci terapatik ütopyalardan bazıları da bireysel ahlaki otoriteyi bireyci moral projelerle birleştirmiştir. Bunların bir çoğu uzun süre hayatta kalamamış, diğerleri ise büyüdükçe ve kurumlaştıkça otoriteryen yönelimlerle sağa kaymıştır. The Chuch of Scientology/Bilimsel Teoloji Kilisesi bu tür bir evrimin iyi örneklerinden biridir. Daha yakın zamanlarda, "new age" hareketleri ve Birleşik Devletler'de doğudan, özellikle Hinduizm ve Budizm'den göçün artması haritanın bu köşesinin nufusunu yeniden yapılandırmıştır. Fakat bu grupların çoğu aynı zamanda ana-akıma yönelmiştir. Bunu daha sonra ayrıntılı şekilde ele alacağım.

Ana-akımın dışında mahallerdeki böylesi ideolojik faaliyetlerin varlığı Amerikan dininin veya kültürünün en iyi çift kutuplu terimlerle izah edilebileceği nosyonunun yanlışlığını ispatlar. Bu aynı zamanda bir "kültür savaşı"nın yaşandığı tezi konusunda önemli sorunlar doğurur. Aktif periferi ideolojilerinin varlığı kolayca koalisyon inşasını komplike hale getirir ve çapraz baskılar yaparak ana-akım içindeki kültürel gerilimi yumuşatır. Bu konuda birazdan daha fazlasını söyleyeceğim.

Empirik ve Teorik Uygulamalar

Grup-içi Çatışmayı Anlamak

"Moral/ahlaki düzen haritası" sosyologları ilgilendiren, özellikle de "mezhepleri" ve "kültleri" içeren belirli kültürel veya dini çatışmaların çoğunun analizi için faydalı bir araçtır. Bu terimler (mezhep ve kült terimleri) genellikle moral düzen haritasındaki "çapraz çizgide" yer alan gruplara atıfta bulunuyor. Bu harita bu grupların ana-akımdan nasıl farklılaştıkları konusunda netleşmemize yardım eder. Çalışmamda bu haritadan Amerikan Mennonitleri arasındaki çatışmanın analizini

yapmak amacıyla yararlandım. Ben Mennonitlerin gelenekçilik ile komünalizm paradigmalarını birleştirdikleri —bu onları Amerikan ideolojik söyleminin ana-akıntısı dışına yerleştiren bir konfigürasyondur— için periferik gruplar olduğunu ileri sürüyorum. Onlar tarihleri boyunca, aşkın moral ve spiritüel değerlere, kutsal kitabın otoritesine ve komünal otoriteye, eşitlikçilik, sosyal adalet, pasifizm, çevrenin korunması, karşılıklı yardım ve benzeri şeylerle (mesela komünalizm) birlikte kolektivite (yani gelenekçilik) lehinde bireysel çıkarların reddine vurguları birleştirmişlerdir.

Bu ideolojik periferide yer alış Mennonitler için çatışmanın kaynağı olmuştur. Gelenekçilik ile komünalizmi birleştirmeleri yirminci yüzyıl Amerika kontekstinde özellikle rahatsız edicidir. Öncelikle gelenekçilikle ilgilenen Mennonit bireyler ve gruplar dış destek bağlantıları için genellikle Amerikan sağına yönelmiştir. Tam tersine daha ziyade komünalizmle ilgilenenler Amerikan soluna yönelmiştir. Bu dış bağlantılar öne çıktığında, muhtelif yapısal bölünmeler aynı eksene gelirler. Mennonitlerin tarihindeki bazı zamanlarda, paradigmalar arasındaki iç bölünme Amerikan dinindeki fundamentalistler ile modernistler arasındaki bölünmeyle, Amerikan politikasındaki sağ ile sol arasındaki bölünmeyle aynı eksende dururlar. Dış bölünmeler boyunca artan çatışma iç çatışmanın ortaya çıkışı ya da yoğunlaşmasıyla sonuçlanır.

Tablo 23.2'deki nokta çizgilerden oluşan çapraz hat Amerikan sağını solundan ayıran muhayyel çizgiyi temsil ediyor. Sol-sağ bölünmesinin Mennonit ideoloji için iç bölünme haline geldiğine dikkat edin. Ana-akım içindeki alışılmışın dışındaki dinamizm zamanlarında (Swidler'ın [1986] önerdiği terimi kullanmak gerekirse, "değişken zamanlarda") gelenekçilik ile komünalizm arasındaki iç bölünme daha çarpıcı hale gelir ve bu yüzden çatışma muhtemelen bu paradigmalar etrafında ortaya çıkar. Hipotezi şu olur: Bu paradigmaların her biri ya da her ikisi ana-akım içindeki çekişmenin nesneleri ise, onlar arasındaki çatışma Mennonit cemaati içinde daha da keskinleşecek, bu tür çatışmaların miktarı ve yoğunluğu artacak demektir. Başka bir metnimde (Kniss 1996) bu hipotezlerin destek bulacağı mukayeseli bir tarihsel analiz yaptım.

Ana-akım gruplar dahilindeki iç çatışmayı grupların ana çizgi üzerinde yer alan farklı pozisyonları da etkiler. Birleşik Devletler Protestan denominasyonları içindeki seksüel yönelimle ilgili mevcut çatışmalar buna iyi bir örnek oluşturur. Ana-akım veya "liberal" Protestan denominasyonlar içindeki keskin tartışmalar, Prespiteryenler ve Methodist-

ler gibi geleneğin evanjelik ve liberal kanatlarının ilk birleşmelerinin şekillendirdiği denominasyonlarda ortaya çıkıyor. Bu denominasyonlarda tartışmanın kökleri moral otorite boyutundadır ve tartışmanın iki tarafı da meşru şekilde kendi geleneklerinden farklı paradigmalar devşirir. Çatışma kolektif kanon'un (klasik metinlerin,ç.) hüküm sürüp sürmeyeceği veya eylemlerin bireysel vicdana ve mahalli pastoral endişelere göre belirlenip belirlenmeyeceği sorunu etrafında döner.

Tam tersine, dini sağdaki denominasyonlar seksüel yönelim hakkında çatışmaya girdiklerinde, tartışmanın terimleri/koşulları farklıdır. Burada, kolektivitenin moral otoritesi tartışma götürmez sayılır. Çekirdek soru şudur: Seksüel yönelimle ilgili tutumlara ve prosedürlere karar vermesi gereken otorite hangi otoritedir? Başka bir söyleyişle, kongregasyonlar/ bu konularda kendi kararlarını verme hakkına sahip midir veya denominasyonlar tutumları belirleyebilir mi ve kongregasyonlar bu tutumları benimser mi? Bu temel argüman geçen on beş yıldır Güneydoğu Baptistlerini bölen muhtelif uyuşmazlıkların çekirdeğinde bir yer işgal eder.

Periferideki Grupların Ana-akım Üzerindeki Etkisi

Kutuplu kültürel çatışma anlayışlarının sekteryen, ütopik veya diğer periferik grupların ve hareketlerin tecrübesinin görmezden gelinmesine ve yanlış anlaşılmasına yol açtığını vurguladım. Fakat bazıları bunun hiç de büyük bir kayıp olmadığını —periferik grupların ilgi çekici merak konuları olabileceğini, fakat buna rağmen ana-akıntıda vukubulan büyük-ölçekli kültürel çatışmaların anlaşılması için periferik ve dolayısıyla nispeten önemsiz olduklarını — ileri sürebilir. Fakat benim ortaya koyduğum moral düzen haritasının diğer iması, çapraz çizgi üzerinde ve dışında bulunan gruplar arasındaki etkileşimin her ikisi üzerinde de bir etkiye sahip olduğudur.

Mennonitler'in iç çatışmalarına ilişkin analizim, iç olaylara bağımlı değişken olarak odaklanarak, dış faktörlerin iç kültürel çatışmalar üzerindeki nedensel etkilerini gün ışığına çıkarmıştır. Fakat bu, Mennonitler gibi periferik grupların genel çevre üzerinde de etkili olduklarını ileri sürdüğüm modelin mantıksal imasıdır. Bu argüman türünü kısaca ve tutarlı bir şekilde ifade etmek çok daha zor; çünkü, bağımlı değişken, yani periferik grupların sosyokültürel çevre üzerindeki etkisi çok dağınıktır. Yine de eğer çevrenin özel belirli karakteristiklerine odaklanırsak, böyle bir argüman ileri sürmek mümkündür.

Muhtemelen Mennonitler'in durumundaki en iyi örnek, savaşın vicdani redçilerine yönelik Amerikan hükümet politikası olacaktır. Yirminci yüzyılda hızla savaşların arka arkaya patlaması ve Mennonitlerin ilk savaş sırasındaki yıkıcı tecrübeleri vicdani red politikaları geliştirmekte yönetimle giderek sofistike hale gelen (diğer "barış kiliseleri"yle işbirliği yaparak) ilişkilere girmelerine yol açmıştır (Kniss 1997a). Bu tür politikaların Birleşik Devletler hukukunda başarılı kurumlaşması, en azından politik çevrenin bu boyutunu, savaşa vicdani reddi Mennonitler dışındaki diğer pek çok insan için daha saygın ve daha katılınabilir kılarak değiştirmiştir. Vicdani reddin meşru temellerinin kurumlaşması ve genişlemesi 1960'larda ve 1970'lerdeki yaygın savaş karşıtı aktivizmin önemli unsurlarından biridir.

Yakın zamanlardaki bir başka ve kültürel çatışmaya ilişkin basit kutuplu anlayışların gözden kaçırdığı bir örnek kürtaj ve ölüm cezası eksenli kamu söylemidir. İnsanların insan hayatının değeriyle ilgili pozisyonlarının ironisi kürtaj ve ölüm cezası tartışmalarının her iki tarafında yer alan partizanlarca sergilenmiştir. Başka bir söyleyişle kürtaj tartışmasında kürtaj hakkını savunan taraflar hayat hakkı savunucularını fetüsün hayatını savundukları halde annelerinin veya ölüm hücresindeki mahkumların ya da Amerikan askeri müdahalelerinin kurbanlarının hayatlarından endişe duymamakla suçlar. Diğer taraftan, hayat hakkı savunucuları, kürtaj hakkı yanlılarının masum doğmamış çocukları "öldürmek" istedikleri halde, hükümlü katillerin ve mütecavizlerin/tecavüzcülerin öldürülmesine karşı çıktıklarını ileri sürerler.

Fakat bu tartışmada görünüşteki paradoks/çelişki, eğer bu paradoksa benim ortaya koyduğum "moral düzen haritası"nın ışığında bakarsak, ortadan kalkar. Başka bir söyleyişle, her bir tarafın ithamları özel sorunların daha genel moral sorunlara göre konuşlanmasını görmezden gelirler; çünkü, kürtaj meselesi öncelikle bir moral otorite mevzii meselesi iken, ölüm cezası meselesi moral/ahlaki projeyle ilgilidir.

Kaldı ki burada açıkça ortaya koymak istediğim fikir periferik/çeper grupların ana-akım söylem üzerindeki etkisini de dikkate alıyor. Kamu tartışmalarında nispeten yakın zamanlardaki bir gelişme hem kürtaja hem de ölüm cezasına karşı çıkan ve kendilerine "tutarlı hayat hakkı savunucuları" diye atıfta bulunan ve moral düzen haritasının güneydoğu köşesindeki "çapraz hat etrafında" konuşlanan Protestan ve Katolik grupların sahneye çıkışıdır. Onlar kültür sa-

vaşlarının her iki tarafıyla da ittifaklar kurmuş ve böylece bir yakınlaşma alanı açmış, en azından tartışmayı potansiyel olarak yumuşatmışlardır. Sözün gelişi, kürtaj hakkı yanlıları ile hayat hakkı yanlılarını istenmeyen gebelik oranlarının düşürülmesine ve kendilerini bu pozisyonda bulan kadınlara doğum öncesi bakım gibi hizmetler sunulmasına yönelik işbirliği çabalarında bir araya getiren bir Ortabatı organizasyonu olan Common Ground/Ortak Payda grubu türünde gruplar ortaya çıkmıştır.

Yeni Dini Plüralizmi Anlamak

Din sosyologları Kuzey Amerika'daki dini plüralizmin Amerikan istisnacılığının büyük boy sekülerleşme ve modernleşme teorileri konusunda ciddi sorular/sorunlar yönelten önemli formlarından biri olduğunu anlamaya başlamıştır. Yirmi yılı aşkın bir zamandır din sosyolojisindeki çok önemli tartışmalardan biri, plüralizmin Birleşik Devletler'de ve başka yerlerde dine katılımı nasıl etkilediğiyle ilgilidir. Warner (1993) din sosyolojisinde plüralizmi Birleşik Devletler'deki süregelen dini canlılığın anahtar kaynaklarından biri olarak gören bir "yeni paradigma"nın doğuşuna işaret ederek bu tartışmanın sentetik bir eleştirisini yapar.

Bu literatürün hatırı sayılır bir kısmında plüralizm bir veri olarak kabul edilir ve tartışma plüralizmin sonuçlarına odaklanır. Plüralizmi problem haline getirmek, yani Birleşik Devletler'de plüralizmi inşa eden ayrımlara dikkat kesilmek varolagelen sorulara/sorunlara ışık tutabilir. Çizdiğim moral düzen haritası her plüralizmin aynı olmadığını ortaya koyuyor. Belirli bir sosyal kontekstte öne çıkan ayrımların *türü* dini katılım üzerinde önemli etkilere sahip olabilir. Ayrıca, bazı cemaatler plüralizmin denominasyonel kriterleri kullanıldığında çok plüralistik görünebilir; fakat ilgili bütün dini gruplar moral düzen haritasının bir bölümünde kümelendiğinde, bu cemaatin "plüralistik" bir cemaat olarak tanımlanması doğru olmayabilir.

Yeni (1965-sonrası) göçmen cemaatlerin diniyle ilgili araştırmalar din sosyolojisinde hızla gelişen bir alt alan olmuştur (Ebaugh, bu kitapta on yedinci bölüm; Ebaugh and Chafetz 2000b; Warner and Wittner 1998). Yeni çalışmalar aynı zamanda özellikle dini kimlik ve değişme sorunlarını ele almak için büyük ölçüde dini plüralizm teorilerini kullanıyor. Moral düzen haritasındaki bu yeni (Birleşik Devletler için

yeni) dini cemaatler incelenmesi gereken bazı yararlı araştırma sorunları sergiliyor.[4]

Yeni göçmen dini grupları moral düzen haritasına yerleştirirken ilk dikkat etmemiz gereken şeylerden biri, onların birçoğunun ana çapraz çizginin etrafında yer almalarıdır. Hindu ve Budist gruplar hem moral otoritenin hem de moral projenin mevkiilerinin öncelikle bireye dayalı olduğu kuzeybatı köşesinde kümeleniyorlar. Bu cemaatler, daha önce dile getirdiğim gibi, özellikle de eskiden çok az nüfusu bulunan bir moral düzen sektörüyle meskun Birleşik Devletler şehirlerinde giderek artan şekilde tecessüm ediyorlar.

Moral otorite konusunda, bu gelenekteki rahipler ve keşişler kongregasyonların dini hayatlarına yön veren otoritelerden veya baş papazlardan çok dini virtüözler ve örneklerdir. Üstelik burada Hıristiyanlar, Museviler ve Müslümanlar için Kitab-ı Mukaddes'in ya da Kur'an'ın muadili olan hiçbir otorite konumunda kutsal metin geleneği de yoktur. Bu, bir alan araştırmacısı Protestan gelenekte yetişen bir Afrikalı-Amerikalı arayıcı (Nicole) ile bir tapınak lideri (Qian) arasındaki söyleşiyi gözlemlediğinde, çalışma alanlarımızdan biri durumundaki Budist tapınağında apaçıktı. Araştırmacımız şu gözlemi yapmıştı: "Qian'ın gerçekten Budizmin faydalarını Nicole'e kanıtlıyor izlenimi edinmesi beni şaşkına çevirmişti, fakat Nicole'ün 'Öyleyse falan filan şeyleri de yapmam gerekir?' benzeri bir şey söylemeye kalkıştığı her durumda Qian şunu söylüyor: 'Bu benim tecrübem.' Qian kendi hikayesini bir evrensel hakikatin terimleriyle dile getirmekten kaçınıyor görünüyordu." (alan notları, 01/31/01, *Religion, Immigration and Civil Society in Chicago Project*).

Aynı şekilde, moral proje konusunda gözlemlediğimiz Hindu ve Budist tapınakları öncelikle bireysel projelere odaklanıyor. Bir vitrin/cadde önü Hindu tapınağı, tapınanlara ve halka buğday çimeni suyu satarak beslenme ürünlerinin reklamını yapıyor. Bir Budist tapınağı dövüş sanatları dersleri veriyor. Meditasyon farklı modern problemlere çözüm olarak sunuluyor. Kolektif sosyal sorunlar konusunda bir Porto-Riko veya bir Meksika Katolik semt kilisesinin faaliyetleriy-

[4] Burada sunduğum gözlemler fikir verici ve bir ölçüde spekülatif, fakat onlar Paul Numrich ile benim halen angaje olduğum üç yıllık bir proje durumundaki ilk çalışmamız *Religion, Immigration and Civil Society in Chicago*/Şikago'da Din, Göç ve Sivil Toplum'a dayanıyor. The Pew Charitable Trust'ın desteklediği bu proje Şikago metropolitan bölgesindeki yeni göçmen dinini inceliyor.

le mukayese edilebilecek pek az aktivite görüyoruz. Daha önce bütünüyle bireyci ideolojilere sahip cemaatleri zaman aşırı yaşatmanın zor olduğunu söylemiştim. Gözlemlediğimiz doğu dinleri bu problemi din ile etnisite arasındaki sıkı bağları sürdürerek aşıyorlar. Kolektif ilgilere yöneldikleri yerlerde onlar bizatihi din ekseninden çok kültürel veya etnik kimlikler ekseninde örgütlenme eğilimindedir.

Doğulu dini grupların aksine, Birleşik Devletler'de halen en hızlı büyüyen dini gruplardan biri olan Müslümanlar moral otoritenin ve moral projenin kolektif olduğu güneydoğu kadranında kümelenirler. Moral otorite kolektif şekilde paylaşılan kutsal yazı geleneğinde ikamet eder. Moral proje, yani ümmetin (politik, sosyal ve dini müminler topluluğu) tesisi de kolektiftir.

Bu yerleşmeler yeni grupların Birleşik Devletler toplumuyla ilişkileri konusundaki birkaç dolaysız gözlemi tetikliyor. İlkin, biz bu grupların muhtemelen Amerikan kültüründe nerede dost müttefikler bulacakları konusunda tahminlerde bulunabiliriz. Hindular ve Budistlerin insanları 1970'lerin terapatik ütopyalarına ve daha yakın zamanlarda "new age" dinine çeken moral düzen alanına yerleştiklerine dikkat edin. Gelişen bu ilişki konusunda empirik gözlemler yapabiliriz. Paul Numrich (1996) Avrupalı-Amerikalı muhtedilerin göçen Budistlerle genellikle paylaştıkları Budist tapınaklardaki "paralel kongregasyonlar" fenomenini tespit etmiştir. ISKCON (aka Hare Krishna) başlangıçta Avrupalı-Amerikalıların egemen olduğu Hindu-bağlantılı bir harekettir, fakat bugün büyük ölçüde bir göçmen Hint nüfusa hizmet ediyor ve onların kurumsal bekasına bağlı. Haritanın karşıt güneydoğu köşesinde moral düzen içinde mekanı paylaşan Müslümanları ve Afrikalı-Amerikalı Protestanları buluyoruz. Bu dikkate alındığında, Afrikalı-Amerikalı muhtedilerin Birleşik Devletler'de İslamın hızla büyüyen bir sektörü haline gelmesi hiç de şaşırtıcı değil. Amerikan şehirlerindeki bu dini yakınlığın Arap göçmenlerin hem camide hem "sokakta" Afrikalı-Amerikalı cemaatlerle ilişkileri üzerinde de önemli etkileri var.

Bu yanyana gelişler plüralistik Birleşik Devletler kültüründe göçmen kimliği ile ilgili bazı ilgi çekici sorular doğuruyor. Sözün gelişi, egemen kültür muhtemelen giderek Müslüman göçmenleri "siyah" ve Hindular olarak mı veya Budist göçmenleri "beyaz" olarak mı görecek? Veya Müslümanların moral düzenin daha bildik bir sektörü içinde konuşlanmaları, Hindular ve Budistler "egzotik" kalırken, dini kimliklerini daha kolayca meşrulaştırmalarına yol açacak mıdır?

İkincileyin, moral düzen haritasını yeni göçmen gruplarının yaşadıkları dini değişmeyle ilgili bazı gözlemler yapmak veya yeni sorular yöneltmek için kullanabiliriz. Bazı gözlemciler tipik modelin göçmen dinlerinin genellikle Warner'ın (1994) "de facto/fiili kongregasyonalism" diye adlandırdığı şey istikametinde "Amerikalılaştıklarını" öne sürmüştür. Warner'a göre, bu öncelikle göçmen dinlerin organizasyonundaki yapısal değişmelere atıfta bulunur. İroniktir ki, bu Amerikalılaşma formunun göçmen grupların kültürel veya dini asimilasyona direnmelerine yardım etmesi muhtemeldir. Bu "asimilasyon" veya "Amerikanizasyon" gibi kavramların kompleksliğini gösteriyor. Bu kavramlar ne tek boyutludur ne de ya hep-ya da-hiç önermeleridir. Portes ve Rumbaut'un (1996) "segmentlere bölünmüş/parçalı asimilasyon" kavramı bu nosyonu içerir ve göçmen değişmesi incelemelerini zenginleştirir. Moral düzen haritası de facto/fiili kongregasynalizm gibi yapısal değişmelerden doğabilecek ya da doğmayabilecek kültürel ya da dini değişmeler konusunda daha somut şekilde konuşma tarzı sağlar. Moral düzen haritası aynı zamanda bu sürecin farklı gruplarda farklı şekilde gerçekleşebileceğini de gösterir.

Hindular ve Budistler için ana-akıntı istikametinde hareket iki tarzda gerçekleşebilir. Bir grup komünalizmi benimseyerek, yani moral projeyi kolektif bir proje olarak görmeye başlayarak dini sola kayabilir. Birleşik Devletler'de "angaje Budizm" fenomeni, yani Budistlerin fiilen sosyal endişelere/ilgilere müdahil oldukları Budizm bu tür bir temayülün örneği olabilir. Bir grup aynı zamanda moral otoriteyi kolektifleştirerek dini sağa da kayabilir. Kurien (1998) Los Angeles'taki iki Hundu tapınağına bakarak bu sürecin izahını yapar. Şikago-bölgesi araştırmamızda biz Cook County banliyösündeki Cumhuriyetçi kalede/ mahalde bulunan bir Hindu tapınağında benzer bir süreç gözlemledik. Tam tersine, incelememizdeki şehir-içi tapınaklar cemaat politik eylemine katılan yegane tapınaklardır (bu nadir bir durum olsa da). Bu yüzden grupların istikamet değiştirmesini etkileyen şey kontekstleri olabilir.

Fakat yakınlaşma ve Amerikanizasyon ne kaçınılmazdır ne de tek boyutlu. Bazı gruplar kültürel asimilasyona direnmek için dini kimliklerini (hatta kimliğin "Amerikalılaşmış" kongregasyonel formlarını) kullanıyor. Din bazı göçmenler için kaynak ülkedekinden çok daha önemli hale gelebilir. Yine moral düzen içindeki mevzilenmenin/lokasyonun dinin birleştirici mi yoksa sekter mi olacağında önemli bir etkisi olabilir. Moral düzen haritası temelinde biz Koreli Prespiteryenler hakkında hipotezler geliştirebiliriz; çünkü ana-akım çapraz çizgi-

deki mahallerinden dolayı onların dini Amerikalılaştırıcı bir dini kaynak olarak kullanmaları, Koreli Budistlerinkinden daha muhtemeldir. Budizm ve Hinduizmin göçmenlerin etnisiteleriyle daha sıkı bağlantıları bulunduğu için bu dinler asimilasyona direnişe hizmet edebilir.

Müslüman göçmenler için sorun çok daha karmaşıktır. Onlar için kültürel veya dini Amerikanizasyon bir istikamette modernizme (moral otorite olarak bireye) veya bir diğer istikamette liberteryenizme (moral proje olarak bireye) kaymayı gerektirecektir. Gözlemci Müslüman göçmen, cemaatlerde bu alternatiflerin her ikisinin örneklerini de bulabilir. Fakat dini asimilasyona yönelik baskı Müslümanlar için Hindular ve Budistler için olduğu kadar büyük olmayabilir. Müslümanların moral düzen haritasında Hinduları ve Budistleri bulduğumuz kuzeybatı köşesinden çok Müslümanların konuşlandığı güneydoğu köşesinde pek çok Amerikalı komşu bulunduğuna dikkat edin. Müslümanlar dinlerini kültürel yakınlaşmaya direnmek için kullanmak isterlerse, diğer Birleşik Devletler sekteryen dini grupları rol modeller olarak görebilirler.

Nihayet, genel moral düzene yeni göçmen dinlerin akmasını ve bu dinlerin artmasını etkileyen şey nedir? Yine burada da moral düzen haritası öğreticidir. Ana-akım çapraz çizgisinde konuşlanan grupların miktarı artıyor ve grupların kendileri de kurumlaşmış gruplara nispetle büyüyor ise, bu durumda ana-akım çapraz çizgi sonunda bir gün ana akım olmaktan çıkabilir. Tablo 23.2'de dini sağı soldan ayıran noktalı çizgi kendi başına önemli bir söylem alanı haline gelebilir. Yeni ortaya çıkan Katolik-Budist diyalogu gibi fenomenler bunun zaten vuku bulduğunun göstergesi olabilir.[5]

1965-sonrası göçü moral düzende hiçbir söylem egemenlik talebinde bulunamayacak şekilde önemli bir değişme yaratmış olabilir. Bu koşullarda, merkezdeki belirsiz alan genişleyebilir. Dini politikalar giderek yaygın bir değişme ve yenilikle birlikte tuhaf yatak arkadaşlarıyla sonuçlanabiliyor. Tam tersine, dinler arası karşılaşmalar diyalojik değil çatışmalı ise, dini farklılıklar ön plana çıkabilir ve gruplar kendi "köşelerine" çekilebilirler. Bu durumda, gruplararası farklılıklar keskinleştiği için dini kimlik muhtemelen daha sekteryen hale gelir. Dini değişmenin değişme patikasını nihai noktada, yukarda haritasını çizdiğim moral düzenin dışında bulunan kontekstüel faktörler şekil-

---

[5] Bunların en ünlüsü ve uzun ömürlüsü 1987'de başlayan Los Angeles Budist-Katolik diyaloğudur (bakınız, www.kusala.org/becontent.html).

lendirecektir. Fakat bu harita bize değişmeyi vuku bulurken anlamanın ve önemli gerilimlerin muhtemelen nerede ortaya çıkacağını tahmin etmenin bazı ipuçlarını sağlıyor.

Sonuç

Bu denemede Birleşik Devletler dini ve kültürel alanının, yani "moral/ahlaki düzeninin" daha eski tekboyutlu kutuplu kavrayışlardan çok en iyi çokboyutlu terimlerle resmedilebileceğini öne sürdüm. Çizdiğim harita başkalarının tespit ettiği ikili karşıtlıklardan çoğunu içeriyor. Fakat iki-boyutlu bir mekan yaratmak daha net bir haritanın çizilmesini ve dolayısıyla belirli çatışma ve değişmelerin daha ayrıntılı bir analizini mümkün kılıyor. Bu harita farklı sorunlar ve gruplar arasında ilgi çekici farklılıklar, tekboyutlu şemaların genellikle belirsizleştirdiği veya görmezden geldiği farklılıklar arasında ayrımlar yapılabilmesine imkan tanıyor. Kültürel alanın iki boyutlu haritası ayrıca periferik gruplar ve ideolojilerin genel moral düzen içindeki rolünün belirlenmesi için da yararlı. Bu haritada farklı alanları işgal eden grupların grup-içi çatışmasının ve değişiminin daha iyi anlaşılmasını kolaylaştırıyor; yeni ortaya çıkan periferik grupların ana-akım üzerindeki etkisi konusunda vukuf sağlıyor; dini çatışma ve değişmenin Birleşik Devletler'deki geleceği konusunda sorular ve hipotezler sergiliyor.

Bu metinde haritayı Birleşik Devletler örneğine uygulamalarıma sınırlar koymaya özen gösterdim, fakat bu haritanın daha genel durumlara teşmil edilip edilemeyeceği ve nasıl teşmil edilebileceği konusunda kafa yormaya değer. Hiç şüphesiz, moral otorite ve moral proje konusundaki ilgiler/kaygılar her ideolojik sistem için geçerlidir. Bu sebeple haritam başka örneklerde de yararlı olabilir. Fakat iki yönelim kutbunu oluşturan bireysel ile kolektif arasındaki keskin ayrım kökleri Batılı Aydınlanma geleneklerinde bulunan kültürlere tatbik edilebilir sadece. Dünyanın özellikle Afrika ve Asya'da bu ayrımın önemli ya da anlamlı olmayabileceği önemli bölgeleri var. Bu örneklerde iki yönelim kutbunu resmetmenin başka tarzlarını geliştirmek gerekebilir.

Tam tersine, Batılı kültürel önkabullerin dünyaya yayılması çağdaş küreselleşme süreçlerinin önemli sonuçlarından biridir. Birey-kolektivite ayrımı daha holistik bir Doğulu dünya görüşünün hala egemen olduğu yerlerde bile anlam kazanıyor olabilir. Açıktır ki Birleşik Devletler'deki Doğulu dinler birey-kolektivite ayrımıyla ilgilenmek

durumundadır ve en azından bazı yerlerde sonuç önemli bir dini yeniliktir. Muhtemeldir ki benzer yenilikler bu dinlerin kaynak ülkelerinde de gerçekleşmektedir; tıpkı küresel kapitalizmin liberal bireycilik ve kendi çıkarının peşinde koşma ilkesini getirmesi gibi.

Onların da söyledikleri gibi bunlar "müstakbel araştırma sorunlarıdır." Bazı dini değişme ve çatışma örneklerinin kendi genel moral düzenleriyle nasıl ilişkilendirileceğinin, moral düzenin nasıl kurulacağının ve bu tür kültürel sistemlerin insan davranışını ve sosyal hayatı nasıl etkileyeceğinin daha açık bir kavrayışına ulaşılması için tonla inceleme yapılması gerekir. Hiç kuşkusuz bu çok daha genel sorulara verilecek belirli cevapları tartışmaya devam edeceğiz. Eğer katetme girişiminde bulunduğumuz alanın haritasını ne kadar net ve somut çizersek, tartışmamız da o kadar verimli olur.

Yirmi Dördüncü Bölüm

Birbirine Bağımlı Şeyler Olarak Sivil Toplum ve Sivil Din

N. J. Demerath III

Şiddetle, baskıyla ve ahlaksızlıkla dolu bir dünyada, dinin bir çözüm olarak görülmesinde şaşılacak bir şey yok. İster vaaz, ister teoloji ister azizane ilham olarak din sosyal hastalıklarla başa çıkmakta hem ilk hem de son umut olmuştur. Fakat din aynı zamanda daha seküler tepkileri de/cevapları da içerir. "Sivil toplum" denilen toplumun en büyük katılımcısı olarak din iki açıdan sosyal ve politik farklılık sergiler. Birincisi; makro düzeyde, dinin muhtelif organizasyonları ve kurumları idari yetersizliklere ve tahribatlara meydan okuyarak kamu alanında dolaysız bir rol oynar. İkincisi; mikro düzeyde, din ister pür seçmenler ister keskin aktivist, sıradan mensuplarına daha geniş sosyal muhitlere katılma pratiği ve desteği sağlayarak bir "sosyal sermaye" hissini besler.

Bu hiç değilse 1980'lerden beri küresel düzeyde bir ülkeden diğerine destek bulmuş bir teoridir. Sadece birkaç örnek vermek gerekirse, Katolik Kilisesi hem Brezilya militer rejiminin hem de Polonya Komünist devletinin yıkılmasına aracılık etmiştir (Glenn 2001); çok farklı Müslüman hareketler Endonezya'da kemikleşmiş yönetimlere muhalefet ederek onları devirmiştir ve din İran'da hem devlete muhalefet etmiş ve hem de devletin muhalefetine maruz kalmıştır. Budist orga-

nizasyonlar hem Çin'de hem de Tayland'da politik elitlerin başına bela olmuştur ve Hindular dünyanın en büyük demokrasisi durumundaki Hindistan'da değişme talep ediyorlar. Hiç kuşkusuz Birleşik Devletler dinin *polis* içindeki kendine özgü örneklerini sergiliyor.

Fakat dünya ölçeğinde desteğe sahip teoriler bile vaadettikleri hedefleri kaybetme eğilimi taşır. Aşağıda, bu hedeflerden bir kaçına işaret etmek ve onları "sivil din"le —bir başka tarzda dinin politik dünyada yer aldığına imada bulunan bir kavram — örülmüş bir kordona bağlamak istiyorum. Temelde, "sivil toplum" kavramında mündemiç/içkin bir belirsizlik bulunduğunu, vaadettiği politik umudun delilden çok ideolojiye dayandığını ileri süreceğim; eğer sivil toplumun istenen hedeflere ulaşması gerekiyorsa, büyük ölçüde sivil dinin şekillendirdiği bir kültürel iklimde işlemesi gekir.

Sivil Toplum ve Sivil Olan Toplum

İyi teoriyi kötü terminoloji veya bu örnekte iki farklı anlama gelen, hem on sekizinci yüzyıl Alman hem de İskoç sosyal düşüncesinde derin kökleri bulunan bir terim yerle bir edebilir.

İlkin, daha önce sunulan "sivil toplum" nosyonu herhangi bir toplumun sosyal yapısının büyük bölümünü veya tabakasını izah etmek için din terimini aşar. Sivil toplum nosyonu devlet ve hükümetten ayrı akrabalık-dışı, iş-dışı ara kurumlar, gönüllü cemiyetler ve sosyal hareketler karışımına atıfta bulunur. O, ailenin özel dünyasını, para kazandırıcı ekonominin çalışma dünyasını dışarda bırakırken komşuluk ilişkilerini, cemaat organizasyonlarını, sendikaları, dini grupları içerir. O çevre, sağlık, seksüalite, cinsiyet, yoksulluk veya inancın kendisini içine alır —George W. Bush'un "inanç-temelli inisiyatifleri" eş zamanlı olarak yasayı hem yapıp hem de çiğnemedikçe ve çiğneyinceye kadar. Bu inisiyatifler inanca hükümet desteği gerektirdikleri ölçüde, hükümetin meşru şekilde destekleyemeyeceği şeyin inançlar olduğunu söyleyen İlk Yasa Değişikliği'nin en azından genel yorumunu açıkça ihlal eder.

Bu arada, "sivil toplum"un ikinci anlamı farklı şekillerde tanımlanan fakat genelde iyi demokratik yurttaşlık paketinin parçası olarak karşılıklı yardım, saygı ve hoşgörüyü içeren sivilitenin ve sivil (civic) erdemlerin karakterize ettiği "sivilleşmiş/medeni" toplumu kültürel tercihtir.

Bu anlamların genellikle birbiriyle içiçe olmaları ve potansiyel totolojik sonuçlar içermeleri hiç de şaşırtıcı değildir. Nitekim birinin mevcudiyeti tanım gereği diğerinin mevcudiyetini neredeyse garanti altına alır. Bu bizi ilk türde sivil toplumun ikinci türde sivil toplumun zorunlu ve yeterli şartı olduğuna ikna eden bir semantik rastlantıdır. Fakat yeni sivil toplum teorisinin savunduğu şey tam da budur. Hem Birleşik Devletler'de hem de dünyada bu kendi başına bir inanç kalemi haline gelecek şekilde bir fikir meselesi olmaktan çıkmıştır (bakınız, Hall 1995).

Burada sunmak istediğim şey, dünyanın on dört ülkesinde yakın zamanlarda yaptığım mukayeseli din ve politika incelemesine dayanan bir kuşku/kuşkuculuk'dur. Aynı anda teorisini de yok etmeye çalışmaksızın sivil toplumun bu iki anlamı arasındaki ilişkinin ne zorunlu ne de yeterli olduğunu ileri süreceğim.

Bir Batı Bayağılığı ve Kibri Olarak Sivilite

Çok az fikir uzun şeceresini sivilize olmuş toplumunkinden daha aşırı umutlarla ilişkilendirir. Sivil toplumun, Birleşik Devletler'in giderek kendisi aleyhine bölünen ve çok gayri-sivil bir "kültür savaşı" cephesi olarak tasvir edildiği bir zamanda Amerikalılar arasında büyük bir revaç bulması hiç de şaşırtıcı değildir (mesela, Hunter 1991; 1994; Goggin 1993; Guinnes 1993; Gitlin 1995). Irk ayrımı, ekonomik adalet, kürtaj ve aile değerleri, hükümetin etki alanı gibi temel konulardaki farazi savaşlar şehir içlerinden boş kalelere kadar uzanır.

Bu teşhis hastalığın hem kaynağı hem de belirtisidir ve bu karışıklıkta, yurttaşların sorunsuz zamanlardan kalan sorunsuz çözümlere yönelmelerinde şaşılacak bir şey yoktur. Araştırmacı uzmanlarla medya politika yazarları arasındaki kötücül ittifak pek çok kişiyi ülkenin moral duruşlarını tekrar kazanma ve her başarılı toplumun bağlı olduğu değerli bireysel güveni ve kurumsal bütünlük hissini yeniden ele geçirme acil ihtiyacında olduğuna ikna etmiştir.

Eski kötü/iyi polis rutini varyantındaki sosyal bilim hem panik ve hem de çözüm üretmiştir. Aslında bunların her ikisi ile ilgili problemler vardır. Panik konusunda araştırma sözde Amerikan kültür savaşının genellikle pratikte demokrasi olan şeydeki kaçınılmaz kültürel çekişmelerin hiperbolik bir yanlış temsilidir. Hakiki kültür savaşı devletin kendisini dengede tutmasıyla birlikte genelde kamunun kitlesel ve sert/keskin kutuplaşmasıdır. Fakat inceleme üstüne inceleme ırk

ve eşitsizlikten kürtaj ve homoseksüelliğe kadar potansiyel her ihtilaflı sorunun arasında sıkışan yurttaşları gösterir (mesela, DiMaggio et al. 1996; Williams 1997a; Mouw and Sobel 2001), kamu oyunun yanıbaşındaki hareket girişimcilerinin alevlendirdiği yangın dönemleri vardır elbette; 1860'ların sivil/iç savaşı ve 1960'ların Sivil Haklar Hareketi gibi müzmin agoniler de vakidir. Fakat Mevcut Amerikan sahnesini savaş terimleriyle karakterize etmek dünyanın kültür savaşlarının trajik gündelik hayat tarzı haline geldiği ülkelerle dalga geçmektir. Bunlar sadece daha önce sözü edilen ülkeleri değil, Afganistan, Balkanlar, Mısır, Guatemala, İsrail, Kuzey İrlanda, Ruanda ve Sudan gibi diğer acımasız savaş cephelerini de içerir.

Hiç şüphesiz, Amerikan kültür savaşları paniğinin abartılmasının nedenlerinden biri, bir "sivil toplum" çözümünün Birleşik Devletler'de zaten yürürlükte olması ve son zamanlarda birçok araştırmacının onun muhtelif boyutlarını incelemeleridir. Fakat birçoğu bazı kayıp erdemlerin matemini tutarken (mesela Cohen and Arato 1992; Glendon 1995), Adam Seligman (1992), Robert Putnam (2000), Francis Fukuyama (1995) ve S. M. Lipset (1996) gibi diğerleri Amerika'nın bireyciliği vurgulayan ayırt edici değerlerinden kaynaklanan problemleri, Amerikan gönüllü cemiyetlerinin özel rolünü, cemaat ile devlet arasındaki alışılmadık Amerikan sınırı, Amerikan dinine atfedilen eşsiz önemi incelemiştir. Bu analizlerin hiçbiri tırnak yedirten Cassandra kadar hayalperest bir Pangloss rolü oynamakla suçlanamaz. Hepsi de muhtemelen Amerikan Sivil toplumunun hem teorisiyle hem de gerçekliğiyle ilgili problemlerin farkındadır.

Sivilleşmiş toplumlara atıflar, bir zamanlar sosyal düzenin doğasıyla ilgili ilk yorumları karakterize eden nostalji ile umudu birleştirir. Aslında, bir bakış açısından sivil toplum basitçe tokalaşma ve tebessümlerle dolu bir sosyal düzendir. Fonksiyonalizmle ilgili eski tartışmalara girenlerden biri olarak (mesela, Demerath and Peterson 1967; Demerath 1996) benim rahatsız edici bir deja-vu hissim var. Aynı spesifik sorunların birçoğu, mutabakat *versus* çatışma, istikrar/denge *versus* değişme, kültür *versus* yapı, mikro *versus* makro sorunları dahil mevcut teorik yüzeyin altında gizlenir.

Ve kaldı ki farklılıklar da vardır. Mesela Seligman (1992) çok haklı olarak sivilitenin mimarlarının bireyi, başta güvenilirlikle birlikte izi sürülen bütün erdemleri somutlaştıran bir ideal yurttaş varsayarak geliştirme eğiliminde olduklarına dikkat çeker. Fakat bu sivil toplum modelinin yirminci yüzyılın girişinin büyük Emile Durkheim'ı ile bağ-

lantısı kurulduğunda, onun Paris'teki mezarından protesto sesleri duyabiliriz: "Mon Dieu; bu tekrar Herbert Spencer'a dönmektir! Bireyler ahlaki nüvelerini topluma vermezler, tam tersine toplumdan alırlar." Kaldı ki Seligman gerilimin farkındadır; aslında, onun merkezi paradoksu, kolektiviteyi değil bireyi vurgulamakla, sivil toplumun bireyin erdemlerinin kaynağına vurguyu yok eder; yani bizatihi kolektivitenin moral gücünü. Fakat biri kalkıp hiçbir kolektivitenin bireyin merkeziliğinden daha fazla meşru olmadığını gösterebilir; her iki düzey bir arada işler.

Elbette hem kolektiviteyi hem de bireyi kutsamanın savunulamayacağını düşünenler dahil pek çok kişi Amerikan bireyciliğine daha fazla rağbet göstermiştir (Bellah et al. 1985; Putnam 2000). Her şeyden önce, uyumu dolayısıyla sık sık paylanan toplum bu toplum değil midir? Bir kültürel değer olarak bireycilik (individual*ism*) ile yapısal bir durum olarak bireyleşme (individu*ation*) arasında bir fark var mıdır? En azından bizim buradaki toplumsal huzursuzluğumuzun nedeninin insanın ötekisiz mevcudiyeti, yani bizi sonuçlarla uyumlu hale getiren bireycilik türü olmaksızın bireyleşme olması mümkün müdür?

Bu arada Durkheim (1893/1997) ve Fransız selefi Alexis de Tocqueville (1831/1969) birey ile ulus arasında aracılık yapan gönüllü gruplara ve grup mensubiyetlerine vurgu yaparlar. Her ikisi de dine özel ilgi gösterir; Tocqueville özelde Amerikan kiliselerine elbette. Fakat bu yakın zamanların sivil toplum teorisyenleri için geçerli değildir. Pek çoğu Amerikan sivil toplumunu oluşturan organizasyonların ve cemiyetlerin tek büyük kaynağı olsa bile dini görmezden gelir (Skocpol and Fiorina 1999; Putnam 2000). Bu Robert Putnam'ın dayanılmaz iniltisi "Tek Başına Bowling"i için geçerli değildir. Putnam (2000) Amerikan demokrasisinin, sivil erdemlerinin ve sosyal kapitalinin/sermayesinin köklerinin —sadece bowling ligleri değil, aynı zamanda kiliseler, sendikalar ve diğer gönüllü cemiyetler dahil— günümüzde trajik şekilde erozyona uğrayan bir dizi ortak aktivitede olduğunu ileri sürer. Bu tez eleştirel tepki filolarını harekete geçirmiştir; bu eleştirel tepkilerin çoğu genel *yekünden* çok sosyal katılımın *türünde* değişme söz konusu olduğunu ileri sürer (mesela, Skocpol and Fiorina 1999; Edwards and Foley 2001; Wilson 2001). IN, Indianapolis'te çok daha yakın zamanlarda yapılan bir inceleme kiliselerin yarattığı sosyal kapitalin genel cemaate ve politikalarına katılım için Putnam ve diğerlerinin varsaydıkları kadar önemli olmadığını ileri sürüyor (Farnsley et al. yayınlanacak).

Paxton'ın (1999) ileri sürdüğü gibi, birden bire düşen sosyal kapitalleriyle birlikte cemiyetlerin çöküşünün bir sivilite kaybının nedeni mi yoksa sonucu mu olduğu merak etmeye değer bir şeydir. Sözünü ettiğimiz bireycilik *versus* bireyleşme sorununa gelince; yapısal düşüşün/zayıflama bu kültürel değişmeyi öncelemiyor mu yoksa onun sonucu mu sorusu yöneltilebilir. Bu arada Putnam'ın ilgileri Batı toplumunun bir başka boyutuna, yani çileci Protestanlıktaki kaynağına işaret eder.

Potansiyel olarak her sivil tarihçi Durkheim'ın Alman çağdaşı Max Weber'in (1904-5/1958) aşırı ölçülerde vurguladığı "Protestan etik'in" politik sivilite ruhu için Kapitalizmin ruhu için önemli olduğu kadar önemli olduğunu teslim eder. Kendi eylemleriyle kurtuluş arayan bireylere liberal vurgu en azından "kalbimizin alışkanlıkları" (Bellah et al. 1985) arasındaki "bireyciliklerden" bazılarını açıklar.

Fakat Protestanlığın daha-az yüceltilen miraslarından biri kongregasyonal dayanışmaya vurgusudur. Protestanlığın ilk başarısının büyük gizemi, kendi hastalığına çare sağlamasıydı; o bir yandan bireyciliğin musibetlerine yol açıyor, diğer taraftan ise yeni türde bir kongregasyonal dayanışmayla bu musibetlere çare sağlıyordu. Tanrı önünde tekbaşınalığını, insanın kongregasyondaşlarının/cemaatdaşlarının desteği dengeleyebiliyordu.

Bugün Protestan "sivil toplum" ile Amerikan sivilitesi arasındaki bağ çok daha karmaşıktır. Dinin etkisinin pozitiften negatife doğru değiştiği bile ileri sürülebilir; çünkü günümüzde sivil olmayan bir tona sahiptir. Liberal ana-akım dindeki çöküşü muhafazakar evanjelik dindeki yükselme kısmen dengelemiş olsa bile, bazıları yalnızca ilkini (liberal ana akımı) sivil toplumun otantik temeli ve sosyal kapitalin kaynağı olarak görüyor (Putnam 2000). Fakat sivillikten yoksunluğu ve sosyal geri çekilişi liberal dinin çöküşünün ve muhafazakar dinin yükselişinin fonksiyonu olarak görmek fazlasıyla basit bir şey olur elbette. Keza, günümüzün dini sağı, hem ana-akım dinin hem de Amerikan demokrasisinin çekirdeğindeki liberal değerleri karakterize eden gündemden büyük ölçüde kopmuştur.

"Fundamentalizm" ("kökten dincilik," ç.) terimi, kutsal kitaplardaki ilk anlamı ideolojik ekstremizmin burada ve dışardaki genel anlamının gölgesi altında kalmışsa da, Birleşik Devletler'de icat edilmişti (mesela Riesabrodt 1993; Marty and Appleby 1995). Bazı bakımlardan fundamentalist günümüzde herhangi bir "fanatiğin" yumuşak formu olarak görülüyor — veya farklı niteliklere sahip İngiliz nükte-

danlığına göre "zihnini değiştiremeyen ve temasını değiştiremeyen" kişi olarak. Fakat fanatikliğin en az uç formunda bile muhafazakarlar aile değerlerine ve güçlü geleneksel moraliteye/ahlaka vurgu yapmak amacıyla aileye de vurgu yaparlar. Muhafazakar, evanjelist, hatta fundamentalist dini organizasyonlar reddedilemez ölçülerde Amerikan "sivil toplumunun" unsurlarıdır; birçok gözlemci onları armoniden çok kültürel sürtüşmeden daha fazla sorumlu unsurlar olarak görür. Dinin en önemli sivil toplum formlarından bazıları eski sivilite modellerinin takibinde getirilerden çok mükellefiyetler haline geldiği için sivilitenin kendisinin bir kültürel haz meselesi, mutlak olmaktan ziyade bir değişken olduğunu hatırlamak önemlidir.

Bu arada Amerikan politikasının, sivilite ve sivil toplumla ilişkisi genelikle düşünüldüğünden çok daha karmaşık hale getiren bir başka boyutu daha vardır. Merkezi sivilite eğilimi olarak demokrasi konusunda çok şey duyabilirsiniz. Ve fakat bu tür değer-yüklü terimler konusunda dikkatli olunmalıdır. Oy kullanmayı aşan bir çeşit haklar ve sorumluluklar ruhunu içerdiği ölçüde demokrasi toplumda sahiden değerli olan şeyin gerçekten elde edilebilir olduğu hissini gerektirir. Bu noktada sivil toplum anlayışları maalesef bazen yetersizdir.

Sivilite genellikle sosyal mutabakatları/konvansiyonları, kaybedenlerden ziyade kazananların veya başaranların lehine bir hegemonik kod dikte ederek olduklarından daha iyiymiş gibi gösterir. Bu bakış açısından, sivilite kibre dönüşür; bazı durumlarda kendi kuyusunu kazmasına yol açacak hınca takviye edebilir ve tepkilerde sivilitesizlik kaynağı haline gelebilir. Sivilite iktidara aşılanırken bir egemen sınıfa, etnik gruba, cinsiyet grubuna veya kuşak grubuna has/uygun görülen şey —bu algının kendisi nedeniyle— alt-dominantlara yabancı hale gelir.

Aslında, hem "sivilite" hem de "sivil toplum" farklı ülkelerde farklı anlamlara sahiptir. Giderek küreselleşen (başka bir söyleyişle "Batılılaşan") bir dünyada Amerikan sivilite ve sivil toplum nosyonları etkisiz değildir, fakat onlar aynı zamanda kuşku götürmez de değildir. Eğer sivilite Batı *içinde* yüksek-statü kibri olabiliyor ise, Batı'nın ihraç ettiği bir kibir olarak da görülebelir.

Yeri gelmişken, "sivil toplum"un yapılaşan düzeyi de keza bir ortak ihraç malı olmuştur. Fakat pek çok ülkede farklı vurgular kazanmıştır. Latin Amerika'dan Doğu Avrupa'ya ve Orta Doğu'ya kadar referans pek de Amerikalılaşmış bir kültürel ürün değildir, fakat toplumun umut vaadeden kültürel segmenti bir dizi farklı sonuç demektir.

Önemli olan şey, "sivil toplumun" devletten farklı olması ve devleti etkileyen bir bağımsız ses sunmasıdır.

Fakat keza burada da genellikle tartışma götürmez sayılan şeyi problematik hale getirme gerekliliği vardır. Genel/ortak varsayım, sivil toplumun devlet baskısına ve yozlaşmasına/yolsuzluğuna karşı en iyi savunma ve demokratikleşmeye ve onun çok boyutlu nimetlerine götüren en iyi patika olduğudur. Elbette bu güveni belirleyen durumlar vardır: En dikkate değer durumlar, "sivil toplum" ifadesinin özel önem kazandığı Polonya'da Dayanışma'nın ilham verici destanı dahil Sovyetler Birliği'nde ve Doğu Avrupa'da Komünizmin çöküşüdür.

Ve bütün bunlara rağmen senaryonun iki büyük zorluğu vardır. *Birincisi;* sivil toplumun kendisi her zaman pek çok kişinin umut ettiği şey değildir. Onun sayısız cemiyetleri ve organizasyonları genellikle yüksek statülü elitlerin çıkarlarını ve kontrolünü yansıtır; alternatif olarak onlar uzun dönemli avantajlar pahasına kısa dönemli demagojik çekicilikleriyle birlikte ektremist hareketlerin özelliklerini kazanabilirler —kürtaj hakkı karşıtları kadar kürtaj hakkı yanlılarının özelliklerini de, emekçi yanlıları kadar Kuzey Amerika Özgür Serbest Ticaret Alanı yanlılarının özelliklerini de. *İkincisi;* devletin kendisi bazen son moda devlet-baskısının yol açtığı sonuçlardan çok daha pozitif sivil sonuçların kaynağı olabilir (Gupta 2000). Özellikle de elit olmayanların ve dezavantajlıların bakış açısından hükümet bazen pozitif değişmenin yegane realist kaynağı olabilir; o aynı zamanda imajının sergilediğinden çok daha çalkantılı olabilen sivil toplumdaki çatışan güçler arasında hayati bir ara bulucu olarak iş görebilir.

"Sivil toplumun" iki farklı versiyonunun kısa bir eleştirisinden ve organizasyonel anlamda sivil toplum ile baştan sona sivil-leş-miş bir toplum arasındaki nedensel ilişki hakkındaki liberal tez için bütün bunlar yeterli. Her nedense bir şey müdahil bir faktör olarak kayıp görünüyor. Şimdi "sivil din" kavramına döelim.

"Sivil Din"i Değerlendirmek

İstikrarlı ve barış dolu bir düzen arayışındakiler için sivil toplum kurumsal düzeyde yapısal umutlar sunar. Fakat bir diğer teşvik kaynağı çok daha kültürel ve daha toplum-ölçeklidir. Toplumun ulus hissini kutsallaştıran ve bir ortak tarihin ateşinde pişen bir dizi eğilim ve ritüel ekseninde dönen "sivil din" ya da toplumun ortak dini paydasıdır. Birleşik Devletler'de "sivil din" 14 Temmuz'da, Anma Günlerinde,

Şükran Günü'nde, başkanlık göreve başlama törenlerinde denominasyonel olmayan kamu vaizlerinin hatırlattığı bir Musevi-Hıristiyan mirastır.

Sivil din on sekizinci yüzyıl Avrupa Aydınlanması'nda, özellikle Fransa'da ve özellikle Jean Jacques Rousseau'nun (1762) şahsındaki kökleriyle bir başka kavramdır. Aslında "sivil din" ibaresinin bu tür çevrelerde ironik bir tınısı vardı. Her şeyden önce Rousseau ve çağdaşları Hıristiyanlık ve Hıristiyanlığın yüksek kilise varyantlarıyla özdeşleşen dinsiz bir çağa yönelen deist olmayanlardı. Ve yine de bu insanların pek çoğu farklı bir inanç türüyle devlete tabiyete mecbur kılacak farklı türden bir "dine" duyulan ihtiyacın farkına varmışlardı. Rousseau (1762/1960: 305-6) bunu şöyle ifade eder:

> Fakat bütünüyle saf bir inanç beyanı, Egemen'in (dini dogmaların kesinliğiyle değil) belirlenmesini kolaylaştıran sözleşmeler vardır, fakat bu sözleşmeler bir sosyal *duygular* külliyatı olarak görülmelidir; bu duygular olmaksızın hiçbir insan iyi bir yurttaş veya inançlı bir tabi olamaz.

Neredeyse tam 150 yıl sonra bir başka Fransız bu fikri daha da geliştirdi. Büyük eseri *Dini Hayatın Elementer Formları*'nda (1912/1976) ufuk açıcı düşünür Emile Durkheim okurlarını yola çıkarır ve onlara kitabının Avustralya'daki Arunta kabilesine uzanan yolculuğunu takiben yüzyılın kavşağındaki "modern Fransa" istikametinde kılavuzluk eder. Sonuç bölümünde —Batı sosyal düşüncesine otuz sayfa ayrılmış bir bölümdür— Durkheim (1912/1976: 427) şunları yazar:

> Nitekim dinde, dini düşüncenin giyindiği özel semboller serisini yaşatmaya yazgılı harici bir şey vardır. Kendisine uyumunu ve özgünlüğünü veren kolektif duyguları ve düşünceleri yaşatarak takviye eden düzenli fasılalara/aralıklara ihtiyaç duymayan toplum olmayabilir. Bu moral yeniden inşa yalnızca birbiriyle yakınlaşan bireylerin kendi ortak hissiyatlarını müştereken teyit ettikleri toplantılarla, bir araya gelişlerle, cemaatleşmelerle gerçekleştirilebilir. Türü itibarı ile dine has seremonilerden... hiç de farklı olmayan seremonilerin kaynağı budur. Eğer biz bugün geleceğin şölenlerinin ve seremonilerinin nasıl ve ne olabileceklerini tahayyül etmekte zorlanıyorsak, bunun nedeni bir moral ara aşamadan geçiyor olmamızdır... Özetle, eski Tanrılar yaşlanarak ölüyor; diğer Tanrılar henüz doğmuş değil. Canlı kültler üretebilecek olan şey ölü bir geçmiş değil, hayatın bizzat kendisidir. Toplumumuzun bir süre insanlığa kılavuzluk edecek yeni fikirlerin ve yeni formüllerin tekrar

> sahneye çıkışındaki yaratıcı çoşku anlarına tekrar tanıklık edeceği günler gelecek.

Durkheim'ın sonuç niteliğindeki kehaneti doğrulanmıştır, fakat ürpertici bir biçimde. Birinci Dünya Savaşı'nın —bütün savaşları bitirecek ve biricik oğlunu alacak savaşın— eli kulağındaydı.

Belagatlerine rağmen hem Rousseau hem de Durkheim bizi bir kavramla değil bir fikirle başbaşa bırakır. İkincisi, yani kavram son olarak Robert Bellah'ın klasik makalesinde kristalleşmiştir (1967). Bellah için sivil din —en azından Birleşik Devletler'de— Rousseau'nun daha önce yücelttiği yukardan aşağıya empoze edilmiş bir doktrinden çok Durkheimcı gelenekteki aşağıdan yukarıya gelişen bir şeydir (bakınız, Demerath and Williams 1987). Dolayısıyla sivil dinimiz uzun soluklu "Musevi-Hıristiyan geleneğimizden fışkıran ve bir bütün ve bu bütünün yönetimi olarak ulusun dini anlamını vurgulayan bir dini müşterek payda türüdür. Sivil dinimiz aktivist bir politik kararın sonucu değil pasif bir kültürel mirastır.

Fakat sivil dinin Bellah'ın hem Rousseau hem de Durkheim'dan ayrıldığı bir başka anlamı daha vardır. Muhtemelen kiliseye gidiş tarihini yansıtarak Bellah Amerika'nın "sivil dininin" çekirdeği olarak kiliseye gidiş dinine odaklanır. Hem Rousseau hem de Durkheim genel kutsal kavramını takdim etmek için çok çaba harcamış ve konvansiyonel dinin *per se* ulusun ruhunun inşasına ihtiyaç duymadığına dikkat çekmiştir. Fakat Bellah'ın sivil din versiyonu daha literal/lafzi ve belki de daha fundamentalisttir. Amerikanın güçlü Musevi-Hıristiyan duyarlılıkları dikkate alındığında bu, Yahudilerin Amerikan hayatındaki küçük azınlık rollerinden dolayı Museviler böyle oldukları için değil; tersine, Hıristiyanlık tarihsel, teolojik ve etik olarak Musevilikten doğduğu için böyledir.

Amerika'nın dindar bir toplum olarak en açık kimlik tanıtıcılarından biri Hıristiyanlığının kamusal kabul görmesi ve sembolik olarak meydan okumasıdır. On dört Temmuz ve Memorial Day/Anma Günü gibi en önemli ulusal tatillerimiz dini şekilde kutsanmıştır. Ulusun gündelik yasama faaliyetinin hemen her oturumu dua ile açılmaktadır. Hem paralarımız hem de politikacılarımız dini mottolar beyan ediyor. İster evlenme, ister cenaze, ister başkanlık, ulusal geçit ritlerimizin/merasimlerimizin alameti farikası dini usuller. Ve her ulusal krize dini teselli ve yakarışlar eşlik ediyor. Bellah'a (1967) göre tarihsel tecrübenin zengin tortusu olan bütün bu formlar bağlayıcı bir kültürel

güce dönüşmüş durumda. Ülke hem kökleri itibarı ile hem de gözalıcı manzarasıyla karşı konulamaz şekilde dini. Aslında bu Amerikanın istisnailiğinin bir başka unsuru; çünkü başka çok az toplum din ile ulusun bu tür bir doğal karışımıyla övünebilir.

Fakat yine de bütünüyle bencillikle sığlaşmadan önce biraz durmamızı gerektiren nedenler var. Bunun Amerikan mitolojisinin analizi olup almadığı veya bu mitolojiye katkı olup olmadığı açık değil. Bir yandan, sivil dinimiz hiç de resmedildiği şekilde işlev görmüyor olabilir. Diğer taraftan, başka toplumlar da kendi sivil din versiyonlarına sahip olabilirler; bazıları sivil din kavramını onu sadece izah etmekten çok esnetseler de. Yeri gelmişken her iki imayı da ele alalım.

Kuşku Altında ve Çöküşteki Amerikan Sivil Dini

Belirli herhangi bir durumda hemen her toplum bireysel seslerinin tümünden daha tatlı korosu/nakaratı olup olmadığı konusunda dahi onaylanmış yurtsever fikirler doğuracak ölçüde kakafoni sergiler. Anın velvelesinde suç, yolsuzluk, harareti yüksek uzlaşmazlık hadiseleri pesimistlere mebzul besin sağlar. Birleşik Devletler'de bile, böylesine boğucu bir karmaşa doğuran bir toplumu artık sivil dinin taşıyıp taşıyamayacağını veya böyle bir toplumun tezahürlerinin hayati besinden çok işlevini yitirmiş krema —pastadan çok üzerindeki pudra şekeri— haline gelip gelmediğini merak etme nedenimiz var. Bellah'ın (1975) kendisi de 1960'ların abartılı/coşkulu beklentilerinin acı sonuçlarında, "çiğnenmiş bir akit/sözleşme" sorunu tespit etmişti.

Bu uyuşmazlık belirtileri kesinlikle önemlidir. Fakat herhangi bir ülke uzun dönemde kendi iç farklılıklarına rağmen kenetlenebiliyorsa, neden kenetlenebildiğini sormaya değer demektir. Birleşik Devletler örneğinde sadece sivil dine bakılarak verilecek bir cevap, sorunu hafife almaktır.

Ulus haline gelişimizin başından itibaren müjdelenen sivil dinimiz ile pek efsanevi olmayan "kilise-devlet ayrımımız" arasında paradoksal bir gerilim varolagelmiştir. Bu gerilimin ilk sendromları yüksek düzeyde dindar olduğumuzu gösterirken, sonrakiler tam tersine işaret eder. Aslında, yabancı gözlemciler bazen kilise-devlet ayrımımızı Amerikan istisnacılığının çok farklı bir versiyonunun temeli olarak görür —dindarlıktan çok sekülerizmi seçen bir versiyonunun. Pratikte görünüşte birbiriyle uyuşmayan bu iki sendrom tuhaf biçimde sembiyotiktir/ortak yaşarlar. Her biri diğerinin aşırılıklarını kontrol altın-

da tutar ve her biri diğerinin meşruiyetinin destekçisi olarak dengeleyici bir sigorta işlevi görür. Başka bir söyleyişle biz bir sembolik sivil dine, tam da önemli hükümet politikaları sorunlarında kilise ile din arasında sağlam bir ayrım olduğu için müsamaha gösterebiliriz; keza, ayrımımız tam da şemsiye sivil dini seremonilerimizin varlığından dolayı asla total bir ayrım/kopukluk değildir (bakınız Williams and Demerath 1991).

Bu arada, Amerikan'ın sivil dini, kilise-devlet ayrımından daha fazla baskıya maruz kamıştır. Aşırı genişleyen plüralizmimiz giderek geleneksel dini sınırlarının dışında gruplar içeriyor; Musevi-Hıristiyan geleneğin dışındaki kültlerden okültlere; hem spiritüalizmin hem de bekacılığın yeni formlarından hızla büyüyen Müslümanlara, Hindulara ve Budistlere kadar. Richard Neuhaus (1984) dinin "çıplak halk meydanımızdan" bariz bir şekilde buharlaştığını ileri sürmüştür; Steven Carter (1993) "inançsızlık kültürümüzün" tasvirini yapmıştır — her iki araştırmacı da aslında ülkenin ulusal politik arenada muhafazakar dini isteyerek kabullenme başarısızlığına üzülür. Gerçekten de pek çokları dini gelenekler arasındaki gediğin giderek büyüdüğünü düşünür. Yukarda gördüğümüz gibi, herkes bir kültür savaşı çeşnisini paylaşıyor değildir. Problem savaş değil çözülme olabilir. Robert Wuthnow'u (1988) müteakiben, Amerikanın sivil dininin bile liberal ve muhafazakar kamplar halinde bölündüğünü söylemek günümüzde genel bir tutumdur. Wuthnow'un dile getirdiği gibi, her iki kamp da Amerikanın büyük amentüsünün farklı ayetlerinden birine öncelik verir: Muhafazakarlar "Tanrı'nın hükümranlığı altında tek ulusu"; liberaller "herkes için özgürlük ve adaleti" vurgular. Bu elbette Bellah'ın kapsamlı formülasyonundan beri gerçekleşen büyük bir değişmedir. Gerçekten de, bu ilk perspektiften, iki sivil dinin belirlenmesi, bir bütün olarak toplum için artık tek bir "kutsal semanın/sacred canopy" (Berger 1967) olmaması ölçüsünde herhangi bir sivil dinin yokluğunu gösteriyor olabilir.

Fakat günümüz Amerika'sının bir başka yorumu daha yakın zamanların sivilite yorumları kadar Durkheim ve Rousseau'ya yaklaşır. Daha önce dile getirdiğimiz gibi, her ikisinde de daha genel ve pek teolojik olmayan kutsal anlayışlar söz konusudur. Durkheim'ın 1911 Fransa'sı ve karmaşık toplumlar için geliştirdiği formülasyon genelde sekteryen anlamıyla "sivil din"den (civil religion) ziyade "sivillerin dini"ni (religion of the civil) hatırlatır. Sivil toplum teorisyenlerinin sivil olan ile devleti kesin şekilde aynı düzeye yerleştirme alışkanlıkları ve sivil toplumun kusursuz örneği olarak uzun-ömürlü statüsü dikkate

alındığında, Amerika'nın en ayırt edici özelliklerinin serbest kültürünün birbiriyle rekabet etmek yerine kurumlarından ve politik normlarından akarak yayılma düzeyi olması şaşırtıcı ölçüde ironiktir.

Başlangıcından itibaren farklı/renkli kültürel dayanışma ve müşterekliğin diğer kültürel temellerinden yoksun bir ulus için Anayasa'nın kendisi genellikle sivil dinin kutsal metni —kısa sürede kültürel amaçlara dönüşen politik araçların ifadesi— olarak hizmet görmüştür. Hiç şüphesiz, Birleşik Devletler kadar büyük ve karmaşık bir toplumda mutabakat ürünü normlardan ve değerlerden söz etmek politik açıdan hiç de doğru değildir. Yine de önümüzdeki diğer toplumlarla mukayese edildiğinde ortak kültürümüzün politik kurumlarımıza ve onları etkili kılan belgelere, yasalara ve çatışmayı azaltan prosedürlere kök salma tarzı şaşırtıcıdır. Aslında, eğer sivilite her kolektivitenin değerleri ihlal yerine değerlere uyması ölçüsünde gerçeklik kazanıyorsa, Birleşik Devletler'in yüksek düzeyde siviliteye ulaşmasının nedenlerinden biri değerlerinin, yürütme prosedürlerinin bizzat kendilerinden türemesidir. Bu en azından Amerika'nın sivil bir örnek olarak statüsünün daha önce sözü edilen faktörler kadar sorumlusu diye görülebilir. Bu aynı zamanda, başka yerlerdeki daha çatışmalı diğer toplumlara kıyasla, güvenilirlik kazanan bir yorumdur.

Amerikan sivil dini, her zaman olmasa da, canlı iken, dünyadaki diğer ülkeler çok daha büyük problemleri bulunan farklı sivil din formları sergiler. Bu, kapsamlı bir küresel araştırma alanı değil (bkz. Bellah and Hammond 1980; Demerath 2001). Fakat bu temayla ilgili önemli bir kaç değişikliğe temas etmeye değer. Kuzey İrlanda her ikisi de Hıristiyan Katolik ve Protestan iki sivil dinli ülke örneğidir. Birçok Latin Amerika ülkesi Katolik-Protestan bölünmesi istikametinde ilerliyor, fakat daha yerli halklardan ve bu halkların geleneklerden doğan üçüncü bir sivil din örneğiyle birlikte. İsrail resmi anayasası ve resmi dini duruşu olmayan bir ulus olarak özellikle parçalıdır, fakat sivil dini rakiplerin ortodoks ve ultra-ortodoks Musevilikten seküler Siyonizme ve İslam'a kadar bir dizi farklılık sergiliyor.

Amerika örneğine çok daha tezat pek çok ülke iki anlamda Rousseau'nun ilk modelini andırıyor. Birincisi; sivil dinin aşağıdan yukarıya kültürel kaynaklardan doğmaktan çok yukardan aşağıya bir politik elitin empoze ettiği bir şey olduğu ülkeler var. Bu 1860'lardan 1940'lara kadar Japonya'nın devlet Şinto dini; 1920'lerde Kemal Atatürk yönetiminde Türkiye'deki değişmeler; Endonezya'nın 1940'larda Skorno yönetiminde inşa edilen pan-dini "pan-casila"sı için; Çin'de 1949'dan

sonra Mao Zedung'un ve Komünistlerin "kültür devrimi"yle birlikte gerçekleştirdiği radikal değişme için geçerlidir. İkincisi; Türk ve Çin örnekleri bizi geleneksel anlamda hiçbir suretle "dini" olmayan bir sivil din ihtimaline götürüyor. Onlar benim "sivillerin dini" veya genel " sivil kutsal" diye adlandırdığım şeyin örneğidir. Çin'de komünizm, Türkiye'de Batıcılık (Westernizm) veya sözün gelişi İsveç'deki refah devletine ulusal bağlılık aslında dindışıdır, fakat bu uluslar yurttaşlarını kültürel olarak birbirine bağlayan dinlerle aynı umutları taşırlar. Kusurlu bir dünyada, bu umutların uzun vadede asla gerçekleşemeyeceklerini söylemeye gerek yok. Bazı durumlarda bunlar zamanla tekrar ortaya çıkarak dişlerini gösteren eski ve süregelen kültürün yerine yeni bir kutsal ikame teşebbüslerini temsil ederler.

Aslında, sivil din kavramı *ulusçuluğun* yeni formlarına önemli sorunlar doğurur. Giderek açıkça ortaya çıkmıştır ki, ulus devlet nosyonu naturel gerçeklikten çok Aydılanmacı elitizmin idealidir. Geç on sekizinci yızyıldan yirminci yüzyılın başlarına kadar Birleşik Devletler dahil pek çok ulus kültürel uyumdan çok politik uyuma göre sahneye çıkmıştı. Dini, etnik ve bölgesel cemaatler devlet olmaklığın pelerini altındaki zoraki ittifaklar serisiyle inşa edilirken, politika ve devlet zanaatının gerekli eriticiyi ve tutkalı sağlayacağı farzedilmişti. Totaliteryenizmden sivil dine kadar uzanan stratejiler kullanarak bazı uluslar diğerlerinden daha etkili olmuştu. Birleşik Devletler, iç parçalanma ve adem-i merkeziyet yaşarken bile büyük başarıların nadir örneklerinden biri iken, başka pek çok ülke merkezlerinin hiçbir şeyi bir arada tutamadıklarını görmüştü. Onlar için ulus olma ideali, tümüyle güldürüye değilse bile derin kuşkulara yol açmıştır.

Sonuç:
Birbirine Bağlı Şeyler Olarak Sivil Toplum ve Sivil Din

"Sivil toplum" denilen organizasyonlar tabakasının da "sivil din" denilen kültürel mutabakat şemsiyesinin de sosyal siviliteye güvenli bir patika sunmadığı açıktır. Her biri teoride iyi işlese, hatta ideolojide daha iyi işlese de, her ikisinin de pratikte büyük problemleri vardır. Sivil toplum bir dizi organizasyon azizini ve iblisini içerir; sivil din genellikle hem gereğinden fazla soyut ve parçalanmış hem de tutarlı ve uyumludur.

Genellikle, iki kavram geleneğinin de geceleyin birbirini göremeyen çok farklı unsurları vardır. "Sivil toplum" seküler liberallerin he-

vesi olmuştur; liberallerin birçoğu totaliteryen bir durum olarak otoriteryen dinin pençelerine direnme eğilimindedir. Tam tersine, hiç değilse yirminci yüzyıldan beri "sivil din" Hıristiyan teolojinin hatırı sayılır ölçüdeki etkisini yansıtır.

Fakat bu ikisi birbirini karşılıklı dışlayan şeyler değil, birbiriyle etkileşim halinde şeylerdir. Bir sivil toplumun muhtelif farklı cemiyetleri, hareketleri ve kurumları sivilite istikametinde başarılı şekilde bir araya geleceklerse kültürün belirlediği şeyler olarak ortak mafsallara ihtiyaç duyarlar. Birbirleriyle kamusal öncelik uğruna rekabet ettikleri sürece, sivil topluma en yakın olanlar onu hem meşruiyet hem de kültürel güç kaynağı olarak en iyi kullananlardır (bkz. Demerath and Williams 1992). Aksine, yaygın şekilde paylaşılan sivil din ya da kutsal hissi bile desteğe, mobilizasyona, organizasyon düzeyinde sırf retoriğe ve nostaljiye dönüşmesin diye uygulamaya ihtiyaç duyar. Altyapı olarak koordine edilmiş bir sivil toplum olmaksızın sivil dinin eyleme çağrı zillerinin sesleri boşlukta yankılanacaktır.

Bir ülkenin sivil toplumunun baskıya ve mücrim bir devlete karşı büyük bir eylem gerçekleştirdiği yakın zamanlardaki her örnekte, birleştirici faktör toplumun kültürel mirasına ve zamanın politik durumuyla çatışma halinde olmasına rağmen yaşayan bir sivil dine başvurmak olmuştur. Kültürel ulusçuluğun empoze edilen ulus devlete karşı konuşlandırdığı her örnekte meşaleyi taşıyan sivil toplumun organizasyonları ve sivil toplum hareketleridir. Bu birbirine yakın gelişmeler şu ya da bu ölçüde Balkanlar'ı, Brezilya'yı, Polonya'yı, İran'ı, Tayland'ı, Endonezya'yı, Türkiye'yi ve hatta Hindistan'ı izah ediyor. Onlar aynı zamanda Birleşik Devletler tarihinin, sivil toplumun yapısının bazı boyutlarının statükoya meydan okumak ve farklılık yaratmak için gerekli güç türünü elinde tutmak amacıyla sivil din kültürünün yorumunu etkili şekilde kullandığı dönemlerini de izah ediyor.

Sivil toplumun sivil dinle bağlantılı şekilde işlediği örnekler yaygın değil, fakat etkilidir. Dar anlamıyla yorumlanan dinin, seküler sorunlar dünyasında farklılık oluşturma imkanlarını kısıtladığı doğrudur. Fakat dinin yalnızca bir markaya dönüştüğü kesinlikle doğru değildir. Din, yapısal potansiyeli ile kültürel potansiyeli birleştiğinde sahiden çok güçlü olabilir.

Yirmi Beşinci Bölüm

Din ve Şiddet

Mukayeseli Perspektifte Sosyal Süreçler

John R. Hall

Din ve Şiddet: Mukayeseli Perspektifte Sosyal Süreçler

Din genellikle hem iç hem de sosyal barış gemisi olarak yüceltilir. Peki o zaman dinin şiddet içeren akımlarıu nasıl anlamamız gerekir? Yüzyıllar boyunca plüralizme ve özgürlüğe yönelik inişli çıkışlı eğilimler dikkate alındığında, modern teorisyenler iyimser bir havayla dinin ya öneminin azalacağı ya da hakiki bir insanlık cemaatini teşvik eden üniversalistik kültür anıtı haline geleceği sonucuna vardılar. Bu yüzden şiddeti ateşleme noktası olarak din modernitenin meta tahkiyelerinde pek ilgi görmedi. Fakat tarihsel gelişmenin bu tür bir yorumu, 11 Eylül 2001 olaylarının çok net bir biçimde ortaya koyduğu gibi gereğinden fazla optimistik bir yorumdur.

Bir anlık refleksiyon dinin ve şiddetin tarihin kumaşı içinde genellikle bir arada örüldüğünü gösterir. Dinlerin bir çoğu belirli koşullarda şiddeti meşrulaştırmış, başka bazıları bu sürece yakalanmıştır. Kadim dünyada, Zerdüştlük ilk savaş/kavga mitlerini iyi ile kötü arasındaki ebedi apokaliptik/kıyametimsi mücadele teolojisine dönüştürmüş (Cohn 1993: 114) ve antik Musevilik savaş koşulları altında bir federasyon kurmuştur (Schluchter 1989: 185, 200). İlk Hıristiyanlığın şehitleri, Ortaçağ Roma kilisesinin haçlı savaşları ve Engizisyonu var-

dı. İslam'a gelince; yönetim ile din arasındaki yakın ilişki —reformasyonun yakıt tankı olarak *cihad* ilkesiyle birlikte— politikaya kalıcı bir şiddet potansiyeli aşılamıştır.

Hiç kuşkusuz, hiçbir modern din merkezi eğilimleri dahilinde şiddeti teşvik etmiyor ve bazı dinler —Hinduizm, Budizm, Konfüçyüsçülük— hem teolojisinde hem de pratiğinde şiddete yer vermiyor. Ayrıca, modern sosyal kurumlar hiçbir şekilde değilse de, biraz meşrulaştıran yasal-hukuki çerçeveler geliştirerek dinin gücünü azaltıyor (Schluchter 1989: 235). Fakat bu gelişmeler günümüzde din ile şiddet arasındaki itiraz kabul etmez ilişkiyi ortadan kaldıramıyorlar.

Ulus-devlete yönelimli modern hareketlerin şiddeti bile dini ipliklerle örülmüştür; ister reformasyon ve karşı-reformasyon mücadelelerinde (İngiltere), ister dini elimine etmeyi amaçlayan sekülerleşme mücadelelerinde (Fransa, Sovyetler Birliği) fark etmez. Din aynı zamanda sömürgeleştirmenin yayılmasını, sık sık başvurulan sömürgeleştirilene yönelik şiddet uygulamalarıyla birlikte kolaylaştırabilir. Dünya ekonomisinin çekirdek bölgelerinde dine göre şekillenen çatışmaların yerini on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda sınıf hatları boyunca, yirminci yüzyılın ikinci yarısında süper güçler arasında gerçekleşen sosyal mücadeleler almıştır. Fakat bu çatışmaların dini tınıları vardır. Tarihçi E. P. Thompson dinin on dokuzuncu yüzyıldaki İngiliz sınıf oluşumunu nasıl etkilediğini göstermiştir. Ve İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki merkezi mücadele —Soğuk Savaş— Batılı savunucuları tarafından genellikle Tanrısız/Allahsız Komünizme karşı Hıristiyanlığın mücadelesi olarak resmedilmiştir. Yüksek modernitenin biçimlendirici aşamalarından itibaren üniversalistik modernleşmeye, sınıf savaşına, soğuk savaş jeopolitiğine ilişkin meta-tahkiyeler din ile şiddet arasındaki bağlantıları belirsizleştirmiştir. Fakat Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve 1990'larda kapitalist küreselleşmenin sahneye çıkışıyla birlikte statü çatışmaları sınıf çatışmalarının yerini almış ve dinin şiddetin merkezi organize edici temel olarak potansiyeli hem taraftarlarına hem de araştırmacılara ve şimdi de genel kamuya giderek apaçık hale gelmiştir.

Özetle din ve şiddet pek de birbirlerine yabancı değildir. Yine de her ikisinin aynı şekilde bağlantılı olduğu dönemler/olaylar yoktur. On bir Eylül terörist saldırıları; Yahudiler ile Filistinliler arasında süregelen kavga; Kuzey İrlanda'daki sorunlar; Balkanlar'daki milliyetçi çatışmalar; Afrika'daki etnik savaşlar; Pakistan ile Hindistan arasındaki ağır ağır kanayan çatışma; Birleşik Devletler'de aşırı sağ Hıristiyan

fundamentalist terörist eylemler; Tokyo'daki Aum Shinrikyö sekt'inin alt geçitteki zehirli gaz saldırısı; Uganda'daki Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God/ Tanrı'nın On Emrinin Restorasyonu Hareketi'nin kiliseyi yakmasıyla ölen yüzlerce insan; Çin'de Falun Gong'un işkenceye tabi tutulması —bu, modern çağın ikinci milenyumundan üçüncü milenyumuna geçiş aşamasında dini içine alan çok dramatik şiddet olaylarının sadece gelişigüzel hazırlanmış bir listesidir.

Modern sosyal teori ve araştırma büyük ölçüde birbirinden farklı bu fenomenleri anlamamızı sağlayacak hazır bir temel sunmaz; çünkü din ile şiddet arasındaki ilişkiler önemsenmemiştir. Dinin büyük sentetik yorumları, dürüstçe dile getirmek gerekirse, şiddeti görmezden gelirler. Bir yandan, son zamanlara kadar, şiddeti inceleyen araştırmacılar şiddetin kültürel boyutlarını da görmezden gelme eğilimindedir (Theda Skocpol'ün devrimler hakkındaki metni ikonik bir örnektir). Fakat, şiddet ile din arasındaki çok boyutlu ilişkilerin analizine elverişli hatırı sayılır araştırma kaynağı vardır ve bugün bu ilişkilerin müstakbel araştırmaları teşvik edecek tarzda haritasını çıkarmanın aciliyeti vardır. Ben şöyle bir girişimde bulunacağım: (a) Şiddetin analizini enforme eden sosyolojik yaklaşımların ve din teorilerinin incelenmesi; (b) şiddet ile din arasındaki çok yönlü bağlantıları tespit eden bir açıklayıcı tipoloji geliştirme; bir açıdan kurumlaşmış sosyal düzenler içindeki bağlantılara; diğer açıdan karşı-kültürel dini hareketlere göre. Bir dizi yakınlığı ve paralelliği vurgulamak için, muhtelif tarihsel ve mukayeseli örneğe başvuracağım. Fakat araştırmalar ayrıntılıdır; bu araştırma pek de kuşatıcı değil (bibliyografik bir deneme için bakınız Candland 1992). Odağım anahtar teorik argümanlar, örnekler ve mukayeseler.

Çatışma ve Şiddet —Teorik Mülahazalar

Şu dört teorik sorun önemli görünüyor: (a) Şiddetin tanımının analitik bahisleri; (b) dine odaklanmayan şiddet teorileri; (c) dinin, sosyal düzenin, devletin ve şiddetin teorizasyonları.

Şiddeti Tanımlamak

Şiddeti tanımlamak uzun süredir belalı bir sorundur ve din gibi kültürel açıdan parçalı bir fenomen açısından daha da belalı bir soruna dönüşmüştür. Geleneksel tanımlar kişilerin yaralanmasına, bazen mülke

zarara yol açacak fizik güç kullanımına odaklanır. Bu tanımlar açık objektif standartlara başvururlar; güç kullanımının her durumda şiddet olmadığı noktaları vurgularlar. Fakat bu tanımlar hem objektif koşullarda hem de kültürel sorunlar bahis konusu olduğunda pek geçerli değildirler. Her şeyden önce bir çok amaçlı pratik, güç/baskı yokluğunda dahi fiziki yaralamayla sonuçlanabilir ve bu pratikleri şiddet olarak düşünmek zordur. Sözün gelişi zehirli gaz ve diğer kimyevi-biyolojik silahların temelleri fiziki süreçlerdir, fakat kullanımları per se/doğaları gereği güç içermez ve bir kadın, tecavüze uğradığı sırada yara almaktan kaçınmaya çalışsa da, bir kişi zorla kaçırılmaya direnmememeye karar verebilse de, tecavüz ve kaçırılmanın şiddet içeren eylemler olmadığı sonucunu çıkaramayız. Zehirli gaz örneği gücün şiddetin doğasında mevcut bir şey olmadığını ortaya koyuyor; oysa verdiğimiz son iki örnek fiziki yaralanmaların gücün yegane faktör olmadığını gösteriyor. Bu zorluklar derin anlama —*The New World Dictionary*'nin şiddet uygulamak fiilinin üçüncü anlamını içeren— derin tanımına işaret ediyor: "(Kutsal bir şeyin) Kutsallığını bozmak/çiğnemek." Buradan, *sembolik* şiddet problemi sahneye çıkıyor; kutsal sayılan şey ve kutsalla ilgili konuşmayı kontrol hakkına sahip olan kişi için bu bir kültürel buyruk/talimat meselesidir. Mesela, dini sembollerin saldırıya maruz kaldığını düşünen insanlar, bunu yapan şeyin bir sanat eseri olduğunu düşünmezler; kaldı ki, düşünseler bile bu hiç de kendi ahlaki incinmişlik duygularını azaltmaz. Aynı cephede, bizatihi dini objelere saldırıldığında (sekiz yüzyıllık Bamiyan Büyük Buda heykellerinin Afgan İslami Taliban yönetimince tahrip edilmesindeki gibi) bu eylemin herhangi bir mülkiyete zarar vermeyi aşan bir kültürel anlamı vardır.

Şiddeti tanımlamanın zorluğu şu iki şeyle alakalıdır: (a) Fiziksel yaralanmayla yol açan güce akortlu anlayışın sınırlılığı; (b) şu ya da bu etnosentrik veya hegemonik tanıma imtiyaz tanınmaksızın sembolik boyutu kabul etme zorluğu. Bu zorluklar/meydan okumalar Mary Jackman'ı (2001: 443) genel fakat kültürel açıdan nötr bir tanım formüle etmeye sürüklemiştir. Onun öne sürdüğü şekliyle *şiddet* acı/zarar/hasar veren, tehdit eden veya yaralanmaya sebep olan eylemleri" içerir. Şiddet *eylemi*, diye devam eder o, "bedensel, yazılı veya sözel" olabildiği için *yaralamalar* da "bedensel, psikolojik, maddi veya sözel olabilir." Bu tanım geleneksel şiddetin daima sapkın olduğunu varsayma eğiliminin temelini çökertir ve şiddetin birçok forma (saldırı ve öldürme kadar kulak-deldirme, kaçınılması gereken endüstri kazaları, bireysel taciz, grup baskısı) bürünebileceğini vurgular. Bu tanım aynı

zamanda insanların şiddet olarak gördüğü şeyin kültürle yüklü olma eğilimi taşıdığını tescil eder. Batılı gözlerle Çinlilerin demir ayakkabı giydirme geleneği kuvvetle muhtemelen Amerikan ebeveynlerin bir çocuğun dişlerini diş telleriyle düzeltmelerinden çok daha fazla şiddet içeren eylem olarak yorumlanacaktır.

Bu mülahazalar dini şiddet bulmacasını çözmekte önemlidir. Jackman'ın tanımı fiziksel şiddetin yegane şiddet türü olduğunu da, görülebilir fiziksel şiddetin boşlukta gerçekleştiğini de, hatta şiddetin hedeflerinin zorunlu olarak kasıtsız/bilinçsiz kurbanlar olduklarını da varsaymaz. Kendi kendine-eziyet eylemleri bile şiddet olarak yorumlanabilir; bunun çilecilikten intihara uzanan nispeten küçük formları vardır. 9-11 eylül olaylarından sonra beyan edildiği gibi, bazı insanlar şehitlik peşindedir.[1] Bu aynı zamanda aşırı şiddetin başkasıyla ilişkide gerginlik yaratma eylemi olarak, görünmeyen şiddet olarak ortaya çıkabildiği durumdur. Bireylerin ve grupların şiddet araçlarına farklı ölçülerde sahip olduğu durumlarda, daha az güçlü tarafların bazen kendileri de şiddet eylemlerine —zorunlu olarak bedensel yaralamayı gerektiren şiddet eylemlerine değil— angaje daha güçlü taraflara karşı aşırı şiddet eylemlerine başvurur. Farklı bir şekilde dile getirmek gerekirse, dramatik kamu/halk şiddeti bazen, James Scott'un (1985) "zayıfların silahları" diye adlandırdığı şeyin aşırı versiyonudur.

Jackman'ın genel tanımının Benjamin Zablocki'nin ortaya çıkardığı iki sorunu vardır; (kişisel iletişimde) sözel eylemlerin şiddeti bakanların gözleriyle şiddet eylemleridir; psikolojik ve sosyal yaralar/hasarlar muhtemelen beyan/iddia ve inkar meseleleridir. Onun bulduğu çözüm şiddet eylemlerini, genel antagonistik ve saldırgan eylemler takımının alt grubu olarak ele almaktır.

Merkezi ilgileriyle Jackman ve Zablocki pek de birbirinden farklı görünmüyorlar. Her ikisi de bütünüyle fiziksel şiddetin tipik olarak diğer saldırganlık formlarından ayrı gerçekleşmediğini, farklı tarafların birbirlerine saldırgan eylemin şu ya da bu türünü uygulamakta eşit kapasiteden yoksun olabileceklerini vurguluyor. Din ve şiddet analizi açısından bu mülahazalar aşırı fiziksel şiddeti farklı baskı, sembolik şiddet ve örgütlü sosyal baskı kapasiteleri kontekstine konuşlandırmamızı gerektiriyor. Georges Sorel'in (1906/1950) anladığı şekliyle, kurumlaşmış/müesses bir sosyal düzen çok sayıda otorite, güç ve şid-

[1] Bu konuda, bakınız sözün gelişi Joseph Lelyveld, "Bütün intihar bombacıları aynı değildir," *New York Times Magazine*, October 28, 2001, ss. 48-53, 62, 78-9.

det uygulama kapasitesini fiilileştirir. Tam tersine, kurumlaşmış düzenin muhalifleri, der Sorel, barışı sağlayan yasaları ve normları ihlal ederek, genel kamuyu sarsarak onun halinden memnun uyumunu bozmaya çalışır. Bu yüzden şiddet bazıları için bir problem, bazıları içinse bir araçtır.

Dinle ilgili konularda, aşırı şiddetin karakteri ve önemiyle ilgili hatırı sayılır bir tartışma vardır. Mark Juergensmeyer (2000) dini şiddetin bazen sembolik ve fiili bir kazanılamayacak, fakat yine de yenilginin asla düşünülemez kaldığı bir savaş arayışında olmayı içerdiğini ileri sürer. Daha geniş bir kontekstte Brian Jenkins (1975: 1) terörizmin etki ve propaganda için şiddet olduğunu iddia eder. Fakat ne Juergensmeyer ne de S. N. Eisenstadt (1999: 50) sembolik şiddetin araçsal hedeflerden yoksun olduğunu düşünür. Hem Juergensmeyer'in hem de S. N. Eisenstadt'ın (1999: 50) onayladığı gibi, pür sembolik şiddet bile fiziksel şiddeti meşrulaştırabilir. Ve terörizmin etkileri yalnızca sembolik değildir. Aksine terörist eylemler nedenli önemli tarzlarda genel dinamiklerde etkili olabilir. Sözün gelişi Ku Klux Klan linçlerinde kesin ölüm sayıları Birleşik Devletler'in güneyindeki siyah nüfusa oranla düşüktü, fakat linçler beyaz ırkçılara etkili bir sosyal kontrol aygıtı bahşediyordu (McVeigh 1999). Hindistan'daki görünüşte sponten kargaşalar bile azınlığa karşı bir "rasyonel" programa katkıda bulunuyor ve onu özendiriyordu (Basu 1995). İsrail-Filistin çatışmasındaki terörist eylemler herhangi bir militer amacı gerçekleştiremeyebilir, fakat barış umutlarını yok etmeyi başarmıştır. Ve nihayet silah olarak uçakları kullanan 9-11 Eylül terörist saldırıları dünya kapitalizminin ve Amerikan jeopolitik hakimiyetinin sembolleri olarak belirli binaları (Dünya Ticaret Merkezi kuleleri, Pentagon, ve eğer dördüncü plan hedefine ulaşırsa Beyaz Saray) hedef almıştı, fakat binlerce masum insanı öldürdüler ve büyük bir militer tepkiyi provoke ettiler. Belirli bir şiddet eylemi eş zamanlı olarak hem semboliktir hem de başka sonuçları vardır.

Genel Çatışma ve Şiddet Teorileri

Din ile şiddet arasındaki sayısız ilişkiyi daha iyi anlamak için özellikle dini şiddet ile dini boyutlara sahip olabilen, fakat başka terimlerle daha iyi açıklanabilen şiddeti birbirinden ayırmak önemlidir. Şiddetin genel analizi kişilerarası etkileşim, aileler, ve küçük gruplardan büyük ölçekli isyanlara, devrimlere ve savaşlara kadar farklı konula-

ra uzanan geniş çatışma incelemesi analizleri kapsamına girer (Rex 1981). Bazen şiddet (mesela insan kaçırma) faille herhangi bir sosyal ilişkisi bulunmayan bir kurbana yöneltilir. Simmel'in (1908/1995) vurguladığı gibi, bu çoğunlukla, süregelen bir sosyal ilişki içinde vuku bulan bir çatışmanın gerilimidir. Bu yüzden savaş, uzlaşma sağlanamaz nesnel çıkarlardan kaynaklanan husumetlerin öne çıktığı bir durumdur. Simmel'e dayananark Coser (1956) şiddetin fonksiyonel sonuçlarına işaret etmiştir: Çatışma grup-içi dayanışmayı takviye edebilir.

Teorik faydacı rasyonel tercih/seçim ve oyun yaklaşımları Simmel ve fonksiyonalizme çok uzaksa da, Simmel'in formel yaklaşımı kolaylıkla strüktüralist/yapısalcı önermelerle (Hall 1999: 122-7), faydacı önermelerle de elbette, birleştirilebilir. James Rule (1988: 54) bu yaklaşımları Hobbes'a kadar geri götürür, fakat rasyonel eylem modellerinin tipik olarak şiddetin dış belirleyicilerini izah edemeyeceğine dikkat çeker; rasyonel eylem teorileri insanların neden şiddete katıldıklarını ve şiddetten uzaklaştıklarını gösterseler bile. İnsanların eylemleri konusunda, oyun teorisi dinamik süreçlerin modelini çıkarmakta yararlıdır (bir eleştiri için bakınız Bennet 1987). Oyun teorisi, vukuflarının yanı sıra, bir merkezi ironi sergiler: Önemli rasyonel stratejiler izleyen aktörler amaçlarını büyütemeyen düşünülmemiş sonuçları bulunan senaryolarda yer alabilirler. Bu yüzden, dini arenalarda, "sapmayı kuvvetlendirme modeli" (deviance amplification model) düşünülmemiş şiddete dönüşebilen diyalektik süreci izah eder (Barkun 1997: 256-7). Bu ve diğer senaryolarda, sosyal patolojistlerin vurguladığı gibi, çatışmanın artmasını —ve bazen düşmesini ve çözümünü— çatışan tarafların birbirleriyle ilgili kognitif/algı yargıları ve nitelemeleri/isnatları körükler (Stroebe et al. 1988).

James Rule Marx'ın sınıf teorisinden Vilfredo Pareto'nun elitlerin sirkülasyonu teorisine; yirminci yüzyılın girişinde Tarde ve Lebon'un başlattığı ve kısa bir süre sonra da psikanalitik düşünce akımlarının etkilediği, modern Amerikan sosyolojisinin altın çağında hem kitle-toplumu teorisyenlerine hem de sembolik etkileşimcilere ve diğer kolektif davranış teorisyenlerine uzanan kalabalıkların davranışıyla ilgili "irrasyonalist" teorilere kadar sivil şiddet açıklamalarının zengin tarihinin dökümünü yapar. 1960'lardan itibaren Ted Gurr ve diğer sosyal bilimciler bastırılmışlığın (gerilimin) saldırganlığa yol açtığını söyleyen sosyal psikolojik teze dayanan bir "nisbi yoksunluk" (relative deprivation) teorisi geliştirmiştir. Fakat Rule'un (1988: 223) tespit ettiği gibi, nisbi yoksunluk/mahrumiyet izah edici bir teori olduğu za-

man değil yorumlayıcı bir anlayış olduğu zaman daha esnektir/yararlıdır.

Şiddetin en önemli son makro analistleri devrimlere kafa yoran Charles Tilly, diğer sosyal hareket teorisyenleri Theda Skocpol (1979) ve Jack Goldstone'dur. Her biri büyük-ölçekli şiddeti, ortak çıkarlara göre harekete geçen, stratejik fırsatları avantaja dönüştüren rasyonel motivasyonlu aktörlerce gerçekleştirilen kolektif eylem temelinde açıklar. Skocpol ve Goldstone eylemi doğuran yapısal koşulları vurgularken, Tilly (1979) daha çok mümkün koşullar ve fırsatlarla ilgilenerek barikatlardaki Fransız protestoları gibi sosyal eylem formlarını diğer toplumsal kontekstlerde pek etkili olmayabilen kültürel "repertuarlar" diye tasvir eder. "Kültüre dönüş"le birlikte, yeni bir analistler dalgası ideolojinin sosyal hareketlerin ve devrimlerin gerçekleşmesindeki ve meşrulaşmasındaki rolüyle ilgilenmiştir. Burada din ilahi yazgı yaratma ve sosyal bölünmeler arasında dayanışma sağlama kapasitesinden dolayı önemli görülür (Goldstone 2001). Jeopolitikte din, şiddeti kutsallaştırmak ve Huntington'ın (1996) uygarlık savaşları diye adlandırdığı şeyi kristalize ederek meşrulaştırmak için kullanılabilir; bu mücadeleler ona göre iki kutuplu Soğuk-Savaş çatışmasının yerini alan tehlikelerdir.[2]

Genel şiddet teorileri iki hususa vurgu yapar. Birincisi; bir tür dini şiddet —mesela Birleşik Devletler'deki kürtaj kliniklerini bombalama eylemleri— dini olmayan şiddetin (mesela Ted Kaczynsky cinayeti) açıklandığı terimlerle açıklanabilir. İkincisi; din, merkezi nedenleri başka yerde bulunan şiddet süreçlerini takviye edebilir. Bu tez hem kullanışlı hem de sınırlıdır. Bu tez kuşku götürmez şekilde Kuzey İrlanda'daki gerilimler ve Eski Yugoslavya'daki etnik çatışmalar için geçerlidir, fakat dinden ilham alan fundamentalist devrimler ve geçen çeyrek yüzyılda mücadele eden teröristler için pek izah edici değildir. Bu sınırlılık dinin önemini teslim etmeye başlasalar da genel şiddet teorilerinin temelde dini anlamları ele almadıklarını ve dini içeren mekanizmaları teorize etmekte pek mesafe katedemediklerini ortaya koyuyor.

---

[2] Huntington'ın analizi aşırı ölçüde basit ve düalist olmakla eleştirilmiştir; 9-11 olaylarından sonraki savunması El Kaide'yi İslam uygarlığında hakimiyet peşinde koşan ve uygarlık savaşını körükleyen rakip gruplardan biri olarak gösterir. Nathan Gardels'in Huntington'la mülakatına bakınız: *Global Viewpoint*, October 22, 2001.

Dinin Şiddeti

Peki, din ile şiddet arasında bir iç/derin ilişki var mıdır? Bu soruya 1960'larda paralel analizler geliştiren René Girard, Walter Burkert, Jonathan Z. Smith ve Georges Bataille cevap aramıştır. Temelde onlar kurban —ritüel insan ve hayvan hayatına son verme— bilmecesini ele alan yapısalcı, psikanalitik, fenomenolojik teoriler arasında çoktandır süre gelen tartışmaları devam ettirir (Hamerton-Kelly 1987; Bataille 1973/1989). Bu tartışmalar Emile Durkheim'ın (1912/1976) dinin, bir müminler cemaatinin hem idealize edilmiş toplum versiyonlarına hem pozitif ve negatif kutsal kültlerine göre ritüel eylem yoluyla girdikleri kendi sosyal ilişkilerini tescil eden pratiklerini içerdiğini söyleyen teorisine dönerler. Daha sonraki analistlerin dikkat çektiği gibi, Durkheim'ın modelinde, toplumun kutsallaştırılması daha sekülerleşmiş sosyal oluşumlarda işlemeye devam eden sapma ve Öteki'liğin kültürel sınırlarını belirler (Alexander 1988, 1992).

Durkheim'ın tasvir ettiği kutsallaştırma süreci, din alanına tutunarak dinin *içeriklerine* açılır ve bu yüzden savaş ve şehitlik kutsal görevlere dönüşebilir. Sözün gelişi, Japon Samuray kültüründe Zen Budist keşişler bir savaş çileciliği ve ölüme kayıtsızlık modeli olarak idealize edilmiştir (Bellah 1970b: 90-2, 182; Aho 1981, Bölüm 7).

Durkheim'ın ritüelle ilgili modeli şiddeti kutsallaştırmasının dışında, şiddetin dindeki köklü tecessümünü teorize etmenin çok daha genel bir şablonunu sunar. René Girard'ın (1977) analizi özellikle etkili olmuştur; çünkü hem bir sosyal grup içindeki kurban etmeye hem de bir grubun dışardaki düşmanlarına şiddetine uygulanabilirdir. Girard kurban'ı, şiddet çevriminin taklitten —Ötekilerin değer verdiği objelere arzuda odaklanan taklitçi çekişmeden— kaynaklanan çözümü olarak teorize eder. Yaygın hastalıklar, suçlar veya kötülüklerin bedelini ödeyen "vekil kurban" kolektif cinayetin nesnesi haline gelebilir. Kurban etkili savunuculardan yoksun olduğu için, ritüel öldürme hiçbir cezalandırmayı gerektirmez ve çevrim/halka kapanır; bu arada —pozitif boyutları dahilinde kutsalın saflığı tesis edilerek ve kutsal, kötüden ve dindışıdan koparılarak— arınma hedefine ulaşılır. Orjininde dini seremonilerde çok yaygın olan bu ritüel arınma kötülüğün temsili taşıyıcısını yok eden kurban formunu alır. Özü itibarı ile dinin bu çekirdek ritüel pratiği bir günah keçisine dönüştürme sürecidir (Girard 1986).

Girard'ın kurban modeli paylaşılmış bir alandaki mimetik/taklit kabilinden rekabetle ilgilense de, günah keçisine dönüştürme tezi uy-

gulanabilirliğini dış saldırılar kadar bir kültürdeki yaygın kötülüklerin sorumlusu haline gelen bireyler veya gruplar istikametinde genişletir. İlk kurban modeli, yani kültürün içindeki kurban modeli örneğini Jim Jones'un kendisinin ve Halklar Tapınağı mensuplarının 1978'de Jonestown'da işlediği cinayetleri ve kitlesel intiharı takiben Jim Jones'u medyanın ritüelleşmiş keçisi haline getirme sürecinde bulur; Jones kuyusunu kendisi kazmış, fakat günah keçisi haline getirme çok yaygın şekilde paylaşılan pratiklerin (mesela politik, kamusal ilişki ve sosyal kontrol pratiklerinin) sorumluluğunu da ona yüklemişti (Hall 1987: 294-311). İkinci kurban modeline gelince, kültürler arası çatışmadan doğan kurban modeline gelince; Girard'ın teorisi ulusalcı mücadele (Chidester 1991), etno-dini şiddet (Appleby 2000: 78-79) ve dini terörizm (Juergensmeyer 2000: 168-69) analizlerine başvurur.

Girard teorisini arkaik dine de uygulamayı tasarlamıştı. Girard daha sonra İsa'nın çarmıha gerilmesinin mitik günah keçisi haline getirme sürecini ifşa ettiğini ve dolayısıyla günah keçisi haline getirme şiddetinin refleksif eleştirisini mümkün kılarak insani tarihi dönüştürdüğünü ileri sürdü (Girard 1986: 205; bkz Willams 1975). İsa-merkezli teorilerin umudu daha sonraki dini şiddet olaylarını arkaik dinin tarihsel kalıntıları veya dirilişleri olarak yorumlamaktır. Fakat bu yarı teolojik bakış modernleşme teorilerinin yakın zamanlardaki eleştirileriyle uyuşmaz. Bu eleştirilerin gösterdiği gibi, modern evrensel sosyal kurumların statü itibarına dayalı kurumları yerlerinden etme sürecinin sınırları vardır. Bu yüzden Girard'ın teorisinin teorik çerçevesi genişler. Ritüel teorisi —yüksek düzeyde sembolik fakat yine de fiziksel dini objelere ve tapınaklara zarar verme şiddetinden "etnik temizleme" şiddetine kadar— dini içerikli şiddetin yorumlanmasına güçlü bir çerçeve sağlar (Girard'a odaklanan tartışmalar ve vak'a incelemeleri için bakınız Juergensmeyer 1992).

Şiddet ile din arasında temel veya fonksiyonel bir ilişki bulunduğunu öne süren teoriler ihtiyatlılıkları dolayısıyla ilgi çekici. Yine de onlara tedbirle yaklaşılmalıdır. Hem Jackman'ın trans-kültürel tanımı hem de oyun-teorisi analizleri (mesela Myerson 1991: 108-12) şiddetin, ifade koşullarına göre farklı biçimler alacağını gösteriyor. Başka bir söyleyişle, dini şiddet kültürün tarihinin ve yapılarının kritik zamanlarında tecessüm eder. Bu şartlar altında, din ile şiddeti birbirine bağlayacak tek bir genel teoriyi benimsemek doğru değil. Tam tersine görevimiz dinin toplumla mümkün kurumsal ilişkilerini teorize etmek ve içinde şiddetin vuku bulacağı alternatif senaryoları keşfetmek.

Din, Sosyal Düzen ve Devlet

Yirminci yüzyılın başında dinin fonksiyonalist ve özcü yorumlarına alternatif yorumlar getiren düşünür Max Weber'di; Weber bunu dinin hayatın nihai anlamı içinde nasıl dolaştığına odaklanarak yapmıştı. Fakat o hayatın nihai anlamını bir sabite olarak görmemiş; tam tersine ünlü ifadesinde şunu söylemişti: İnsanın "neden/" ve "ne için" kurtulmuş olmayı arzuladığı ve unutmayalım ki "kurtulmuş olabileceği onun dünya imajına bağlıdır" (1919/1946: 280). Anlama vurgusuna rağmen Weber idealist indirgemeceliği reddeder. Geniş bir temelde sosyal eyleme uygun gelmeleri için anlamların belirli sosyal organizasyon yapılarında ve tipik olarak diğerlerinden çok bazı sosyal tabakalardan gelen izleyicilerle birlikte sosyal ilişkiler içinde faaliyette bulunan dini virtüözleri ve diğer pratisyenlerince işlenmeleri gerekir (Weber 1925/1978: Bölüm 6). Daha sonra, bir itibar ve dayanışma hissini paylaşan "statü grupları" — pozisyonlarını soyla ve gelenekle ilişkiyle meşrulaştıran soylular, işlerinin saygın olduğunu düşünen işçiler vb.— karakterini alan nisbeten sınırlı bir sosyal tabaka farklı bir hayat tarzına odaklanır. Dini anlam bu yolla statü itibarını rafine hale getirebilir, pekiştirebilir, kutsallaştırabilir ve dolayısıyla statü grubu ittifaklarını ve sınırlarını netleştirebilir (Weber 1925/1978: 452, 932-3).

Şiddeti teorize etmek için, tipik dini cemaat ile diğer dini cemaatler ve keza dini cemaatlerin varlık kazandıkları alanda politik yetki talebinde bulunan seküler veya militer iktidar arasındaki ilişkilere bakmak önemlidir. Karizmanın dini cemaat ile politik cemaat arasındaki ilişkiyi belirsizleştirmesi ilginçtir. Guenther Roth'un dikkat çektiği üzere, Weber "kongregasyon ya da cemaat kavramını (*'gemeinde'*) dini alandan politik alana taşır ve onu bir karizmatik ilişki tipi olarak tanımlar" (1975: 151). Bu kavramsal yakınlığı patriyarkal/pederşahi şiddetin erkeklerin evlerindeki militer organizasyonuna teşmil eder; bunun Weber'deki yorumu şudur: "Komünist savaşçı keşişin tam muadilidir" (1925/1978: 1153).

Weber dini olan ile politik olan arasındaki ilişkiyi şu iki egemenlik türünü birleştirerek izah eder: Otorite yoluyla politik egemenlik ve "hiyerokratik/hiyerarşik baskı" —dini yararları reddedilerek veya tevzi edilerek gerçekleştirilen "psişik baskı" formu— yoluyla egemenlik (1925/1978: 45). Bu yüzden, Weber'in egemenlik sosyolojisinin merkezinde (a) dini organizasyonlar ile politik organizasyonlar arasındaki sürekliliğin kabulü; (b) dini otorite ile politik otoritenin (ikisi arasındaki potansiyel çatışmaların) kaynaklarının tespiti vardır. Böy-

lece seküler güçler ile din arasında mümkün muhtelif ilişkiler vardır. Bir hiyerarşık (hiyerokratik) organizasyon belirli bir alanda dini pratik üzerinde tekel kurduğunda (yaklaşık ideal tip olarak 'kilise') genellikle politik otoritenin sınırlarını belirlemeye çalışır; ya onu tümüyle teokrasiye tabi kılarak (1990'larda Afganistan'da Taliban'ın yaptığı gibi) ya da seküler yöneticileri meşrulaştırarak. Diğer uçtaki sezarcı rejimde (caesaropapizm: Dini seküler yönetime tabi kılan yönetim,ç.) devlet dindışı terimlerle meşruiyet iddiasında bulunur ve bu temelde dini hayat üzerinde otorite kullanmayı talep eder (Weber 1925/1978: 1158-211). Paradoksaldır ki, bu çözümlerin her biri devlet iktidarının meşruiyetinin dinin pelerinine büründüğü benzer yapısal durumlara yol açar ve devlete karşı mücadelelerin çerçevesi kutsal terimlerle çizilir.

Modern Batılı gelişme sırasında, dini plüralizmin ve seküler kamu kültürünün doğuşuyla birlikte kilise tekellerinde genel bir çöküşe tanıklık edilmiştir. Sekülerleşme (tam gerçekleşmese de) ile birlikte devlet meşru dini belirleyen sınırları denetleyerek ve bu arada plüralizme bu sınırlar içinde yer açarak Durkheimcı dini cemaatin fonksiyonunu devralmıştır. Fakat modern dini plüralizmin ulus-devletlerde kurumlaşması tartışma götürür; son etno-dini çatışmaların, teokratik-ulusal hareketlerin ve dinin seküler düzenlemelerinin (özellikle Komünist devletlerde) kanıtladığı gibi. Ayrıca, her sosyal düzen belirli sosyal tabakalara avantajlar sağlarken diğerlerini ikinci plana iter; günümüzde bu hem devletler içinde hem de dünya ekonomisi ve modernitenin küresel genişlemesiyle birlikte gerçekleşiyor. Bu küresel yayılmanın alameti farikası kültürel açıdan kaynağının Batı olması ve alternatif uygarlık komplekslerinde, özellikle de İslam uygarlığı içinde yer alan aktörlerin muhalefetine maruz kalır (Huntington 1996). Nitekim Usame bin Ladin'in El-Kaide'si Suudi Arabistan'ı hem Birleşik Devletler'in askeri varlığından hem de bunu destekleyen Arap rejimlerinden kurtarmayı yegane amaç olarak benimsiyor. Dinler seküler otoriteyi aşma iddiası taşıyan nihai anlamlarla ilgilenir. Bu yüzden onlar hem ulus devletlerin içinde hem de dışında politik meşruiyet mücadelesinin güçlü temeli olmaya devam ediyor; bu, El-Kaide'nin sokaktaki Müslümanlara çağrısının vurguladığı bir hususdur.

Tarihte ve günümüzde, belirli bir sosyal düzene meydan okuyan dini hareketler bazen sosyal bölünmeler karşısında katılımcıları bir *déclassé* ittifakla birbirine bağlayan nihai değerlere ortak bağlılık temelinde ortaya çıkıyor. Çok daha tipik olarak dini hareketler politik, eko-

nomik veya sosyal açıdan üstün, fakat gücü engellenmiş negatif imtiyazlı sosyal tabakalardan doğuyor.[3] Hem negatif imtiyazlı hem de dışlanmış gruplara din özel bir statü itibarı verir; Weber bunu şöyle dile getirmişti: "Onlar kendilerine özel bir 'misyon' yükleyen inanca dayanarak kolayca gelişebilirler... Bu yüzden değerleri kendi dışlarında bir şeye, Tanrı'nın önlerine koyduğu bir 'göreve' yönelir" (1919/1946: 276-77). Weber'in yorumuna göre, Batı monoteizmi altında din bir "kutsal savaş, yani kutsal bir şeye karşı hürmetsizliğin öcünü almak için Tanrı adına savaş" ihtimali geliştirir. Weber kutsal savaşın kurtuluş dini ile ilişkisinin "genelde sadece formel bir ilişki olduğunu" ve "hatta bu savaşçı dindarlar ortodoksisinin genellikle kuşku götürür bir sahiciliği olduğunu" ileri sürer (1925/1978: 473-74).[4]

Weber'in özetlediği kutsal savaş fikrinin hatırı sayılır bir araştamacı ilgisine mazhar olduğu kuşku götürmez. En önemli teorik sofistikasyonlarından biri James Aho'nun (1981) "immanent/içkin-kozmolojik kutsal savaş miti" versus "aşkın kutsal savaş miti" ayrımıdır. İlkinde savaşın kendisi ilahi düzeni sembolize etmesi gereken saygın bir ritüel *örnek* olaydır; ikinci mit Tanrıyla akiti yerine getirme vasıtası olarak *yararcı* savaş peşinde koşmanın tescilidir. Bu ayrım kadar önemli bir başka şey de savaş ideolojisinin fiili örneklerinin bu ikisini harmanlamasıdır (Chidester 1991: Bölüm 5).

Bir Din ve Şiddet Tipolojisine Doğru

Bütün bunlara rağmen, şiddet ve dine ilişkin teoriler herhangi bir açık büyük sentetik model üretememiştir. Bu şartlar altında, önümüzdeki görev dini şiddetin açıkça ortaya çıkmasını sağlayan alternatif durumsal "kültürel mantıkları" tespit etmektir. Böyle bir yaklaşım, tür niteliğinde ideal tipler formüle etmeyi, fakat aynı zamanda şiddetin her özel örneğinin tarihsel şartlarını ve mikro-nedenlerini görmeyi de

---

[3] Bazen geniş bir *déclassé* ittifaka bloke edilmiş bir elit öncülük yapar. El-Kaide hareketi bu ihtimali destekliyor görünüyor. El-Kaide'deki 11 Eylül teröristleri anahtar katılımcılar olarak tespit edilen kişiler neredeyse tümüyle iyi eğitim görmüş, bazıları, özellikle de Usame bin Ladin çok zengin. Nispeten imtiyazlı sosyal köklerine rağmen onlar biçoğu çok yoksul ve küresel dünya ekonomisinin marjininde yaşayan çok kalabalık bir İslamcı fundamentalist kitleyi kendisine çekebilme kapasitesi sergilemiştir.

[4] Eğe böyle ise, Taliban-El-Kaide ittifakı önemli bir istisna demektir; çünkü teokrasi Taliban rejimi için merkezi bir yere sahiptir; kamplarda eğitilen El-Kaide teröristleri *Medrese* veya dini mektep kökenlidirler.

mümkün kılacaktır (Hall 2000). Bu yaklaşım aynı zamanda verili her dini fenomenin —mesela fundamentalizm— farklı şartlar altında da ortaya çıkabileceğini ve farklı şiddet türlerine yol açabileceğini de (veya etkisiz hale getirebileceğini de) teslim eder.

Karmaşık ihtimaller dikkate alındığında, dinle bağlantılı şiddet tiplerinin belirlenmesi herhangi bir muntazam izah serisini izleyemez. Fakat aşağıdaki tartışma normatif *ideolojik* şiddet *versus* karşı kültürel *ütopik* şiddet arasındaki ayrıma (Mannheim 1937) başvurularak verimli şekilde bölümlendirilebilir. İlk durumda, şu ya da bu tanım kapsamındaki şiddet olarak tanımlanabilen dini pratikler belirli bir sosyal düzende meşrulaştırılabilir ve şiddet tipik olarak şiddetin gerçekleştiği sosyal organizasyonu suçlamanın temeli haline gelemez; ideoloji ya şiddete mazeret gösterir ya da onu sapma olarak değerlendirir (böylesi ideolojik şekilde normalleştirilmiş şiddet kendi kurumlaşmış sosyal düzenleri bulunan sapkın dini gruplardaki ile aynı şekilde gerçekleşir). Tam tersine, diye vurgular Mannheim, ütopyalar kullanışsız fanteziler olarak değil, yalnızca belirli bir kurumlaşmış düzen devam ettiği sürece gerçekleştirilemez projeler olarak görülmelidir. Bütünüyle kurumlaşmış bir sosyal düzen içindeki fenomenlerle mukayese edildiğinde, karşı-kültürel ütopik hareketler birbirinden dini ve din-dışı fenomenler olarak net şekilde ayrılamazlar; çünkü, belirli bir hareket uygulanabilirliğini ispatlarsa, nihai anlam sorularını öne çıkarır ve dolayısıyla dini hareket diye adlandırılır (Hall 1978). Nitekim, Friedrich Engels"in (1850/1964) on dokuzuncu yüzyılda farkına vardığı gibi, devrimci sosyalist hareketler genellikle sekteryen eğilimler sergiler.

Sosyal Düzen İçinde İdeolojik Olarak Normalleştirilen Şiddet

Bir sosyal düzen "içindeki" dinle bağlantılı şiddet türleri büyük ölçüde belirli bir sosyal oluşuma ve onun tarihsel momentine bağlıdır. Önemli kontekstüel faktörlerden biri tek bir kurumlaşmış dinin varolup varolmadığı veya dini plüralizmin varolup varolmadığıyla ilgilidir.

Hiyerarşik Egemenlik Altındaki Şiddet

Bir dinin pratiklerinin ayrılamaz parçası olan rutin şiddet ihtimali ancak bölük-pörçük kabül görür —"kültler" diye etiketlenen dini hareketlerle ilgili suçlamaların değerlendirilmesi dahilinde yaşatılır. Fakat

sorunlar bir potansiyel geniş görünüş taşır. Weber'in (1925/1978: 54) tespit ettiği gibi, dini iyiliklerin kontrolünde tekel iddiasında bulunan bir dini organizasyon bununla bir "psişik baskı" sergileyebilir. Bu koşullarda, hiyerarşik şiddetin iki boyutu tespit edilebilir —kendisine zarar veren nefsini körletme ve bir sosyal konrol aygıtı olarak şiddet.

İlkin, bir dini rejimde eylemde bulunan insanlar dini faydalar elde etmek veya dini değerleri ifa etmek için kendine-zarar veren şiddete angaje olmaya gönüllü olabilirler. Elbette çoğu adanma eylemi şiddet içermez; bu eylemler nihai kurtuluş beklentilerinden bağımsız pratisyene/uygulayıcıya dini fayda da sağlayabilir. Fakat bazen dini inancın ifasındaki eylemler şiddet içerir. Sözün gelişi Ronald Knox oruç tutarak intihar eden Ortaçağın Avrupalı Kataristlerinden (Catharist) söz eder. Müminler muhtemeldir ki, Şeytan'ın uyumayan gücünün kontrolü altında ölüme yol açabilecek hastalıktan veya dermansızlığa düşmekten kaçınmak istiyorlardı veya ölüme hazırlanmak amacıyla arınmadan sonra yiyeceklerle bedenin kirlenmesinden kaçınmaya çalışıyor olabilirler (Knox 1950: 97). Çağdaş zamanlarda paralel sorunlar hayatı tehdit eden fakat tedavi edilebilir hastalıkların Ortaçağa özgü tedavisini reddeden Hıristiyan bilimadamları için de söz konusudur. Bütünüyle farklı bir zeminde Budist keşişler Vietnam Harbi sırasında barış vasiyetnamesi/ahdi olarak kendilerini öldürerek-kurban etme eğilimindeydiler. Ve toplayabildiğimiz bilgilerden hareketle, 1997 California, Rancho Santa Fe'deki Heaven's Gate'in/Cennetin Kapısı'nın kolektif intiharı "insanla ilgili son evrim düzeyine" geçişe hazırlanmak amacıyla kendilerini düzenlemeye hasreden bütün yetişkin katılımcılarının özgürce tercihiydi. Onlar için apokaliptik kaçış tahkiyesi ölüm yoluyla aşkınlaşmaya ilişkin sahte bir mistik teolojiye hayat veriyordu (Hall, Schuyler, and Trinh 2000: Bölüm 5).

Bu örneklerin moral/ahlaki bahisleri dramatik ölçülerde farklıdır. Kendi-kendine zarar veren şiddet ya nihai bağlılık ahdi ya da pratisyenin/ifa edicinin nasıl psişik baskının denetimine maruz kaldığının ispatı sayılabilir. Nitekim bu tür uygulamalar/ifalar bireylerin tercihlerini özgürce uygulayıp uygulamadıkları veya az ya da çok direnemeyecekleri güçlere boyun eğip eğmedikleri yolunda cevabı zor sorular doğurur.

Bu son özellik hiyerarşik (hierocratic) şiddetin ikinci boyutudur —şiddetin sosyal kontrol için kullanımı. Belirli bir kültürde, hiyerarşik kontrol aşırı boyutlara ulaşmadıkça normalleşmiş ve doğallaşmış ol-

ma eğilimindedir. Bunun ölçüsü sapkın sayılan grup için düşük olabilir. Nitekim 1980'lerde İzlanda Pond, Vermont'taki Northern Kingdom Community'de (Kuzey Krallığı Cemaati) çocukların "şefkatle düzeltimesi" için kullanılan bedensel cezalandırma, çocuk istismarı suçlamalarına yol açmıştı (Hall 1987: 125). Yakın zamanlarda, bu sorun daha çok ilgiye mazhar oldu (Bartkowski 1995). Daha kapsamlı gerekçelerle, dini sosyal hareket eleştirmenleri baştan çıkarma, psikolojik manipülasyon ve komünel yerleşim sınırlarının kontrolü ile ilgili suçlamalar yöneltti. Eleştirmenler bu tür grupların üyelerini bu üyeler katılıma direnme isteklerini kaybedecekleri noktaya kadar kontrol iradelerini ileri sürer. Eğer bu tür sosyal kontrol pratikleri bireylerin iradelerini normal kullanımı elimine edilebilecek şekilde gerçekleştirilirse, sosyal kontrol şiddetle, yani kuşku götürmez şekilde bireysel hakların çiğnenmesiyle eşitlenir. Benzer bir sorun bir dini organizasyona bağlılıkları aşınmaya başlayan katılımcıların durumunda ortaya çıkar. Eğer bireyler döneklik/ihtida eğilimi gösterirse, yuvada/cemaatte kalmaları için aşırı psikolojik ve sosyal baskıya tabi tutulabilir; ve cemaatten ayrılmaları fiziksel olarak önlenebilir. Döneklikle ilgili ihtilaflar sık sık dini organizasyonların kendileri açısından da sonuçlar doğurabilir (Bromley 1998a).

Dini organizasyonların katılımcıların bağlılıklarını ve dayanışmalarını canlı tutmak için sosyal kontrole başvurma tekelleri yoktur (Hall 1987: 138-39). Dini himaye adı altında sosyal kontrol yaygın uygulamalarda farklılıklar sergiliyorsa, bunun nedeni katılımcıların kurtuluş peşinde olmaları ve dolayısıyla hiyerarşik şiddeti normalleştiren, kendilerini kendi kültürel egemenliklerinin suç ortağı haline getiren "dönüşüme/ihtidaya" maruz kalabilmeleridir. Hiyerarşik tahakküm ve baskı incelemeleri din sosyolojisinde, kısmen araştırmacılar ihtida, baskı, inanç ve bireysel kimlik arasındaki ontolojik ilişkiler konusunda uzlaşamadıkları için sorunlu bir gündemdir. Son çeyrek yüzyıldaki tartışmalarda kült muhalifleri psikolojik baskıyı genellikle "kültler"in temel ve kültlerde mündemiç özelliği olarak ele almıştır (Hall, Schuyler, and Trinh 2000: 10). Fakat bu tür genel tanımlar içiren bir tez savunulamaz; çünkü böyle bir tez farazi tiranik dini hareketlerden başarıyla kopabilen çok sayıda insanın durumunu izah edemez. Yine de güçlü psikolojik baskı tezinin sınırlamaları hiyerarşik egemenliğin asla baskı içermediği sonucuna götürmemelidir. Tersine iki gündem takip edilmelidir. Birincisi; hiyerarşik egemenliğin daha nüanslı, durum itibarı ile daha ayrıntılı, daha genel mukayeseler içeren analizine ihtiyaç vardır; çünkü sosyal kontrol teknikleri muhtemelen dini organizasyon tipine göre de-

ğişir (Hall 1987: 138). İkincisi; şimdiye kadar, psikolojik baskı sorunu dini hareket karşıtlarının incelemelerinde dikkatle ele alınmıştır. Burada kurumlaşmış dinlerdekini görmezden gelerek sapkın dinlerdeki hiyerarşik şiddete odaklanan kültürel önyargılara sahip yaklaşımların her iki dinin mukayeseli analizleriyle düzeltilmeleri gerekir (sorunla ilgili farklı görüşler için bakınız, Zablocki and Robbins 2001).

Dinler Arasındaki Rekabet

Simmel'in tespit ettiği üzere, rekabet çatışmanın her iki partinin de aynı ödülün peşinde koştuğu dolaylı formudur (1908/1955: 57). Bir sosyal düzende kilisevari egemenliğin yokluğunda dini organizasyon içindeki sekteryen gruplar ya da heterodoks dini gruplar, muhtediler, organizasyon doktrinleri ya da kaynakları üzerinde kontrol ve devlet kabulü gibi diğer avantajlar için yarışıyor olabilirler. Fred Kniss'in (1997a) sistematik nedensel dini çatışma analizine göre, Amerikan Menonit cemaatleri için bu tür çatışmaların sonuçlarını etkileyen şeyin özellikle savunucuların meydan okumalara karşılık verme tarzı ve üçüncü tarafın araya girmesidir. Dini gruplar arasındaki çatışmalar genellikle barışçıldır ve daha kuşatıcı bir karşılıklı saygı ve bazen de işbirliği çerçevesine açılır. Fakat dini gruplar avantajlar elde etmek için takipçiler üzerindeki hiyerarşik egemenliklerini arttırma yoluna gidebilirler ve rakiplerin adil pratikler gördükleri pratiklerin sınırını aşabilirler. Bu tür episodların/hadiselerin sosyolojik kataloğu kabarık, muhtelif ve izah edicidir. Yalnızca Batı'da bu katalog şunları içerir: Rakiplerinin kendi manastır bölgelerine girmelerini önlemeye çalışan onbeşinci yüzyıl Hıristiyanları arasındaki hizipler (Gregory 1979); İngiliz savaşı sırasındaki rakip Protestan gruplar arasındaki çekişmeler; yirminci yüzyılın Birleşik Devletler'indeki Katolikleri hedef alan Protestan şiddet; belki de 1965'de Malcolm X'in Siyah Müslüman hareketinden koparak ortodoks İslam'a geçmesinden sonra öldürülmesi; Branch David mezhebi ile hükümet görevlileri arasındaki savaştan önce Branch David mezhebindeki hiziplerin birbirleriyle silahlı mücadelesi (Pitts 1995: 376).

Nadir olsa da rekabetin yol açtığı şiddetin boyutları genişlediğinde daha geniş sosyal sınırları organize edebilir ve dolayısıyla milliyetçi çatışmaları, antikolonyal bağımsızlık mücadelelerini (mesela Nijerya'da Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki çağdaş çatışmalar) veya sivil savaşları belirginleştirebilir. Dini sınırlar ulus-devletlerin sınır-

larıyla kabaca örtüşür ve dini rekabet uluslararası çatışmayı besleyen tahıla dönüşebilir (Hindistan ile Pakistan arasındaki çağdaş gerilimlerdeki gibi).

Tam tersine, büyük politik olaylar bazen rekabeti şiddet boyutuna taşıyabilirler. Nitekim, modern dönemin ilk yüzyılında Zelotlar Roma yönetimine yetersizce muhalefet ettikleri düşünülen rakip hizipIerdeki Yahudileri öldürmüştür (Lewy 1974: 80, 84); son yıllarda Yahudi Filistin çatışması hem Yahudilerin hem de Filistinli fundamentalistlerin kendi uluslarındaki ılımlılara yönelik şiddet eylemlerine yol açmıştır (Friedland and Hecht 1996). Eisenstadt'ın (1992: 102) dikkat çektiği gibi, fundamentalist hareketler genelikle rakip organizasyonları ele geçirirler. Bu koşullar altında şiddet genel karşı-hegemonik şiddet kontekstinde vukubulan karşı-kültürel hakimiyet için sekteryen ve hizipçi rekabetten doğabilir (daha sonra tartışacağım).

Devlet Egemenliğinin ve Kolonizasyonun Organize Edici Boyutu Olarak Din

"Kolonyal" mantık gücün meşru kullanım tekeli olma talebinde bulunan bir devlet için *içerdeki* veya *dışardaki* bölgeleri konsolide eder. Din hem kültürel hegemonyayla fetih aracı haline gelebilir; hem de bunu maddi olarak sömürgeleştirilmiş bir bölgeye insan yerleştirerek ve onları örgütleyerek yapar. Hıristiyanların Ortaçağ'da Doğu Avrupa'ya doğru genişlemelerindeki gibi, bazı durumlarda dinin kendisi de bir kolonileştirme hareketine dönüşebilir. Hıristiyan Haçlı Seferlerindeki ekstrem boyutunda Aziz Bernard de Clairvaux savaşan tarikat üyesinin "ölüme kendi arzusuna ve İsa'nın öldürülme arzusuna" hizmet ettiğini ileri sürerek organizasyon ile dini tarikat arasındaki kaynaşmayı teşvik etmiştir. Haçlılar —özellikle de İberyalı *reconquista*— yirminci yüzyılın büyük Alınan tarihçisi Leopold von Ranke'ye göre daha sonraki Avrupalı kolonileştirmeye ilk şablonu temin etmiştir (Partner 1997: 160-1). Başlangıçta Roma Katolikliği devlet şiddetini kutsallaştırmıştı; sözün gelişi insanları köleleştirme yetkisi veren papa fetvalarıyla Denizci Henry "dinsizleri dine döndürmek ve onlarla savaşmak" amacıyla yolculuklara çıkmıştı (Houtart 1997: 2). Bu model Latin Amerika'da sürdürüldü. Fakat papa beratlarıyla din partnerine bağlı hale geldi. Portekiz ve İspanya imparatorluklarının Amerikalara yayılmasıyla birlikte, şiddet yayılmacı devletin imtiyazı; fetih en önemli askeri başarı haline geldi. Kendi adına Roma Katolik Kilisesi zorla din de-

ğiştirmeye ve kendi misyoner ağlarıyla yerli halkı örgütlemeye angajeydi (Rivera 1992).

Din bölgeyi güvenlik ve kontrol altında tutmak için şiddet uygulamasına doğrudan kalkışmasa bile, politik rejimi kutsadığı ölçüde o rejime meşruiyet sağlar ve fonksiyonel olarak rejimin şiddetini destekler. Baskıcı rejimlere açık veya zımni destek önemli olabilir. On dokuzuncu yüzyılda Birleşik Devletler'de köleliğin dinen meşrulaştırılması buna açık bir örnektir; tıpkı yirminci yüzyılda Hitler Almanya'sına, Birleşik Devletler'in Vietnam Savaşı'nı sürdürmesine ve Arjantin diktatörlüğüne rıza gösterilmesi gibi.

Ütopya, Hegemonya ve Şiddet

Dinlerin bazen devlet şiddetine iştirak ettikleri veya devlet şiddetini meşrulaştırdıkları göz önünde bulundurulursa, dinin aynı zamanda karşı-hegemonik çatışmalarda önemli bir güç olabilmesi şaşırtıcı değildir. Pek çok türde ütopik dini hareket vardır ve bu grupların büyük bir kısmı kurumlaşmış baskı haline gelmedikçe şiddete bağımlı hale de gelmezler; genellikle ve hiçbir zaman. Fakat iki karşı-kültürel yönelim —mistik yönelim ve apokaliptik yönelimin— şiddeti temellendirmede ayırt edici bir potansiyel güçleri vardır. Mistisizm intihar yoluyla aşkınlık/aşma olarak metafizik bir ölüm anlayışı üreterek Solar Temple ile Heaven Gate'deki hiyerarşik şiddetin sorumluluğunu üstlenmiştir (Hall, Schuyler, and Trinh 2000). Başka örneklerinde mistisizme katılımcıların Mau Mau isyanı sırasında sömürgecilerin etkisinden muafiyeti tebliğindeki gibi, bir dokunulmazlık aurası geliştirmek amacıyla başvurulur.

Fakat apokaliptik yönelim çok daha önemlidir. Zaman içerikli yapısı iyiliğin güçleri ile kötülüğün güçleri arasında bir nihai savaşı öngörür —bu savaş mevcut zaman düzeninin yıkılmasına ve yeni bir ebedi "yeryüzü cenneti" dönemine götüren bir çatışmadır. İdeal tipler olarak, apokaliptik zamana üç önemli sosyal yönelim vardır. *Post*apokaliptik yönelim edilgen bir *öte dünyaya yönelimli* sekt'in her nasılsa kıyametin "dışında" kalmayı başararak, daha geniş dünyada yavaş yavaş vuku bulan kıyametten "kurtulabileceğini" varsayar (Hall 1978; 68-79; Lanternari 1960/1963: 314). Tam tersine *pre*-apokaliptik hareket-te hayat ya apokaliptik mücadelelerin ızdırabına yol açan ya da bu tür ızdırapla sona eren tarihsel zamana açılır. Nispeten barışçıl *conversionist/ihtidacı sektler* (bunlar özellikle Hıristiyanlıkta aktiftir) İsa'nın

ikinci gelişinden önce yeni üyeler kazanmak için millenyalist/binyılcı motifler kullanmıştır. Tam tersine pre-apokaliptik *savaşçı sektler* kendilerini kötülüğün güçlerini alt edecek şekilde gerçekleşen apokaliptik tarihin failleri olarak görürler. Bu son grup tipini daha önce şöyle tanımlamıştım:

> Sekteryen misyon tarihsel zaman içindeki muhalif güçlerle mücadeleyi gerektirir. Yeniden doğuş sürecindeki karizmatik savaşçılar olarak tescil edilmiş hakiki müminler grubu tek başına veya daha geniş bir örtülü sempatizanlar ve benzer gruplar ağıyla uyumlu şekilde eylemde bulunur. Bu savaşçılar an-be-an stratejik, sembolik ve terörist misyonlarının peşinde gerilla-tarzı eylemin koordinasyonuna angajedir. Sekt'in mensupları üyelerinin miktarıyla fazla oransız uyuyan kitleleri tarihsel anlama göre eylemde bulunmaya çağırırlar... Misyonlarla ve muhtemel planlanlarla bağlantılı eylemlerin başarıyla icrası kişilererası güvene, muhtelif stratejik ve teknik hünerlerde yüksek yeterlilik düzeyleri geliştirilmesine ve misyona kişisel beka karşısında öncelik tanıyan sadakat ve yiğitliğe bağlıdır (Hall 1978: 206-7; krş. Wilson 1973: 23).

Bu tür gruplar Weber'in "nihai amaçlar/hedefler etik"i dediği etik'e değer bağlılığını —herhangi bir türde "politik" anlaşmaya dayanan değere kirli bağlılığın reddini— talep ederler. Bu, Weber'in (1925/1978: 473-4) tasvirini yaptığı kutsal savaşın, yakın zamanlarda Mark Juergensmeyer'in (2000:Bölüm 8) "kozmik savaş" diye adlandırdığı dini terörizmin merkezi teması olarak teşhis ettiği şeydir.

Militan savaşçı sektlerin taşıdığı misyonlar genellikle dramatiktir, fakat 11 Eylül saldırılarının herkese apaçık hale getirdiği gibi, onları sadece izole sapmalar olarak görmek yanlıştır. Tam tersine, savaşçı sektler daima daha kuşatıcı bir karşı-kültürel maya kontekstinde, bir sosyal tabakada mevcut sosyal düzen için meşruiyet krizi doğuran şeyler olarak anlaşılan sosyal koşullarla bağlantılı şekilde ortaya çıkarlar (Lanternari 1960/63; Wilson 1973; Hall 1978). Fakat apokaliptik savaş yoluyla izlenen dava tarihsel olarak değişkendir: Bir noktada yükselen sosyal tabakanın açık yazgısının ifadesini yansıtırken, bir diğer noktada çöküş halindeki bir tabakanın itibarını kurtarma girişimini yansıtır. Dava ne olursa olsun, sosyal yeniden inşanın temeli olarak şiddet peşindeki savaşçı sektler geniş karşı-kültürel muhitteki en aşırı gruplardır. Tarihsel açıdan bu tür gruplar küçük yeminli gerilla gruplarından karmaşık çok yaygın terörist organizasyonlara ve hatta küçük ordulara kadar uzanan bir skalada değişiklikler sergiler. Savaşçı

sektlerin benimsediği davalar bazen din merkezli olsalar da, dini dil ve dini organizasyon/örgüt genellikle kuşatıcı milliyetçi, antikolonyal ve devrimci sınıf hareketlerine hayat verir. Sonuçlarına gelince; bazı hareketler egemen güçler tarafından bütünüyle ezilerek yok edilir; diğerleri böylesi şartlara şehitlikle ve kolektif intiharla cevap verir. Ve bazı hareketlerin de uzak-menzilli tarihsel sonuçları vardır.

Ulusçuluk, Ayaklanma ve Devrim

Yakın zamanlarda Eisenstadt (1999: 150-2) modern "Jakoben" ideolojileri toplumun total devrimci dönüşümünün peşindeki ideolojiler olarak tanımlamıştır. Onların kökleri, der Eisenstadt, genelde toplumla çatışma halindeki ilk monoteistik ve milenyumcu/binyılcı hareketlerde aranabilir. Gerçekten de, premodern muhtelif dini hareketlerde rastlanabilecek devrimci dünyayı yeniden inşa etme itkisinin imaları vardır; Eisenstadt'ın tezinde dikkate değer istisnaları olsa da; sözün gelişi kadim Çin'deki sayısız senkretik dini sekter başkaldırılar arasında (Lewy 1974: 60-9). Fakat Çin'de bile imparator kültü bir *de facto* sezarvari monoteizm oluşturuyordu (Weber 1925/1978: 1208). Başka örneklerinde monoteistik tez çok daha kolaylıkla tespit edilebilir. Kadim Yahudiler muhtelif sekteryen hareketlerle, önce Pers sonra da Roma kolonizasyonunu reddetmiştir; mesela Maccabeeler'in isyanı (M.Ö. 175-164) ve Zealotların mücadeleleri (Lewy 1974: 70-86).

Dinler tarihçisi W. H. C. Frend şehitliğin Eski Ahit'i Yeni Ahit'e bağlayan sürekliliklerden biri olduğunu ileri sürmüştür. Fakat şehitlik motiflerinin anlamları erken Hıristiyanlar'da değişikliğe maruz kalmıştır. Hem eski hem de yeni sözleşmede, müminler dinlerini terk etmekten çok ölümü tercih ederler. Fakat Yahudiler eylemlerini imanlarının şahidi olarak görürken, bazı Hıristiyanlar şehitliğin Tanrı'nın krallığını yeryüzünde tesis edecek kıyametin gelişini fiilen *hızlandırabileceğine* inanmaya başlamışlardı (Frend 1967; Hall 1987: 296-8). Üstelik şehitlik sadece bireysel eylemden ibaret de değildi; tam tersine, Riddle'ın (1931) gösterdiği gibi, erken Hıristiyan şehitlik sosyalizasyon ve sosyal kontrol teknikleriyle kolektif şekilde örgütleniyordu. Günümüzde İslamcı fundamentalist teröristlerin eğitiminde de Riddle'in tespit ettikleri teknikler söz konusudur.

Hıristiyanlar dinlerini etnisite veya ulusla sınırlı bir şey olarak görmedikleri için, monoteistik savaş kabile ve ulus kutusuna sığmıyordu. Ronald Knox (1950: 61-3) dördüncü yüzyılın şehit-intihar pra-

tiğini uygulayan Circumcillione'lar Roma egemenliğine karşı çıkan devrimci Afrikalılar olarak görülebilir. Ve Norman Cohn'un (1961) gösterdiği gibi, bir aralıksız silsile erken Hıristiyan apokaliptisizmini Avrupa'da Orta Çağ'ın bazen şiddet içeren hareketlerine —Haçlılar'dan kendi kendilerini-kırbaçlayan Thuringialılara, Thomas Müntzer çevresindeki on altıncı yüzyıl çiftçi hareketlerine— bağlar. Friedrich Engels'e (1850/1964) göre, on altıncı yüzyılın din savaşları bir devrimci sınıf bilincini somutlaştırmıştı. Walzer (1965) ve Lewy (1974) gibileri her indirgemeci sınıf tezini reddeder, fakat yine de onaltıncı yüzyıl Bohemyalı Taborit ayaklanması gibi dini hareketlerin ve İngiltere'nin Beşinci Monarşi Adamları (Fifth Monarchy Men) gibi reformasyon hareketlerinin karmaşık şekilde Avrupa'nın devrimci dönüşümüyle bağlantılı olduklarını teslim eder.

Lews Namier'in etkili formülasyonuyla, din ulusçuluğun yerine kullanılan bir on altıncı yüzyıl terimidir. Sosyal bilimciler Avrupa ulusçuluğunu dinden ayırmaya bayılırlar. Fakat Eisendandt (1999: 46) dinin sınıf ve din entelektüelleriyle onların Avrupa devrimlerini modernite istikametinde sürükleyen sekteryen hareketlerinin özel *kombinasyonu* olduğunu ileri sürer. Beşinci Monarşi Adamları Fransız Devrimi'nin ütopik bir plana göre dünyayı yeniden inşa etme istikametindeki seküler Jakoben dürtüsünü müjdeliyorlardı. Daha sonra, Karl Marx'ın komünizme uzanan devrimci dönüşüm teorisi sekülerleşmiş apokaliptik mücadeleyi modern çağın dominant motifi olarak pekiştirdi.

Kolonyalizme Dini Tepkiler

Açıktır ki, modern ve postmodern devrimci hareketlerin tümü seküler değildi. Tam tersine, din bazen on dokuz ve yirminci yüzyıllarda "arkaik/eski" peygamberane hareketleri canlandırmıştır. (Hobsbawm 1959). Çin'deki Tai Ping (Boardman 1962; Spence 1996) ve Kore'deki Ch'ondogyo/Cennet'in Yolu Dini (Weems 1964) gibi bazı örneklerde, ulusalcı ve antikolonyal politikalar, kolonyalizmin ve ekonomik tahakkümün tasfiyesini amaçlayan bu-dünyevi binyılcı dini hareketlerden doğmuştur. Bryan Wilson yine de bu tür örneklerin ışığında, kolonyalizme şiddet içeren muhalefetin, bazen dini doğaüstü yardım çağrılarına başvurulsa ve militan politik hareketler bazen, sözün gelişi, 1960'ların Jamaika Ras Tafarici hareketteki gibi organize edici buluşma yerleri olarak kullanılsa bile *per se/bizatihi* dinle hiçbir ilgisinin olmadığını ileri sürer. Fakat o bazı durumlarda direnişin temelde dini

gözetim altında peygambervari karizmatik liderlikle organize edilir hale geldiğini de teslim eder (1973: 68, 222, 228, 234-46, 258).

Hem Wilson hem de Vittorio Lanternari'nin "ezilenlerin/mazlumların dinleri" diye adlandırdığı dinlerde bir dizi eğilim tespit ederler. Militer yenilgiyle karşı karşıya kalan —Indigenous American Ghost Dance/Yerli Amerikan Ruh Dansı dini gibi— bazı antikolonyal hareketler (bazen kolonize edenlerin dinleriyle karışık) bir kurtuluşçu kültürel mirasını cisimleştirmişlerdir. Daha fazla kolonyal yönetime muhatap diğerleri bu-dünyevi kurtuluş —vaadedilmiş topraklara kaçış (Ras Tafari hareketi) veya yeni bir bol refah dönemi müjdesi (Malenezya kargo kültleri)— peşinde olmuştur. Başka yerlerde, silahlı mücadelenin mistik ve apokaliptik motifleri erken yirminci yüzyıl Brezilya'sındaki Joezerio hareketi ve aşağı/alt-Sahra Afrika'sındaki Mau Mau ayaklanması gibi mesihçi hareketler yaygındı (Lanternari 1960/1963; Wilson 1973). Michael Adas'ın (1979: 184-85) tespit ettiği gibi, sadece eğitimsiz yoksul katılımcı değil, bir milenyumcu lider de bazen sosyal statü farklılıklarını aşarak özellikle anti-kolonyal bir isyan başlatabilir.

Dinin önemi/anlamı hayli değişkendir. Kuzey Kenya'daki Lord's Resistance Army'nin direnişinde ve 1990'larda başlayan Güney Sudan'daki direnişte, karizmatik savaşçılar görünüşe bakılırsa vahşet yoluyla savaş ganimetleri elde etmek dışında herhangi bir gündemden yoksundular. Fakat bazen din genel bir ulusçu harekete meşruiyet sağlayabilir. Sözün gelişi, Hindistan'ın bağımsızlık mücadelelerinde Hindular ile seküler ulusçuluk arasındaki gerilimler asla tümüyle giderilememiştir (Lewy 1974: 277-323). Günümüzde, bu dini belirsizlik seküler-dini gerilimlerinin, Hindu-Müslüman çatışmalarının (Kakar 1996) ve Sih etnik hareketlenmenin (Juergensmeyer 2000, bölüm 5) alevlenme noktası olmaya devam ediyor —Hindistan'daki gerilimler ve Hintlilerin egemen olduğu Hindistan ile Müslüman Pakistan arasındaki çatışma 11 Eylül olaylarını müteakip alevlenmiştir.

Bazen din bir bahaneden ya da derin bir ideolojiden daha fazlasıdır. Kakar'ın (1996) Güney Hindistan için gösterdiği gibi, din sadece kültürel sembolleri manipüle etmekle kalmaz, aynı zamanda komünal ve kişisel kimlikleri de inşa eder. Dahası, Budistlerin Sri Lanka'daki militan politikalara iştirakleri dinin bazen şiddet kullanan hareketlere somut organizasyonel kaynak ve personel sağladığını gösteriyor (Tambiah 1992). Böylesi direkt bağlantıların bulunmadığı durumlarda bile din kolektif eylem repertuarının zengin kültürel materyal kaynağıdır. Eshe-

rick'in (1987) Boxer isyanları için ileri sürdüğü gibi, anti-Hıristiyan ritüeller Çin köylü toplumunda kökleri yaygın kabul gören şamanistik pratiklerde bulunan bir ritüeller ve tahkiyeler *habitus*'unu kullanıyordu.

Belki de dini şiddet moderniteyi katederek aşan bir köprüdür. Eisenstadt, Jakoben ütopik hareketlerin aksine "ulusçu-komünal" hareketleri hiç de modern olmayan hareketler olarak görür; çünkü ütopik bir programdan çok reaksiyoner bir program üreten farazi ilk dayanışma bağlarına vurgu yaparlar (1999: 116). Fakat komünalist-ulusçu şiddet Sovyet İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra ivme kazanmıştır. Bu gelişmenin karmaşık nedenleri vardır. Juergensmeyer (2000: 227) "modernleşmenin politik formu"nun "ulusal kimliğin meşru temelini oluşturan şey"le ilgili bir "seküler ulusçuluk" ve belirsizlik krizi yarattığını ileri sürer. Aynı minvalde, James Aho, sosyal inşaları illüzyonik şeyler olarak postmodern teorizasyonun fundamentalist belirsizlik zamanlarında kesinlik arayışıyla karşı karşıya kaldığını iddia eder. Sonuç "modernitenin kıyametinden" başka bir şey değildir (1997).

Karşı-kültürel Dini Savaş

On dokuz ve yirminci yüzyılın genellikle kolonyalizm karşıtı hareketleri büyük ölçüde militerdir. Fakat yirminci yüzyılın ikinci yarısında dini fundamentalist denilen hareketlerin stratejik ve sembolik şiddeti büyük önemi haiz bir güç haline gelmiştir. Eisenstadt (1999) dini fundamentalizmin reaksiyoner, fakat yalnızca teknikleri ve stratejileri itibarı ile değil, sosyal dünyayı politik merkezini değiştirerek yeniden inşa etmek için bir Jakoben ütopik motivasyon sergilemeleri dolayısıyla da bütünüyle modern olduklarını savunur. Teorik terimlerle dile getirmek gerekirse, hem Jakobenler hem de fundamentalistler eski düzenin "savaşçı sektlerin" kötülüğün farazi güçleriyle kararlı mücadelesiyle aşılabileceği yolundaki apokaliptik ütopik inanç alanına konuşlanmış olabilirler (Hall 1978). Genellikle, savaşçı sekteryenler bazı gruplara ütopik doktrinlerin gerçekleştirilmesinde eyleme geçme ilhamı veren daha genel bir harekete katılırlar ve ondan beslenirler.

Apokaliptik savaşın ilk büyük habercisi çağdaş dönemde ciddi bir ihtimal olarak Japonya'da sahneye çıktı; Japonya'da Shinrikyö sekti yarı-Budist bir çerçevede bir apokaliptik ideoloji geliştirdi. Sıradan üyeler yalnızca Budist kendi kendini disipline etmeyi öğrenerek bir apokaliptik saldırıyı sürdürmeye hazır olacaklarını bilirler, fakat hareketin iç halkası apokaliptik savaşı sürdürmenin temeli olarak kimya-

sal silahlar geliştirdi ve onları 20 Mart 1995'te Tokyo alt geçit sistemine zehirli gaz saldırısında kullandı (Hall, Schuyler, and Trinh 2000; Reader 2000). Batı da iç hareketlerden tümüyle yoksun değildir. Birleşik Devletler'de bir militan, ırkçı, sağ-kanat Hıristiyan karşı-kültürel çevre birçok paramiliter grup doğurdu; bu grupların birçoğu soygunlara, cinayet eylemlerine ve silahlı çatışmalara katılıyor ve liderleriyle birlikte ortadan kayboluyorlar (Aho 1990; Barkun 1997). Keza Birleşik Devletler'de de kürtaja ahlaki muhalefet, bir düalist vizyonu küçük bir bireyler grubuna kürtaj kliniklerini koordineli bombalamaya ve kürtaj tedarikçilerini öldürerek yok etmeye angaje olma ilhamı veren daha geniş bir hareket içinde yayılmıştır (Blanchard and Prewitt 1993). Genelde terörizmde olduğu gibi burada da şiddetin hem sembolik etkisi vardır hem de azaltıcı/rahatsız edici bir etkisi vardır (Joffe 1995). Fakat 11 Eylül olaylarını müteakip, bu tür taktikler çok dar bir karşı-kültür dışındaki faillerinin meşruiyetini yok edecektir, en azından çok yakın bir zamanda.

Günümüzde apokaliptik dinlerin savaşı merkezi bir yere sahipler; Alman sosyal eleştirmen Walter Benjamin'in, bir tarihsel anın "mesihçi zaman çipleri"yle nasıl vurulabileceğine dikkat çekerken tasvir ettiği bir durumdalar (1940/1968: 263). İslamcı fundamentalist çevrede aktif savaş sektleri günümüzde müesses İslami kutsal savaş repertuarına, yani *cihad*'a başvuruyorlar. Tarihsel açıdan bu mücadeleler genellikle ulusal iktidarlara yönelik (mesela şu analize bakınız: Waterbury 1970). Fakat geçen otuz yılda İslamcı fundamentalizm giderek bugün Batı'ya ve özellikle Birleşik Devletler'e karşı uluslarüstü, pan-Arap çok daha kuşatıcı bir seferberliğin aracına dönüştü. Günümüzün en örgütlü savaşçı sekti El Kaide (Usame bin Ladin örgütlemiştir) Filipinler'den Mağreb'e, Almanya'ya ve Birleşik Devletler'e kadar düzinelerce ülkede faaliyette bulunan terörist hücreleri bir araya getiriyor. Eşi benzeri görülmemiş terörist eylemlerle onlar Batı Hıristiyanlığı'nın başlattığı modernite ile bir alternatif, ütopik fundamentalist İslam modernitesi arasında bir kavgaya iştirak etmeye çalışıyorlar.[5]

---

[5] Birleşik Devletler'deki 11 Eylül 2001 terörist saldırılarından önce Usame bin Laden hakkındaki bir gazeteci raporu için *New York Times*'ın (January 14, 15, 16 2001) üç-bölümlük serisine bakınız. Martin Riesebrodt'un gösterdiği gibi, İslamcı fundamentalizm genelde fundamentalizmin tipik özelliklerini —patriyarşi/pederşahilik, cinsiyetçi düalizm, çilecilik— paylaşır; fakat bir bütün olarak İslam dini fundemantalist değildir ve bu yüzden Riesebrodt Huntington'ın uygarlıkların çatışması analizini sorgular (konferans, University of California — Davis, Center for History, Society, and Culture, October 18, 2001).

Karşı-Kültürel Dini Hareketlerle Çatışmalar

Savaşan sektler büyük ölçüde sembolik çatışmaya angaje küçük gruplardan şiddet içerikli fakat etkisiz gruplara, ulusal ya da uluslararası ölçekte etkili şekilde faaliyette bulunan yüksek düzeyde örgütlü silahlı militer kadrolara kadar değişiklikler gösterirler; arkabahçelerindeki sponsor gruplardan veya geniş ikincil şebekelerden aldıkları destekle hayatta kalırlar. Bazen, herhangi bir şiddetin *yokluğunda*, bu tür gruplar müesses düzenin ahlak girişimcilerinin toplumsal ahlaki/moral meşruiyetin *dışında* gruplar olarak tanımlandığında dahi bir baskı stratejisine maruz kalırlar. Diğer örneklerde —nadir, ancak günümüzde güçlü— savaşa çağrı apokaliptik ayrımın iki tarafında da ciddiye alınır. Her bir durumda da, muhalifler apokaliptik sekte karşı çıktıklarında, bu tepkiyi apokaliptik ideolojiyi daha kuşatıcı karşı-kültürel izleyiciler arasında meşrulaştıracak sekteryenler geliştirir.

İki alt-tip karşı-kültürel sektlere tepkiler serisine işaret eder. Birincisi; tekil bireyler ve gruplar dini hareketlere karşı baskı eylemlerini devletsiz ya da dinin onayı olmaksızın, fakat kurumlaşmış kültürel düzenin moral girişimcileri olarak kendi denetimleri altına alabilir. İkincisi; ya heresi/sapkın olarak tanımlanan şeylere karşı egemen dinin organize ettiği ya da devletlerin *de facto* dinin meşruiyeti için otorite olduğu durumlarda veya bir hareketin devlet iktidarını bir ya da daha fazla devleti tehdit ettiği durumlardaki geniş-çaplı kamusal dini baskı, zulüm, ya da hatta savaş kampanyaları vardır.

Bahis konusu serinin ad hoc/geçici ucunda, çılgın aile üyeleri zorla akrabalarının belirli bir dinle ilişkiye girmesini engellemeye çalışırlar veya bir akrabayı dini organizasyondan çekip almak için şiddet içeren gayrımeşru güç kullanabilirler. Bazen iç aile çatışmaları şiddetle sonuçlanır; tıpkı kocası bir on dokuzuncu yüzyıl Piskoposu Hill'in sekt lideri Eric Ericson'ı öldürdüğü zamanki gibi (Hall 1988). Diğer örneklerde, ad hoc eylem daha da örgütlü hale gelir. 1960'larda başlayan karşı-kültürel dini karışıklığı müteakiben Birleşik Devletler ve Avrupa'da gelişen "antikült" hareketlerde, aile karşıtları sık sık esnek ittifaklar kurdular ve bazen daha geniş bir "kültürel karşıtlar" koalisyonunun yardımını gördüler. Bu antikült karşı-hareketleri dini özgürlükle ilgili farklı ulusal kültürel gelenekler içinde faaliyette bulunuyorlar ve bazı gruplar çatışmaya son vermek adına şiddetten kaçınıyorlardı. Fakat pek çok militan aktivist grup, sekt üyelerinin kaçırılmasını ve baskıyla "yeniden programlanmasını" desteklemişti; bu yeniden programlama işleminde sekt mensupları sekteryen inançlarını terk

edinceye kadar yeniden eğitime tabi tutuluyorlardı (Broomley and Richardson 1983; Broomley 1998b).

Uçtaki kültürel karşıtlar dini hareketlere karşı doğrudan sindirme ve şiddet kampanyalarına angajeydi. İkonik örneklerden biri Birleşik Devletler'deki Church of Jesus Christ of the Latter-Day Saints'tir: Sadece Mormonlar zorla bazı eyaletlerden sürülüyor değildi; 1884 Haziran'ında Illinois, Carthage'da kızgın bir güruh sıkıştırılmış ve liderleri Joseph Smith linç edilmişti. Bir başka örnekle yetinelim; Yehova Şahitleri İkinci Dünya Savaşı sırasında vatanseverlikleri sorgulanırken kendilerini pek aşırı değilse de benzer sindirme kampanyalarının içinde buldular (Peters 2000).

Sözünü ettiğimiz serinin karşı ucunda, müesses dinlerin ve devletlerin gayrimeşru sayılan dinlere karşı düzenlediği kamu kampanyaları vardır. Bu kampanyalar Roma İmparatorluğu'nda Yahudilerin itaat altına alınması ve Hıristiyanların baskı altına alınmasından Roma Kilisesi'nin Orta Çağda heresi'ye/sapkınlığa ve büyücülüğe karşı geliştirdiği kampanyalara (Tapınak Şövalyeleri'ne karşı Fransız Kralı Philip'in Temizlik kampanyasına), Sovyetler'in dini baskı altına almasına ve Çin Halk Cumhuriyeti'nin Falung Gong sektine karşı geliştirdiği çağdaş kampanyaya kadar değişiklikler sergiler (çağdaş uluslararası sorunlarla ilgili bir analiz için bakınız Hackett et al. 2000). Çok daha yakın zamanlarda 11 Eylül'ün ilk günlerinde Birleşik Devletler Başkanı W. Bush —etkili, fakat hızla geri aldığı kelimelerle— Usama bin Ladin'in El Kaide hareketine ve genelde terörizme karşı "haçlı seferi" çağrısı yaptı (aynı şekilde askeri operasyona başlangıçta "Infinite Justice/Sınırsız Adalet" operasyonu denilmişti).

Bu tür gelişmelerle ilgili mukayeseli araştırmalar henüz bölükpörçük. Araştırma hatlarından biri sapkınların veya günah keçilerinin nasıl Öteki olarak görüldüklerinin izini sürüyor. Norman Cohn'un önemli tarihsel araştırması *Europe's Inner Demons/Avrupa'nın İç Şeytanları* (1975) gizli yamyamvari çocuk öldürme pratikleriyle ilgili spekülasyonların yayılmasının —yedinci yüzyıl boyunca Roma İmparatorluğu'ndan kaynaklanan kurum tescilli zulüm kampanyalarını tahrik eden endişelerin— yayılmasının izini sürer. Aynı şekilde araştırmacılar bireylere yöneltilen büyücülüğe ilişkin cemaat suçlamalarını inceliyor (mesela Thomas 1971; Erikson 1966). Böylesi baskı kampanyaları sosyal kontrolün nasıl endişe içerdiğinin ve egemen grubun dayanışmasını takviye ettiğinin Durkheimci fonksiyonalist analizine tabi tutuluyor (Klaits 1985).

Açıklayıcı ilgi aynı zamanda baskı kampanyalarının gerçekleşmesine yol açan koşulların izahına da yönelmiş olabilir; sözün gelişi Behringer (1997) geç on altıncı yüzyılda Bavyera'da zirai krizler sırasında büyücü temizliğinin zirve yaptığını ileri sürer. Bu tür koşullarda baskı genel kültürel uyum normlarını takviye etmek için güçsüz dini hareketlere veya kişilere karşı dahi vuku bulabiliyordu. Fakat diğer karşı-kültürel hareketler genel sosyokültürel değişmenin habercileridir ve Michael Adas'ın (1979: bölüm 5) öne sürdüğü gibi, baskı girişimleri kötü bir şekilde geri tepebilir ve dolayısıyla kaynakların ve takipçilerin ikincil mobilizasyonunu davasına kanalize ederek, müesses düzenin organizasyonlarının kendi kurumsal egemenliklerini sürdürme kapasitelerini aşındırarak karşı-kültürel hareketin meşruiyetini arttırabilir. Günümüzdeki "terörizmle savaş"ın en önemli riski şudur: Koalisyon stratejisinin terörizmi doğuran koşulları değiştirmek dışında hiçbir şey yapamaması ve tam tersine halihazırda fundamentalizme yatkın Müslümanları, Batı'ya karşı cihad ilhamı vermek suretiyle daha fazla yabancılaştırarak cesaretlendirmesidir. Sonuç Filipinler ve Endonezya'dan Nijerya'ya kadar devletlerin istikrarsızlaşmaları ve dolayısıyla kurumlaşmış sosyal düzenin çok daha fazla erozyona maruz kalması olabilir.

"Zulüm" ve "Yenilgiye" Şiddet İçeren Karşı-Kültürel Tepkiler

Gayrimeşru dinler algıladıkları baskıya nasıl tepki gösteriyorlar? Tarihsel açıdan önemli sonuçlardan biri asi bir dini grubun ya dini plüralizm istikametinde bir değişmeye yol açması ya da hatta kendisi egemen hale gelecek kadar başarılı olmasıdır. Kökleri bulunan ülkede hayatta kalması da başarılı olması da ihtimal dışı ise ortaya çıkan ikinci alternatif kolektif dini göçtür. Kadim Yahudiler'den Orta Çağ heretiklerine/sapkınlarına, Kuzey Amerika'ya gelen Protestanlara, on dokuzuncu yüzyılda Utah'a göçen Mormonlara, Guyana Jonestown orman cenneti için San Francisco'yu terkeden Halkların Tapınağı'na (Peoples Temple) kadar formül aynıdır: Grup mensupları bir sürgün bölgesi, bir vaadedilmiş toprak, bakir bir Sion bularak baskıdan kurtulabilecekleri bir yer arar.

1978'de Jonestown'da Jim Jones'un müritlerinin cinayetlerini ve toplu intiharlarını müteakip bir üçüncü uzun-vadeli ihtimal yenilenmiş bir ilgiya mazhar oldu. Bir kurumlaşmış düzen içindeki karşıtlar

ile bir karşı-kültürel dini hareket arasındaki çatışma aşırı şiddete yol açan bir kızışma diyalektiği izler (hall 1987: 10-11'inci bölümler). Robbins'in (1986) on yedinci yüzyıldaki Rus Yaşlı Müminler (Russian Old Believers) için öne sürdüğü gibi, bir hakiki müminler grubu kendisini, anlamlı bir dini hareket olarak bekası kuşkulu hale gelecek şekilde çok güçlü bir düşmanın zulüm nesnesi olarak bulduğunda, yenilgiyi değil kolektif şehitliği seçebilir.

Modern toplumsal organizasyon (mesela devlet, din ve kitle iletişim araçları organizasyonları) koşullarında, bir genel kolektif şehitlik modeli belirlemek mümkündür (Hall, Schuyler, and Trinh 2000). Savaşan bir sektin katılımcıları zafer ya da şehitlikten başka hiçbir şeyi kabul etmeyen keskin bir etik'e bağlı olabilirler elbette. Fakat bu etik aynı zamanda daha az militan, daha ötedünyevi, apokaliptik bir dünya görüşünün hakimiyeti altındaki gruplarda da gelişebilir. Bu tür örneklerde, grubun apokaliptik karakteri kendi/tek başına aşırı şiddeti açıklayamaz. Ayrıca şiddet apokaliptik sekteryen hareket ile yeni doğan, henüz kurumlaşamamış, genellikle kültürel karşıtların (özellikle de üyeleri muhtedi ve sorunlu akrabalar) kristalize ettiği karşıtlar ittifakı yoluyla "kültleri" kontrol etmeye çalışan kurumlaşmış düzenin ideolojik taraftarları arasındaki hararetli sosyal karşı karşıya gelişlerden doğar. Sosyal çatışmanın şiddet içerikli sonuçlara sahip olup olmaması kültürel karşıtların kamusal kurumsal müttefikleri, haber muhabirlerini, modern yönetimleri veya onların temsilcilerini harekete geçirmeyi başarma düzeyine bağlıdır. Eğer karşıtların tehdidi kesinse veya sosyal hasara yol açıyorsa, diğer koşulların eşit olması durumunda, hareketin karşıtlara yönelik faaliyetlerinde şiddet içeren tepki ihtimali artar ve bunu müminlerin sektlerinin daha yüsek bir dış otoriteye teslim olmayı redleriyle sektlerinin onurunu kurtarmalarını sağlayan kolektif intihar izler.

Bazı araştırmacılar (mesela Robbins and Anthony 1995; Robbins 1997) yaşlı ve hasta bir lider gibi iç faktörlerin bir dini hareketi şehitliğe götüren patikaya sürükleyebileceğini ileri sürer. *Apocalypse/Observed/Gözlemlenen Apokalipsi*'deki ayrıntılı Hall-Shuyler-Trinh (2000) modeli hiç kuşkusuz en iyi mukayeseli analizde kullanılabilecek heuristik/verimli bir modeldir. Bu model son zamanlardaki bazı şiddet içeren hesaplaşmaların —özellikle de Jonestown ve Branch Davidciler'in Texas Waco yakınlarında öldükleri yangının— güçlü bir açıklamasını verir. Fakat *Gözlemlenen Apokalipsi*'nin gösterdiği gibi, jenerik senaryoyu durumla ilgili faktörler (yani Japonya'daki intiharın Aum Shinrikyo için kültürel anlamları veya mistik unsurlara sahip apokaliptik te-

olojinin İsviçre ve Fransa'daki Solar Temple'a/Güneş Tapınağı'na girmesi) değiştirebilir.

11 Eylül olaylarından önce, kolektif şehitlik vukuatları çoğunlukla izole ve tuhaf görülmüştü. Fakat "her şey değişmeden" önce bile, mukayeseli tarihsel analizler farklı bir görüş sunuyorlardı. Kolektif şehitlik genellikle kültürel anlam çerçevelerini yeniden düzenleyen daha kuşatıcı bir apokaliptik hareketin şiddet boyutudur. Otoriteler apokaliptik şiddete, faillerinin izini sürüp onları etkisizleştirerek ve terörist faaliyetlere karşı tedbirleri arttırarak tepkide bulunabilirler. Önleyici baskı politikası somut herhangi bir şiddet eyleminden önce potansiyel bakımdan tehlikeli sayılan gruplara karşı gerçekleştirilen devlet eylemlerini meşrulaştırabilir. Fakat şehitlik ve baskıcı şiddet olayları aynı karşı-kültürel hareketler arasında bile dayanışma hissini takviye edebilir ve kamu muhayyilesinde olduğundan daha endişe verici hale getirebilir ve dolayısıyla apokaliptik zihin meşgalesine ilişkin genelleşmiş bir kültürü tahrik edebilir (Wilson 1973: 67-8; Hall, Schuyler, and Trinh 2000). Kasım 2001'de, mevcut apokaliptik momentin akıbeti yazılmayı bekliyor.

Sonuç

Kurban olmayı öncelikle ritüel pratiklerde tecessüm eden bir şey olarak gösteren teoriler din ile şiddet arasında derin bir ilişki olduğunu ileri sürüyor ve böylece şiddeti kutsallaştırılmış eylem olarak yorumlamak sembolik çatışma yapılarına ışık tutuyor. Fakat bu model din ile şiddet arasındaki ilişkiyi ne tüketebilir ne de din ile şiddetin birbiriyle ilişkili olduğu farklı durum tiplerini izah edebilir. Bazen din bir yan faktördür: Sonradan dahil olan bir ideoloji veya diğer mücadelelerle eşleşen bir sosyal fenomendir. Kaldı ki, şiddet bütünüyle dinin çerçevesi içinde gerçekleştiğinde bile izahı din dışında bir yerde olabilir. Din ile diğer sosyal fenomenler arasında hiçbir ateş duvarı/güvenlik duvarı yoktur ve şiddete yol açacak pek çok sosyal durum —sözün gelişi halkı kontrol etme çabası— dinin hem içinde hem de dışında gerçekleşebilir. Yine de, farklı tarihsel gelişme hatlarında din sembolik bir akımdan, bir yan faktörden, sadece bir şiddet mahallinden daha fazla bir şeydir; din yaygın ve derin bir kabul gören tutkuların —ulusalcılık, antikolonyalizm ya da uygarlık savaşı özlemlerinin— ifade aracı haline gelebilir.

Din ile şiddet arasındaki muhtelif empirik ilişkiler kadar farklı analitik yaklaşımlarla üretilen muhtelif vukufların da kesinlikle bir sembolik boyutu/tonu vardır; farklı (ve genellikle birbiriyle örtüşen) şiddet türlerine çoğunlukla belirlenebilir daha dar kapsamlı bir önemli çıkarlar serisi yol açıyor görünüyor:

- Dini bağlılıkların (sosyal kontrol, din değiştirmeler, diğer organizasyonlarla rekabet, kolonyal yayılma ve sapkın hareketlerin baskı altına alınması yoluyla) yaşatılması ve genişletilmesi;
- dinin inaçların kültürel açıdan normatif (rutin) şiddet pratikleriyle tescili/doğrulanması;
- ulusçu, anti-kolonyal ya da diğer karşı-kültürel hareketlerin müesses sosyal düzenden bağımsızlık mücadeleleri;
- apokaliptik savaş, "zulüm/işkence" ve/veya yenilgi koşullarında karşı-kültürel şehitlik.

Şimdiye kadar, şiddet ve din incelemesi çarpıcı ölçüde bölük-pörçük olmuştur. Önemli mukayeseli ve genel araştırmalar kadar pek çok iyi vak'a incelemesi de vardır. Fakat dinin şiddete sosyal katılım süreçlerine ilişkin kavrayışlarımız pek gelişmiş değil. Araştırmaların bu durumunun izahı, sanıyorum, (a) din ile şiddet arasındaki karmaşık ilişkide; (b) araştırmaya değer-temelli, teorik ve metodolojik yaklaşımlarda; (c) dini şiddetin genellikle belirsiz ve rasyonalleşmemiş karakterindedir. Tarih incelemeleri gibi din incelemeleri de moral bakımdan tescil edilmiş şu ya da bu meta-tahkiyeye konuşlanma eğilimindedir. Hiyerarşik (hieorocratic) egemenlik kurumlamış/müesses dinlerden ziyade karşı-kültürel dinlerde daha fazla ilgi görüyor. Dini baskı başka ülkelerde vuku bulduğunda daha fazla ilgi topluyor. Ve dini bağımsızlık savaşları kimin özgürlük peşinde ve neden özgür olmak istediğine bağlı şekilde farklı görünümler sergiliyor. Fakat dinin şiddet süreciyle ilişkileri sosyologların bu ilişkileri teorik ve metodolojik olarak analizini yapmak üzere iyi pozisyon aldıkları bir zamanda önemli bir ilgi odağı haline geldi. Dini fenomenlerin geleneksel moral kategorizasyonlarının ötesine uzanarak ve sosyal süreçler arasındaki makul benzerlikleri farklı örneklerde dahi tespit etmeye çalışarak (Stinchombe 1978) dini fenomenleri birbirine bağlayan süreçleri, şiddete yol açan koşulları, jenerik organize edilme süreçlerini, gerilime ve sonuçlara götüren patikaları anlamakta ilerlemeler kaydedebiliriz. Böylece şiddeti din kontekstinde anlamak onun ortadan kaldırılması ihtimaline

kapı aralayabilir. Nitekim yakın zamanlarda apokaliptik kaçışlar/tehirler (standoffs) ve kitlesel intihar hakkında yapılan incelemeler (Wagner-Pacifici 2000; Hall, Schuyler, and Trinh 2000; Wessinger 2000) farklı aktörleri hem bu tehirlerin kendilerinde hem de benzer formlar alan makro-sosyal fenomenlerde potansiyel alternatif yönelimlere duyarlı hale getirme gücüne sahip.

Özellikle çok büyük-ölçekli, çok yaygın ve çok daha kalıcı çatışmaları ele alarak 11 Eylül 2001'den önce yazan Scott Appleby ve keza Mark Juergensmeyer dini şiddeti sonlandırma ihtimallerini değerlendirmiştir. Fakat yaklaşımları birbirinden farklıdır. Appleby dinin hem savaşa hem de barışa götürebilen dönüştürücü bir güç olduğunu yazmıştır (2000; krş. Gopin 2000). O, yapısal sosyal ve ekonomik koşulların dini renkte şiddeti doğuran temeller; ancak aynı zamanda dini plüralizmi ve ekümenizmi doğuran temeller ve kültürel bölünmeler güvensizliğe yol açsalar da "bağışlama politikaları" ve "şiddetin dönüştürülmesi" ile ilgili diyaloğun temelleri de olabileceklerini teslim eder. Tam tersine Juergensmeyer (2000: 229-43) "din teröristlerini" içeren mücadelelere ilişkin bir dizi muhtemel sonucu tasvir eder: Terörizm ya askeri güçlerle baskı yoluyla mağlup edilecektir ya da terörist hareketler müzakere yoluyla çözümü zorlaştıracak ölçüde politik güç kazanacaktır. Uzun vadede, der o, dini politikadan koparmak ve hatta dini çatışmayı giderecek bir moral/ahlaki pusula olarak kullanmak yararlı olabilir.

Umuda realist bir temel bulmak konusunda Appleby optimist iken, Juergensmeyer ihtiyatlı bir optimist realisttir. 11 Eylül 2001'den kısa süre sonra tamamlanan elinizdeki metin bu iki yaklaşımın birleştirilmesini savunuyor. Şiddet dinde "mündemiç" olduğu zaman iş başındaki güçlerle, çok daha genelde iş başındaki güçlerle —rekabet, sosyal kontrol, başkaldırı ve devrim— aynıdır. Dini içerikli şiddet genellikle daha kuşatıcı sosyal çatışmalarla bağlantılıdır. Tam da dinin sosyal açıdan kutsalın alameti farikası olma kapasitesinden dolayı, kutsallaşan sosyal mücadeleler dini şiddete ve şiddeti çok daha katı hale getiren tarzlara bulaştırmaya devam ediyor. Din ile şiddet arasındaki bu ilişkiyi koparmak barışı adalete bağlayacak veya teşvik edecek önemli, fakat ütopik bir hedeftir. Daha makul bir temenni şu olabilir: Sosyolojik din incelemelerinin, şiddet kanallarını ve patikalarını değiştirebilecek, dolayısıyla trajik etkilerini azaltabilecek refleksif bilgi geliştirmeleri. Bunların her ikisi de entelektüel enerjimizi hak eden ve sosyal bağlılıklarımız için yapılması gereken görevlerdir.

Altıncı Kısım

Din ve Sosyo-Ekonomik Eşitsizlik

Yirmi Altıncı Bölüm

Din, İnanç-Temelli Cemaat Örgütlenmesi ve Adalet İçin Mücadele

Richard L. Wood

2 Mayıs 2000'de California, Sacramento'daki State Capitol'de üç bin insan bir araya geldi.[1] Fakat bu eylem, sorunsuz işleyen eylem komitesi araçlarını kullanarak ensesi kalınların çıkarlarına hizmet eden lobicilerin bildik taşkınlığı değildi. Aksine bu insanlar çalışan yoksullar, emekçi-sınıfın mensupları ve daha sonra "çalışan aileler" diye atıfta bulunulan orta-alt gelir düzeyinde insanlardı; onlar Sacramento'ya mali iflas ya da fiziki/maddi bitkinlik eşiğinde yaşamaya çalıştıkları için gelmişlerdi. Katılımcılar mevcut sağlık düzenlemelerinin dışında bırakılan insanlar için yeterli sağlık güvencesi talep ediyorlardı ve kızgındılar; çünkü çevrelerinde dikkate değer bir servet birikimi ve California'nın 10 milyar dolarlık bir bütçe fazlası vardı.

---

[1] Elinizdeki metnin yazarı da araştırmacı/gözlemci olarak eyleme katılmış ve Sacramento Community Center Theater'ın koltuk kapasitesinin sayısınca fiili katılım olduğuna, ayrıca ana toplanma mekanı dolduğunda dışarıya konulan sandalyelerin de dolduğuna tanıklık etmiştir. Büyük kalabalık katılımcıların tam etnik dökümünün yapılmasını imkansız hale getiriyordu; aşağıda kaydedeceğimiz rakamlar elinizdeki metnin yazarının salonun belirlenmiş temsili koltuklarına oturanların "açık etnisitelerini" dikkate alarak tespit ettiği yaklaşık rakamlardır.

Olay "Healthcare for all Californians: Reweaving the Fabric of American Communuties" diye isimlendirilmiş bir eylemdi ve sponsorluğunu Pacific Institute for Community Organization' (PICO) yapıyordu. O günkü olay son akademik araştırmaları bir buçuk milyon Californialı çocuğun resmen sübvansiyonlu sağlık sigortası hakkına sahip, ancak yine de sigortasız olduğunu açıkça ortaya koymaya yöneltti; onlar bıktırıcı kayıt işlemlerinden dolayı sigortasızdılar ve sigortasız 7.3 milyon Californialı tıbbi bakımları için umutlarını cemaat kliniklerine veya acil servislerine bağlamıştı. Aynı araştırmalar, çalışan ailelere (1999'da bu ailelerin yarısında tam gün çalışan bir kişi vardı) mensup kişilerin %82'sinin sigortasız olduğunu gösteriyordu.[2]

Salonda toplanan kalabalığın %40'ı Latin, %40'ı beyaz ve %20'si Afrikalı Amerikalı ve Hmong (Güney-Doğu Asyalı) idi. Ve onlar rahatsızdılar: Tıbbi bakım "yetkisi" diye etiketlenebilecek bir çözümü hep reddeden bir eyalet yönetiminden umutlarını kesmek zorunda kaldıklarına inanıyorlardı. Yıllardır sadece önde gelen birkaç Californialı politikacı ve yönetici Sacramento'da yapılan büyük çok-etnisiteli toplantılara katılırken şaşkınlık yaşamıştı.

Olay Amos'un kitabından sağlığı Yehova'nın ahdini/anlaşmasını ihlal ederek yoksullara sırt çevirmekle itham edilen Musevi peygamberi Amos'un kitabından şu bölümün okunmasıyla başladı:

İğreniyor, tiksiniyorum
bayramlarınızdan,
Hoşlanmıyorum dinsel toplantılarınızdan,
Yakmalık tahıl ve sunularınızı
Bana sunsanız bile kabul etmeyeceğim,
Besili hayvanlarınızdan
sunacağınız
Esenlik sunularına dönüp
bakmayacağım
Uzak tutun benden ezgilerinizin
gürültüsünü,

[2] PICO'nun sağlık hizmeti kampanyaları için bel bağladığı anahtar araştırma grupları şunlardı: UC-Berkeley'deki Center for Health and Public Policy'deki Health Insurance Policy ve UCLA'daki Center for Health Policy Research ve California, Santa Monica'daki Insure the Uninsured Project. Bu politik olayda dile getirilen veriler UCB/UCLA grubunun "The State of Health Insurance in California 1999" raporundan alınmıştır (Schauffler and Brown 2000).

> Çenglerinizin sesini dinlemeyeceğim.
> Bunun yerine adalet su gibi,
> ve doğruluk ırmak gibi aksın.
> Amos 5: 21-4*

Bu olay San Francisco piskoposu Bill Knezovich'in şu duasıyla devam etti:

> Yüce Tanrı bizimle olsun. Faaliyetimizin başında bize Amos'un ruhunu bahşetsin; öyle ki ailelerimizi ve burada bizimle birlikte olmayanları savunarak değişikliği sadece kendimizin yapabileceğini bilerek ilerleyebilelim. Bizden önce ilaç ile besin/yemek arasında tercih yapmak zorunda kalan yaşlı insanları; tıbbi felaketlere maruz kalan bütün çiftleri; tıbbi yardım için mali katkıda bulunamadığımız için sağlıkları ihmal edilen bütün çocuklarımızı koru. Önce onları koru ki Amos'un yaptığı gibi haklı bir öfkeyle mücadele edebilelim.

Daha fazlası vardı. Kocasının intiharıyla sarsılan bir kadının tanıklığı: Kocası, uzun süren hastalığı dolayısıyla ailesini mali açıdan perişan etmemek için kendisini öldürmeyi tercih etmişti. Sağlık sigortasız yaşamanın yiyip-bitirici endişesiyle ızdırap çeken ailelerden gelen İngilizce, İspanyolca ve Güneydoğu Asya dillerinde beyanlar vardı. California'nın ihtiyaç fazlasının sağlık hizmetleri krizinin çözümünde kullanılması gerektiği talepleri, cemaat sağlık kliniklerinin daha iyi fonlandırılmasıyla ilgili özel bir öneri, California "Sağlıklı Aile" sigorta programını yaygınlaştıracak bir yasa tasarısı konuşması vardı.

Daha sonra bir dizi eyalet politik şahsiyetinden kendilerini bu gündemle PICO'nun faaliyetlerine adaması istendi. Başkalarının yanı sıra, California Senatosu'nun geçici başkanı John Burton kürsüye gelerek şunu söyledi: "İtiraf etmeliyim ki bu muhteşem kalabalıktan çok etkilendim." Daha sonra kendisini sağlık sigortasını California'da çalışan yoksullara teşmil etmek için PICO'yla birlikte çalışmaya adadı.

Bütün bunları müteakip olaya rengini veren şeyi belki en iyi şu iktibas anlatabilir. İlki eyaletin dört bir yanından gelen çok sayıda PICO liderinin tekrarladığı şu ifade: "Artık Tanrı'nın bütün insanlarına sağ-

---

* Metni çevirmek yerine Türkçe çevirisi *Kutsal Kitap/Eski ve Yeni Anlaşma* (Tevrat, Zebur, İncil), Kitab-ı mukaddes Şirketi ve yeni Yaşam yayınları İstanbul 2001, 2008'den aynen aldım (ç.).

lık hizmeti! Aleluya! Amin." Diğerini Meksikalı göçmen PICO lideri Cesar Portillo'nun şu ifadesi: Günümüzün Amerikan politikasında ortak politik kutsal "No new entitlements"a cevaben Portillo birkaç kez "Se puede?" diyerek meydan okudu (İspanyolca bu ifade "Bu yapılabilir mi" anlamına geliyor) ve buna kalabalık büyük bir gürültüyle "Si, se puede!" diye karşılık verdi.

Son tahlilde, iniş ve çıkışlarla, politik başarılar ve politik krizlerle birlikte bu olay California'nın sağlık hizmetleriyle ilgili kamu politikalarını yeniden şekillendirdi (tam bir analiz için bakınız, Wood 2002). İki ay içinde devlet yoksul Californialılara hizmet veren ana tedavi kliniklerinin yeni fonlamasına 50 milyon dolar ayırdı. Daha önemli gelişmeler, PICO'nun eyaletteki çalışan-sınıfların oluşturduğu cemaatlerden gelen dini liderlerinden gelen ısrarlı baskıları müteakip iki ay sonra gerçekleşti: Devlet daha önce sadece çocuklara sağlık hizmetini içeren "Sağlıklı Aile" programını federal yoksulluk düzeyini (dört kişilik bir aile yılda 32, 000 dolar) iki katına çıkaracak kadar kazanan 300, 000 çalışan ebeveyni içerecek şekilde genişletti. Sağlıklı Aile kayıt prosedürleri aynı zamanda, hak sahibi fakat sigortasız daha fazla Californialı çocuğa ulaşma çabalarını kolaylaştırdı.

Genel Bakış

California'daki bu gelişmeler binlerce çalışan ailenin sağlığı ve huzuru için hayati önem taşır, fakat daha kuşatıcı şu fenomenin de önemli göstergelerinden biridir: Din hem popüler anlayışta hem de akademik analizde dünyadaki her toplumda politik dinamikleri etkileyen can alıcı bir faktör olarak yeniden gündeme gelmiştir. Bu ilgi büyük ölçüde ya farazi irrasyonel dini etkiye (mesela İslamcı fundamentalizmin bazı kollarıyla ilişkili terörizme; bakınız Taheri 1987; O'Ballance 1997); kişisel moral/ahlaki davranış konusundaki dine dayalı politik aktiviteye (mesela Birleşik Devletler'deki Hıristiyan sağa; bakınız Wald 1987; Reed 1996) ya da dini bölünmelerin seçmen davranışı üzerindeki etkisine (Manza and Brooks 1999; Manza and Wright, bu kitapta, Bölüm 21) odaklanmıştır.

Elinizdeki metin ilgiyi, politik dinamikleri din temelinde şekillendirme çabalarının farklı bir boyutuna çeviriyor: Toplumun düşük gelirli sektörleri için daha fazla ekonomik adalet sağlamayı amaçlayan dini destek. Bu tür çabalar kesinlikle yeni değil: Kadim İbranilerin/Musevilerin Mısır'daki kölelikten kaçışıyla ilgili Çıkış/Exodus hi-

kayesi yüzyılımızın adalet mücadelelerine ilham ve kültürel model temin eder (Walzer 1965); İngiltere'de çitle çevirerek kapatmaya karşı ilk popüler mücadele ilhamını adaletle ilgili kutsal metin anlayışlarından almıştı (Voss 1993); 1950'ler ve 1960'larda dini kurumlar Birleşik Devletler'de siyah sivil haklar hareketine anahtar organizasyon ve taraftar toplama aygıtları temin etmişti (Morris 1984). Fakat şu üç faktör dine dayalı ekonomik adalet mücadelesine tazelenen ilgiyi meşrulaştırır. Birincisi; günümüzde dünyadaki her toplumda önemli hale gelmeleri dolayısıyla bu tür çabalarla ilgili daha geniş bir mukayeseli bakış açımız var; bu, dine dayalı adalet hareketlerini "Amerikan istisnacılığı" örnekleri olmaktan çıkararak bir genel sosyal fenomen haline getiriyor. İkincisi; yeni ortaya çıkan akademik araştırmalar bu çabaların iç dinamikleri, nasıl ve neden başarılı oldukları ve olmadıkları, demokratik hayatın şekillenmesinde neden önemli oldukları konusunda yeni bir vukuf sağlamıştır. Üçüncüsü; yeni sistematik veriler bu tür çabaların en etkili versiyonlardan biriyle, yani son yirmi yılda Birleşik Devletler ve İngiltere'de sahneye çıkan "inanç-temelli örgütlenme modeli" (örneklerinden biri yukarda sözünü ettiğim Pacific Institute for Community Organization/PICO'dur) ile ilgili çok daha gelişmiş bir görüş sağlamıştır. Bu bölüm önce bir dizi farklı dünyadaki dine dayalı ekonomik adalet mücadelesini tasvir ettikten sonra, (sistematik verileri bulunan biricik ülke durumundaki) Birleşik Devletler'deki dine-dayalı örgütlenmenin ana hatlarını çizecek ve sonra da dine dayalı örgütlenmenin Amerikan demokrasisi için önemine yönelik son vukufları tartışacak. Sonuç bölümünde dinin daha genel adalet mücadelelerindeki rolüyle ilgili kısa bir tartışma yer alacak.

Dünya'daki İnanca Dayalı Adalet Mücadeleleri

İngiltere'de, inanca-dayalı örgütlenmenin kökleri Londra'nın ve diğer büyük şehirlerin çalışan-sınıflarının yaşadığı alanlardadır (Farnell !994; Warren 2000). İngiliz inanç-temelli örgütlenme faaliyeti teolojik, manevi ve politik ilhamını kısmen yerli kaynaklardan (mesela MacLeod 1993; bir Anglikan papazı tarafından yazılmıştır; Sacks 1997; bir İngiliz baş hahamınca yazılmıştır) kısmen de Amerikan inanç-temelli örgütlenme tarzından ödünç alınmış kaynaklardan devşirir.

Latin Amerika'da, dini inanca dayanan cemaat örgütlenmesi *communidades de base* (bu ifade genellikle "ana hıristiyan cemaatleri" diye tercüme ediliyor) hareketi içinde gerçekleşmeye devam ediyor. Bu ha-

reket 1960'larda ve 70'lerde Katolik liderler İkinci Vatikan Konsülü'nün kilise reformlarını Latin Amerika'nın yaygın sosyal eşitsizlikleri kontekstinde uygulamaya çalışırken Hıristiyanlığın sosyal boyutunu yeniden vurgulamalarıyla doğmuştur (Marins, Trevisan et al. 1989; Hewitt 1991; Smith 1991). Kıta ölçekli olsa da bu hareketin kökleri Brezilya, Merkezi Amerika, Peru, Meksika'nın bazı bölümleri, 1973 askeri darbesinden önceki Şili'dedir. Bu grupları, başlangıçta Kitab-ı Mukaddes okuma ve sosyal refleksiyon grupları olarak, kısmen de evanjelik grupların praslaytizminin (başkalarını kendi dinine çevirme saplantısı) meydan okumasına tepki olarak ortaya çıkmıştır. Fakat Brezilyalı eğitim teorisyeni Paolo Freire'ın geliştirdiği pedagojik politik bilinç-arttırma (*conscientizao*) modellerinin etkisi altında, pek çok ülkede ekonomik eşitsizlik ve politik baskı artışının baskısı altında *comunidadeler* hızla radikal sosyal eleştirinin ve demokratik eylemin merkezleri haline gelmişlerdir. 1960'lar ve 70'lerde askeri yönetimleri müteakip onlar hem Latin Amerika'nın büyük kısmının 1980'ler ve 90'larda demokratikleşmesine hem de bazı ülkelerde (Nikaragua, Guatemela, El Salvador, Meksika) gerilla isyanlarına katkıda bulunmuşlardır. Bu *comunicade*lerin hem somut tecrübeleri hem de ortak "liberasyon teolojisini" teorik sofistikasyonları (Gutierrez 1973; Sobrino 1978, 1984; Tamez 1982, 1989) Birleşik Devletler'deki inanç-temelli örgütlenme dahil dünyadaki dini hareketleri etkilemiştir.

Aynı şekilde, Latin Amerika'daki evanjelik sosyal aktivizm zamanla sosyal adalet için baskı kaynağı haline gelmiştir. Evanjelikler öncelikle bireysel moral/ahlaki reforma odaklandılar; alkolizm, evliliğe ihanet, çetelere katılma gibi sorunlar evanjelik Latin Amerikan networklerinde/şebekelerinde insan haklarından, demokratikleşmeden veya sendika mücadelelerinden daha tipikti ve daha fazla ilgi görüyordu. Fakat durum her zaman böyle değildi. Latin Amerika'daki Evanjelik alimler (Pixley and Boff 1989) sosyal adaletsizliğin Kitab-ı Mukaddes geleneğinde peygamberlerce lanetlenmesinin merkezi önemini vurgulayan önemli dini, tarihsel ve teolojik metinler yazdılar. David Stoll (1990) ikna edici bir biçimde, evanjeliklerin bile-isteye sosyal sorunlara odaklanmadıkları yerlerde bile, kitlesel evanjelik seferberliğin düşünülmemiş politik sonuçlarının fiilen liberasyonist Hıristiyanlıkla bağlantılı daha dolaysız radikal reform taleplerini başarıyla takviye ettiği ölçüde demokratikleşmeyi başarıyla takviye etmiş olabileceğini ileri sürer.

Güney Afrika'da, Filipinler'de ve Kore'de Hıristiyan kiliselerle sıkı bağları bulunan demokratik aktivistler bu ülkelerde Hıristiyan imanının taleplerine yegane cevap olarak derin politik reform gerektiren manevi/ruhani, teolojik ve doktrinal pozisyonlar geliştirdiler. Bu pozisyonların ifadelerinin en ünlüsü 1986'da Güney Afrika'da Protestan ve Katolik ruhban ile dindışı liderlerin yayınladığı "Kairos Dokümanı"dır; bu doküman ırk ayrımcılığının Hıristiyanlığın merkezi eğilimleriyle bütünüyle ve telafi edilemez şekilde çeliştiğini öne sürüyor ve kiliselere yıllardır ırk ayrımcılığıyla örtülü iş-tutmalarından dolayı pişmanlık itirafı ve bu işbirliğine son verecek açık eylemde bulunma çağrısı yapıyordu (Kairos Theologians 1986; Comaroff and Comaroff 1991). Filipinler'de, "mücadele teolojisi" Latin Amerika'daki liberasyon teolojisininkine benzer bir pozisyon geliştirdi; fakat bu ülkenin özel politik durumu ve politik kültürü karşısında refleksif bir pozisyon (Fernandez 1994). Kore'de "Minjung teolojisi" tarihin öznesi —"özne" burada toplumu ileriye doğru iten aktif tarihsel fail anlamına geliyor— olarak "halk" temelinde bir demokratikleşme zemini geliştirerek Hıristiyanlığınkine benzer bir rol üstlendi (Kim 1981; Park 1985; Suh !987; Kwon 1990).

Aynı minvalde, Endonezya, Hindistan ve Srilanka'daki Hıristiyan, Müslüman, Hindu gelenekler içinde çalışan dini liderler ve teologlar kendi toplumlarındaki adalet mücadelesine dini çağrıda bulunan kuşatıcı raporlar ürettiler (Yeow, England at al. 1989; Sugden 1997). Ve Budizmin farklı kolları Amerika'nın Vietnam'a müdahalesine direnişe ve daha sonra Birleşik Devletler'deki barış hareketine (Nhat Hanh f967. 1998) ve Tibetlilerin Çin işgaline karşı mücadelesine temel oluşturdular (Levenson 1988; Bstan-dzin-rgya and Thupten 1996; Farrar-Halls 1988).

Birleşik Devletler'de İnanca-Dayalı Cemaat Organizasyonu

Birleşik Devletler'de, "cemaat örgütlenmesi" terimi genellikle Birleşik Devletler'deki cemaat organizatörleri Baş Rahibi Saul Alinsky'nin etkisindeki ya da ondan ilham alan çalışmaları (1969, 1971) temsil eder. Alinsky'nin çalışmaları on yıllar almıştır ve kent Amerikası'ndaki müteakip halk tabanlı demokratik eylemleri şekillendirmiştir. Burada tanımlanan inanca dayalı örgütleme faaliyeti aynı zamanda Alinsky'nin uyguladığı teknikleri içeren, fakat önemli bakımlardan onları aşan "geniş-tabanlı," "kilise-tabanlı," veya "kongregasyon-tabanlı" cemaat örgütlenmesi olarak da bilinir.

İnanç-temelli örgütlenmenin kökleri kurumsal açıdan kentli dini kongregasyonlarda, kültürel açıdan katılımcıların farklı dini pratiklerinde ve dünya görüşlerinde, yani dini kültürlerindedir. Böylesi faaliyetler çok sayıda dini kongregasyonla bağlantılı, fakat herhangi bir kongregasyondan veya denominasyondan özerk ve birbirinden ayrı vergiden muaf, partizan olmayan organizasyonları birleştiren kongregasyonlarda gerçekleşir [genellikle IRS kodu altındaki 501c(3) organizasyonları olarak].[3]

İnanç-temelli örgütlenme akademik çevrelerde daha az bilinen bir şey olarak duruyor, fakat yeni bir incelemede (Warren and Wood 2001) dökümünün yapıldığı üzere Amerika'daki en yaygın sosyal adalet hareketini temsil ediyor.[4] Üç bin beş yüz kongregasyonu birbirine bağlayan 133 lokal ya da metropolitan federasyon artı beş yüz kamu okulu (public school), mahalli sendikalar ve diğer kurumlar (komşuluk cemiyetleri, sosyal hizmet kurumları, cemaat merkezleri vb.) ile birlikte inanç-temelli örgütlenme Birleşik Devletler'deki büyük kent alanlarında ve pek çok daha küçük şehirde (secondary city) dini kongregasyonlara bağlı iki milyondan daha fazla üyenin hayatına ulaşma iddiasında bulunabilir.[5] Bu federasyonlar California, Texas, New

---

3 Amaçları ve ruhuyla bu model en azından otuz yıldır Hıristiyan Sağ'ın benimsediği daha bildik politik mobilizasyon modelinden farklıdır ve onunla karıştırılmamalıdır. Cemaat örgütlenmesinin müteakip yorumları için bakınız Boyte (1989; Greider (1992); ve Rogers (1990). Yakın zamanlarda yapılan çalışmalar şunlar: Hart (2001); ve Wood (2002).

4 İnanç-temelli örgütlenmenin daha anonim doğası muhtelif faktörlerle açıklanabilir. Birincisi; gerçekten benzer pratiklere angaje ve dört network'ün yapı kazandırdığı bir organizasyon alanında örgütlü uyumlu benzer organizasyonlar alanı oluştursalar da, 130 veya daha fazla federasyon bir şehirden diğerine değişebilecek ve ayrı organizasyon modelinin geçerli olup olmadığı asla bilinemeyecek şekilde bir dizi farklı isimle anılıyor. İkincisi; ulusal düzeyde kamusallık büyük oranda Industrial Areas Foundation (IAF) merkezli ve dolayısıyla daha geniş alanlarla ilgili algılama bulanıklaşıyor. Üçüncüsü; IAF veya diğer gruplar sık sık sivil angajman örnekleri olarak zikrediliyor (bakınız Evans and Boyte 1986; Boyte 1989; Greider 1992; Lappe and Dubois 1994); şimdiye kadar çok az inceleme inanç-temelli örgütlenmeye analitik ilgiyle odaklanmıştır. Dördüncüsü: İnanç-temelli örgütlenme ulusal politik gözlemcilerin dikkatinden genellikle kaçmıştır; çünkü yakın zamanlara kadar bu networklerin hiçbiri lokal yönetimlerin dışındaki politik güç alanlarında faaliyette bulunamamıştır; Texas Industrial Areas Foundation ve PICO California Projesi bu yeni faaliyet kapasitesinin şimdiye kadarki en açık örnekleridir; fakat dört networkümüzdeki diğer eyaletlerde de paralel girişimler vardır.

5 Bunlar ve aşağıdaki veriler yakında yayınlanacak olan Interfaith Funders ve Catholic Campaing for Human Development'in sponsorluğunu yaptığı incelemeden alınmıştır; bu inceleme inanç-temelli cemaat örgütlenmesi alanının tamamı konusunda

York, Illinois ve Florida'daki güçlü odaklanmalarla otuz üç eyalette ve Columbia Bölgesi'nde faaliyette bulunuyor. Ortalama gelirleri yılda 175, 500 dolar. Bu organizasyonların hemen hemen %90'ı dört büyük inanç-temelli örgütlenme networküne/şebekesine bağlı.[6]

Her bir federasyon faaliyetine rengini veren ve belirli bir networkün kurumsal etkisini yansıtan farklı organizasyonel vurgularda bulunsa da, tümü aynı örgütlenme modelini benimsiyor. Her federasyon belirli bir sorunla ilgili araştırma yapmak ve politik ve ekonomik elitlerle müzekere etmek için ondan altmışa kadar veya daha fazla kongregasyondan —bazen kamu okullarından, komşuluk derneklerinden veya mahalli sendikalardan— gelen bir dinler arası liderler takımıyla belirli bir şehri veya metropolitan alanı örgütlüyor. Onlar bu müzakere masasında bin ila altı bin arasındaki katılımcıyı politik veya kurumsal görevlilerin federasyonun ana hatlarını çizdiği özel politikalar için veya belirli bir sorun karşısında tavır geliştirerek federasyonla birlikte gerçekleştirmelerini istedikleri partizan-olmayan eylemlere kanalize ederek yer elde ediyorlar. Bu metropolitan federasyonların en güçlü olanları bu yolla konut, ekonomik gelişme, kamu okulları, zabıta, işçi ücretleri, gençlik için yaratıcılık programları, sağlık sigortası ve diğer konularda hükümet politikasını yeniden şekillendirmiştir. Bazı yerlerde bir eyalet veya bölgedeki federasyonlar yüksek-profilli sorunlarda eyalet politikasını müştereken etkilemişlerdir. Sözün gelişi, 1990'larda,

---

veriler toplayan ilk incelemedir (Warren and Wood 2001). Listelenen bütün rakamlar şu şekilde yansıyan yaklaşık rakamlardır: Bu inceleme ülkede teşhis edebileceğimiz örgütleyici federasyonların (inanç-temelli cemaat örgütlenmesi olarak anlaşılabilir bir örgütlenme biçimini uygulama ve inceleme sırasında bir ofisi ve en azından bordrolu full-time personeli bulunma kriterlerine göre network-bağlantılı veya bağımsız) dörtte üçünün direktörlerini tespit ederek onlarla mülakatlar yapmıştır. Metinde kullanılan rakamlar cevap veren yüz federasyondan hareketle, ulus ölçeğindeki 133 federasyonun evrenini farklı katılımları gösterecek network ağırlıklı bir projeksiyonla yansıtacak şekilde hesaplanmıştır. Verilerin tasarlanan doğasını ve metodolojik belirsizlikleri yansıtmak için rakamlar yuvarlanmıştır.

6 Bu networklerin en büyüğü ve en çok tanınanı Industrial Areas Foundation'dır (IAF); gerçekten de bilinçli gözlemcilerin kafalarında inanç-temelli örgütlenme genellikle IAF'la eş anlamlı, fakat o gerçekte 133 organizasyonun üçünden daha fazlasını içermiyor. Organizasyonların kabaca %40'ı Pacific Institute for Community Organization'a veya Galial network'üne bağlı (aşağı yukarı her organizasyondan beşi) Direct Action, Research, and Training (DART) tespit edilen federasyonların onda birini temsil ediyor. Geriye kalan inaç-temelli organizasyon girişimleri, yani tümünün onda birinden biraz fazlası bağımsız federasyonlar veya küçük networklerin üyeleri (mesela Regional Council of Neighborhood Organizations; Organizing, Leadership, and Training Center; Inter-Valley Project).

Texas IAF Network Alliance School projesiyle —Texas'ta kamu okul eğitimini kuvvetlendiren anahtar icatlardan biridir ve bu yüzden daha sonra Vali George W. Bush bundan iftiharla sözetmiştir —Texas kamu eğitiminde dönüşüme yol açmıştır (Warren 2001). Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, 2000'de PICO California Project/Projesi en kalabalık Amerikan eyaletindeki sağlık hizmetleri politikasının dönüştürülmesindeki merkezî güçtü; bu proje hükümet destekli sağlık hizmetini düşük gelirli binlerce ebeveyne teşmil etmişti.[7] Bölgesel ya da eyalet ölçekli inisiyatifler New England, Illinois, Louisiana, Minnesota, Florida, Arizona, Colorado ve New Mexico'da da alındı. Bir arada değerlendirildiklerinde, bu tür inisiyatifler son zamanlarda Amerikan sivil toplumundan yükselen çok yaygın sosyal adalet talepleri doğurmuş ve düşük-gelirli Amerikalılar için çok önemli kazançlar, Clinton'ın başkanlığı sırasında artan sosyal harcamalar, güçlü ekonomik büyüme, yoksullara yardım reformu ve ekonomik yeniden yapılanmanın ortak mirasıyla birlikte doğrudan doğruya hükümet politikasından elde edilmemiştir.

Keza kayda değer şeylerden biri de bu faaliyetin çapraz-ırki karakteridir. Bu organizasyonların etnik ve ırki yapısı farklı coğrafi bölgeler boyunca hatırı sayılır değişiklikler arz etse de, bazıları çok homojen olsalar da, homojenlikleri açısından da farklılıklar sergilerler: Bazı organizasyonlar neredeyse tümüyle Amerikan'dır; diğer bazıları neredeyse tümüyle Latin'dir; diğer bazıları da neredeyse tümüyle Avrupalı-Amerikalıdır. Başka yerlerde çok-ırklı, bazı federasyonlar büyük ölçüde çift-ırklı, diğerleri bu üç etnik grup arasında bölünüyor ve düşük miktarda Filipinli, Hmong, Karayipli, Asya göçmeni veya Asyalı-Amerikalı katılımcıyı içeriyor. Halihazırda, inanç-temelli örgütlenmeye bireysel katılım düzeyiyle ilgili hiçbir ulusal veri yok, fakat aynı inceleme (Warren and Wood 2001) *kongregasyonların* destek sağladıkları insanların etnik yapısını değerlendirmiştir: Kongregasyonların yaklaşık %33'ünün çoğunluğu Afrikalı Amerikalı; %38'inin çoğunluğu beyaz-Avrupalı; %20'sinin çoğunluğu (hem yerli hem göçmen) Latin. Geriye kalan %9'u genellikle hiçbir etnik grubun çoğunluk teşkil etmediği —artı çok az sıyada Asyalı, Pasifik Adalılar, Yerli Amerikalılar ve

---

[7] Bu yazı kaleme alındığı sırada, söz konusu sağlık hizmeti kaybetme riski altındaydı; bunun nedeni Calfornia'nın denetimsiz kamu hizmetleri piyasasında enerji ihtiyaçlarını karşılamakta yüzyüze geldiği büyük finansal maliyetlerden doğan bütçe sıkıntılarıydı.

diğer gruplar— kongregasyonlar. Tablo 26. 1 sponsor kongregasyonların ırki/etnik ve dini yapısını özetliyor.

Tablo 26. 2'nin gösterdiği gibi, inanç-temelli örgütlenme aynı zamanda açık dini farklılık düzeyleri de sergiliyor. Ulusal açıdan, inanç-temelli örgütlenmeye angaje kongregasyonların %35'i Roma Katolik; %34'ü genellikle liberal veya ılımlı Protestanlar denilen denominasyonların (çoğunlukla Methodist, Lutenci, Episkopalyen, Prespiteryen ve Birleşik İsa Kilisesi) üyeleri; %5'i tarihsel siyah kilise denominasyonlarına (Afrikalı Methodis-Episkopal, AME-Sion, Hıristiyan methodist Episkopal); %13'ü Baptist kongregasyonlar (genellikle Ulusal Baptist, Primitif Baptist, Misyoner Baptist ve bağımsız Baptist —yani çoğunlukla siyah baptist); %3'ü adsız veya denominasyonel Hıristiyan olmayan kongregasyonlar; %3'ü gelenekçi Protestan; %2'si Üniteryan-Üniversalist kongregasyonlar; %2'si İsa'daki Tanrı Kilisesi'ne bağlı siyah Pentakostal kongregasyonlar; %2'den daha azı Musevi kongregasyonlar.

Böylece inanç-temelli örgütlenme diğer bazı inançların temsilcileriyle bir arada, büyük ölçüde Roma Katolik, liberal ve ılımlı Protestan, Afrikalı-Amerikalı geleneklere dayanıyor. Daha da önemlisi, günümüzde Birleşik Devletler'deki dini kongregasyonların hemen hemen üçte birini teşkil eden (güneyli Baptistler dahil) gelenekçi veya muhafazakar Protestan kongregasyonların azınlığıdır.[8] Mormon, Müslüman, Budist ve Hindu kongregasyonlar dahil genel Musevi-Hıristiyan geleneği dışında kalan kongregasyonlar inanç-temelli örgütlenmeye dahildir, fakat minimal düzeyde.

Bu özel denominasyonlar karışımının muhtelif faktörlerden doğduğu anlaşılıyor. Birincisi; Hıristiyan denominasyonlar arasındaki bu denominasyonların merkezi kent alanlarında konuşlanmış kongregasyonlara sahip ve son yıllarda ciddi sosyo-ekonomik meydan okumalarla karşı karşıya kalmış ve çoğu inanç-temelli örgütlenmenin "bereketli toprağı" durumundaki denominasyonlar olmalarıdır. İkincisi, Katolik rahiplerin "Catholic Campaign for Human Development"in/Katolik

[8] Christians Supporting Community Organizing (Colarodo, Boulder merkezli bir organizasyondur) inanç-temelli örgütlenme faaliyetine evanjelik, Pentakostal ve "Holiness" Hıristiyanları dahil etme çalışmasına vakfedilmiştir. Bu organizasyonların mensupları gelenekleri dahilindeki kongregasyonlarla birlikte kutsal metin kaynaklarından, teolojik ve etik kaynaklardan yararlanarak kuşatıcı bir eğitim faaliyeti yürütmüştür.

Tablo 26. 1. İnanç-Temelli Örgütlenmeyi Destekleyen Kongregasyonların Irki Yapısı

Irki/Etnik Farklılık (Kongregasyonların Çoğunluk Etnisitesi)
%38 Beyaz/Avrupalı-Amerikan
%33 Afrikalı Amerikan
%20 Hispanik (hem doğma-büyüme hem göçmen)
%9 Diğer (çoğunlukla ırklararası; %2'den daha azında çoğunluk Asyalı, Pasifik Adalılar, Yerli Amerikalılar)

Tablo 26. 2. İnanç-Temelli Örgütlenmeyi Destekleyen Kongregasyonların Dini Yapısı

Dini Farklılıklar (Kongregasyonların Denominasyonları)
%35 Roma Katolik
%34 Ilımlı/liberal Protestan
%13 Baptist (genellikle Ulusal, Misyoner, Primitif Baptist, dolayısıyla çoğunlukla Afrikalı-Amerikan)
%5 Tarihsel siyah Protestan
%3 Gelenekçi Protestan
%2 Musevi/Yahudi
%2 İsa'daki Tanrı Kilisesi (Pentakostal, çoğunlukla Afrikalı-Amerikan)
%2 Üniteryen-Üniversalist
%3 Diğer Hıristiyanlar
<%1 Diğer Hıristiyan-olmayan

İnsani Gelişme Kampanyası'nın (eskiden CHD'nin) inanç-temeli örgütlenmeyi kırk yılı aşkın bir zaman en yüksek öncelik tanıyarak mali tahkimidir; daha yakın zamanlarda ana akım Protestan ve Musevi mali destek acenteleri da bu alana mali destek sağlamıştır. Üçüncüsü; Afrikalı-Amerikan, liberal ve ılımlı Protestan ve Katolik (ve keza Musevi ve Üniteryen) teolojik, etik ve kutsal metin geleneklerinin yıllardır kendi çekirdek öğretilerine bu-dünyevi sosyo-ekonomik endişeleri/ilgileri dahil etmeleridir; bu, söz konusu geleneklerin inanç-temelli örgütlenme dahil pek çok türde sosyal adalet sorununa müdahil olmalarına yol açmıştır. Gelenekçi Protestanların katılımının nispi yokluğunun —bu grupların Amerikan dini sahnesindeki yaygın mevcudiyetine rağmen yokluğunun— kişisel ahlak sorunlarına güçlü vurgularından ve büyük

ölçüde Katolik-liberal Protestan olarak tecrübe ettikleri kültürel inanç-temelli örgütlenme ortamına uyumsuzluklarından kaynaklandığı anlaşılıyor. Nihayet, bazı örneklerde —Güneyli Baptistler'in durumu dikkate değer— gelenekçi Protestan kongregasyonlar inanç-temelli örgütlenmeye angaje tipik kongregasyonlardan daha fazla üyeye sahiptir, fakat bu hiçbir şekilde bütün gelenekçi Protestanlar için geçerli değildir.

İnanç-temelli örgütlenmenin sergilediği özel çabalara ilaveten, Birleşik Devletler'deki kapsamlı sosyal adalet örgütlenme projeleri serisi inanç cemaatleriyle bağlantılar dahilinde ya da onları içerecek şekilde temellenmiştir. Tarihsel olarak, bu tür çabaların paradigmatik örneği 1950'lerde ve 1960'lardaki Afrikalı Amerikalıların kitlesel sivil haklar hareketidir; ve bu hareket yalnızca siyah kiliselerin Amerikan Güneyi'ndeki kurumsal gücüyle ilişkilendirilerek anlaşılabilir (McAdam 1982; Morris 1984). Daha çağdaş örnekler ise şunlardır: (a) Tek bir dini denominasyon içindeki yer alan bazı sosyal adalet sorunları etrafındaki girişimler (Amerika'da Evanjelik Luther Kilisesi anti-ırkçı faaliyet; Roma Katolik Kilisesi'nde kadınların papaz atanmasının desteklenmesi [Dillon 1999a]; bir dizi denominasyonda Amerikan toplumundaki gey ve lezbiyenlere karşı yürütülen ayrımcılığı azaltma çabaları; "yoksulları tercih," "geçinebilecek kadar ücret" yasası ve işçi hakları lehindeki Katolik rahipleri savunma [Coleman 1991]); (b) inanç-cemaatleriyle önemli bağları bulunan seküler-sorunlara odaklı hareketler (düşük maliyetli mesken, göçmen hakları grupları, barış grupları, çevreyi koruma ve/veya "çevre ırkçılığı" ile mücadele girişimleri, insan hakları faaliyetleri, iş etik'ini ve kurumsal sorumluluğu destekleme çabaları vb.; (c) emek hareketi sektörlerinin genellikle dini kongregasyonlar vasıtasıyla mahalli cemaatleri destekleme girişimleri (Bronfenbrenner and Juravich 1995; Bronfenbrenner 1998; Rose 2000; Vos and Sherman 2000; keza bakınız AFL-CIO bildirisi: www.aflcio.org/unioncity). Emek hareketinin hacminden, ölçeğinden, kaynaklarından ve politik kapasitesinden dolayı, daha sonraya sarkan çabalar özellikle önemli olabilir. Bu metin daha önce tartışılan inanç-temelli cemaat örgütlenmesine odaklanıyor, fakat bu kapsamlı girişimler dine inananların Amerika'da sosyal adaleti destekleme çabalarının can alıcı unsurlarıdır.

İnanç-Temelli Cemaat Örgütlenmesinin Demokratik İmaları

İnanç-temelli örgütlenmenin skalasının ve etkinliğinin Birleşik Devletler'de demokratik hayat için ilerdeki yıllarda önemli sonuçları/imaları olabileceğini gösteriyor. Fakat sakala, etkinlik ve hatta demokratik niyetler bir hareketin demokratik hayatı takviye edeceğini garanti etmez. Tarihsel olarak, bazı büyük-ölçekli, etkin ve alenen demokratik hareketler demokrasiyi takviye etmiş (mesela Birleşik Devletler'deki kadınlara oy kullanma ve kürtaj hakkı hareketleri; Güney-Afrika'da anti-ırk ayrımcılığı hareketi; İrlanda'nın bağımsızlığı ve Doğu Avrupa'daki bağımsızlık ve demokrasi hareketi; El Salvador'daki FMLN gerilla isyanı); oysa diğerleri demokrasinin önündeki engeller olmuş veya son tahlilde tiranlığı takviye etmişlerdir (mesela Rus Bolşevik hareketi; Afrika'daki anti-kolonyal ve ulusçu özgürleşme hareketlerinin bazıları; Ruanda'daki Hutu hakları hareketi; Peru'daki Sendero Luminoso). İnanç-temelli hareketlerin demokratik potansiyelini değerlendirmek, demek oluyor ki, tasvir edici incelemelerin ötesine uzanarak demokratik sonuçlarına daha analitik şekilde bakmayı gerektiriyor. Son zamanlarda yapılan akademik incelemelerin altı alanı bu bakımdan önemlidir:

Birincisi; Amerikalıların politik etkilerine katkıda bulunan sivil/demokratik hünerleri nasıl kazandıklarıyla ilgili son çalışmalar dini kongregasyonlarla bağlantılarıun inanç-temelli organizasyonların daha büyük demokratik girdi sağladığını gösteriyor. Bu, din politik bir temsilciye/milletvekiline mektup yazabilme, kamusal konuşabilme, mitinge/toplantıya katılma veya bir miting planlama veya bir mitinge öncülük etme yetisi gibi eşitlikçi demokratik hünerler sergilediği için böyledir (Verba et al. 1995). Demokratik hünerler iseler de bunlar basitçe yurttaşların doğal nitelikleri değil, öğrenilmiş yetenekler ve yönelimlerdir. Verba ve meslektaşları Amerika'daki insanların tipik şekilde bu hünerleri öğrendikleri üç tür "politikayı-önceleyen üç dekoru incelemiştir: İşyeri, politika-dışı gönüllü organizasyonları ve dini organizasyonlar. İlk ikisi çok fazla öğrenme fırsatları sağlıyor, fakat bu fırsatlar önceden biri negatif şekilde çok miktarda sosyo-ekonomik avantaj elde edenler lehinde fırsatlar; kadınlardan çok erkekler, daha yüksek ücret alanlar, daha eğitimliler, aile serveti olanlar, Afrikalı Amerikalılar ve Hispanikler'den çok beyazlar lehinde fırsatlar. Yalnızca dini organizasyonlar demokratik hünerler edinilmesini eşitlikçi tarzda sunuyorlar: Hem erkeklere hem kadınlara, zenginler kadar sosyo-ekonomik açıdan dezavantajlılara, beyaz Amerikalılar'dan çok Af-

rikalı Amerikalılara.[9] Bu yüzden, inanç-temelli örgütlenme yoksulların, çalışan ve alt-orta sınıftan ailelerin üst-orta sınıftan zengin ailelerle nispeten eşit demokratik konumda oldukları nadir kurumsal arenalarda revaç buluyor.[10]

İkincisi; politika sosyologları (Casanova 1994 ; Wald 1987), siyaset bilimciler (Leege and Kellstedt 1993) ve pratisyenler (Coleman 1991; Reed 1996) dinin basit herhangi bir anlamda bireyleşmeye yönelik baskılara yenilmediğini göstermiştir. Aksine Birleşik Devletler'de başka yerlerde din bir dizi sorun ekseninde ve farklı politik ortamlarda hayati kamusal varlığını sürdürmüştür. İnanç-temelli cemaat örgütlenmesi dinin bu kamuya açık yüzünün diğer boyutunu temsil eder, fakat bir değişiklikle: İnanç-temelli cemaat örgütlenmesi, son yıllarda Birleşik Devletler'de kamusal dinin odağı haline gelen bireysel ahlaki/moral sorunlara yoğunlaşmaktan ziyade, daha fazla demokratik katılım ve sosyal adalet inşasına odaklanıyor ve bunlar da açıktır ki Amerikan ve İngiliz toplumunun ekonomik tayfının en altında yer alanların hayatlarının ekonomik çıkarları ve niteliğiyle bağlantılı ve Katolik, tarihsel siyah Protestan, ana akım Protestan teoloji ve sosyal öğretisiyle uyumlu. Birleşik Devletler'in kurucu babalarından günümüze demokratik düşünüş izlenerek güçlü ekonomik kutuplaşmanın demokratik ideallerle çeliştiği ve demokratik ilkeleri yok ettiği kabul edilirse, dinin ekonomik adalete dönük bu kamusal yüzünün önemli predemokratik/demokrasi-öncesi içerikler taşıdığı görülebilir.

Üçüncüsü; Birleşik Devletler'deki alt-sınıf politik kültürü hakkında yazan araştırmacılar kültürel dinamiklerin sosyal konumlar, demokratik organizasyonlar ve sivil toplumdaki merkezi rolünü belgelemişlerdir (Bellah at al. 1985; Demerath and Williams 1992; Lichterman 1996; Eliasoph 1988). Çok daha özelde Stephen Hart (2001) muhafazakar politik hareketlerin önceliklerini Amerikan moral yükümlülükleri-

---

[9] Latinler demokratik hünerler edinmekte çok daha az fırsata sahip; kiliselerdeki sistematik ayrımcılıktan dolayı değil, büyük ölçüde Katolik oldukları için. Son zamanlardaki sıradan insanların katılım ve otoritesindeki gelişmelere rağmen Katolik kiliseleri bu tür hünerlerin kazanımındaki fırsatlar bakımından Protestan kiliselere yetişemedikleri açıktır.

[10] Bu dini kongregasyonların bütünüyle eşitlikçi oldukları anlamına gelmez. Onlar kısmen ekonomik servet ve sosyal statüye zımni ya da açık imtiyaz tanıdıkları için tam eşitlikçi değildir. Burada vurguladığım şey, dini kongregasyonların işyerlerinden veya gönüllü organizasyonlardan *ortalama nispeten daha eşitlikçi* olduklarıdır —en azından Verba ve diğerlerinin (1995) vurguladıkları demokratik hünerler için fırsatlar sunmaları bakımından.

ni şekillendiren dini geleneklere bağlayacak "kültürel faaliyetlerde" liberal/ilerici hareketlerden çok daha becerikli olduklarını ileri sürer. Hart'ın öne sürdüğü gibi bu en azından, Amerikan hayatının dini geleneklerinin hem muhafazakar politik pozisyonları hem de ilerici politik pozisyonları destekleyecek pek çok kaynağa sahip olmasına rağmen böyledir. Çalışan insanların ekonomik refahına adananların çoğu gündemlerini Amerikan tarihi içinde kıvrılarak akan moral-dini akıntılarla ilişkilendirmelerini sağlayacak kültürel faaliyetlerde bulunmayı başaramamıştır. Hart inanç-temelli örgütlenmeyi, önemli sınırlamalara rağmen, bu kültürel faaliyeti başarıyla yürüten ilerici/geliştirici örgütlenmelerin en iyi örneği olarak görür.

Aynı şekilde Wood (1999) demokratik hareketler içindeki kültürel dinamiklerin demokratik hareketlerin politik sonuçlarını nasıl kuvvetlendirdiklerini ya da yok ettiklerini inceler. O —en azından nisbeten demokratik rejimlerde— bu sonuçların ilgili organizasyonun eş zamanlı olarak (a) egemen politik güçle mücadele etme; (b) politik elitlerle uyum sağlama yeteneğine bağlı olduğunu ileri sürer. Wood, inanç-temelli örgütlenmenin ve diğer demokratik hareketlerin demokratik politikaların bu birbiriyle çelişen kültürel talepleri dengeleme çabalarının analizini yapar. Hem kültürel meydan okumayı (mücadele) hem de uzlaşmayı eş zamanlı olarak sürdürmek zor bir iştir; dini gelenekler bu zorlukları aşmak için gerekli kültürel kaynaklardan ve karmaşık dünya görüşlerinden biridir. İnanç-temelli örgütlenme kongregasyonlar ile kendi federasyonlarını hem uzlaşmaya ham çatışmaya katkıda bulunacak şekilde bir tür "kültürel sembiyoz" halinde kurumlaştırmıştır (Wood 2001). Başka bir söyleyişle, kongregasyonlarla ilişkilerinden hareketle inanç-temelli örgütlenme politik faaliyetinde eş zamanlı olarak hem çatışma hem de uzlaşma duygusu yaratır; sonra gerçekleştirildiğinde inanç-temelli örgütlenme bunu gelişmiş hünerlere ve dini inancın kamusal boyutunun derin kavrayışına sahip kongregasyon liderlerine yansıtır. Nitekim California, Santa Ana'lı Father Joseph Justice bir mülakatta örgütlenmenin papazlık bölgesine yarar sağladığını dile getirmiş ve gelecekte inanç-temelli örgütlenmeyle işbirliği yapıp yapmayacağı sorulduğunda şunu söyemiştir:

> Bazı şeyler arıyorum. Örgütçüler bir ajandayla geliyorlar mı veya hangi ihtiyaçları karşılayacaklar? PICO kesinlikle buradaki ihtiyaçları karşılıyordu. Ve onlar yapacaklarını söyledikleri şeyleri yaptılar ve ruhban dışındaki liderlerle ilişkiler kurdular ve geliştirdiler.

Dördüncüsü; inanç-temelli örgütlenme Birleşik Devletler'deki sivil toplumda son zamanlarda görülen şu temel zayıflığa panzehir olabilir: Amerikan toplumunun "sosyal kapitalinin" erozyonu (Warren 2001; Wood 2002). Sosyal kapital/sermaye hem kişisel networkler hem de gönüllü cemiyetleri yoluyla bireyler arasındaki ilişkilerin nicelik ve niteliğine atıfta bulunuyor. Sosyal kapital kavramı hararetle tartışılmaya devam ediyorsa da, çoğu gözlemci güçlü sosyal kapitalin insanlara bir arada (hem pozitif hem de negatif amaçlar peşinde) daha verimli şekilde çalışma imkanı verdiğinde hemfikirdir. Tarihsel açıdan Amerikan toplumu muhtelif türde sosyal problemleri çözmeyi amaçlayan politik hareketlere ve gönüllü girişimlere temel teşkil eden sosyal kapitali itibarı ile zengin bir ülke olagelmiştir. Fakat Robert Putnam (2000) Amerikan sosyal kapitalinde son kırk yıldır görülen önemli düşüşü belgeleyen etkili deliller elde etmiştir; o bu sosyal kapital erozyonunun Amerikan demokratik hayatının geleceğinin kötü habercisi olduğunu ileri sürer.

İnanç-temelli örgütlenmenin bu erozyona nasıl panzehir olacağını anlamak insanları toplumda bir arada tutan iki tür sosyal tutkal arasında ayırım yapmayı gerektirir: "bağlayıcı" tutkal ile "köprü kurucu" tutkal (Gittel and Vidal 1998; Putnam 2000: 24). Bağlayıcı sosyal kapital mahalle, kasaba, dini kongregasyon, ırki ya da etnik grupta vb. sosyal güven ve uyumu arttırarak insanları cemaatler *içinde* birbirine kenetler. Köprü kurucu sosyal kapital birbirine karşıt sosyal bölünmeler halindeki insanlar ve gruplar (siyah-beyaz, Hispanik, Afrikalı Amerikalı, Güneydoğu Asyalı; Protestan, Katolik, Yahudi ve Müslüman; yakın komşular halindeki rakip çeteler) arasındaki sosyal güven ve uyumu arttırarak bu cemaatler arasında ilişki köprüleri kurar. Din Amerikan tarihi boyunca önemli bir bağlayıcı sosyal kapital kaynağı olmuştur, fakat diğer sosyal kapital kaynakları gibi bağlayıcı köprü kurucu sosyal kapital kadar etkili şekilde görev yapamamıştır —nitekim bunu dile getiren atasözü şudur: "Amerika'daki en müstesna saatler Pazar sabahlarıdır." Ancak pek çok mahaldeki din-temelli örgütlenme insanları farklı inanç geleneklerinden, etnik gruplardan ve ekonomik sınıflardan çıkararak ortak demokratik çaba üzerine inşa edilmiş sosyal dayanışmaya taşır. O bu yolla nemli bir köprü kurucu sosyal kapital kaynağı temin eder ve (daha coşkulu dini kongregasyonlar doğurması ölçüsünde) bağlayıcı sosyal kapital mağazalarının düşük ve orta düzeyde gelirli Amerikan kent cemaatlerinde yeniden inşasına katkıda bulunabilir.

Beşincisi; inanç-temelli örgütlenme, son yıllarda kötüleştiği görülen Amerikan politik kurumlarındaki temel yapısal zayıflığı telafi ede-

bilir. Sağlıklı demokratik hayat, araştırmacıların "kamu alanı" (public realm) veya "kamu sahası" (public sphere) diye adlandırdıkları şeyin gelişmesine bağlıdır. Kamu alanı insanların bir araya geldikleri ve ortak gelecekleri hakkında, toplumun karşılaştığı problemler ve bu problemlere alternatif çözümler hakkında konuştukları dekorlardan/ortamlardan oluşur (Habermas 1989). Kamu alanı topulumun kuşatıcı üç düzeyi olarak görülebilir: (a) Resmi görevlilerin "kamusal konuşmayı" anlamaya angaje oldukları yönetim tabakaları; (b) "politik toplum" tabakaları —yani yönetimle ilişkili, fakat yönetimin parçası olmayan politik partiler, medya, sendikalar ve kendi dar çıkarlarını aştıklarında işveren ya de meslek cemiyetleri gibi kurumlar—; (c) insanların yönetimin ya da şirket elitlerinin kontrolü dışındaki çok sayıda amaçla bir araya geldikleri "sivil toplum" tabakaları (Stepan 1988; Casanova 1994). Demokrasi *hem* bütün bu düzeylerde kamusal müzakere için gerekli alanların varolduğu yerde; *hem de* (b) sivil toplumdaki kamusal müzakereyi politik toplum ve yönetimde vuku bulan şeylerle ilişkilendirecek kurumların varolduğu yerde serpilebilir. Başka bir söyleyişle demokrasinin gelişmesi kamu alanı içinde sıradan yurttaşların yer aldığı sivil toplumdan daha elit sektörler istikametinde "yukarıya doğru bağlantılar" sağlayan kurumlara bağlıdır. Çağdaş Amerikan toplumunun hastalıklarının teşhislerinden biri, politik partiler, sendikalar ve diğer kurumlar bir zamanlar böylesi bağlantıları sağlıyor olsalar da, kamu alanının farklı düzeylerinin parçalandığını ileri sürüyor: Sivil toplum, politik toplum ve yönetim arasında çok az bağlantı var ve varolan bağlantılardan öncelikle etkiyi aşağıya yansıtmak amacıyla politik ve ekonomik elitler yararlanıyor. Sivil toplumdan yukarıya doğru pek hesap sorulabilirlik baskısı yok denecek durumda (bakınız Wood 2002, Aldrich 1995'ten yararlanıyor; Coleman 1996; Wattenberg 1998).

Eğer bu teşhis doğru ise, inanç-temelli örgütlenme demokratik gücü sivil toplumdan yukarıya kamu alanının "politik" ve "yönetim" düzeylerine yansıtan bir "köprü kurucu kurum" örneği olarak önemli hale gelir.[11] Bunu başarılı ve demokratik şekilde yaptığı ölçüde —

[11] Terminolojideki benzerliğe rağmen, "köprü kurucu kurumlar" ve "köprü kurucu sosyal kapital" çok farklı fenomenlere atıfta bulunur. Köprü kurucu sosyal kapital farklı sosyal gruplardaki bireyler arasındaki network bağlarına atıfta bulunur. Köprü kurucu kurumlar ise bir organizasyon düzeyi fenomenine atıfta bulunur; yani kamu alanının farklı yatay düzeyleri arasındaki boşluğa köprü kuran ve dolayısıyla onları daha uyumlu ve iletişimsel bütüne bağlayan organizasyonların ve kurumların varlığına.

görevlilerden reel demokratik ihtiyaçlar konusunda "hesap sorabildiği" ölçüde— inanç-temelli örgütlenme bir zamanlar bu işlevi gören diğer politik kurumların erozyonunu telafi eder. İnanç-temelli örgütlenme aynı zamanda demokratik aktivisterin modern politik sürece nasıl daha fazla hesap verebilirlik/sorumluluk yükleyebileceğine ilişkin bir model oluşturabilir.

Nihayet (*altıncısı*); sosyal hareketlerle ilgili son incelemeler yaratıcı ve sofistike politik stratejinin bu tür hareketlerin başarılı mı başarısız mı olacaklarını belirlemedeki hayati rolünü açıkça ortaya koymuştur (Tarrow 1992; Ganz 2000).Yakın zamanlarda yapılan birçok inceleme inanç-temelli örgütlenme hareketinin farklı sektörlerinin izlediği politik açıdan yaratıcı yayın faaliyetini, ittifakları ve stratejileri tasvir ediyor; daha önce sözünü ettiğimiz PICO California Projesi, Texas IAF Network, Ortabatı'daki Gameliel ve Boston'daki Afrikalı-Amerikalı kiliselerdeki bağımsız örgütlenme dahil. Interfaith Funders (2000) bu alandaki stratejik inisiyatiflerin çok daha hareket-ölçekli bir tasvirini veriyor.

Bu yüzden, inanç-temelli cemaat örgütlenmesi çağdaş dünyadadaki sosyal adalet mücadeleleriyle ilgilenenlere ilham ve vukuf sağlar. Bu kısmen ölçeğinden dolayı böyle: Amerikan hayatında en geniş tabanlı ve en büyük sosyal adalet mücadelesi hareketlerinden biri olarak inanç-temelli örgütlenme demokratik etkisini büyük Amerikan şehirlerine, birçok kongresyonel bölgeye, ve politik bakımdan önemli muhtelif eyaletlere yansıtıyor. Fakat bu analitik nedenlerle de doğrudur. İnanç-temelli örgütlenme demokratik hareketlerin analistlerin tespit ettiği Amerikan demokrasisine temel meydan okumalardan bazılarını nasıl karşılayabileceğine ilişkin bir model sunuyor: Amerikan toplumunun farklı sektörleri arasındaki büyüyen gelir farklılıkları, artı sivil hünerlerin kazanılmasıyla ilgili büyük zorluklar, dinin kamuya dönük yüzü, ilerici aktivistlerin ve demokratik organizasyonların kültürel çıkmazları, sosyal kapitalin Amerikan toplumundaki erozyonu, Birleşik Devletler'in politik kurumlarının yapısal çıkmazları, stratejik yeniliklerin demokratik hareketlere meydan okuması.

Uyarılar

İnanç-temelli cemaat örgütlenmesinin bu güçlü yönlerini teslim ederken, alanın önemli eksik yönleri bulunduğuna dikkat çekmek de önemlidir. Farklı network'lerin birlikte çalışmaya yeteneksizliği (kökleri geçmişteki negatif tecrübelerde bulunmasına rağmen) alanın potansiyel politik etkisini azaltır; bu organizasyonlar tarihsel olarak diğer demokratik çabalarla işbirliğine uzak kalmıştır (bu ülkenin bazı kısımlarında son yıllarda değişmiş olsa da); bazı örgütleyiciler kendi organizasyonlarının dışındakilere yönelmeyi zul sayıyorlar; bazı inanç-temelli organizasyonların içinde güç ve karar alımı belirsiz ve iç hesap verebilirlikten yoksun.

Diğer eksikliklerin kökleri mevcut Amerikan ekonomik ve politik düzenlemelerinin dikte ettiği sınırlamalarda. Pek çok sosyal adalet seksiyonundan daha iyi durumda olsa da, inanç temelli örgütlenmenin mali desteği pek yeterli değil; profesyonel ücretler verse de, alan uzun-vadeli örgütlenmede aşırı için gerekli yeterli miktarda farklı-yeteneklere sahip ve dinamik insanı çekmekte daimi zorluklarla karşı karşıya; en güçlü eyalet ölçekli örgütlenme girişimleri bile çalışan ailelerin küresel ekonomideki hayatta kalma şanslarını belirleyen büyük mali sermaye akışlarını etkileyecek ölçüde iktidar sergileyemiyor. Fakat, büyük küresel sermaye akışlarının marjininde, inanç-temelli örgütlenme demokratik meşgaleyi destekleyecek ve çalışan ailelerin hayatlarının —iyi işleri olmaksızın yaşayanlara sağlık sigortası, iyi konut, mükemmel okullar veya temiz hava ve su gibi konularda— kalitesini yükseltecek araçlar sunuyor.

Dinin Adalet Mücadelesindeki Rolü

Peki, dinin sosyal adalet mücadelesine katkıları hakkında ne biliyoruz? Din, her sosyal hareketin ihtiyaç duyduğu şeylerden bazılarını sağlayabilir: İnsanların harekete katkıda bulunmasına öncülük edebilir; para, telefon, toplantı alanları vb. seferber olmayı kolaylaştıracak sosyal kapital ve örgüt yapıları. Din bütün bunların pek çok mümkün kaynağından birini sunar. Çok daha dine özel başka faktörler de vardır: Eşzamanlı olarak hem rekabeti hem de uzlaşmayı destekleyen karmaşık kültürel kaynaklar; mücadeleye anlam sağlayan ve mücadeleyi motive eden semboller, imajlar ve hikayeler (mesela Exodus/Çıkış hikayesi, Musevi sosyal peygamberler, İsa'nın sorumsuz otoritelerle hesaplaşması, Musevi mistik "dünyayı onarma" geleneği, adil cemaate

ilişkin İslam anlayışları); genel toplumun gözünde meşruiyet; organizasyonu katılımcılara sosyal destek sağlama gerekliliğinden kurtaran mücadeleden ayrı bir asli cemaat duygusu. Din hiç değilse bazı şartlar altında, özellikle bunların temininde uzmanlaşabilir.

Fakat Bellah'ın (1970a) klasik tezi belki de dinin sosyal adalet mücadelelerine en temel katkısını ortaya koyuyor. O dinin, insani hayatın spiritüel/manevi boyutunu besleyerek, insanları toplumun statükosuna gömülmekten kurtararak onlara statükoya eleştirel mesafe alma imkanı verir; onlara mevcut sosyal düzenlemelere alternatifler tahayyül etmekte yardım eder. Bunları yaparak din insanları adaletsiz sosyal durumlara rızaya sürükleyen değişmez/muhakkak sayılan realitelere karşı manivela işlevi görür.

Sonuç: Din ve Sosyal Adalet

On yıllar önce bazı gözlemciler (Lenin 1929; Gramsci 1957/1968) dünyadaki ekonomik adalet mücadelesine —dinden izole şekilde ve belki de dini kurumların muhalefetine rağmen— işçilerin çıkarlarını temsil eden öncü politik partilerin rehberlik edeceklerini düşünseler de, böyle bir görüşün/vizyonun hep bir illüzyon olarak kaldığı kuşku götürmez. İnanç insanları dünya toplumlarındaki adalet mücadelesine, genellikle resmi liderlerinin ve kurumlarının her zaman olmasa da) desteğiyle birlikte derinden angajedir. Bu tür angajman modellerinden biri durumundaki Birleşik Devletler'deki inanç-temelli cemaat örgütlenmesi, ölçeği, politik faydası, kongregasyon-temelli din formlarıyla organizasyonel içiçeliğinden dolayı elinizdeki metnin ilgi odağıydı. Fakat ister Birleşik Devletler'in işçi mahallelerindeki inanç temelli örgütlenmeye angaje Protestanlara, Katoliklere ve Yahudilere, Anglofon dünyadaki farklı dini gruplardan destek alan seküler işçi liderlerine, Hindistan'daki politik açıdan örgütlü Hindu dokunulamazlara, Filipinler'de bir "mücadele teolojisi" geliştiren yolsuzluk karşıtı cemaat liderlerine bakılsın, ister başka çok sayıda örneğe bakılsın, din günümüz dünyasındaki adalet mücadelelerindeki merkezi yerini koruyor. Toplumlarımızı çalışan/emekçi insanlara daha fazla adalete yöneltme istikametindeki her girişim —ve bu mücadeleleri daha iyi anlamaya yönelik her akademik hamle— insanların dini bağlılıklarını ciddiye almalıdır.

Yirmi Yedinci Bölüm

Latin Uyanışı, Sınır Realiteleri ve İnanç-Temelli Organizasyonlar

Milagros Peña

Latinlerle ilgili her tartışma geniş cemaat kontekstleri içindeki tecrübeleri hakkındaki bir kavrayışla başlamalıdır. Latin erkekleri ve kadınların inanç-temelli cemaatlerindeki uyanışlarını anlamak amacıyla elinizdeki metin bir Latin/dini tecrübeye genel bir yönelimle başlıyor ve sonra da inanç-temelli cemaat aktivisti organizasyonlara Latinlerin özel katkılarının ana hatlarını gözler önüne seriyor. Latin erkeklerin ve Latin kadınların Birleşik Devletler dini mozayiğindeki yerleriyle ilgili araştırma literatürü, ilgi dinin ve dini kurumların etnik yerleşim bölgelerindeki rolüne yöneltildiği zaman Latin-olmayan hikayelerle paralellik sergiliyor. Bu etnik incelemeler, kuşatıcı göç teorilerinin üzerini kapattığı ayrıntılara dikkat çektikleri için yararlı olabilir. Jaime Vidal'in (Dolan and Vidal 1994) Porto Riko'lu göçü hikayesine bakarken tespit ettiği gibi, Porto Riko'lu tecrübelerinde kurulu Euro-etnik inanç cemaatlerin karakterlerinin şekillenmesine saçılmış ayrıntılar vardır.

Farklılıklardan biri Porto Riko göçmenlerinin beklenen Birleşik Devletler toplumunda asimilasyonu benimsemekten ziyade kendi kültürlerini sürdürmekteki ısrarlarıydı: "Porto Rikoluların dillerini bir sonraki kuşağa (bir ilk dil olarak!) aktarmak için kendi aralarında İspanyolca konuşmaktaki, evlerinde İspanyolca konuşmaktaki ısrarları

güdüleriyle bunu erime/kaynaşma potası'nın (melting pot) —yabancı bir kimliğe sembolik tutunma tarzıdır— reddi olarak gören Amerikalılar için çok rahatsız edici ve hatta kırıcıydı" (Dolan and Vidal 1994: 59). Asimilasyonu tersine çevirme ve "erime potası" kendisini, diğer cemaatlerin yapamadığı bir tarzda Porto Rico etnik kimliğinde ısrar eden ve bu kimliği öne çıkaran müesses inanç cemaatlerine dönüştürdü. Porto Rikoluların hikayesinin pek çok açıdan multi-kültüralizmin günümüzde beklenen toleransını müjdelediği ileri sürülebilir. Porto Rikolular elbette bütün Latin grupları temsil etmiyorlar. Fakat benzer hikayeleri bulunan pek çok etnik gruptan biri olarak onların tecrübelerinden, halihazırdaki göçmen akışından önce bile Birleşik Devletler'in dini karakterinin tartışmaya açık bir karakter olduğunu öğreniyoruz. Porto Rikolular New York'a "Katolik ruhunun egemen olduğu bir kültürle" gelmiştir; "fakat bu farklı türden bir Katolik ruhtur" (Dolan and Vidal 1994: 67; keza Diaz Stevens'ın (1993a: 240-76) Portorikoluların New York başpiskoposluk bölgesi üzerindeki etkisiyle ilgili incelemesine de bakınız).

Bu incelemeler inanç cemaatlerinin, etnik cemaatlerin kendilerini marjinalleştiren bir topluma kabul ettirme mücadeleleri olabileceklerini ve genellikle olduklarını gösterir. Sözün gelişi bu Küba'nın patron azizi La Hermita de la Caridad del Cobre'ye adanma eylemlerinde apaçıktır. La Hermita Küba'nın patron azizine adanma mekanı, Miami'de Kübalıların Küba'ya dönüş rüyasının sembolik temsili olarak Küba'dan alınmış bir ikon'dur. La Hermita yeni gelen Kübalılar'ın Birleşik Devletler'e salimen ulaşmaları dolayısıyla şükür duası için gittikleri ilk yerdir. La Hermita aynı zamanda Kübalıların giderek Kübalılıklarını dile getirdikleri yerdir; bu pek çok Kübalı Birleşik Devletli tecrübesi için çok önemlidir; çünkü erteledikleri rüyalar burada Kübalı Amerikalılık gerçeğine dönüşür (Garcia 1996). Aynı şekilde, La Virgen de Guadalupe Meksikalı Amerikalılar için cemaat mücadelesinin hem ikon'u hem de sembolüdür; Birleşik Tarım İşçileri'ne katılsın katılmasın ya da Meksikalı ve Meksikalı Amerikalı evlerde ikamet etsin etmesin.

Latin-Protestan cemaatlerde, Latin etnik kimliği cemaatlerin kongregasyonel hayatında da önemlidir. Latin etnik kimliği aynı zamanda, Alianza de Ministerious Evangelicos Nacionales (A.M.E.N.), Hispanic-American Institute, Hispanic Theological Initiative (HTI) Theologies of Americas dahil Birleşik Devletler'de filizlenen organizasyonlarda da apaçıktır. Bu organizasyonlar ve hem Protestan hem de Katolik Latinlerce okunan giderek artan miktarda teolojik me-

tin/yazı 1960'larda ve 1970'lerde Birleşik Devletler dininde Latinler'in sahneye çıkışı denilen çıkışın temel taşı olmuştur (Diaz-Stevens and Stevens Arroyo 1998). Aslında, Latin Protestanlar sahneye çıkışları sırasında Katolik muadillerinin peşinden sürüklendiği amaçlar peşinde koşmuşlardır" (a.g.e. 169). Bu amaçlar/hedefler Diaz-Stevens Arroyo'nun belgeledikleri üzere, dini liderlerin Euro-Amerikan tecrübesine asimile edilemez ve ondan farklı olduğu için Latin dinini restore etme ve geliştirme misyonunu deklare ettikleri" bir tarihsel zamanda belirlenmişti" (a.g.e. 122).

Fakat genellikle tali bir unsur olarak zikredilen ve etnik cemaatlerin tarihinde merkezi bir yeri bulamayan şey, kadınların kendi cemaatlerinin aktivizmlerinde oynadığı anahtar roldür. Bu tarihin örtüsünü kaldıranlar genellikle kadın araştırmacılardır. Sözün gelişi Marina Herrara (1994: 187-8) "Hispanik kadınların Tanrı'nın halkını gözlerini kilisede olup-biten şeylere açmakta Latinlerin Birleşik Devletler'deki tecrübesinin başlangıcından itibaren öncü rolü oynadıklarını" göstermiştir. Aşağıdaki tartışma Latin kadınların, Latin kadın ve erkeklerin inanç-temelli organizasyonları desteklemelerinde oynadıkları ve oynamaya devam ettikleri roller konusundaki sorulara cevap vermeye çalışan bir metindir ve büyümekte olan kadın incelemeleri literatürünün parçasıdır. Latin kadınların cemaatleri içindeki rollerini ve cemaatlerinin mücadelelerinde karşılaştıkları zorlukları daha iyi anlamak için ben Latin kadınların kadınlar olarak meydan okudukları Latin erkek kültürünü ve rol beklentilerini dikkate alacağım.

Mitlere Meydan Okumak: Latin Kadınların Uyanışının Kökleri

Latin toplumunda Latin kadınlar aile ya da evdeki yerleri dolayısıyla yüceltilmişler ve ev kadını, çocuk yetiştirme ve aileye bakma rolleriyle kültürü sonraki kuşaklara taşıyan temel direkler olarak kabul görmüşlerdir (Segura 1991; Zavella 1987). Bu tür görüşler onların kimliklerinin ve güçlerinin genellikle aile sorumluluklarında yattığı yolunda açık ve örtülü imalar taşır. Fakat Latin kadınlar özellikle de cemaat faaliyetlerine angaje olduklarında sosyal değişmenin failleridir. Elinizdeki metin Latin kadınların hem kamu alanını hem de özel alanı içine alan, hem toplum ve cemaat hayatında hem de aile ve kişi hayatında ifadesini bulan sosyal etki çeperinin daha net bir resmini çiziyor; hem özel alanda hem de kamu alanında dinin, Latin kadınların uyanış çağ-

rısında bulunduğu bir mekan olarak önemli bir rol oynadığını ileri sürüyor. Ben bu yorumu pastoral/cemaat faaliyetine katılımın kadın aktivizmine, kimliklere, ve bir dizi farklı sosyal ilgiyi içeren cemaat rolleriyle bağlantılı Latin kadın aktivizmini inceleyerek geliştirdim.

Latin kadınların dini pratiğinin bu genel boyutunu —yani Latin kadınların cemaat faaliyetindeki yerlerini— görmezden gelmek Latin kadınların karmaşık bir sosyal değişmenin aktif failleri olma tarzlarını ve Latin erkek/kadın cemaatleri içinde ve dışında oynadıkları rolleri görmemektir. Aşağıdaki tartışma —ikincil kaynaklar kadar Birleşik Devletler-Meksika sınırındaki etnografik araştırmama da dayanıyor — Latin kadınların genellikle etnik sınırları aşan dine dayalı cemaat faaliyeti yoluyla hem özel hayatta hem de kamu hayatında oynadıkları önemli rollere odaklanıyor. Bu aktivizm kadınların ilgilerini geliştiriyor ve onlara birden fazla kimlik talebinde bulunma imkanı veriyor ve aynı zamanda cemaatlerinin ilgilerini de geliştiriyor. Böyle bir faaliyetle onlar kendilerini, kadınlar ve Latinler olarak kendileriyle ilgili geleneksel kavrayışları aşacak şekilde tanımlıyorlar.

Latin Kadınlar, Kültür ve Edilgenliğin Yıkımı

Daha önce ileri sürüldüğü üzere, Latin kadınlar homojen bir grup değildir ve bu tartışma Latin kadınların tecrübesini "özselleştirmeyi" (essentialize) amaçlamıyor. Ben sadece bireyler olarak etkili kadınlardan ziyade kadınların uyanma/güçlenme süreçlerinin patriyarşi/pederşahilik gibi sosyo-ekonomik realitelere ve kültürel engelleyicilere komünal meydan okuma çabalarıyla nasıl ilişkili olabileceklerine dikkat çekeceğim. Latin kadınların faaliyette bulundukları kültürel kontekste odaklanarak çok sayıda Latin kadının kendilerini ev içinde ve dışında yetkili kılmak için dini gruplarla ve diğer sivil toplum örgütleriyle (NGO/non-government organization) birlikte çalışma nedenini çok daha iyi anlayabiliriz. İki Los Angeles cemaatinde yakın zamanlarda yapılan bir inceleme kadınların aktivizminin kadınların ailelerini etkileyen sorunlara tepkilerinden doğduğunu ve bu sorunlar ekseninde örgütlenmenin cemaat networklerinde gerçekleştirildiğini tespit etmiştir (Pardo 1998: 228). Bu aktivizm aynı zamanda daha genel ve kuşatıcı politik müdahalelerde bulunmalarının temeli haline gelmiştir. Nitekim Pardo'nun analizinden, Latin kadınların "daha genel amaçları gerçekleştirmek için mevcut cinsiyet, etnik ve cemaat kimliklerini kullandıklarını" (a.g.e. 228) öğreniyoruz.

Boston'daki Latin kadın aktivizmiyle ilgili incelemesinde Carol Hardy-Fanta (1993) Latin kadınların örgütlenme çabalarını kapı kapı dolaşmaya, kafelerde diğer kadınlarla cemaatin ilgileri hakkında konuşmaya ve o cemaatin örgütlenmesinde etkili olduklarını ispatlayan cinsiyet bağlantıları ve etnik bağlantılar kurmaya sarfettiklerini tespit etmiştir. New Mexico, Las Cruces'deki Colonias Development Council'le birlikte yürüttüğüm sınır realiteleriyle ilgili araştırmamda Latin kadınların cemaatlerinde cemaat günlük ilgi/bakım merkezleri yaratmayı başardıktan sonra çok daha aktif roller aldıklarını gözlemledim. Onlar günlük bakım merkezlerinden lokal şehri ve eyalet yönetimini yol inşasına, kanalizasyon problemlerini gidermeye zorlayacak diğer girişimlere doğru hareket ediyorlardı; bunu özellikle de söz konusu sorunlar çocuklarının hayatlarını etkilediği için yapıyorlardı.

Cemaat faaliyetinde Latin kadınlar kendilerini pasif ve itaatkar kişiler olarak resmeden klişe nosyonlara meydan okuyorlar. Latin kadınların evde ve cemaatteki meşgaleleri genellikle patriarşiyi/pederşahiliği teşvik eden bazı Katolik Meryem adanışlarındaki veya dini geleneklerdeki edilgenlik/itaatkarlık paradigmalarıyla net bir karşıtlık gösteriyor. Bir gösterge olarak kendi Meryem imajları pek çok Katolik'in Tanrı'yı tanımladığı gibi tanımlanıyor olabilir: Mutlak, Sonsuz, Her Yerde Hazır ve Nazır, Her şeye Kadir, Güçlü, Kurtarıcı ve Herşeyi-bilen (Pena and Frehill 1998). Ayrıca, suni doğum kontrolü aleyhindeki resmi Katolik eğitimine rağmen Latin kadınlar bazı durumlarda kocalarından habersiz sterilizasyon prosedürlerine tabi tutulmayı ve suni doğum kontrol yöntemlerine başvurmayı kabul ediyorlar. Yönettiğim çeşitli fokus grubu tartışmalarında kadınlar kocalarını kısırlaştırılmaları (meni kanalının kapatılması: vazektomi, ç.) konusunda ikna ettiklerini söylüyorlardı. Bir kadın bunu şöyle dile getirdi:

> Düşünün, ritm yöntemiyle on bir gebelik; bunun pek iyi işlemediği ortada, öyle değil mi? Kardeşlerim, hepsi değilse de bazıları bana " operasyonu" tercih ettiklerini söyledi ve ben bazılarının bunu kocalarından gizlediklerini biliyorum (a.g.e. 627).

Bu bulgular Amerikan Katoliklerinin kilise öğretisinin destek sağlamadığı doğum kontrolü ve cinsellik karşısındaki tutumlarıyla uyumlu (Greeley 1989). Anketler hiç değilse ayda bir hem Ekmek ve Şarap Ayini'ne hem de komünyona katılan Hispanik Katolikler (muhtemelen gebelikten korunma ile ilgili öğretiye en fazla uyan grup) arasında

bile, üretken yaştaki kadınların %38'i Vatikan'ın onaylamadığı bir yöntemi uyguluyordu (Goldscheider and Mosher 1991).

Latin kadınların tecrübesini Patricia Hill Colins'in (1991) Afrikalı-Amerikalı kadınların uyanış süreci konusunda ileri sürdüğü şeye teşmil edersek, kadınların direniş kültürünü anlamak Latin kadınların ortak edilgenlik/tabiyet mitlerini yıkmalarına katkıda bulunabilir. Bu yaklaşımı benimseyerek Latin kadınların pederşahi toplumsal kurumlardaki yaygın egemen ideolojiye nasıl karşı durduklarına ilişkin daha kompleks bir kavrayışa ulaşabiliriz. Bunu net şekilde özellikle Latin kadınların evliliğe boyun eğmeye/itaate direnişlerine baktığımız zaman görürüz. Kadınlar kendilerine evliliği korumak adına geçimsiz evliliklere dönme tavsiyesinde bulunan dini liderlere kuşkuyla bakıyorlar (Pena and Frehill 1998: 13-15). Keza benim araştırmam da Latin kadınların lokal inanç-temelli cemaat gruplarına ve organizasyonlara katılarak Latin (erkek-kadın) cemaatten destek aldıklarını gösteriyor. Aslında Latin kadınlar kişisel, ailevi krizlerle cemaat krizlerini çözmek için ihtiyaç duydukları gücü bulmak amacıyla genellikle kendi kültürlerine dönüyorlar, dominant kültüre değil.

Başka bazı araştırmacılar edilgenlik/tabiyet paradigmasına meydan okuma girişimleriyle ilgili ilave vukuflar sunuyorlar. Sözün gelişi Oliva M. Espin orta yaşlı ve yaşlı Latin kadınların ailedeki güçlü/selahiyetli konumunu vurguluyor. Tespiti şu:

> Orta yaşlı ve yaşlı Hispanik kadınlar oğulları ve kızları evlendikten sonra bile ailelerindeki önemli rolleri ellerinde tutuyorlar. Yaşlı kadınlar, bu yaşta "boş-luk sendromu" denilen sendromdan dolayı depresyona giren beyaz Amerikalı muadillerinden çok daha yüksek statüye ve güce sahipler. Pek çok Hispanik kadın "curandera'lar," espiritistas'lar" ya da "sentera'lar" olarak gayri resmi tarzlarda sağlık hizmetlerine alternatif yaklaşımlara inanan insanlara zihin sağlığı hizmetleri veriyorlar. (1995: 423)

Nitekim, Latin kadınlarla ilgili araştırmalar, özellikle de eğer cemaatin bir boyutu popüler dini pratikle cemaat sağlık pratiğini birbirine bağlıyorsa Latin kadınların kültürel kontekstinde belirli statü belirleyicilerin (mesala yaş, sınıf, cinsiyet, ırk) dikkate alınmasının önemine işaret ediyor. Bu yaşlı kadınlar Latin cemaat hayatında çok yüksek bir saygı görüyorlar; bu saygının kaynağı, kökleri itibarı ile Latin Amerikalı ya da değil ortak İspanyol sömürge kültürel mirasını taşıyan Latin kadınların göç tahkiyelerinden anlaşılabilir. Bu onların tahkiyelerini günde-

lik hayatlarında angaje oldukları sosyal kurumlara taşındıklarında farklı değil benzer hale getiriyor. Latin kadınların edilgenliği nosyonuna meydan okuyarak Diaz-Stevens (1993b) Latin Katolisizmindeki "maderşahi/ana erkil çekirdeği" vurgular; çünkü Latin Katolisizminde Latin kadınlar popüler katolik ritüellerin icrasında cemaat liderleri olarak önemli roller oynarlar. Yaşlı Latin kadınlar Katolik ruhbanın bazı rollerini üstlenirler; bunu insanları duaya çağırarak ve *Fiestas de Santos, Aniversarios de Defuntos, Valerios, Novenas, Oraciones de Buen Morir* vb. gibi özel günlerde Hıristiyan toplantılara başkanlık ederek yaparlar. (a.g.e. 65) Diaz-Stevens bunu şöyle dile getiriyor: "Gücün nasıl sergilendiğine daha yakından bakıldığında, kadınların dinde bir yeniden üretim fonksiyonu" —bu cemaat rolleriyle "sosyal değerleri yıkarak dönüştüren bir fonksiyonu— yerine getirdikleri kolayca anlaşılır" (1993b: 61). Latin kadınların popüler Katolik ritüellerin icrasında oynadıkları rollerin Latin kadınların Latin cemaatindeki liderlikleriyle ilgili dönüştürücü bir etkileri vardır. Diaz-Stevens (1994: 243) New York'taki genç Latin erkeklerin (on beş yirmi beş yaş arası erkeklerin) üçte ikisinin cemaatte anne ve babaları dışında en çok saygı duydukları kişilerin cemaatte dindarlıkları ve kilise-dışı dini ortak ritüellerin ve ibadetlerin liderleri olarak rolleriyle tanıdıkları yaşlı kadınlar olduğunu söylediklerini tespit etmiştir.

Fakat Latin cemaatlerinde etkisi görülen kadınlar sadece bu yaşlı kadınlar değildir. Yakın zamanlarda yapılan incelemeler Latin cemaatlerde kadınların öncülük etikleri yaş faktörünü ve göçmen kuşakları çaprazlamasına kesen örgütlü cemaat aktivizmi modellerini açıkça ortaya koyuyor. Mary Pardo'nun araştırmasının ortaya koyduğu gibi, "etnik ve cinsiyet-temelli gelenekler direniş stratejilerine dönüştürülüyor" (1998: 232). Bu aktivizmin 1960'larda başlayan Meksikalıların ve Porto Rikoluların sivil hak taleplerine kadar izi sürülebilir. Afrikalı-Amerikalı cemaatlerin sosyal adalet taleplerine paralel şekilde Latin erkek ve kadınlar da sokaklara dökülerek çocuklarının eğitiminin kalitesine, çalışma şartlarına, mesken/konut ayrımcılığına, seçmen ayrımcılığına ve Latinlerin Birleşik Devletler'deki her marjinalleştirilmesine meydan okumuştur. Aslında, Alma M. Garcia'ya göre (1989, 1997), Meksikalı Amerikalılar hareketi ("El Movimiento") Meksikalı Amerikalıların romantize edilmiş Meksika ailesindeki geleneksel cinsiyet rollerini eleştirebilecekleri bir kontekst oluşturdu. Latin kadınlar Latin cemaatlere yapılan ırkçı baskıyla mücadele ederken kendilerini kadın hakları için mücadelenin içinde buldular. Bu tecrübeleriyle onlar kendi özel taleplerini Latin cemaat içinde ve dışında dile getirebi-

leceklerinin farkına vardılar. Bu farkına varma Latin kadınlara, inanç temelli organizasyonlara katılım ve bu organizasyonlarla halen kurdukları ittifaklar dahil kendi protest cemaatlerini geliştirmede kılavuzluk etti. Bu politikleşme, Latin kadınların Katolik popüler ritüellerinde oynadıkları rollerde apaçık daha ayrıntılı kültürel direniş biçimlerinden farklıdır. Gamson şöyle bir tespitte bulunmuştur: "Sosyal hareketlerle ilgili pek çok incelemeden insanları dostlarıyla birlikte politik eyleme çekmekte sosyal networklerin ne kadar önemli olduklarını öğreniyoruz. İnsanlar bazen sadece ve sadece eylemlerini destekleyecek politik bilinci geliştirmek amacıyla eylem yapıyorlar" (1995: 89).

Daha önce dile getirdiğimiz gibi, Meksikalı Amerikalılar hareketi sırasında Latin kadınlar girişleri reddedilen okullarda, meskenlerde ve kamu alanlarında kendilerine yöneltilen ayrımcılığı protesto etmek amacıyla cemaat aktivizmine yönelmiştir. Latin kadınların kendi sosyal hareket organizasyonlarında liderlik pozisyonlarına gelmeleri reddedildiği için, 1960'ların ve 70'lerin Meksikalı ve Porto Rikolılar hareketinde kadınların marjinalleştirilmesi onları kendi etnik cemaatlerindeki seksizmle/cinsiyetçilikle hesaplaşmaya zorladı. Sonuçta Meksikalı ve diğer Latin kadınlar kendi etnik cemaatlerindeki ırkçılığa ve cinsiyetçiliğe karşı mücadele için kendi kadın örgütlerini kurdular. Kriz olayları Latin kadınları sosyal organizasyonlara yöneltti ve bu organizasyonlarda bireysel düzeydeki direniş daha genel kolektif bilinci besledi. Sembolik direniş biçimleri önemli olsa da, Latinler kolektif aktivizmle çok daha etkili politik ses çıkardılar. Nitekim direniş kültüründen örgütlü protestoya geçiş farklı bir bilinç ve aktivizm tipine yol açar. Elinizdeki metinde vurgulanan bu kolektif uyanış formudur. Bu uyanış formu inanç-temelli organizasyonlar dahil çok sayıda organizasyonla ittifak kurarak politikleşmeyi de içerir.

Lara Medina (1997) Las Hermanas'ın (kadınların dini kurumlarda ve genelde toplumdaki eşitliğini savunan ve çoğunluğu Latin Roma Katoliklerinden oluşan yirmi beş yıllık bir organizasyondur/örgüttür) önemine dikkat çeker. Medina bir dini-politik organizasyon olarak Las Hermanas'ın 1960'larda ve 1970'lerdeki Latin cinsiyet ve etnik mücadelelerini dini alana taşıyan ilk etkili birleştirici organizasyon olduğuna işaret eder. 1971-1980 arasında Las Hermanas liderlik poziyonlarına gelmeleri için kadınları destekleyerek ve kadınların atanma ve kutsanmaları konusunda baskı yaparak, kadınların kürtaj konusunda tercihte bulunma haklarından yana tavır alarak kilise politikalarını etkilemiş ve kadın sorunlarına odaklanan seküler politik hareketlere işti-

rak etmiştir. Las Hermanas ayrıca çok daha özelde cinsellik/seksüalite ve aile içi tecavüz dahil sıradan Latinleri etkileyen sorunlara odaklanmıştır. Medina'nın çalışmasındaki önemli şey grup kimliği, protesto stratejileri, feminist liderlik modelleri ile dini gündem arasında tesis ettiği ilişkidir.

Çok daha genel terimlerle Carol Hardy-Fanta (1993) bu cinsiyetçi politik mobilizasyon sürecine Boston'daki Latin kadınların politik mobilizasyonuyla ilgili incelemesine dayalı bir vukuf sunar. O, şunu söyler:

> Cinsiyet farklılıkları tartışmasındaki anahtar sorun, politikanın kamu boyutuyla özel boyutu arasındaki temel ayrımdır. Latin erkeklerden ziyade Latin kadınlar için, hayatın bu farazi farklı alanları arasındaki sınır belirsiz ya da farkedilemezdir. Taban politikalarına (grassroots politics), beka politikalarına, gündelik hayat politikalarına, politik bilincin gelişmesine vurgularıyla Latin kadınlar kişisel olarak yüzyüze geldikleri problemler ile hükümet politikalarından kaynaklanan cemaat sorunları arasındaki bağlantıların farkındadır. (1993: 18-19)

Daha da önemlisi, Latin kadınların politik bilinci olarak sahneye çıkan Latin aktivizminin kökleri gündelik canlı tecrübelerindedir. Bu aynı zamanda özellikle de Latin kadınların neden Birleşik Devletler-Meksika sınırında olduğu gibi kadın dini gruplarla ittifak kurduklarını açıklar. Onlar sözün gelişi ev içi şiddetle hesaplaşmalarına veya ekonomik problemlerle mücadelelerine yardım etmeleri için kadın-inanç-temelli örgütlere başvuruyorlar. Onlar bu muhitlerde kendilerine benzer başka kadınlarla karşılaşıyor, kendilerini uyandıran/yetkilendiren programlara katılıyor, kendi problemlerinin üstesinden gelmelerini sağlayacak hünerler geliştiriyor ve bu süreç içinde cemaat aktivistleri oluyorlar.

Sınır Realiteler

Sınırdaki Latin kadınlar göçmen politikaları, sınır politikaları dahil Birleşik Devletler-Meksika ilişkilerinin ve güney sınırındaki aileleriyle devam eden bağlarının etkisi altında. Barrera (1979) ve Acuna (1988) bu ilişkilerin Birleşik Devletler sınırı (1835-36) Texas Bağımsızlık Savaşı ile başlayan ve 1848'de Guadalupe Hidalgo Antlaşması'nın imzalanmasıyla Meksika topraklarını bir baştan diğerine resmen kestiğinde bölgede tesis edilen mirasla bağlantılı olduğunu gösteriyor. Hem ya-

sal hem de yasadışı "yeni"[1] göçmen akışıyla birlikte gerilimler sürüyor. Meksikalılar Birleşik Devletler'in rezerv emek ordusu olarak kullanılan yoksul ve yurttaşlık haklarından yoksun bırakılmış uluslarüstü emek gücünü temsil ediyor. Hem niteliksiz hem de düşük ücretli mesleklerdeki Meksikalılar, özellikle de geniş arazilerde çalışan kadınlar sömürülüyor (Ruiz 1987). Sınır sakinleri kendilerinden kontrol noktalarındaki ya da gıda depolarını terkettiklerinde yasal doküman istenirken sınır devriye ajanlarının tehditlerine maruz kalmaktan yakınıyor. Meksika kökenli halk, özellikle de Meksika kökenli kadınlar için Birleşik Devletler-Meksika sınır realitesiyle birlikte getirilen sınırlamalar sosyal hizmet sağlayan ve sınır cemaatlerinin karşılaştığı sosyal problemlerin politik bilincini yükseltmeye çalışan bir dizi yönetim organizasyonu yaratmıştır.

Bu cemaatlerin sosyal ihtiyaçlarına cevaben, çeşitli Katolik ve Katolik-olmayan dini organizasyonlar/örgütler Latin erkek ve kadınların Birleşik Devletler-Meksika sınırında vuku bulan şiddete ve ekonomik sömürüye karşı seferber edilmesine fiilen katılıyorlar. El Paso/Juarez sınırındaki göçmen kadınların vahim durumu —1993'ten bu yana Juarez'de yüz ila iki yüz kadının öldürüldüğü tahmin ediliyor— kadınlara yönelik şiddetle ilgili sorunlar için bir araya gelme noktası olarak hizmet etmiştir. Bu gerçekliğe tepki gösteren kilise grupları Latin kadınlara ve ailelerine önemli moral ve mali destekte bulunmuşlardır. Latin kadınların harekete geçmelerinde dini bir bağlantı bulunması hiç de şaşırtıcı değildir. Pardo'nun (1998) araştırması bir mahalli rahibin Mothers of East Los Angeles'ın —MELA; komşuluğun geliştirilmesine adanmış bir organizasyon/örgüt— kurucularını desteklediğini gösteriyor. Mahalli kilise networkleri kadınların Los Angeles'ta örgütlenmesinde, onlara toplanma mekanı ve birbirlerinden şehir yönetiminin terk ettiği mahalli parkları onarmakta veya temizlemekte yararlanma imkanı sağlayan mekanizmalar temin ederek önemli olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Bu yüzden, Latin kadınların taban aktivizmine ve gündelik hayattaki beka politikalarına vurguları, kendi cemaatlerinin sosyal networklerinden ve kilise grupları gibi grupların networklerinden yararlandıklarında, taban örgütlenmesinde geniş imkanlar sunuyor.

---

[1] Meksika'nın Guadalupe Hidalgo Antlaşması'yla birlikte topraklarının büyük bir kısmını Amerika'ya kaptırdığı dikkate alındığında, Birleşik Devletler'e giren Meksikalı göçmenlerin ya da Güneybatı Latin anayurduna giren Anglo göçmenlerin "yeni" göçmenler sayılıp sayılmayacakları bakış açısına bağlıdır.

Sınırdaki pek çoğu Sivil Haklar Hareketi'nin ve feminist idealle-rin etkisi altındaki dini gruplar insan hakları mücadelelerinde Latin kadınlara katılmıştır. Sınır bölgesindeki sivil toplum kuruluşlarının sayısındaki artış (benim incelememde yer alan sivil toplum kuruluşla-rının %61'i 1990'dan sonra kurulmuştu) ve özellikle cemaat faaliyetine angaje kilise grupları belirli sınır gerçekliklerinin, Birleşik Devletler – Meksika politikalarının ve bu politikaların doğurduğu sınırlamaların ürünü olarak anlaşılabilir yalnızca. Sözün gelişi, El Paso/Juarez'deki dini gruplar için Juarez'deki cinayetlerin gözler önüne serdiği kadın-lara yönelik şiddet sorunu sınırdaki kadın mücadeleleriyle ilgili genel sorunların farkına varılmasıyla sonuçlanmış ve cemaat grupları ara-sında ittifaklar kurulmasına yol açmıştır.

Cubitt ve Greenslade (1997) şiddete ve ekonomik sömürüye odak-lanmanın, sosyal hareket aktivizminde Meksikalı kadınların giderek söz sahibi olmalarını anlamanın temeli olduğuna dikkat çekiyorlar. Ben biraz sonra bunun kadınların sınırdaki seferberlikleri için de ge-çerli olduğunu ileri süreceğim. Keza, Birleşik Devletler-Meksika sını-rında ölenlerin sayısı sosyal hayatın kamu alanı ile özel alan olarak bö-lünebileceği nosyonunu sekteye uğratıyor. Latin kadınlar ve sınırda kendilerini destekleyen Latin olmayan kadınlar için göçmen kadınlara yönelik şiddet göçmen kadınların sorunu değil, bütün kadınların so-runudur. Cubitt ve Greenslade'in (1997: 61) kaydettikleri gibi, kadın sorunlarını kişisel sorunlar olarak görmek kadınların kendi çıkarlarını geliştirmek için politik hareket etme yetilerini felç eder ve süreç içinde bütün insanların sivil topluma katılma ve kamu politikalarını dönüş-türme kapasitelerini tahrip eder. Başka bir söyleyişle, bir kadının Bir-leşik Devletler-Meksika sınırında yaşadığı tahkiyesini, tehlike ve suis-timalleri bireysel düzleme havale etmek bu sınır tecrübelerinin genel komünal örgüsünü gözden kaçırmaktır.

El Paso/Juarez'deki İnanç-Temelli Cemaat Organizasyonları

Büyük El Paso/Juarez bölgesinde kadınların ortak ilgileriyle birbirine bağlı Latin ve Latin-olmayan kadınlar kadınların bölgede karşılaştık-ları problemlere dikkat çekmek için birçok mobilizasyon stratejisi ge-liştirmiştir. 1996-1999 arasında yaptığım araştırmada tesbit ettiğim on üç sivil toplum kuruluşu arasındaki ilişkiler dini organizasyon üyele-riyle bağlantılı (veya bu dini organizasyon üyelerinin desteklediği) bir mobilizasyon süreciyle güçlü bir ilişki zincirine işaret ediyor. Bu tür

dokular Birleşik Devletler-Meksika sınırında sivil toplum kuruluşları aktivizmine destek veren cemaat ve inanç-temelli organizasyonların kendi sosyopolitik realitelerinde nasıl tecessüm ettiklerini yansıtıyor. El Paso'daki Annunciation House'un ve Casa Peregrina'nın (her ikisi de El Paso ve Juarez'e iş aramaya gelen çoğunlukla illegal evsiz göçmenlerin barınağıdır) ortak kurucularından Ruben Garcia bundan şöyle söz ediyor:

> Sınırın ekonomik gelişmesinden dolayı Meksika'nın iç bölgelerinden sınır bölgelerine bu talihsiz göçü yaşıyorsunuz. Serbest ticaret bölgelerini bilirsiniz, ünlü maquiladoraları. Annunciation House kurulmadan önceki yıl Juarez'de ilk serbest ticaret bölgesi açıldı —Bermudaz endüstri parkındaki RCA fabrikası— ve ilk üç bin serbest ticaret bölgesi işçisini aldı. Yirmi iki yıl sonra orada iki yüz bin ilave insanı istihdam eden dört yüz serbest ticaret bölgesi vardı.

Bölgeye bu kitle halindeki göç sosyal hizmet organizasyonları için insanların büyük bölümünü hızla etkileyen problemler yarattı; bu insanların pek çoğu mesken bulma zorluğu yaşıyordu. Evsiz insanların sayısı arttıkça, kilise grupları bu artışa işsiz göçmenlere barınma ve diğer hizmetleri veren kar amacı gütmeyen organizasyonlar oluşturarak karşılık verdiler.

Annunciation'ın varlık kazandığı şartları yansıtan Garcia 1978'de erkeklerin Hıristiyan evleri dışında başka hiçbir barınakları olmadığını, hiçbir geçici yaşama evi bulunmadığını ve hiçbir dayağa maruz kalmış kadın barınağı olmadığını hatırlatır. Garcia kendisinin ve başka birkaç kişinin sınırın yoksullarıyla birlikte çalışmayı yükümlülük haline getirdiğini söyler:

> Yavaş yavaş, söylenti yoluyla Annuncation House olgunlaştı... Keza 1978'de varlık kazanması Orta Amerika'da gerçekleşen patlamaya ve Guatemela, El Salvador ve Honduras'tan toplu göçlere rastladı. Ve böylece, bu insanlar sınırın muhtelif bölgelerine doğru yol alırken, El Paso insanların önemli buluşma mekanlarından biri haline geldi. Nitekim biz de kendimizi Orta Amerika'dan gelen göçmenlerle ve elbette tarihsel olarak Meksika'nın içini kateden insanlarla birlikte yoğun bir çalışma içinde bulduk.

Annunciation House'un tarihiyle ilgili bu tahkiye sınır sorunları ekseninde örgütlenen başka birçok sivil toplum kuruluşunun tahkiyesine benziyor. Ve ne Annunciation House ne de Casa Peregrina kadınlar

için barınak haline gelmişse de, her ikisi de farklı şekillerde kadınlara hizmet etmeye başladı. Casa Peregrina (Jaurez tarafındadır) sonunda kadın barınağına dönüştü; genellikle göç dokusu bekar kadınları, çocuklarıyla birlikte yaşayan bekar anneleri ve keza çocuklu aileleri içine alacak şekilde geliştiği için.

Benim El Paso-Juarez sınırındaki kadın örgütlerin temsilcileriyle yaptığım mülakatlar Latin kadınların ve ailelerinin o bölgede güvendikleri taban organizasyon networkünün parçası olarak Annunciation House ile Casa Peregrina'nın önemini açıkça ortaya koyuyor. Onlar özellikle de ailenin geçimini sağlayan kişilerin işlerini kaybettikleri, kendilerini ve ailelerini evsiz buldukları zamanlar gibi kriz anlarında önemli hale geliyorlar. Bu organizasyonların pek çoğunun bir dizi sınırdaki insani hak sorununda destek sağlayan birçok Katolik ve Protestan kilise grubuyla bağlantıları var ve birey işçilerin pek çoğunu motive eden şey sınırdaki yoksullara adanmış bir spiritüaliteyi yaşama koşulları. Garcia bunun şu şekilde yeniden yorumunu yapıyor:

> Annunciation House içe bakıyor ve hayatlarımızı daha anlamlı ve daha amaçlı şekilde nasıl yaşayabileceğimizi söylüyordu. Biz ona inanç-temelli bir bakış açısıyla yaklaştık; o yıl (1974) boyunca gittiğimiz ve kutsal metin hakkında kafa yorduğumuz için Tanrı ile baskı altındaki insanlar, Tanrı ile yoksul insanlar, Tanrı ile marjinalleştirilmiş, dışlanmış vb. insanlar arasındaki özel ilişkinin gerçekleşmesinden kaçamazdık.

Aynı şekilde, bu networkteki bir başka sivil toplum kuruluşu Juarez Organizacion Popular Independiente'den (OPI) Patricia Monreal Molina papazlık bölgesi faaliyetlerini yürüten cemaate gelen insanlar olarak OPI'yi yaratan insanların profillerindeki bir bağlantıya işaret eder. Aslında OPI'nin kurucularının birçoğu Juarez'in kenarındaki Base Christian Communities (BCC'ler) vasıtasıyla örgütlenmeye başlamıştır. BCC'ler başlangıçta birçok Katolik cemaatteki rahip eksikliğine tepki olarak ortaya çıkmıştır. Latin Amerika'da onlar sıradan insanlara geleneksel Katolik papazlık mıntıkalarından çok daha kuşatıcı roller üstlenme imkanı vermeleri dolayısıyla bilinirler. Base Christian Community mensupları, cemaat liderliğinde adem-i merkezi ve katılımcı bir format geliştirmekte daha fazla sorumluluk almaya teşvik ediliyorlardı. Onların hiyerarşik olmayan yapıları kadın aktivizmine elverişliydi ve inanç temelli sivil toplum kuruluşlarına katılan (OPI'nin Patricia Monreal Molina'sı gibi) bazı kadınların aktivizmlerine BCC'lerde başlamış olması pek de şaşırtıcı değildir. BCC'ler bir di-

zi hareketin arkasındaki güç olmuştur (Eckstein 1999: 8) ve sınır boyunun politik gerçekliği kadın aktivizmine geniş bir sosyal kontekst sağlamıştır. Neticede, El Paso'daki El Centro Mujeres de la Esperanza gibi kadın inanç-temelli örgütler ortaya çıktıklarında grubun vizyonunu paylaşacak hemfikir ve sıradan dindar kadınlardan oluşan gönüllü izleyiciler bulmuştur.

El Paso/Juarez'deki Sınır Kadınlarının Koalisyonları

1993'te kurulan El Centro Mujeres de la Esperenza bölgede sahneye çıkan ilk hakiki kadınların inanç-temelli sivil toplum örgütüydü. Üyeleri muhtelif etnik gruplardandı. El Centro'nun ortak kurucularından Katolik kızkardeş Ida Berresheim El Centro'ya katılan sıradan ve dindar kadınların önceleri mülteci ve evsiz insanlarla ilgilendiklerini hatırlatıyor. Bir açık tartışma ve değerlendirme dönemini müteakip El Centro'nun birçoğu eğitimci ve sağlık çalışanı organizatörleri çabalarını kadınların gelişimi istikametinde kanalize etmeye karar verdi. Kızkardeş Ida'nın tekrar yorumladığı üzere onlar Birleşik Devletler'deki kadın (dini) kongregasyonlardan mali yardım talebinden sonra El Centro'yu açabilmişlerdi. Onlar mahalli sosyal hizmet acentalarıyla ortaklıklar kurarak kadınları *poromotoras de salud* (sağlık destekçileri) olarak eğitecek programlar geliştirmeyi öğrendiler ve gerçekleştirdiler.

El Centro bölgedeki kadınların seferber edilmesinde bir modeldir. Misyonunu dile getiren ifadenin söylediği gibi, El Centro El Paso/Juarez bölgesinde faaliyette bulunan Birleşik Devletler-Meksika kültürü tabanlı bir kadın cemaati haline geldi. Çok daha genel bir ifadeyle dile getirmek gerekirse, "Onlar, Birleşik Devletler-Meksika sınırındaki kadınlar olarak, fiilen yeryüzü ve insanlık için barış ve adalet peşinde koşan dünya kadınlarıyla dayanışma halindeydiler." Amaçları kadınları baskı altına alan ve sınırlayan sosyal yapıları dönüştürmekti; onlar aktivizmlerini mahalli projelere odaklamaya başladılar. Sözün gelişi, El Centro'nun *Valores y Vida* programı kadınların kendilerine güveninin sağlanmasına, kadınlara ikincil roller yükleyen geleneksel aile yapılarının ön kabullerine meydan okunmasına odaklanıyor. Hedef kadınlara, kadınları erkeklere tabi kılmayan alternatif aile yapılarını tartışma fırsatları sağlamak. Diğer Centro programları kadınların ekonomik marjinalitelerini, ekonomik sömürü kaynaklarını tespit ederek ve bu sömürüyle mücadele stratejileri geliştirerek ortadan kaldırmayı

amaçlıyor. Kadınların tabiyetlerine ve sömürülmelerine alternatifler keşfedebilecekleri programlar yoluyladır ki El Centro gibi örgütler sınır kadınlarının güçlü örgütleri haline gelmişlerdir.

Latin aile yapısına meydan okuyarak ve diğer sosyal kurumları, yani dini kurumları eleştiriye tabi tutarak, bu sivil toplum kuruluşlarına katılan Latin/Meksikalı kadınlar kendi politik seferberliklerini arttırmak amacıyla örgütleniyorlar. Onlar patriarkal/pederşahi olmayan eyleme-yönelimli spiritüaliteyi hayatlarında etkili mevcut patriarkal yapıyı sorgulayan bir sosyal aktivizmin parçası olarak destekliyorlar. Sözün gelişi, El Centro'daki kadınlar, aileleri bir sosyal problem olarak aile şiddetine (kadınları ve çocukları çok etkileyen bir problem olarak aile şiddetine) dokunmaksızın değerleri olduğu gibi bırakan kilise kurumlarını reddettiklerini dile getiriyorlar. Kaba şiddete maruz kaldıktan sonra rahibinin kocana dön tavsiyesine aldırış etmeyen bir kadın bunu şöyle dile getiriyor: Aileleri bir arada tutmak için kadınların şiddete katlanmasını bekleyerek, "bir kilise, bir örgüt veya bir toplum bunun bize öğrettiği şeyden dolayı beni nasıl yargılayabilir!"

Keza ekonomik ve politik marjinalleştirme üreten diğer baskıcı sosyal yapıların sorgulanması da söz konusudur. El Centro'nun özelliklerinden biri, kolonilerden —Birleşik Devletler-Meksika uluslararası sınırlarına konuşlanmış Birleşik Devletler şehirlerinin kırsal ve bu şehirlerle bütünleşememiş kısımlarından— gelen kadınların miktarıdır. Kolonilerde yaşayanları karakterize eden şey standart-altı meskenler, yetersiz su tesisatı ve lağım boşaltım sistemleri ve temiz suya ulaşımdı. Onlar büyük ölçüde fiziksel ve hukuki açıdan komşu şehirlerden izole edilmiş yoksullara yardıma odaklandılar. El Centro'nun programları bu kadınlara gündelik canlı tecrübelerini ve spiritüalitelerini/maneviyatlarını mahalli aktivizme dönüştürmelerinde ve çabalarını bölgedeki diğer kadın sivil toplum kuruluşlarıyla birlikte etkili network yoluyla maksimize etmelerinde katkıda bulundu.

İncelediğim organizasyonların çoğunun Katolik kadın kongregasyonları, bir mahalli Yahudi kadın organizasyonu ve YWCA dahil dini gruplarla ilişkileri vardı. Örgütleyicilerle yaptığım mülakatlar Birleşik Devletler-Meksika sınırındaki kadın sivil toplum kuruluşlarının insan haklarına ve kadın haklarına ilişkin hem mahalli hem de uluslar-üstü endişeleri bulunduğunu ortaya koyuyor. Kadın sivil toplum kuruluşları arasındaki ittifaklar milliyetlere göre bölünmekten

çok kadın sorunları ekseninde "birarada faaliyette bulunmaya" odaklanıyordu. Araştırma birçok kadın dini grup ile birlikte faaliyette bulundukları taban organizasyonları arasındaki ilişkiyi gözler önüne seriyor.

Sözün gelişi Sister/Kardeş Kathleen Erickson, kendi arka bahçesi onu sınır kadınlarının kaygılarına adanmış bir organizasyonda çalışmaya sevkettiği için sınıra gelmişti. Dini mezhebi kadınlar, çocuklar ve özellikle fakirler ve marjinalleşmişlerle birlikte çalışmayı resmi bir yükümlülük haline getiren Mercy'den bir kardeş için sınıra gelmek bir ibadetti. Sister Kathleen'in New Mexico, Anthony'ye (kısmen Texas, El Paso'nun kısmen de New Mexico'nun yakınında bir kasabadır) gelme biçimi de böyledir. 1991'de o ve diğer Mercy kardeşler günümüzde Kültürlerarası Kadın Merkezi (Women's Intercultural Center) diye bilinen merkezin kurulmasına katkıda bulunmuştu. Birkaç yıl sonra kadınlara iş hünerlerini öğretmek ve onlara iş bulmalarına katkıda bulunacak eğitim vermek için yan örgüt Mujeres Unidas kurulmuştu. İşte bu inanç-temelli organizasyonel networkler yoluyladır ki Latin kadınların politik bilinci geliştirilmiş ve başarılı mobilizasyonlarına kaynak sağlanmıştı (Cohen and Arato 1992).

Büyük El Paso-Juarez cemaatlerinden YWCA ve Casa Peregrina kadınlara geçici mesken sağlayarak hizmet veriyor; Battered Women's Shelter El Paso Jewish/Musevi Women's Council'den desteğiyle hizmete başladı; bir Katolik Sisters/Kardeşin kurduğu La Posada da keza ev içi şiddetin kurbanlarına ve çocuklarına barınak sağlıyor; inanç-temelli bir sivil toplum kuruluşu değilse de El Paso-Juarez kadın sivil toplum kuruluşları için önemli La Mujer Obrera kadınlara iş sorunları ekseninde örgütlenme alanı sağlıyor; diğer organizasyonlar eğitim materyallerini kadınlar için önemli birçok konuya ayırıyorlar. Sivil toplum kuruluşları yelpazesinde amaçlar ve hedefler lokal aktivizmde merkezileşiyor; odakları kadın sorunları olsa da, bu sivil toplum kuruluşları genellikle kuşatıcı cemaat mücadeleleri içinde şekilleniyor. Bu kadınların mobilizasyonunu takviye eden ve katılımcı kadınları güçlendiren/yetkilendiren bu lokal aktivizmdir.

El Centro'nun bir şubesinin kurucusu Meksikalı Imelda Garcia kendi organizasyonunun temel hedeflerinin "cemaate seslenmek ve onlarla birlikte çalışmak, onlara sadece tansiyon ve başka şeylerle ilgili sağlık hizmeti sunmak için değil, aynı zamanda cemaatin yetkisini arttırmak için cemaatle birlikte çalışmak olduğunu" vurgulamıştır. Juarez'de, El Paso'dan gelen nehrin öte yanındaki bir Meksikalı katolik

kızkardeş kadınların sorunlarını sınırdaki aktivizmindeki merkezi sorunlar olarak görüyor ve bunu şöyle ifade ediyordu:

> En fazla baskıya maruz kalmış insanların, en muhtaç insanların kadınlar, özellikle en yoksul insanların marjinaller, yanlış görülenler ve aşağılananlar olduğuna inanıyorum. Güçlü kadınlarla birlikte çalışma dürtümü hissediyorum. İtibarımızı, toplumdaki, ailedeki, kilisedeki yerimizi yeniden bulmaya çalışıyoruz (İspanyolcadan tercüme ettim).

Kızkardeş/Sister Maria'nın sınır kadınlarıyla birlikte çalışma dürtüsü inanç temelli sivil toplum kuruluşlarında çalışan kadınların çoğunu karakterize eden ruhani yolculuğu yansıtıyor. Juarez'deki bir sivil toplum kuruluşunda çalışan bir Dominik kızkardeş görece benzer bir tahkiye sunuyor:

> On yedi yaşından beri... kongregasyonel toplantılarımıza ilgimin peşinden gidiyorum. Bir kongregasyon olarak, aslında kilisede olup-biten şeye, özellikle de kadınların pozisyonuna ve ülkemizde ve dünyada maruz kaldıkları adaletsizliğe ilişkin bilincimizde olup-biten şeye dayanan adaletsizlik ve barış için çalışmak amacıyla bilinçli bir tercih yaptık. El Paso'ya geldik, köprüyü geçtik ve Juarez'de, *colonias*'da olup bitenleri gördük; ve buraya gelmeye karar verdik ve bu bölgede birlikte çalışabileceğimizi düşündüğümüz bizden önce gelen Donna'ya (bir başka Dominik kızkardeş) katıldık.

Bu iktibaslar dini, sınıfa ilişkin ve etnik sınırların kadınların genel örgütlenmesini nasıl çaprazlamasına kestiğini açıkça ortaya koyuyor. Spritiüel/ruhani yolculuk sınır kadınlarını ve cemaatlerini güçlendirecek adalet endişeleriyle ve Latin kadınların aktivizmiyle birleşiyor. Bu genel hedefler küresel feminizmin eğilimlerinin unsurları. Charlotte Bunch (1993: 251) bize şöyle bir tavsiyede bulunuyor: "Global feminist bilinci dünyada yetkinleştirmek bizden lokal olanı global, global olanı da lokal hale getirmemizi talep ediyor. Böyle bir hareket farklı bölgelerdeki aktif kadınlar arasındaki akrabalık hissine odaklanmalıdır."

Sonuç

Bu metinde yararlanılan araştırmalar feminist araştırmacılıkla ilgili, onu zenginleştiriyor ve global feminist yaklaşımların potansiyel gücünü ortaya koyuyor. Cemaat-tabanlı aktivist araştırma "cemaatin gündelik hayatının bazı boyutlarını paylaşan insanlarla nedensel ilişkiler yoluyla olduğu kadar şiddete, sosyal adalet ve ekonomik güvenlik mücadeleleriyle ve bu mücadeleler içinde yaratıldığını" (Naples 1998: 337) gösteriyor. Bu önemli; çünkü "dinamik bir süreç olarak cemaatin sosyal inşası daha fazla oluşturucu unsur ve görünüşte ihtimaldışı müttefikler için sınırları yeniden belirleme imkanı sunuyor" (a.g.y.).

Büyük El Paso/Juarez alanıyla ilgili incelemeler, kadınların dini organizasyonların rollerinin sınır kadınlarının mobilizasyon başarısı için merkezi önemi haiz olduklarını ortaya koyuyor. Katolik, Musevi ve YWCA kadın gruplar sınırdaki Latin kadınlar merkezli sivil toplum kuruluşları için önemli örgütlenme hünerleri, enformasyon ve başka kaynaklar sağlıyor. Netice itibarı ile günümüzde Latin kadınların tecrübeleri ve sivil toplum kuruluşlarında Latin-olmayan kadınların yanıbaşında yürüttükleri faaliyet bir "chispa" —kıvılcım— yakıyor, yani kadın hareketine ilişkin global bir görüşe ihtiyaç duyan kadınlara has bir politika türü yeşertme tutkusu için bir forum yaratıyor. Bu süreçte Latin kadınlar başka kadın cemaatlerine angajeler ve yeni önemli müttefikler bulma fırsatları yaratıyorlar. Onların dini gruplarla ittifak kurmaları evrilen Birleşik Devletler etnik ve dini mozayiğindeki daha kuşatıcı Latin erkek ve kadın hikayesinin parçasıdır.

Bu yüzden, daha önce öne sürdüğümüz gibi, Latin erkek ve kadın cemaatindeki kadın aktivizmi genel cemaat problemlerinden kopuk değil, bilakis bu genel problemlerden doğuyor. Kadınların bağımlı hale getirilmesi, marjinalleştirilmesi ve sömürülmesi kadınların kendi etnik cemaatleri içinde ve dışında karşılaştıkları problemlerdir. Sonuç itibarı ile bu metnin göstermek istediği şey, "kadınların farklı cemaat ve kimlik inşaları kadar büyük farklılıklar sergileyen bir kişisel ve politik ilgiler yelpazesini de yansıtan tarzlarda nasıl politize olduklarını ve nasıl lokal politik mücadelelere sürüklendikleridir" (Naples 1998: 344). Elinizdeki araştırma Latin kadınların neden nasıl ve kimlerle direniş cemaatleri oluşturduklarına ve global feminizm için ne ölçüde potansiyeller sağladıklarına dikkat çekiyor.

Yirmi Sekizinci Bölüm

Dünyevi mi Yoksa Öte-Dünyevi mi?

Kent Dinî Bölgesinde "Aktivizm"

Omar M. McRoberts

Giriş

Konuşma diliyle, "inanç-temelli aktivizm" dini kurumlardan kaynaklanan başkalarına yönelimli sosyal eylem biçimlerine atıfta bulunur. Mutfaklı kiliseler ve dayağa maruz kalmış kadınlara ayrılmış barınaklar veya yardım amaçlı evler yapan ve çalışma-programları uygulayan ya da liderleri yürüyüşler ve protestolar örgütleyen kiliseler "aktivist" sayılır. Dini inançların ve pratiklerin bu kiliseler için engel olmadığı varsayılır —inançla aktivizm arasında hiçbir çelişki olmadığı— varsayılır. Tam tersine, mensubu olmayan insanlar için açık hiçbir şey yapmayan kiliselere "tecrit edilmiş/dışa kapalı" kiliseler denir ve bu kurumların seküler dünyada faaliyete dini ideolojik bariyerler koyduğu düşünülür. Pek çok akademik gözlemcinin yaptığı gibi, bir grubu "dünyevi" diğer grubu "öte/dünyevi" diye adlandırmak ya da birini "kilise" diğerini "mezhep" diye adlandırmak caziptir (Weber 1922/1963; Troeltsch 1931; Iannaccone 1988; Johnson 1963).

Gerçekten de, din sosyolojisinin kalbindeki fikirlerden biri dünyevi mevcudiyet modu ile öte-dünyevi mevcudiyet modu arasında yapılan ayrımdır. Dini organizasyon tipolojilerinin çoğunun altında bazı

kiliselerin dünyevi meselelere yöneldikleri, oysa diğer bazı kiliselerin gelecek daha iyi bir dünya vaadinde teselli arayarak seküler insani sorunlara sırt çevirdikleri fikri vardır. Dünyevi/öte-dünyevi dikatomisi/karşıtlığı özellikle de Afrikalı-Amerikalı kiliseleri sınıflandırmayı deneyen metinlerde örtülü şekilde mevcuttur.

Sözün gelişi siyah din hakkında çalışan akademisyenler siyah kiliseleri "anlam içerikli" (expressive) ve "araç niteliğinde" kiliseler olarak ayırmışlardır. Anlam içerikli kongregasyonlar mensupları politik ve seküler sosyal sorunlara karışmaktan bütünüyle kaçınan yüksek düzeyde yalıtılmış dini çevrelerdir. Onlar duygusal arınmaya (catharsis) başka her şeyden daha fazla değer verirler. Bu kiliseler ibadeti, siyahların ızdırabının toplumsal köklerini seküler terimlerle karşılamak yerine, dünyada "bir yerde" birikmiş psişik kirleri temizlemek için kullanırlar. Dolayısıyla kilise geçici de olsa bir dünyadan kaçış kapısı veya bir dünyaya sırt çevirme yoludur. Yorumcular genellikle anlam içerikli formu baskıya maruz kalmış siyah mahallelerde pek çok ticari mağaza önünü işgal eden (ve işgal etmeye devam eden) çok sayıda Pentakostal ve diğer "sekt" kongregasyonuyla ilişkilendirir. Tam tersine araçsal kongregasyonlar doğaları gereği politiktir. Bu tipik Baptist ve Methodist kiliselerin papazları vaiz kürsüsünde politika yaparlar ve kamu ofisine koşarlar. Burada çoğu dini aktivite "yarışı kazanmaya" yönelir. Bu kiliseler dünyadan kaçmak yerine onu değiştirmek için hızla dünyaya dalarlar (Drake 1940; Frazier 1963/1974).

Bunlar gibi dikatomik (ikili karşıtlık kabilinden) tipolojiler aslında dünyevilik ile öte-dünyevilik arasında temel bir farklılık olduğu varsayımı üzerine inşa edilir. Bu varsayım siyah dinin ve genelde örgütlü dinin soyal bilimlerce anlaşılmasını iki önemli şekilde engeller. Birincisi; bu varsayım dindar insanların görünüşte öteki dünyaya ilişkin fikirleri seküler aktivist amaçlar için kullanamayacaklarını ima eder. Eğer bazı teolojiler politik afyon ise (Karl Marx'ın dini "kitlelerin afyonu" diye nitelediğini hatırlayalım), diğer teolojiler de aktivistlerin amfetaminleri (uyarıcıları) olarak görülebilir. Ayrıca her ikisinin de açık şekilde hareket ettiği düşünülür. Başka bir söyleyişle, hiçbir dini gelenek aynı zamanda hem bu dünyevi hem de öte-dünyevi olamaz. İkinci sınırlayıcı varsayım ("kutsal ruha/ruhülkudüse yakarış" veya "erişme" gibi) görünüşte öte-dünyevi dini pratiklerin müminleri için pratik, hatta politik imalara sahip olmadıklarıdır.

Siyah dinin tarihsel gelişimiyle ilgilenen ve kiliseleri ikili kategorilere sıkıştırmak istemeyen Lincoln ve Mamiya (1990) siyah kiliselerin

aslında sadece "bu-dünya ile öte-dünya arasında değil, aynı zamanda "direniş ile uyum/uzlaşma," "papazlarla ilgili görevleri ile peygamberle ilgili görevleri," "evrenselcilik ile tikelcilik," "komünal ile bireysel," "karizmatik ile bürokratik" arasında daimi bir gerilimle salındıklarını söyler (10-16; keza bakınız Baer and Singer 1992). Muhtelif tarihsel bağlantılarla, bazı siyah kiliseler bir kutuptan diğer kutba salınıyorlar. Bu gerilim modeli nominal olarak ikili tipolojinin tuzağından kurtulabiliyor ve bize siyah dinin karmaşıklığını ve değişkenliğini bir ölçüde değerlendirme imkanı veriyorsa da, söylediği şey bir "diyalektik" süreçtir. Bu diyalektik süreç dünyevi öte-dünyevi kategorilerileri ile diğer ikili kategorilerin siyah dini düşünce ve pratikteki "karşıt kutuplar" olduklarını varsayar (Lincoln and Mamiya 1990: 11). Bu iki kutup arasındaki gerilim asla giderilemez; fakat bu gerilimi hayatın her alanında zamanlarının baskısı hissedilen politik, sosyal ve ekonomik ihtiyaçları arasında aşkın olanın hakiki kalabilmesi için mücadele veren dini aktörler yaşarlar.

Lincoln ve Mamiya (1990: 12) şunu teslim ederler:

> Öte-dünyevi boyut, yani sosyal ve politik koşullara aşkın boyut mevcut sosyal düzenin bir etik ve peygamberane eleştirisini yaparak bu dünyaya yönelen bir bu-dünyevi politik bağlantıya sahip olabilir. Bazı örneklerde, eskatolojik aşkın şimdinin eleştirisine katkıda bulunabilir.

Yine de, hiçbir sosyolojik siyah kilise incelemesi dünyevi ve öte-dünyevi fikirlerin ve pratiklerin ilk bakışta açıkça farklı, karşıt kutuplar oldukları fikrine doğrudan meydan okumaz.

Bu metinde ben aktivizm, ricatçılık/geriye çekilmecilik ve bunların siyah dini organizasyonlar arasındaki bütün kombinasyonları hakkında bir düşünme tarzı olarak dünyevi/öte-dünyevi paradigmasının yararını sorgulayacağım. Kavramsal ipuçlarını tarihçi Evelyn Brooks Higginbotham'dan aldım; o siyah kiliseyi "çoklukları kutupluluğu aşan" — ve dolayısıyla spiritüel/manevi ile seküler, eskatolojik ile politik, bireysel ile kamusal arasındaki sınırı *belirsizleştiren*" (16: italikle vurgu benim)— "değişik politik, kültürel ve ideolojik anlamlandırmalardan müteşekkil bir karmaşık yapı" olarak tasvir eder. Keza sosyolog Nancy Ammerman'la da hemfikirim; ona göre genelde dini pratikler

> "öte-dünyevi" dediğimiz bir alanla sınırlandırılamaz. Diğer bütün ya ya da dikatomileri gibi bu dikatomi de bize hiçbir katkıda bulun-

> maz. Bu "öte-dünyevi" tecrübeler genellikle gündelik hayat durumlarıyla açık diyalog halindedir... Bunlar aşkınlığa ulaşma noktalarında bu dünyayı içeren pratiklerdir.

Bu meydan okumayı ekonomik baskıya maruz kalmış bir Boston semtindeki beş-yıllık bir dini kongregasyonlar incelemesi sırasında topladığım etnografik verileri kullanarak yapacağım.

Dekor

Four Corners 1999'da en az yirmi dokuz kongregasyon içeren 6 milkare, fazla yoksul, çoğunluğu Afrikalı-Amerikalı bir semt. Bu kongregasyonların on beşinde çoğunluk Afrikalı Amerikalı. On tanesi Pentakostal Apostolik inançlar grubuna ait. Geriye kalan beş kongregasyon Yehova Şahidi (üç tanesi), Baptist (bir) ve Katolik (bir). Four Corners'daki kiliselerin neredeyse hepsi mağaza önü dini mekanlardı. Beş yıl önce bu semt bütünüyle Yahudiler ve beyazlardan oluşurken, bu mağaza-önü dini mekanlar/kiliseler gerçek mağazalardı. Siyah nüfusun bu bölgeye yayılması "beyaz göç"ü tetikledi ve bu spirial sistematik ekonomik yatırım azalmasına yol açtı. Bu süreç arkasında bir açık ticari mekan bolluğu bıraktı. Sonuç benim "dini bölge" diye adlandırdığım şeydir; bu bölgede dini cemaatler sakinler "kiliseye fazla gittikleri" (overchurched) için değil (Frazier 1963/1974; Myrdal 1944), semtte büyük ana caddeler üzerinde çok miktarda ucuz, açık ticari mekan olduğu için yoğun şekilde varlık kazanırlar.

Four Corners'daki din incelememin başlangıcında kiliseleri dikatomik şekilde sınıflandırmanın ve neden pek çok kilisenin öte-dünyevi, yalıtılmış, aktivist olmayan kiliseler kategorisine girdiklerini açıklamanın yeterli olabileceğini düşünüyordum. Fakat daha yakından baktığımda, kilise faaliyetlerini ikili karşıtlıklarla anlamanın, bu dini bölgedeki birçok kilisenin toplum için ve toplumda yaptıklarını düşündükleri şeyi kavrayamayacağını fark ettim. Ruhbanın neredeyse tümü, vaazlarında katı bir biçimde bu dünyaya karşı çıkanlar dahil, kiliselerinin bu dünya *üzerinde* silinemez bir etki bırakması gerektiğini düşünüyordu. Özetle, benim için sorun kiliselerin kendilerini dünyayı daha iyi hale getirecek failler olarak görüp görmemeleri değil, bunu *nasıl* gerçekleştirdikleridir.

Aşağıda, bu konuda açıkça kendini belirginleştiren iki empirik fenomeni tartışacağım. Her iki fenomen de ikili karşıtlık ve diyalektik

düşünme tarzlarına, dini organizasyonların ikincisi ilkini içerecek şekilde dünyevi-öte-dünyevi arasındaki sınırı nasıl belirsizleştirdiğini gözler önüne sererek meydan okuyor. Fenomenlerden biri dünyevi aktivitelere gömülüp kalmayan, ancak dünyevi aktiviteleri meşrulaştıran sterotip öte-dünya teolojilerinden alınmış fikirleri kullanan kiliselerin mevcudiyetidir. İkincisi kiliselerin alışılageldik şekilde aşkınolana yönelimli pratikleri uygulamalarıdır; bir varoluşsal kaçış sığınağı olarak değil, dindarlara ilham verecek ve onları harekete geçirecek failler olarak (çünkü bu yolla çarpık, fakat kaçınılamaz seküler dünyada değişmenin güçlü failleri olabilirler) "kutsal ruha yakarma" veya "ulaşma" gibi pratikleri.

Teolojik Muhafazakarlık ve Aktivizm

Bir yığın sosyolojik inceleme —kitabi literarizm (harfiyencilik, zahircilikç.) ve bireyci ihtidacı kurtuluş görüşleriyle birlikte— muhafazakar teolojinin ekümenizmi (Boldon 1985; Myers and Davidson 1984; Kanagy 1992) ve sosyal aktivizmi (Guest and Lee 1987; Hoge and Faue 1973; Kanagy 1992; Stark and Glock 1965; Hoge at al. 1978: 122) engellediğini keşfetti. Keza siyah Pentakostal kongregasyonlarla ilgili etnografik incelemeler de muhafazakar teolojinin sosyal aktivizmi baskı altına alma eğilimlerini ifşa ediyor (Paris 1982; Williams 1974). Bu arada, ekümenik aktivist koalisyonlar ve bu tür koalisyonların büyük sponsorlarından gelen son raporlarla ilgili incelemeler, eğer varsa, çok az iştirakçi kilisenin teolojik bakımdan muhafazakar gelenekleri temsil ettiğini gösteriyor (Davidson 1985; Rogers 1990; Rooney 1995). Akademik araştırmacılar bu kıtlığı teolojik açıdan muhafazakar insanların "öte-dünyaya" eğilimlerinin ilave delili olarak görüyorlar (Davidson 1985; Johnson 1963; Tamney and Johnson 1990; Johnson and Tamney 1986). İma edilen şey, muhafazakar ruhbanın yalnızca Hıristiyan Sağ örgütlerin şampiyonluğunu yaptıkları türde geleneksel ahlaki endişelerin kavgasını veren çabalara katılacağı veya böyle teşebbüslerde bulunacağıdır. Aksi takdirde bu ruhban dünyadan ve bireysel manevi kurtuluştan çekilişi teşvik eden kilise faaliyetlerinin cazibesine kapılacaktır.

Four Corners'daki kiliselerin birçoğu teolojik muhafazakarlık ile "dünyevilik" arasındaki negatif ilişkiye meydan okuyor. Azusa, Holy Road ve Jude Church; bunların hepsi Pentakostal ya da Apostoliktir — ikisi aşırı muhafazakar gelenektir— fakat yine de farklı derecelerde

peygamberane, sosyal açıdan dönüştürücü aktivizme angajedir. Bu kiliseler *carte blanche*'ı varsaymıyorlar— diğer dini organizasyonlar gibi onlar da teolojik sınırlamalarla karşı karşıya kalıyorlar. Böyle olsa bile onlar muhafazakar dini geleneklerde mündemiç bir esnekliğe ve dini pratikteki dünyevi/öte-dünyevi sınırının belirsizliğine tanıklık ediyorlar.

Sivil Haklar/Siyah Güç sırasında rüştünü ispatlayan papazların tümü bu dönemde kristalleşen kilise angajman normlarından etkilenmiştir. Keza, ruhbanın tümü kendi pastoral ve peygamberce duruşlarını meşrulaştıracak hatırı sayılır ölçüde faaliyette bulunmuştur. Bu tür faaliyetleri yapma yetileri teolojinin kesin bir tahmin değişkeni değil, müminlerin hem aktivizmini hem de aktivizmden geriye çekilişlerini meşrulaştırmak amacıyla kullanabilecekleri bir kültürel kaynak olduğu görüşünü desteklemektedir (Mock 1992; Roberts 1990; Dudley and Johnson 1991; Wood 1999). Özellikle Pentakostal teoloji sosyal angajmanı engellemekten ziyade kolaylaştıran ve tamamlayan unsurlar içermektedir (Silva 1984; Alexander 1991; Warner 1995).

"Kişiyi/Whole Person" Korumak. En etkili unsur "kurtuluşun" hem fiziki ve sosyal hem de spiritüel/manevi ihtiyaçları dahil insan ihtiyaçları yelpazesinin tümünü içeren kavrayışıdır. Bu kavrayış Pentakostal teolojinin temelidir; Pentakostal teolojinin ayırt edici vasfı kısmen Tanrı'nın gücünün mevcudiyetinin inanan kişinin hayatında *hissedilebilir/farkedilebilir* ya da *"radikal şekilde tecessüm etmiş"* mevcudiyetini tecrübe-yönelimli hermenoytik kutsal kitaba göre yorumlama yöntemidir. Teolog Mathiw Clark (1989: 102) Pentakostal hissedilebilirliğe/farkedilebilirliğe vurgu konusunda şunları yazar: Hissedilebilirlik

> hakikate yalnızca hatırlanarak ulaşılabileceği ya da objektif şekilde "pür" doktrin olarak tebliğ edilebileceği yolunda bir beklenti hissi doğurmakla kalmaz; *hakikatin insanlar arasında gerçekleşebileceği* hissi de yaratır. Ayinler vaazlar ve misyonlar bu beklentiyle yapılır —günahlar affedilecek, bedenler ve zihinler sağlığına kavuşacak, ruhlar felaha erecek, ilişkiler tamir edilecek, müminler manevi güçle teçhiz edilecektir vb. Hakikat hem kişisel (yani İsa Hakikat'tir) hem de sırf kavramsal hakikate tezat empirik şekilde farkedilebilirdir.

Pentakostal hermenoytik şeyle bir kutsal metin okuru olma imkanı sağlar: Okur

> ortak manevi tecrübe yoluyla yazarla özdeşleşir... Kitab-ı Mukaddes bir doktrin kitabı olarak görülmekten ziyade, aktiviteyle ve tecrübeyle ilişkilendirilir. Kitab-ı Mukaddes tarzını izleyen tecrübe, Kutsal Metnin farazi teolojik içeriğine göre itirafa öncelik elde eder. (a.g.e. 101)

Kutsal metnin bu kavranışı müminlerin kutsal metne özgü vukuflarının gündelik hayatın ihtiyaçlarına tatbikini teşvik eder.

Sözü edilen papazlar kutsal metnin buyruklarına göre radikal tecessüm fikrinin bütün bir sosyal ve manevi kompleksliliğiyle "kişiye" (whole person/kamil insan) hizmet edeceğini dile getirmiştir. Rev. Powell'ın aşağıdaki ifadesi bu buyruğa atıfta bulunur. Sosyal kaygının genel kutsal meşrulaştırmasına dikkat edin:

> Tekvin'den Vahiyler Kitap'ına Kitab-ı Mukaddes'e baktığınızda — baktınız mı?— daima ulusa götürebilecek bir Hıristiyan insan görürsünüz... Hıristiyanlar her zaman politikaya karışmışlardır. Ve ben gerçekten kilisenin bu saçmalığa iştirak etmemem gerektiğini söylemesinden üzüntü duyuyorum. Bizim problemimiz bu. Ne kadar ruhanileşirsek *total insan* ile bağımız o ölçüde kopar. Bu insana nasıl ulaşabilir, onu nasıl işe, bir eve, bir tür yapıya yerleştirebilir ve ona nasıl yaşaması için bir nedeni olduğunu öğretebiliriz?

Bu ifade Kitab-ı Mukaddes'in deneysel bir yorumunu yansıtıyor. Bu tür bir yorum aynı zamanda papazlar Hıristiyanların her formda bütün günahlara, özellikle de sosyal adaletsizlik ve eşitsizliğe karşı mücadeleye çağrılı oldukları inançlarını dile getirdiklerinde apaçıktır. Kitab-ı Mukaddes'in hayatla bağlantısız yorumu sosyal adaletsizliği mücadele edilmesi gereken günahlar kataloğundan çıkarabilir; müminler adaletle her gün burun buruna olmalarına rağmen.

Ruhbanın "kişi" (whole person) teolojisine başvurusu teolojik muhafazakarların görüşlerini ve faaliyetlerini katı dini terimlerle meşrulaştırma eğilimlerini gösteren önceki incelemelerin bulgularını destekliyor (Tamney and Johnson 1999). İlgili başvuru aynı zamanda Kutsal Ruh'a ve kutsal kitap vukufuna fazla bel bağlayan karizmatik/evanjelik dinin, hem papazlara has kişisel fonksiyonlar hem de özgürleşme mücadelesi ve cemaati geliştirme faaliyeti için de "yakıt" olarak kullanılabileceğine ilişkin araştırma delillerine katkı sağlıyor.

Cemaat İnşası ve İhtidacılık (Conversionism)

Bazen "dünyadan" feragat için kullanılabilen dini fikirler bile dünyaya angaje olmanın yakıtı haline gelebilir. Bazı Pentakostal kiliseler sosyal ve kültürel çevreyle yüksek gerilimli bir konumu benimseyen dışlayıcı, rahibane cemaatler inşa etme eğilimi taşır —birey mensuplarına kilisenin dışındaki sosyal değişme faaliyetini desteklemelerine izin verilse bile. Bahis konusu ruhban bu cemaat etik'ini sosyal dönüşüme adanmış ruhban ve ruhbandışı kişi cemaatlerine teşmil eder. Rev. Rivers şehir-ölçekli ekümenik anti şiddet koalisyonunun kurucularından biriydi. Rahip Calvin siyahların-siyahlara şiddetini kısmen beyazların komplosunun ebedileştirdiğine inanıyor. Sözün gelişi o, beyazların kontrolündeki medyanın siyah insanları gençlerin şiddeti konusunda hareketsizleştirdiğini ileri sürer. Medyanın düzenli birbirini öldüren siyah gençlik imajıyla saldırarak siyahları "çocuklardan nefrete" ve miskin bir tutum takınmaya sürükler. Calvin aynı zamanda siyah gençliğin silahları beyazların egemen olduğu yasal toplumdan aldıklarına inanır; çünkü siyahlar askeri türde silahları ne satın alabilirler ne de imal edebilirler.

Calvin'in beyazların motivasyonlarına ilişkin kuşkusu ruhbanın gençlerin şiddetiyle ilgili Boston-merkezli organizasyona katılmayı reddettiğinde tekrar ortaya çıkar. Bu organizasyonu "sokağın" "kiliseye" girişi olayı provoke etmişti: 1992'de çete dehşeti, öldürülen bir siyah gencin cenaze töreninde bir siyah Baptist kilisesinde patlak vermişti. Silahlı-bıçaklı çatışmayı içeren bu olaya tepkiyle bir avuç dolusu siyah ruhban mensubu bir eylem planı tasarlamıştı. Calvin bu guruptan uzak durdu, çünkü bu olaydan sonra etrafını saran beyaz ruhbanın güdülerine güvenmiyordu. O, bu organizasyonun artık siyah kiliseleri sokaklarda hakiki faaliyette bulunmaktan daha fazla alıkoymak amacıyla tasarlanan "beyaz suçun" aşırı ifadesi olduğuna inanıyor.

Rahip Powell beyaz politikacılardan ve devletin diğer görevlilerinden kuşku duyuyor. O bu yüzden Charitable Choice gibi yoksul insanlara sosyal hizmet vermek için kiliselerle anlaşma yapan kamu programları konusunda temkinli bir tavır takınıyor. Bir mülakatta Powell Azusa ve Highlands gibi kiliselerin komşuluk/mahalle ilişkilerini canlandırma çabalarına rağmen, muhitinin cemaatin geliştirilmesine mali destek sağlamayı önleyecek ölçüdeki "örgütlenmemişliğinden" endişe duyuyor. O komşu mahallelerdeki Cemaat Geliştirme Korporasyonlarından (CDC'ler) gelen —her iki kilisedeki cemaat ör-

gütlenme toplantılarına katılan— beyaz insanların belediye'ye ve resmi yetkililere "Four Corners'in hazır olmadığını" söyledikleri konusunda kuşkulu. Onun şehrin sonunda yakın mahallelerdeki CDC'lerden birine "muhit/cevre" olabileceği konusunda kuşkuları var.

> Daha sonra ona Charitable Choice antlaşmasını duyup duymadığını sordum. Powell bunu duyduğunda şaşırdı:
>
> Biz (kiliseler) seküler dünyanın parasından *uzak durmalıyız*. Onlar yaptığınız şeyleri kontrol etmek istedikleri için. Federal bankalar kiliseleri kontrol etmeye *çalışıyorlar*. Biz kimsenin dokunmadığı bir kurum olmak isterdik, fakat PTL (Praise The Lord televizyon papazları) Swaggert gibi vaizler —Federal bankalar onları rahat bırakmıyorlar. Federal bankalar "her yerde, organizasyonlar vasıtasıyla kiliselere para veriyorlar; kontrol etmek amacıyla elbette. Gelecekler ve size neleri öğretemeyeceğinizi ve vazedemeyeceğinizi söyleyecekler.

Rev. Powell'la bir başka vesileyle kilisesinin hemen üzerinde bulunan apartmanında buluştum. Bana kilisenin orada bir gençlik eğitim kompleksi açabilmesi için binanın tümünü satmaya çalıştığını söyledi. Bu işi yapmak için kiliselere gerekli paranın azlığından şikayet etti. Ona bunun için fon temin eden kamu acentalarına başvurup başvurmadığını sordum. "Politikacılara satamam" politikacıların acentelarla ilkesiz ilişkileri dolayısıyla diye cevap verdi. "Onlar semtte bir şeyler yapmaya çalıştıklarında semt için iyi olsa da olmasa da desteklemek zorunda kalırım. Bu durumda da insanlara onlar adına konuşmak için giden biri durumuna düşerim."

Rahip Calvin ve Powel'in ifadeleri teolojik muhafazakarlıkta tecessüm eden aktivizm formları dışındaki bazı aktivizm formlarına getirilmiş sınırlamalar olduğunu gösteriyor. Elbette her iki ruhban da siyah kiliselerin bütünlüğünü korumaya çalışıyor; kiliseye yüksek saygıları kısmen Hıristiyanlığın Hakikate ayrıcalıklı sahipliğine muhafazakar inançlarını yansıtıyor. Başka bir söyleyişle onlar İsa'nın şu ifadesine inanıyorlar: "Yol, hayat ve hakikat benim. Kimse Baba'ya benim aracılığım olmadan gelemez" (Yuhanna 14:6); onlar dini doktrinlerinin ve pratiklerinin en emin yolunun İsa olduğuna inanıyorlar. Yine de bazı aktivizm formlarına itirazları, daha önce tartıştığımız "trickle down (damla damla akan)" felsefeyle aynı kognitif/idrak alanından gelmez. Calvin ve Powell kiliselerini dünyanın yozlaştırıcı etkisinden bütünüyle koruyor değildir. Onlar kiliselerini insanların ve eyalet memurlarının bilenen kötü niyetlerinden korumaktadır. Bu korumacılık

kısmen siyahların ızdırabını düşman dışardakilerin kötücül eylemlerine atfeden bir gizli komplo teorisini açığa vurur.[1]

Dini Ritüel ve "Yukardan Damla Damla Akan" Spiritüel Aktivizm

Four Corners'daki birçok siyah kiliseye "ruhani" (priestly) denilebilir — başka bir söyleyişle onlar organizasyonel olarak bütünüyle üyelerinin manevi ve sosyal ihtiyaçlarına yönelmişlerdir. Bu onların öte-dünyevi olduklarını ve genel toplumla hiçbir alakalarının olmadığını ya da genel topluma hiçbir etkilerinin bulunmadığını ima edebilir. Bu kiliselerin alternatif sosyal dünyalar olarak, izole "kutsal mekanlar" olarak çalıştıkları (Roozen et al. 1988); bireylerin çok az saygı ve sosyal statü elde ettikleri halde gayretle kendi kurtuluşlarının peşinden koştukları (Paris 1982; Williams 1974) kutsal mabedler olarak düşünülebilir. Böyle bir sonuç geçersiz değildir. Fakat yine de bu kiliselerin kendilerinin ibadet ve dindaşlıkla yaptıklarına inandıkları şeyle hiç de uyumlu değildir.

Teolojik muhafazakarlık gibi ruhanilik de insanların düşüncelerini öte-dünyaya yöneltebilir, fakat sadece kişisel aşkınlık amacıyla değil. Kiliselerin bazıları kilisenin duvarları içindeki ritüel etkileşimi, mensuplarını kiliselerin *dışındaki* sosyal dünyalarda görev yapacak ya da belki de bu sosyal dünyaları değiştirecek şekilde teçhiz etmek amacıyla kullanırlar. Çocuklarını çok iyi yetiştirerek dünyada bir eser bırakmaya çalışan ebeveynler gibi bu kiliseler de dünyayı ona sosyal ve manevi bakımdan uyumlu bireyler enjekte ederek değiştirmeye çalışırlar.

Bu strateji güneydeki sekiz göçmen kilisesinde açıktır. Bu kiliselerdeki ruhban her sosyal dönüştürme girişimini lanetlemez. Sosyal dönüşümün yaygın ihtiyaçları karşılayacağı ve büyük ölçekli adaletsizlikleri gidereceği düşünülür. Kaldı ki bu ruhban seküler dünyadaki *bireysel* aktivizmden de kaçmaz. Pek çoğu en azından mensuplarının oy kullanmasını teşvik eder. Yine de onlar adaletten yoksun sistemlerin bir toplumsal manevi krizin acı meyveleri olduklarına inanırlar; onlara göre bu kriz spritüel araçlarla çözülmesi gereken bir krizdir. Dolayısıyla kiliseler kilisenin imtiyazlı rolünü unutmaları şöyle dur-

---

[1] Afrikalı-Amerikalı kamuoyundaki komplo teorileri konusunda daha fazla bilgi için bakınız, Waters (1997) ve Cohen (1999).

sun politik mobilizasyon, protesto, büyük ölçekli sosyal-hizmet tedariki gibi peygamberane mücadele türlerinden kaçınmalıdır; bahis konusu imtiyazlı rol şudur: Bu dünya ile *karşı karşıya gelmeye* hazır kurtarılmış ruhların ve sağlam psikelerin kuluçkası olmak. Kiliselerin bireylere itidal, güven ve kararlılık/azim erdemleri aşılayan cemaatler yaratarak sosyal değişmeyi kolaylaştıracağı düşünülür. Bu niteliklerle teçhiz edildiklerinde bireyler şehrin kuzeyindeki hayatın sıkıntı ve belalalarıyla mücedeleye muktedir hale gelmekle kalmayacak, aynı zamanda baskıcı sistemlere daha iyi direnme ve meydan okumaya yetenekli hale gelecektir.

Bu kiliselerde vaizlerin şu tür tebliğlerde bulunmaları hiç de nadir değildir: "İsa'daki Tanrı ile sendeki Tanrı aynı Tanrı'dır. ... 'Ben insana yeryüzü üzerinde güç ve iktidar verdim. Kimse sizi incitemez. Ben size hayvanla, güneşle ve ayla konuşma gücü verdim.'" Rahip Pride'ın (Remembrance kilisesi rahibi) bu ifadesi öte-dünyevi değildir — bu ifade aslında müminin, bir iktidar ve aktör hissiyle dünyada faaliyette bulunmaya muktedir kılacak ilahi güçlerle bağlantısını kurmayı amaçlıyor. Bu Pride'ın şu kilise mottosunun anlamına imada bulunuyor: "Where everybody is somebody.../Herkesin kişi olduğu yer/Burada herkes şahıstır (kişidir)."

Four Corners'daki Rahip Pride'ın kilisesi ile diğer karizmatik göçmen dini cemaatlerde[2] güç tescilleri "ritüel anti-yapı" dönemleri sırasında içselleştirilir, ilk elden tecrübe edilir (Turner 1977; Ammerman 1997a). Antropolog Victor Turner'a göre ritüelin bazı boyutları katılımcıları, sosyal yapıdaki belli belirsiz bir "ne o ne bu" geleneksel roller ve statüler durumuna yöneltmek için tasarlanmıştır. Roller ve statüler erir erimez ortak alçakgönüllülük ve kutsallık, homojenlik ve dostluk hislerini karakterize eden bir "communitas" doğar (1977: 96). Turner şunları yazarken communitas'ın sosyal açıdan yıkıcı potansiyelinin farkındadır:

> Benim görüşüm kısaca "yapının" korunmasıyla ilgilenenlerin perspektifinden, communitas'ın kalıcı bütün tezahürlerinin tehlikeli ve anarşik olarak görülmesi ve buyruklarla, yasaklarla çevrilmesi gerektiğidir (a.g.e. 109).

---

[2] Sekiz göçmen kilisesinin yedisi karizmatiktir. Sekizincisi durumundaki İsa Kilisesi (Church of Christ) anlaşılması zor/büyülü sözlerden ve diğer karizmatik işaretlerden kaçınıyor.

Turner'in communitas'ı, bir radikal eşitlik anıdır —bu sosyal dönüşümü etkileyecek yapılar, statüler ve hiyerarşiler dünyasına taşınması gereken bir görüştür. Siyah din araştırmacıları vecdle ibadetin communitas-üretici, hiyerarşi-yıkıcı niteliklerine dikkat çekerek aynı şeyi yaparlar (Sanders 1996; Alexander 1991; Kostarelos 1995).

Ritüel anti-yapı Kutsal Ruh'un inişiyle başlar ve kendisini anlaşılmaz sesler ve sözlerle, vecdle haykırışlarda ve dansta ifşa eder. Böyle zamanlarda, belirlenmiş bütün rolleriyle birlikte bütün bir ibadet yapısı tamir edilemez ölçüde çöker. Hem erkekler hem de kadınlar Kutsal Ruh altında ağlayarak "kendilerinden geçerler." Kilise liderleri bu duygusal taşkınlık anında sıradan kilise mensuplarından neredeyse ayırt edilemez hale gelirler. Bireylerin hala gözyaşları döktüğü ve Ruh'un son titreyişlerini yaşadıkları bu bilinç eşiği dönemini müteakiben kilise mensubu katılımcılar sanki bu bilinç eşiği anında yaratılan communitas'ı katılaştırıyormuşçasına, birlik halinde slow şükür ilahileri söyler. Dini ibadetin bu bölümlerinde başta yönelinen "kozmik güç" kendisini müminlere kendini iyi-hissetme retorik aygıtından daha fazla bir şey olarak ifşa eder; bu güç fiilen mekana iner ve sosyal farklılıkları eşitleme yeteneğini ispatlar. Karizmatik kiliseler bu ritüel eşitlemeyi üyelerini dünyadan koparmak için değil, dünyada faaliyette bulunma yetilerini doğrulamak için kullanır.

Bu incelemedeki göçmen kiliseleri papazları kilise cemaatini "inşa eden" insanların kilisenin dışındaki sosyal dönüşümü desteklemeye ayarlı olduklarında hemfikirler. Papaz Winspeare bu vaziyet alışı şu şekilde özetliyor: "Eğer kilisedeki insanlar manevi olarak bir araya gelmişlerse manevi doygunluğa ulaşmalı, doyurulması gereken insanları doyurmaya muktedir cemaate girmek için manevi bakımdan inşa edilmiş olmalıdır." O, bunu sosyal dönüşüme "yukardan damla damla akma" yaklaşımı diye adlandırıyor; çünkü manevi güç metaforik olarak "yukardan" gelir. Rahip Pride bu "yukardan damla damla akma" yaklaşımını paylaşıyor. O, bir vaazında kilise-içi sosyalleşme ile sosyal değişme arasındaki ilişkiyi izah etmek için Jesse Jackson örneğini kullandı. Pride'a göre, Jackson Boston'da çocukluk tecrübelerinin günümüzün risk altındaki gençliğinin tecrübeleriyle benzerliğini kuran bir konuşma yapmıştı. O kilisenin yetiştirici sosyal dünyasında edindiği pozitif vaziyet alışını ciddiye alıyordu; çünkü bu sayede "gettodan" çıkabilmiş, daha ileri düzeyde eğitim almış ve sosyal adalet mücadelesine katılmıştı. Pride manevi hizmetleri yoluyla *kilise cemaatinin* Jackson'u sosyal açıdan dönüştürme faaliyetine angaje olabilecek şekilde koruduğunu ima ediyordu.

Tartışma

Yukardaki tartışma genellikle "öte-dünyevilik"le ilişkilendirilen teolojik muhafazakarlığın neden daima seküler faaliyetlerden kaçınmaya yol açması gerekmediğini izah ediyor. Dindarlar, teolojik bağlılıkları ile sosyal değişme arzuları arasında tercih yapmak zorunda kalabilir; sanki bunlar birbirlerini dışlayan şeylermiş veya "zıt kutuplar"mış gibi. Dini failler, özellikle de ruhban teolojilerini olduğu gibi kabul eder ve onu dışardaki insanlara yönelimli, sosyal dönüştürme yükümlülüklerini destekleyecek şekilde kalburdan geçirerek yoğururlar. Farklı bir şekilde dile getirmek gerekirse, bu ruhban dinde destekleyici eğilim ve gelenekler arayarak miras aldıkları gelenekler *içinde* uyumlu şekilde faaliyette bulunular.

Dini fikirler ve ideolojik temayüller papazları belirli türden aktivizmler ve işbirlikleriyle sınırlar elbette. Dini fikirler birden bire bazı eylem patikalarına açılır ve bu eylemlere sınırlar koyarlar. Fakat bu öte-dünyevi fikirler ile dünyevi pratikler arasında bir gerilim, çelişki ya da karşıtlık doğurmaz. Bu yalnızca dini geleneklerin aktivizmin etik ve ahlaki sınırlarından söz eden fikirler içerdiklerini gösterir. Bu anlamda, "kutsal" ve "seküler" aktivizmler farklı değil birbirlerine benzerdirler. Sözün gelişi, çağdaş seküler sosyal hareket organizasyonları sabotajın, sivil itaatsizliğin ve silahlı mücadelenin yerinde faaliyetler olup olmadığı konusunda bir iç tartışma yapmışlardır. Bu tartışmaların tümü ahlaki ve ideolojik mülahazalarla doludur. Özetle, *bütün* aktivizmler fikirlerle gerçekleştirilir ve fikirlerin sınırlamasına maruz kalır. Kaldı ki dini faillerin seküler failler gibi fikirlerin eylem için imalarını belirlemekte temel bir rol oynayıp oynamadıkları yine de önemli bir sorundur.

Keza ben anlamlı dini pratiğin, yani "kutsal ruha ulaşmanın" seküler dünyadaki faydacı amaçlara nasıl yöneltilebileceğini de gösterdim. Kiliseler ibadeti dünyadan kaçmak için kullanmaktan ziyade "ibadeti mensuplarının yaşadıkları dünyaları günahtan arındırmaya yönelterek" [dünyayı] değiştirme girişiminde bulunurlar (Davidson and Koch 1998: 299). Başka bir söyleyişle, öte-dünyaya yönelimli pratik genellikle bu dünyaya yönelik pratiktir. Bu dünyalardan biri ötekine rağmen değil öteki hatırına varolabilir.

Bu izahlar vaaz verme sanatında ve/veya doktrinde birini diğerine tercih eden kiliselerin bulunduğunu reddetmez. Çok sayıda siyah dini grup dünyanın veya öte dünyanın (ölümden sonraki kişisel hayat mefhumunu reddeden İslam Milleti gibi) bazı boyutlarını reddeder.

Fakat bu inançlar, herhangi bir kilisenin seküler toplum ve politika üzerindeki etkisinin habercisi ya da göstergesi olarak görülmemelidir. Analizlerimiz bunu yaptığında örtülü olarak dünya ile öte-dünya arasındaki ayrımı benimserler. Onlar öte-dünyevi dini fikirlerin ve pratiklerin dünyevi işlere etkisine ilgisiz hale gelirler; çünkü dünyevi ile öte-dünyevinin karşıt kutuplar olduklarını varsayarlar. Bir sonuç olarak, dünyevi-öte-dünyevi paradigması dikatomiyi-geçersizleştiren dini aktiviteleri belirsizleştirmekle kalmaz, aynı zamanda sosyal bilimcilerin açık şekilde "öte-dünyevi" kiliselerin nasıl kendilerini "dünyevi" sosyal değişmenin failleri olarak gördüklerini açıklamaktan kaçınmalarına da yol açar.

Bu dikatomik paradigma araştırmacıların düşüncesiz ve yanlış şekilde belirli dini grupların "öte-dünyevi" ideolojilerine çekilme (retreatism) örneklerine katkıda bulunmalarına yol açabilir. Bunu böyle yapmanın çekiciliği özellikle de hükümet, Charitable Choice ve Office of Faith-Based and Community Initiatives"in himayesinde kilise-ürünü sosyal hizmet kuruluşlarına giderek daha fazla mali destek sağladığı için yüksektir. Birleşik Devletler'deki 1236 dini kongregasyonun ulasal ölçekteki temsili anketinin analizini yaparak Chaves (1999: 841) "hakim çizgisi Afrikalı Amerikalı kongregasyonların %64'ünün hükümet fonlarını kullanmaya istekli olduklarını, oysa hakim çizgisi beyaz kongregasyonların yalnızca %28'inin hükümet fonlarını kullanmaya istekli olduklarını" tespit etmiştir.

Hükümet fonlarını kullanmayı reddeden bu büyük siyah kiliseler azınlığını —%36— hangi kiliseler oluşturuyor? Düşünmeksizin yapılabilecek ilk spekülasyonlar muhtemelen bu direnişçileri teolojik açıdan çok muhafazakar siyah kiliselerle ilişkilendirecektir; çünkü bu kiliseler en "öte-dünyevi" kiliseler kabul edilir. Müstakbel incelemeler, Pentakostal gruplar ile diğer yüksek düzeyde muhafazakar grupların hükümet fonlarını siyah Baptistler'den, Methodistler'den ve diğer "ana akım gruplar"dan çok daha sık şekilde reddettiklerini gösterebilirler. Bu doğru olsa bile, bunun nedeninin teolojik açıdan muhafazakar yapıların öte-dünyaya yönelmişlikleri olması gerekmez. Ben direnişçilerin bazılarının Powell ve Calvin gibi papazların düşündükleri şeyi düşüneceklerinden kuşkuluyum: Peygamberane, dünyevi aktivizmle ilgili, fakat siyah kilise faaliyetlerine beyazların ve devletin müdahalesine karşı ihtiyatlı. Dünyevi-ötedünyevi çerçeveye konuşlanan incelemeler böylesi zengin vak'aları aşırı basitleştirme veya gözden kaçırma riskine sürükleniyorlar.

Sosyal bilim araştırmaları siyah dini düşünce ve pratiğinde ve örgütlü dinin tümünde dünya ile öte dünyanın *eşzamanlılığına* açık olmalıdır. Bu bakımdan yakın zamanlarda yapılan araştırmalar umut vaadediyorlar; onlar genelde siyah kilise kültürüyle ilişkilendirilen dini fikirlerin ve pratiklerin nasıl dünyaya angajmanın yakıtı olabileceğini gösteriyorlar (Pattillo-McCoy 1988; Harris 1999; McRoberts 1999). Dini birbirine karşıt kutuplar serisi olarak değil bir kültürel kaynak olarak düşünen bu incelemeler doğru istikamette ilerliyorlar. Onlar inançları ve pratikleri ciddiye alıyor, fakat bunların eylemleri lineer-nedensel şekilde etkilediğini farzetmiyorlar. Bu bakış açısı kurumların nasıl yaratıcı şekilde eşsiz dini mevcudiyet modları şekillendirmek üzere dünyevi ile öte-dünyevi, araçsal ile anlamlı unsurları birbirine bağladıklarını açıkça ortaya koyuyor. Sosyal bilimci bu eşzamanlılığa duyarlı olduğunda ancak "Siyah Kilise"nin baştan çıkarıcı bir hüsnütabir haline gelen kurumlarının başdöndürücü farklılığını hakkıyla değerlendirebilir.

Referanslar

Abramson, Paul R., John H. Aldrich, and David W. Rhode. 1998. *Change and Continuity in the 1996 Elections.* Washington, DC: Congressional Quarterly Press.

Abusharaf, Rogaia Mustafa. 1998. "Structural Adaptations in an Immigrant Müslim Congregation in New York. "In R. Stephen Warner and Judith G. Wittner, eds., *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration* (pp. 235-64). Philadelphia: Temple University Press.

Acock, Alan. 1984. "Parents and Their Children: The Study of Inter-Generation Influence." *Sociology and Social Research* 68: 151-71.

Acock, Alan, and Vern Bengtson. 1978. "On the Relative Influence of Mothers and Fathers: A Covariance Analysis of Political and Religious Socialization." *Journal of Marriage and the Family* 40: 519-30.

Acuna, Rodolfo. 1988. *Occupied America: A History of Chicanos.* 3rd ed. New York: Harper Collins.

Adas, Michael. 1979. *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Aho, James A. 1981. *Religious Mythology and the Art of War.* Westport, CT: Greenwood Press.

————. 1990. *The Politics of Righteousness: Idaho Christian Patriotism.* Seattle: University of Washington Press.

————. 1997. "The Apocalypse of Modernity." In Thomas Robbins and Susan Palmer, eds., *Millennium, Messiahs, and Mayhem* (pp. 61-72). New York: Routledge.

Akerlof, George A. 1997. "Social Distance and Social Decisions." *Econometrica* 65: 1005-27.

Alba, Richard D., and Victor Nee. 1997. "Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration." *International Migration Review* 31: 826-874.

Aldrich, John A. 1995. *Why Parties? The Origin and Transformation of Political Parties in America.* Chicago: University of Chicago Press.

Aldridge, A. 2000. *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction.* Cambridge, UK: Polity Press.

Alexander, Bobby C. 1991. "Correcting Misinterpretations of Turner's Theory: An African American Pentecostal Illustration." *Journal for the Scientific Study of Religion* 30: 26-44.

Alexander, Jeffrey C., ed. 1988. *Durkheimian Sociology: Cultural Studies.* New York: Cambridge University Press.

————. 1992. "Citizen and Enemy as Symbolic Classification." In Michele Lamont and Marcel

Fournier, eds., *Cultivating Differences* (pp. 289-308). Chicago: University of Chicago Press.

Alexander, June Granatir. 1987. *The Immigrant Church and Community: Pittsburgh's Slovak Catholics and Lutherans, 1880-1915.* Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.

Alinsky, Saul. 1969. *Reveille for Radicals.* New York: Vintage Books.

————. 1971. *Rules for Radicals: A Practical Primer for Realistic Radicals.* New York: Random House.

Allport, Gordon, and J. M. Ross. 1967. "Personal Religious Orientation and Prejudice." *Journal of Personality and Social Psychology* 5: 432-43.

Almond, Philip C. 1988. *The British Discovery of Buddhism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ammerman, Nancy T. 1987. *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World.* New Brunswick, NJ: Rutgers Univcrsity Press.

————. 1994. Telllng Congregational Storics." *Review of Religious Research* 36.

————. 1997a. *Congregatiori and Community.* New Brunswick: Rutgers University Press.

————. 1997b. "Golden Rule Christianity." İn David Hall, ed.. *Lived Relision in America* (pp. 196-216). Princeton, NJ: Princeton University Press.

————. 2000 (March). "New Life for Denomlinationalism." *Christian Century.*

Ammerman. Nancy T., and Wade Clark Koof. cds. 1995. Work, *Family, and Religion in Contemporary Society.* New York: Routledge.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities.* London: Verso.

Anderson, Elijah. 1992. *Streetwise: Race, Class. and Change in an Urban Comrnunity.* Chicago: Univcrsity ol Chicago Press.

————. 1999. *Code of tlie Street: Deceney, Violence. and the Moral Life of the Inner City.* New York: Norton.

Andeweg, Rudy B. 1982. *Dutch Voters Adrift: On Explanations of Electoral Change (1963-1977).* Unpublished Ph.D. Dissertation. University of Leiden.

Anzuldua, Gloria. 1987. *Borderlands: La Frontera.* San Francisco: Aunt Lute Books.

Appleby, R. Scott. 2000. *Tlie Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation.* Lanham. MD): Rowan & Littlefield.

Arjomand, Said. ed.. 1993. *The Political Dimensions of Religion.* Albany: State University of New York Press.

Armstrong, Elizabeth H. 1937/1967. *The Crisis of Quebec, 1914-18.* New York: AMS Press.

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Ashford, Shena. and Noel Timms. 1992. *What Europe Thinks: A Study of European Values.* Aldershot, UK: Dartmouth.

Atchley, Robert. 1997. "Everyday Mysticism: Spiritual Development İn Later Adulthood." *Journal of Adult Development* 4: 123-34.

Atkinson, Robert. 1998. *The Life Story Interview.* Newbury Park. CA: Sage.

Babbie, Earl. 1992. *Practicing Social Research.* 6th cd. Belmont, CA: Wadsworth.

————. 1997. *The Practice of Social Research.* San Francisco: Wadsworth.

Bäckström, A., and Bromander, J. 1995 *Kyrkobyggnaden och det offentliga rummet.* Uppsala: Svenska Kyrkans Utredningar. [Contains an English summary.]

Bacon, L. 1832. The Christian Doctrine of Stewardship in Respect to Poverty. Unpublished sermon preached at the request of the Young Men's Benevolent Society, of New Haven, Conneticut by Leonard Bacon, Pastor of the First Church in New Haven. New Haven, CT.

Badr, Hoda. 2000. The Al-Noor Mosque: Strength through Unity." İn Helen Rose Ebaugh and Janet Chafetz. eds., *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations İn Immigrant Congregations* (pp. 193-227). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Baer, Hans. 1993. The Limited Empowerment of Women in Black Spiritual Churches: An Alternative Vehicle to Religious Leadership." *Sociology of Religion* 54: 65-82.

Baer, Hans A., and Merrill Singer. 1992. *African-American Religion in the Twentieth Century*. Knoxville: University of Tennessee Press.

Bagwell, Laurie Simon, and B. Douglas Bernheim. 1996. "Veblen Effects in a Theory of Conspicuous Consumption. *American Economic* Review 86: 349-73.

Bainbridge, William Sims, and Rodney Stark. 1981. The Consciousness Rcformation Reconsidered." *Journal for the Scientific Study of Religion* 20: 1-16.

Baird, Robert. 1844/1969. *Religion in America; or, An Account of the Origin, Progress, Relation to the State, and Present Condition of the Evangelical Churches in the United States*. New York: Arno Press.

Baker. K. L, Russell J. Dalton, and K. Hildebrandt. 1975. *Political Affiliations: Transition in the Bases of German Partisanship*. University of Essex: European Consortium for Political Research.

Baltzell, E. Digby. 1964. *The Protestant Establishment*. New York: Random House.

Barker, Eileen. 1984. *The Makin of a Moonie: Choice or Brainwashing?* Oxford: Blackwell.

Barkun, Michael. 1997 "Millenarians and Violence: The Casc of the Christian Identity Movement." İn Thomas Robbins and Susan Palmer, eds., *Millennium, Messiahs, and Mayhem* (pp. 247-60). New York: Routledge.

Barrera, Mario. 1979. *Race and Class in the Southwest:* A *Theory of Racial Inequality*. South Bend, IN: Notre Dame Press.

Barrett. Davld B. 1982. *World Christian Encylopedia*. Oxford: Oxford University Press.

Bartkowski. John. 2000. "Breaking Walls, Raising Fences: Masculinity, Intimacy, and Accountability among the Promise Keepers." *Sociology of Religion* 61: 33-53.

Bartkowski, John P. 1995. "Spare the rod..., or spare thc child?" Review *of Religious Research* 37: 97-116.

Bartolini, Stefano, and Peter Mair. 1990. *Idendity, Competition and Electoral Availability*. New York: Cambridge University Press.

Basch, Unda. Nina Glick-Schiller, and Cristina Szanton Blanc. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Langhorne, PA: Gordon and Breach.

Bass, Dorothy C. 1994. "Congregations and the Bearing of Traditions." İn James P. Wind and James W. Leswis, eds., *American Congregations* (pp. 169-91). Chicago: University of Chicago Press.

Basu, Amrita. 1995. "Why Local Riots are not Simply Local: Collectlve Violence and the State in Bijnor. India, 1988-1993." *Theory and Society* 24: 35-78.

Bataille, Georges. 1973/1989. *Theory of Religion.* New York: Zone Books.

Bauberot, Jean. ed. 1994. *Religions et laïcité dan l'Europe des douze.* Paris: Syros.

Bauman, Zygmunt. 1996. "From Pilgrim to Tourist - or a Short History of Identity." In S. Hail and P. DuGay, eds., *Questions of Cultural Identity* (pp. 18-36). Thousand Oaks, CA: Sage.

Baumgardner, Jennifer, and Amy Richards. 2000. *Manifesta: Young Women, Feminism and The Future.* New York: Farrar, Straus, and Giroux.

Becker, E. 1973. *The Denial of Death.* New York: Free Press.

Becker, Howard. 1932. *Systematic Sociology.* New York: Wiley.

Becker, J. W., and Vink, R. 1994. *Secularization in the Netherlands; 1966-1991.* Rijswijk: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Becker, Penny E. 1997. "'What is Right? What is Caring?' Moral Logics in Local Religious Life." In Penny E. Becker and Nancy Eiesland, eds., *Contemporary American Religion: An Ethnographic Reader* (pp. 121-46). Walnut Creek, CA: AltaMira/Sage.

———. 1998. "Making Inclusive Communities: Congregations and the 'Problem' of Race." *Social Problems* 45: 451-472.

———. 1999. *Congregations in Conflict: Cultural Models of Local Religious Life.* New York: Cambridge University Press.

———. 2000. "Boundaries and Silences in Post-Feminist Sociology." *Sociology of Religion* 61: 399-408.

———. Forthcoming. *Religion and Family in a Changing Society: Understanding the Transformation of Linked Institutions.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Becker, Penny E., and Nancy L. Eiesland, eds. 1997. *Contemporary American Religion: An Ethnographic Reader.* Walnut Creek, CA: AltaMira/Sage.

Becker, W., et al. 1990. *Zur Geschichte der Christlich-Demokratischen Bewegung in Europa.* Melle: E. Knoth.

Beckford, James. 1989. *Religion and Advanced Industrial Society.* London: Unwin-Hyman.

Behringer, Wolfgang. 1997. *Witchcraft Persecutions in Bavaria: Popular Magic, Religious Zealotry and Reason of State in Early Modern Europe.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bell, Catharine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice.* New York: Oxford.

———. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions.* New York: Oxford.

Bell, Wendell. 1958. "Social Choice, Life Styles, and Suburban Residence." In William Dobriner, ed., *The Suburban Community* (pp. 225-47). New York: Putnam.

Bellah Robert N. 1967. "Civil Religion in America." *Daedalus* 96: 1-21.

————. 1970a. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World.* New York: Harper & Row.

————. 1970b. *Tokagawa Religion.* Boston: Beacon Press.

————. 1975. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial.* New York: Seabury Press.

————. 1976. "New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity." In Chacles Glock and Robert Bellah, eds., *The New Religious Consciousness* (pp. 332-52). Berkeley: University of California Press.

Bellah, Robert N., and Phillip E. Hammond. 1980. *Varieties of Civil Religion.* New York: Harper & Row.

Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton. 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life.* New York: Harper & Row.

Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven Tipton. 1991. *The Good Society.* New York: Knopf.

Bengtson, Vem L. 1975. "Generation and Family Effects in Value Socialization." *American Sociological Review* 40: 358-71.

Bengtson, Vern L., and K. D. Black. 1973. "Intergenerational Relations and Continuities in Socialization. " In Paul Baltes and Warner K. Schaie, eds., *Life Span Developmental Psychology: Personality and Socialization* (pp. 207-34). New York. Academic Press.

Bengtson, Vem L., and Joseph A. Kuypers. 1971. "Generational Difference and the Developmental Stake." *Aging and Human Development* 2: 249-60.

Bengtson, Vem L., and Lillian Troll. 1978. "Youth and Their Parents: Feedback and Intergenerational Influence in Socialization." In Richard M. Lerner and Graham B. Spanier, eds., *Child Influences on Marital and Family Interaction: A Life-Span Perspective* (pp. 215-40). New York: Academic Press.

Walter Benjamin. 1940/1968. *Illuminations.* New York: Harcourt, Brace and World.

Bennett, P. G. 1987. *Analysing Conflict and its Resolution.* Oxford: Clarendon Press.

Ben-Sasson, Haim Hillel. 1971. "History." *Encyclopedia Judaica.* Jerusalem: Keter.

Benson, Lee. 1961. *The Concept of Jacksonian Democracy: New York as a Test Case.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Berger, Helen. 1998. *A Community of Witches: Contemporary Neopaganism and Witchcraft in the United States.* Columbia: University of South Carolina Press.

Berger, Peter. 1954. "The Sociological Study of Sectarianism." *Social Research* 21: 467-87.

———. 1967. *The Sacred Canopy.* Garden City, NY: Anchor Books.

———. 1974. "Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 13: 125-33.

———. 1992. *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity.* New York: Free Press.

———. 1997 (October). "Epistemological modesty: An interview with Peter Berger." *Christian Century* 11: 972-75, 978.

———. 1999. "The Deseculaiization of the World: A Global Overview." In Peter Berger, ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (pp. 1-18). Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Berger, Peter, and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge.* Garden City, NY: Doubleday Anchor.

Berger, Suzanne, ed. 1982. *Religion in West European Politics.* London: Cass.

Bemheim, B. Douglas. 1994. "A Theory of Conformity." *Journal of Political Economy* 102: 841-77.

Bettis, Joseph, and S. K. Johannesen, eds. 1984. *The Return of the Millennium.* Barrytown, NY: New Era Books.

Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization.* London: Sage.

———. 1998. "The Modern Emergence of Religions and a Global Social System for Religion." *International Sociology* 13: 151-72.

———. 1999. *The Modern Construction of Religions in the Context of World Society: A Contested Category in Light of Modern Chinese History.* Paper presented to the second conference on Chinese and Comparative Historiography and Historical Culture, Wolfenbüttel, Germany.

———. 2001. "What Counts as Religion in Global Society? From Practice to Theory." In P. Beyer, ed. *Globalisierung und Religion: Ausgewählte Aufsätze aus der Englischen Literatur* (pp. 125-50). Würzburg: Ergon Verlag.

Bianchi, Eugene. 1987. *Aging as a Spiritual Journey.* 2nd. ed. New York: Crossroad.

Bishop, George. 1992. *The Greater Cincinnati Survey.* Cincinnati: University of Cincinnati Institute for Policy Research.

———. 1999. "Trends: Americans' Belief in God." *Public Opinion Quarterly* 63: 421-34.

Blanchard, Dallas A., and Terry J. Prewitt. 1993. *Religious Violence and Abortion: The Gideon Project.* Gainesville: University Press of Florida.

Blau, Joseph L., ed. 1950. *Comerstones of Religious Freedom in America*. Boston: Beacon Press.

Blau, J. R., K. C. Land, and K. Redding. 1992. "The Expansion of Religious Affiliation." *Social Science Research* 21: 329-52.

Bloch, Jon. 1997. "Countercultural Spiritualists' Perceptions of the Goddess." *Sociology of Religion* 58: 181-190.

Boardman, Eugene P. 1962. "Millenary Aspects of the Taiping Rebellion (1851-64)." In Sylvia Thrupp, ed., *Comparative Studies in Society and History* (pp. 70-9), supplement II. The Hague: Monton.

Bock, Geoffrey E. 1976. *The Jewish Schooling of American Jews: A Study of Non-cognitive Educational Effects*. Unpublished Ph.D. dissertation, Harvard University, Cambridge, MA.

Bodnar, John E. 1985. *The Transplanted: A History of Immigrants in Urban America*. Bloomington: Indiana University Press.

Bolce, Louis, and Gerald De Maio. 1999. "Religious Outlook, Culture War Politics, and Antipathy Toward Christian Fundamentalists." *Public Opinion Quarterly* 63: 29-61.

Boldon, Dean A. 1985. "Organizational Characteristics of Ecumenically Active Denominations." *Sociological Analysis* 46: 261-73.

Books, John W. 1980. "Class and Religious Voting in Three European Nations: Political Changes in the 1960s." *Social Science Journal* 17: 69-87.

Bornewasser, A., L. Scholten, I. Schöffer, et al. 1969. *De Confessionelen. Onstaan en Ontwikkeling van de Christelijke Partijen*. Utrecht: Ambo.

Bossy, John. 1985. *Christianity in the West 1400-1700*. New York: Oxford University Press.

Bourdieu, Pierre. 1987. "What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups." *Berkeley Journal of Sociology* 32: 1-32.

————. 1990. *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre, and Loic J. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago.

Boulard, F., and G. Le Bras. 1947. *Carte Religieuse de la France Rurale*. Paris: Aux Cahiers du Clergé Rural.

Boulard, E, andj. Rémy. 1968. *Pratique Religieuse Urbaine et Régions Culturelles*, Paris: Economie et Humanisme/ Editions Ouvridres.

Boyte, Harry C. 1989. *Commomwealth: A Retum to Citizen Politics*. New York: Free Press.

Braam, A. W., P. van den Eeden, M. J. Prince, A. T. F. Beekman, S.-L. Kivelae, B. A. Lawlor, A. Birkhofer, R. Fuhrer, A. Lobo, H. Magnusson, A. H. Mann, 1. Meller, M. Roelands, I. Skoog, C. Turrina, and J. R.

Copeland, 2001. "Religion as a Cross-cultural Determinant of Depression in Elderly Europeans: Results from the EURODEP Collaboration." *Psychological Medicine* 31:803-14.

Brasher, Brenda. 1998. *Godly Women: Fundamentalism and Female Power.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Braude, Ann. 1997. "Women's History Is American Religious History." In Thomas A. Tweed, ed., *Retelling U.S. Religious History* (pp. 87-107). Berkeley: University of California Press.

Breault, K. D. 1989a. "New Evidence on Religious Pluralism, Urbanism, and Religious Participation." *American Sociological Review* 54: 1048-53.

————. 1989b. "A Re-examination of the Relationship between Religious Diversity and Religious Adherence: Reply to Finke and Stark." *American Sociological Review* 54: 1056-9.

Brenner, Leon O. 1961. *Hostility and Jewish Group Identification.* Unpublished Ph.D. dissertation, Boston University.

Brodkin, Karen. 1998. *How Jews Became White Folks and What That Says about Race in America.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Bronfenbrenner, Kate. 1998. *Organizing to Win: New Research on Union Strategies.* Ithaca, NY: ILR Press.

Bronfenbrenner, Kate, and T. Juravich. 1995. *Union Organizing in the Public Sector: An Analysis of State and Local Elections.* Ithaca, NY: ILR Press.

Bromley, David G. 1998a. "The Social Construction of Contested Exit Roles: Defectors, Whistleblowers, and Apostates." In David Bromley, ed., *The Politics of Religious Apostasy* (pp. 19-48). Westport, CT: Praeger.

————. 1998b. "Transformative Movements and Quasi-Religious Corporations: The Case of

Amway." In N. J. Demerath, III, Peter D. Hall, Terrence Schmitt, and Rhys Williams, eds., *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations* (pp. 349-63). New York: Oxford University Press.

Bromley, David, and Phillip Hammond. 1987. *The Future of New Religious Movements.* Macon, GA: Mercer University Press.

Bromley, David G., and James T. Richardson, eds. 1983. *The Brainwashing/Deprogramming Controversy.* New York: Mellen Press.

Brooks, Clem. 1999. *Public Concern with Family Decline in the United States: Trends, Social Sources, and the Emergence of a New Political Cleavage.* Unpublished Manuscript, Department of Sociology, İndiana University.

———. 2000. "Civil Rights Liberalism and the Suppression of a Republican Political Realignment in the United States, 1972 to 1992." *American Sociological Review* 65: 483-505.

Brooks, Clem, and Jeff Manza. 1997. "Social Cleavages and Political Alignments: U.S. Presidential Elections, 1960-1992," *American Sociological Review* 62: 937-46.

———. 2002. "A Great Divide?" Religion and Electoral Politics in the United States, 1972-2000. Unpublished Manuscript, Department of Sociology, Indiana University.

Brown, C. 2001. *The Death of Christian Britain*. London: Routledge.

Brown, Karen McCarthy. 1991. *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley: University of California Press.

Brown, Richard Harvey. 1993. "Cultural Representation and Ideological Domination." *Social Forces* 71: 657-76.

Brown, Steven. 2000. "The 'Musilanguage' Model of Music Evolution." In Nils Wallin, Bjom Merker, and Steven Brown, eds., *The Origins of Music* (pp. 271-91). Cambridge: MIT Press.

Brown, Steven, Björn Merker, and Nils J. Wallin. 2000. "An Introduction to Evolutionary Musicology." In Nils Wallin, Bjorn Merker, and Steven Brown, eds., *The Origins of Music* (pp. 3-21). Cambridge, MA: MIT Press.

Bruce, Steve. 1988. *The Rise and Fail of the Christian Right*. New York: Oxford University Press.

———. 1992. "Pluralism and religious vitality." In Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (pp. 170-94). Oxford: Clarendon Press.

———. 1996. *Religion in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.

———. 1997. "The Pervasive World-View: Religion in Pre-Modern Britain." *British Journal of Sociology* 48: 667-80.

———. 1999. *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Brunner, Edmund deS. 1927. *Village Communities*. New York: George H. Doran Company.

Bryce, James. 1891. *The American Commonwealth*. Volume 2. Toronto: Copp, Clark.

Bstan-'dzin-rgya, Mtsho, and J. Thupten 1996. *The Power of Compassion: A Collection of Lectures by His Holiness the XIV Dalai Lama*. Trans. Geshe Thupten Jinpa. New Delhi: Indus.

Bunch, Charlotte. 1993. "Prospects for Global Feminism." In Allison M. Jaggar and Paula S. Rothenberg, eds., *Feminist Frameworks* (pp. 249-52). 3rd ed. New York: McGraw-Hill.

Burawoy, Michael. 1991. *Ethnography Unbound: Power and Resistance in the Modern Metropolis*. Berkeley: University of California Press.

Burman, Rickie. 1986. "'She Looketh Well to the Ways of Her Household': The Changing Role of Jewish Women in Religious Life, 1880-1930." In Gail Malmgreen, ed., *Religion in the Lives of English Women*, 1760-1930 (pp. 234-59). Bloomington: Indiana University Press.

Burns, Gene. 1990. "The Politics of Ideology: The Papal Struggle with Liberalism." *American Journal of Sociology* 95: 1123-52.

———. 1992. *The Frontiers of Catholicism: The Politics of Ideology in a Liberal World*. Berkeley: University of California Press.

Butler, Judith P. 1990. *Gender Trouble*. New York: Routledge.

Butts, R. Freeman, and Lawrence A. Cremin. 1958. *A History of Education in American Culture*. New York: Henry Holt and Company.

Calhoun, Craig. 1991. "Indirect Relationships and Imagined Communities: Large-scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life." In Pierre Bourdieu and James S. Coleman, eds., *Social Theory for a Changing Society* (pp. 95-121). New York: Russell Sage.

Calhoun-Brown, Allison. 1996. "African American Churches and Political Mobilization: The Psychological Impact of Organizational Resources." *Journal of Politics* 58: 935-53.

Campbell, Marie, and Ann Manicom. 1995. *Knowledge, Experience, and Ruling Relations: Studies in the Social Organization of Knowledge*. Toronto: University of Toronto Press.

Candland, Christopher. 1992. *The Spirit of Violence: An Interdisciplinary Bibliography of Violence and Religion*. New York: Guggenheim Foundation.

Caplow, Theodore. 1998. "The Case of the Phantom Episcopalians." *American Sociological Review* 63: 112-13.

Carroll, Glenn, and Michael T. Hannan. 2000. *The Demography of Organizations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Carroll, Michael. 1996. "Stark Realities: And the Androcentric/Eurocentric Bias in the Sociology of Religion." *Sociology of Religion* 57: 225-40.

Carter, Stephen L. 1993. *The Culture of Disbelief*. New York: Basic Books.

Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 2001. "Religion, the New Millennium and Globalization." *Sociology of Religion* 62: 415-41.

Castles, Francis G. 1994. "On Religion and Public Policy: Does Catholicism Make a Difference?" *European Journal of Political Research* 25: 19-40.

Cerulo, Karen A. 1997. "Identity Construction: New Issues, New Directions." *Annual Review of Sociology* 23: 385-409.

Cerulo, Karen A., J. M. Ruane, and M. Chayko. 1992. "Technological Ties that Bind: Media Generated Primary Groups." *Communication Research* 19: 109-29.

Chai, Karen. 1998. "Competing for the Second Generation: English-language Ministry in a Korean Protestant Church." In R. Stephen Warner and Judith G. Wittner, eds., *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration* (pp. 295-331). Philadelphia: Temple University Press.

Chan, Sucheng. 1990. "European and Asian Immigration into the United States in Comparative Perspective, 1820s to 1920s." In *Immigration Reconsidered: History, Sociology, and Politics.* Ed. Yans-McLaughlin. New York: Oxford University Press.

Chang, Patricia M. Y. 1997. "Female Clergy in the Contemporary Protestant Church: A Current Assessment." *Journal for the Scientific Study of Religion* 36: 565-73.

———. 2001. "The Effecs of Organizational Variation in The Employment Relationship on Gender Discrimination in Denominational Labor Markets." In H. Z. Lopata and K. D. Henson, eds., *Unusual Occupations* (pp. 213-40). Stamford, CT: JAI Press.

Charlton, Joy. 1997. "Clergywomen of the Pioneer Generation: A Longitudinal Study." *Journal for the Scientific Study of Religion* 36: 599-613.

Chaves, Mark. 1989. "Secularization and Religious Revival: Evidence from U.S. Church Attendance Rates, 1972-1986." *Journal for the Scientific Study of Religion* 28: 464-77.

———. 1991. "Family Structure and Protestant Attendance: The Sociological Basis of Cohort and Age Effects." *Journal for the Scientific Study of Religion* 30: 501-14.

———. 1994. "Secularization as Declining Religious Authority." *Social Forces* 72: 749-74.

———. 1997. *Ordaining Women: Culture and Conflict in Religious Organizations.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 1999. "Religious Congregations and Welfare Reform: Who Will Take Advantage of 'Chari-table Choice'?" *American Sociological Review* 64: 836-46.

Chaves Mark, and David McCann. 1992. "Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure: Explaining Religion's Vitality." Rationality and Society 4: 272-90.

Chaves, Mark, and James C. Cavendish. 1994. "More Evidence on U.S. Catholic Church Attendance." *Journal for the Scientific Study of Religion* 33: 376-81.

Chaves, Mark, and Philip E. Gorski. 2001. "Religious Pluralism and Religious Participation." *Annual Review of Sociology* 27: 261-81.

Chidester, David. 1991. *Shots in the Streets: Violence and Religion in South Africa.* Boston: Beacon Press.

————. 1996. *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa.* Charlottesville: University of Virginia.

Chisvrick, Barry R., and Teresa A. Sullivan. 1995. "The New Immigrants." In Russell Farley, ed., *State of the Union: America in the 1990's /Social Trends* (pp. 211-70). Volume 2. New York: Russell Sage Foundation.

Chong, Kelly H. 1998. "What It Means to Be Christian: The Role of Religion in the Construction of Ethnic İdentity and Boundary Among Second-Generation Korean Americans." *Sociology of Religion* 59: 259-86.

Christiano, Kevin. 2000. "Religion and Family in Modern American Culture." In Sharon Houseknecht and Jerry Pankhurst, eds., *Family, Religion, and Social Change in Diverse Societies* (pp. 43-78). New York: Oxford University Press.

Christiano, Kevin J. 1991. "The Church and the New Immigrants." In Helen Rose Ebaugh, ed., *Vatican II and U.S. Catholicism: Twenty-five Years Later.* Greenwich: JAI Press.

Clark, Mathew S. 1989. *What is Distinctive about Pentecostal Theology?* Pretoria: University of South Africa Press.

Cnaan, Ram A. 1997. *Social and Commumity Involvement of Religious Congregations Housed in Historic Religious Properties: Findings From a Six-City Study.* Philadelphia: University of Pennsylvania.

————. 1999. *The Newer Deal: Social Work and Religion in Partnership.* New York: Columbia University Press.

Cohen, Asher, and Bernard Susser. 2000. *Israel and the Politics of Jewish Identity.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Cohen, Cathy. 1999. *Boundaries of Blackness: AIDS and the Breakdown of Black Politics.* Chicago: University of Chicago Press.

Cohen, J. 1988. *Statistical power analysis for the behavioral sciences.* 2nd ed. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Cohen, Jean L., and Andrew Arato. 1992. *Civil Society and Political Theory.* Cambridge, MA: MIT Press.

Cohen, Steven M. 1983. *American Modernity and Jewish Identity.* New York: Tavistock.

————. 1988. *American Assimilation or Jewish Revival?* Bloomington: Indiana University Press.

————. 1991. *Content or Continuity? Altemative Bases for Commitment: The 1989 National Survey of American Jews.* New York: American Jewish Committee.

———. 1997. *Religious Stability and Ethnic Decline: Emerging Patterns of Jewish Identity in the United States.* Jerusalem: Hebrew University Melton Center for Jewish Education in the Diaspora.

Cohen, Steven M., and Arnold M. Eisen. 1998. *The Jew Within: Self, Family and Community in America.* Bloomington: Indiana University Press.

Cohen, Steven M., and Gabriel Horenczyk. 1999. *National Variations in Jewish Identity: Implications for Jewish Education.* Albany: State University of New York Press.

Cohen, Steven M., and Charles Liebman. 1987. *The Quality of American Jewish Life-Two Views.* New York: American Jewish Committee.

Cohen, S., and T. A. Wills. 1985. "Stress, Social Support, and the Buffering Hypothesis." *Psychological Bulletin* 98: 310-57.

Cohn, Norman. 1961. *Pursuit of the Millennium.* New York: Oxford University Press.

———. 1975. *Europe's Inner Demons.* New York: Basic.

———. 1993. *Cosmos, Chaos and the World to Come.* New Haven, CT: Yale University Press.

Coleman, James S. 1956. "Social Cleavage and Religious Conflict." *Journal of Social Issues* 12: 44-56.

Coleman, John A. 1991. *One Hundred Years of Catholic Social Thought: Celebration and Challenge.* Maryknoll, NY: Orbis.

Coleman, J. J. 1996. *Party Decline in America: Policy, Politics, and the Fiscal State.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Coleman, S. 2001. *The Globalization of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, Patricia Hill. 1991. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empomerment.* New York: Routledge.

———. 1992. "Dorothy Smith's Challenge to Sociological Theory." *Sociological Theory* 10: 73-80.

———. 1997. "Comment on Hekman's 'Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited': 'Where's the Power." *Signs* 22: 375-81.

Collins, Randall. 1992. "Women and the Production of Status Cultures." In Michele Lamont and Marcel Fournier, eds., *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality* (pp. 213-31). Chicago: University of Chicago Press.

———. 1993. "Emotional Energy as the Common Denominator of Rational Action." *Rationality and Society* 5: 203-30.

———. 1998. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Comaroff, Jean. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance.* Chicago: University of Chicago Press.

Comaroff, John, and Jean L. Comaroff 1991. *Of Revelation and Revolution.* Chicago: University of Chicago Press.

Comstock, G. W., and J. A. Tonascia. 1977. "Education and Mortality in Washington County, Maryland." *Journal of Health and Social Behavior* 18: 54-61.

Comte, Auguste. 1830-1842/1969. *Cours de Philosophie Positive.* Brussels: Culture et Civilisation.

Converse, Philip E. 1974. "Some Priority Variables in Comparative Electoral Research." In Richard Rose, ed., *Electoral Behavior: A Comparative Handbook* (pp. 727-45). New York: Free Press.

Conzen, Kathleen Neils. 1991. "Mainstreams and Side Channels: The Localization of Immigrant Cultures." *Journal of American Ethnic History* Fail: 5-20.

Cook, David. 2000. "Iglesia Cristiana Evangelica: Arriving in the Pipeline." In Helen Ebaugh and J. S. Chafetz, eds. *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations* (pp. 171-92). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Coontz, Stephanle. 1992. *The Way We Never Were: The American Family and the Nostalgia Trap.* New York: Basic Books.

Corbett, Michael, and Julia M. Corbett. 1999. *Politics and Religion in the United States.* New York: Garland.

Corten, A. 1997. "The Growth of the Literatüre of Afro-American, Latin American, and African Pentecostalism." *Journal of Contemporary Religion* 12: 311-24.

Comwall, Marie. 1989. "The Determinants of Religious Behavior: A Theoretical Model and Empirical Test." *Social Forces* 68: 572-92.

Coser, Lewis. 1956. *The Functions of Social Conflict.* New York: Free Press.

Coser, Rose Laub. 1991. In *Defense of Modernity: Role Complexity and Individual Autonomy.* Stanford: Stanford University Press.

Coulton, G. G. 1938. *Medieval Panorama.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cox, Harvey. 1995. *Fire From Heaven.* New York: Addison-Wesley.

Crapanzano, Vincent. 1981. "Rite of Retum: Circumcision in Morocco." In Werner Muensterberger and L. Bryce Boyer, eds., *The Psychoanalytic Study of Society* (pp. 15-36). New York: International Universities Press.

Cubitt, Tessa, and Helen Greenslade. 1997. "Public and Private Spheres." In Elizabeth Dore, ed., *Gender Politics in Latin America: Debates in Theory and Practice* (pp. 52-64). New York: Monthly Review Press.

Culbertson, F. M. 1997. "Depression and Gender: An International Review." *American Psychologist* 52: 25-31.

Cushman, Philip. 1995. *Constructing the Self Constructing America.* Reading, MA: Addison-Wesley.

Czikszentmihalyi, Mihaly. 1990. *Flow: The Psychology of Optimal Experience.* New York: Harper & Row.

Dalmia, Vasudha, and Heinrich von Stietencron, eds. 1995. *Reinventing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity.* New Delhi: Sage.

Dalton, Russell J. 1988. *Citizen Politics in Westem Democracies: Public Opinion and Political Parties in the United States, Great Britain, West Germany, and France.* Chatham, NJ: Chatham House Pub- lishers.

————. 1990. "Religion and Party Alignment." In Risto Sankiaho et al., eds., *People and their Polities* (pp. 66-88). Helsinki: Finnish Political Science Association.

D'Antonio, William. 1980. "Family and Religion: Exploring a Changing Relationship." *Journal for the Scientific Study of Religion* 19: 89-104.

Damell, Alfred, and Darren E. Sherkat. 1997. "The Impact of Fundamentalism on Educational Attainment." *American Sociological Review* 62: 306-15.

Dashefsky, Arnold. 1972. "And the Search Goes On: The Meaning of Religio-ethnic Identity and Identification." *Sociological Analysis* 33: 239-45.

Dashefsky, Arnold, and Alyson Bacon. 1994. "The Meaning of Jewish Continuity in the North American Community: A Preliminary Empirical Assessment." *Agenda* 4: 22-8.

Dashefsky, Arnold, and Howard M. Shapiro. 1993/1974. *Ethnic Identification Among American Jews.* Lanham, MD: University Press of America.

Davidman, Lynn. 1990. "Accommodation and Resistance: A Comparison of Two Contemporary Orthodox Jewish Groups." *Sociological Analysis* 51: 35-51.

————. 1991. *Traditiotı in a Rootless World: Women Tum to Orthodox fudaism.* Berkeley: University of California Press.

————. 1994. "I Come Away Stronger: The Religious Impact of a Losely Structured Jewish Feminist Group." In Robert Wuthnow, ed., *"I Come Away Stronger": How Small Groups are Shaping American Religion* (pp. 322-44). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Davidman, Lynn, and Shelly Tenenbaum. 1994. "Toward a Feminist Sociology of American jews." In Lynn Davidman and Shelly Tenebaum, eds., *Feminist Perspectives on Jewish Studies* (pp. 140- 68). New Haven, CT: Yale University Press.

Davidson, James. 1994. "Religion Among America's Elite: Persistence and Change in the Protestant Establishment." *Sociology of Religion* 55: 419-40.

Davidson, James D., and Jerome R. Koch. 1998. "Beyond Mutual and Public Benefits." In N. J, Demerath, III, Peter Dobkin Hall, Terry Schmitt, and Rhys H. Williams, eds., *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations* (pp. 292-306). New York: Oxford University Press.

Davidson, Powell D. 1985. *Mobilizing Social Movement Organizations.* Storrs, CT: Society for the Scientific Study of Religion.

Davie, Grace. 1994. *Religion in Britam Since 1945: Belleving Without Belonging.* Oxford- Blackwell.

————. 1999. "Europe: The Exception that Proves the Rule?" In Peter Berger, ed., *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* (pp. 65-83). Grand Rapids MI: Eerdmans.

————. 2000. "The Sociology of Religion in Britain: A Hybrid Case." *Swiss Journal of Sociology* 26: 196-218.

Davis, James Allan, Tom W. Smith, and Peter V. Marsden. 1998. *General Social Surveys, 1972- 1998: Cumulative Codebook.* Principal Investigator, James A. Davis; Director and Co-Principal Investigator, Tom W. Smith. Chicago: National Opinion Research Center.

Davis, Nancy J., and Robert V. Robinson. 1996. "Are the Rumors of War Exaggerated? Religious Orthodoxy and Moral Progressivism in America." *American Journal of Sociology* 102: 756-87.

de Tocqueville, Alexis. 1831/1969. *Democracy in America.* Volumes 1 and 2. Trans. George Lawrence. Ed. J. P. Mayer. Garden City, NY: Anchor Books.

De Vaus, David, and lan McAllister. 1987. "Gender Differences in Religion." *American Sociological Review* 52: 472-81.

Deacon, Terrence. 1997. *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain.* New York: Norton.

Delumeau, Jean. 1977. *Catholicism Between Luther and Voltaire.* London: Burnes and Oates.

Demerath, N. J. 1965. *Social Class in American Protestantism.* Chicago: Rand-McNally.

————. 1967. "Son of Sow's Ear." *Journal for the Scientific Study of Religion* 6: 275-77.

————. 1996. "Who Now Debates Functionalism? From System, Change and Conflict to Culture, Choice and Praxis," *Sociological Forum* (June) 2: 333-45.

———. 2001. *Crossing the Gods: World Religions and Worldly Politics*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press.

Demerath, N. J., and Richard A. Peterson, eds. 1967. *System, Change and Conflict*. New York: Free Press.

Demerath, N.]., and Rhys Williams. 1990. "Religion and Power in the American Experience." In Thomas Robbins and Dick Anthony, eds., *In Gods We Trust New Pattems of Religious Pluralism in America* (pp. 427-48). 2nd rev. ed. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

———. 1992. *A Bridging of Faiths*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Demmitt, Kevin P. 1992. "Loosening the Ties That Bind - The Accommodation of Dual-Earner Families in a Conservative Protestant Church." *Review of Religious Research* 34: 3-19.

Denny, Frederick. 1987. *İslam and the Müslim Community*. San Francisco: Harper & Row.

Despland, Michel. 1979. *La Religion en Occidenb Evolution des Idees ed du Vecu*. Montreal: Fides.

Detwiler-Breidenbach, A. 2000. "Language, Gender and Context in an Immigrant Ministry: New Spaces for the Pastor's Wife." *Sociology of Religion* 61: 455-9.

DeVault, Marjorie. 1998. *Liberating Method: Feminism and Social Research*. Philadelphia: Temple University Press.

Díaz-Stevens, Ana María. 1993a. *Oxcart Catholicism on Fifth Avenue: The Impact of the Puerto Rican Migration upon the Archdiocese of New York*. South Rend, IN: Notre Dame University Press.

———. 1993b. "The Saving Grace: The Matriarchal Core of Latino Catholicism." *Latino Studies Journal* 4: 60-78.

———. 1994. Latinas and the Church." In Jay P. Dolan and Allan Figuerosa Deck, eds., *Hispanic Catholic Culture in the U.S.: Issues and Concerns* (pp. 240-76). South Bend, IN: University of Notre Dame Press.

Díaz-Stevens, Ana María, and Anthony M. Stevens-Arroyo. 1998. *Recognizing the Latino Resurgence in U.S. Religion: The Emmaus Paradigm*. Boulder, CO: Westview Press.

Dillon, Michele. 1995. Religion and Culture in Tension: The Abortion Discourses of the U.S. Catholic Bishops and the Southern Baptist Conventibn." *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 5: 159-80.

———. 1999a. *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith, and Power*. New York: Cambridge University Press.

———. 1999b. "The Authority of the Holy Revisited: Habermas, Religion, and Emancipatory Possibilities." *Sociological Theory* 17: 290-306.

———. 2001. "Pierre Bourdieu, Religion, and Cultural Production." *Cultural Studies: An Annual Review.* 1: 411-29.

Dillon, Michele, and Paul Wink. In press. "American Religion, Generativity, and the Therapeutic Culture." In Ed de St. Aubin, Dan McAdams, and T. Kim, eds., *The Generative Society.* Washington, DC: American Psychological Association Press.

DiMaggio, Paul J. 1988. "Interest and Agency in Institutibnal Theory." In Lynne Zucker, ed., *Institutional Pattems and Organizations: Culture and Environment* (pp. 3-22), Cambridge, MA: Ballinger Publishing Co.

———. 1991. "Constructing an Organizational Field as a Professional Project: U.S. Art Museums, 1920-1940." In Walter Powell and Paul DiMaggio, eds., *The New Institutionalism in Organizational Analysis* (pp. 267-92). Chicago: University of Chicago Press.

———. 1994. "Introduction." *Poetics* 22: L263-7.

———. 1997. "Culture and Cognition." *Annual Review of Sociology* 23: 263-87.

DiMaggio, Paul, John Evans, and Bethany Bryson. 1996. "Have Americans' Social Attitudes Become More Polarized?" *American Journal of Sociology* 102: 690-755.

Dissanayake, Ellen. 2000. "Antecedents of the Temporal Arts in Early Mother-Infant Interaction." In Nils Wallin, Bjorn Merker, and Steven Brown, eds., *The Origins of Music* (pp. 387-404). Cambridge, MA: MIT Press.

Dobbelaere, Karel. 1981. *Secularization: A Multi-Dimensional Approach.* Beverly Hills, CA: Sage.

———. 1987. "Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate." *Sociological Analysis* 48: 107-37.

———. 1997. *Towards an Integrated Perspective ofthe Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization: A Position Paper.* Paper read at the Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, San Diego, CA.

Dobbelaere, Karel, and Wolfgang Jagodzinski. 1995. "Religious Cognitions and Beliefs." In Jan Van Deth and Elinor Scarbrough, eds., *The Impact of Values* (pp. 197-217). New York: Oxford University Press.

Dobriner, William, ed. 1958. *The Suburban Community.* New York: Putnam.

Dodson, Jualynne. 1996. "Women's Ministries in the African Methodist Episcopal Tradition." In Catherine Wessinger, ed., *Religious Institutions and Women's Leadership: New Roles inside the Mainstream* (pp. 124-38). Columbia: University of South Garolina Press.

———. 2002. *Engendering Church.* Boulder, CO: Rowman and Littlefield.

Dodson, Jualynne, and Cheryl Gilkes. 1995. "There is Nothiijg Like Church Food." *Journal of the American Academy of Religion* 63: 519-38.

Dogan, Mattei. 1995. "Erosion of Class Voting and Religious Voting in Western Europe." *International Social Science Journal* 47: 525-38.

Dolan, Jay P. 1975. *The Immigrant Church: New York's Irish and German Catholics*, 1815-1865. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

————. 1985. *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present*. Garden City, NY: Doubleday.

Dolan, Jay P., and Jaime Vidal. 1994. *Puerto Rican and Cuban Catholics in the U.S., 1900-1965*. Nötre Dame, IN: University of Nötre Dame Press.

Donegani, J. M. 1982. "The Political Cultures of French Catholicism." *West European Politics* 5: 73-86.

Douglas, Mary, 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.

————. 1983. "The Effects of Modernization on Religious Change." In Mary Douglas and Steven Tipton, eds., *Religion and America* (pp. 25-43). Boston: Beacon.

————. 1986. *How Institutions Think*. Syracuse: Syracuse University Press.

Drake, Clair. 1940. *Churches and Voluntary Associations in the Chicago Negro Community*. Chicago: Works Projects Administration District 3.

Dudley, Cari S., and Sally Johnson. 1991. "Congregational Self-images for Social Ministry." In Cari S. Dudley, Jackson W. Carroll, and Potvell Wind, ed., *Carriers of Faith: Lessons From Congregational Studies*. Louisville, KY: Westminister-John Knox Press.

Duffy, Eamon. 1992. *Stripping of the Altars*. New Haven, CT: Yale University Press.

Dufour, Lynn. 2000. "Sifting Through Tradition: The Creation of Jewish Feminist Identities." *Journal for the Scientific Study of Religion* 39: 90-106.

Durkheim, Emile. 1893/1997. *The Division of Laborin Society*. New York: Free Press.

————. 1897/1951. *Suicide: A Study in Sociology*. Glencoe, IL: Free Press.

————. 1912/1976. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen & Unwin.

Ebaugh, Helen Rose. 1993. "The Grovrth and Decline of Catholic Religious Orders of Women Worldwide: The Impact of Women's Opportunity Structures." *Journal for the Scientific Study of Religion* 32: 68-75.

Ebaugh, Helen Rose, and Janet Chafetz. 1999. "Agents for Cultural Reproduction and Structural Change: The Ironic Role of Women in Immigrant Institutions." *Social Forces* 78: 585-612.

Ebaugh, Helen Rose, and Janet Saltzman Chafetz. 2000a. *Religion and the New Immigrants: Conti- nuities and Adaptations in Immigrant Congregations.* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

————. 2000b. "Structural Adaptations in Immigrant Congregations." *Sociology of Religion* 61: 135-53.

————. 2000c. "Dilemmas of Language in Immigrant Congregations: The Tie that Binds or the Tower of Babel?" *Review of Religious Research* 41: 432-52.

Ebaugh, Helen Rose, and Paula Pipes. 2001. "Immigrant Congregations as Social Services Providers Are they Saftey Nets for Welfare Reform?" İn Paula Nesbitt, ed., *Religion and Social Policy for the 21st Century* (pp. 95-110). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Ebersole, Luke. 1960. "Religion and Politics." *Annals of the American Academy of Social and Political Sciences* 332:101-11.

Echikson, William. 1990. *Lighting the Night: Revolution in Eastem Europe.* New York: William Morrow.

Eck, Diana. 1997. *On Common Grourtd: World Religions in America.* New York: Columbia University Press.

Eckstein, Susan. 1999. *Globalization and Mobilization: Civil Society Resistance to the New World Order.* Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Chicago.

Edwards, Bob, and Michael W. Foley. 2001. "Much Ado About Social Capital." *Contemporary Sociology* 30: 227-30.

Eiesland, Nancy L. 2000. *A Particular Place: Urban Restructuring and Religious Ecology in a Southern Exurb.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Eisenga, Rob, Albert Felling, and Jan Lammers. 1994. "Religious Affiliation, Income Stratification, and Political Party Preference in the Netherlands, 1964 to 1992." *Netherlands Journal of Social Sciences* 30: 107-27.

Eisenstadt, S. N. 1970. In Philip Gillon, "What is a Jew?" *Jerusalem Post* (February 2), p. 7.

————. 1992. *Jewish Civilization - The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective:* Albany: State University of New York Press.

————. 1999. *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Eister, A. W. 1967. "Toward a Radical Critique of Church-Sect Typologizing." *Journal for the Scientifi Study of Religion* 6: 85-90.

Elazar, Daniel J. 1999. "Jewish Religious, Ethnic and National Identities: Convergence and Conflicts." In Steven M. Cohen, ed., *National Variations in fewish Identity* (pp. 35-52). Albany: State University of New York Press.

Elazar, Daniel J., and Rela Mintz Geffen. 2000. *The Conservative Movement in Judaism: Dilemmas ttd Opportunities.* New York: State University of New York Press.

Elias, M., and J. Blantėn. 1987. "Dimensions of Ethnic Identity in lsraeli Jewish Families Living in e United States." *Psychological Reports* 60: 366-87.

Eliasoph, Nina. 1998. *Avoiding Politics: How Americans Produce Apathy in Everyday Life.* New York: Cambridge University Press.

Eller, Cynthia. 1993. *Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America.* NewYork: Crossroad.

Ellis, John Tracy. 1962. *Documents of American Catholic History.* 2nd ed. Milwaukee: Bruce.

Ellison, Christopher, and Jeffrey Levin. 1998. "The Religion-Health Connection: Evidence, Theory, d Future Directions." *Health Education and Behavior* 25: 700-20.

Ellison, Christopher, and Darren Sherkat. 1995. "The Semi-Involuntary Institution Revisited: Regional Variations in Church Participation Among Black Americans." *Social Forces* 73: 1415-37.

Eliwood, Robert S. 1997. *The Fifties Spiritual Marketplace: American Religion in a Decade of Conflict.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

El-Or, Tamar. 1992. *Educated andlgnorant On Ultra-Orthodox Women and Their World.* Tel Aviv: Am Oved Publishers.

Elster, Jon. 1983. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality. Cambridge*: Cambridge University Press.

Emirbayer, Mustafa, and Ann Mische. 1998. "What is Agency?" *American Journal of Sociology* 103: 922-1023.

Engelman, U. Z. 1928. "Intermarriage Among Jews in Switzerland." *American Journal of Sociology* 34: 516-23.

Engels, Frederick. 1850/1964. "The Peasant War in Germany." In Reinhold Niebuhr, ed., *Karl Marx and Frederick Engels on Religion* (pp. 97-118). New York: Schocken.

Epstein, Barbara. 1991. *Political Process and Cultural Revolution.* Berkeley: University of California Press.

Erikson, Erik H. 1963. *Childhood and Society.* 2nd ed. New York: Norton.

————. 1964. *Insight and Responsibility.* New York: Norton.

————. 1968. "The Development of Ritualization." In Donald R. Cutler, ed., *The Religious Situation* (pp. 711-33). Boston: Beacon Press.

Erikson, Erik H., Joan Erikson, and Helen Kivnick. 1986. *Vital Involvement in Old Age.* New York: Norton.

Erikson, Kai. 1966. *Wayward Puritans.* New York: Wiley.

Erickson, Victoria. 1993. *Where Silence Speaks: Feminism Social Theory and Religion*. Minneapolis: Fortress.

Esherick, Joseph W. 1987. *The Origins of the Boxer Uprising*. Berkeley: University of California Press.

Espin, Oliva M. 1995. "Cultural and Historical Influences on Sexuality in Hispanic/Latin Women: Implications for Psychotherapy." In Mary L. Andersen and Patricia Hill Collins, eds., *Race, Class, and Gender* (pp. 423-8). Belmont, CA: Wadsworth.

Esping-Andersen, Gosta. 1990. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Etzioni, Amitai. 1996. *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*. New York: Basic Books.

Etzioni-Halvey, Eva. 2000. *The Divided People*. Kefar Sava, Israel: Aryeh Nit Publications.

Evans, Sara M., and Harry C. Boyte. 1986. *Free Spaces: The Sources of Democratic Change in America*. New York: Harper & Row.

Ewick, Patricia, and Susan S. Silbey. 1995. "Subversive Stories and Hegemonic Tales: Toward a Sociology of Narrative." *Law and Society Review* 29: 197-226.

Farber, Roberta Rosenberg, and Chaim I. Waxman, eds. 1999. *Jews in America: A Contemporary Rearder*. Waltham, MA: Brandeis University Press.

Farnell, R. 1994, *Broad-Based Organising: An Evaluation for the Church Urban Fund*. Coventry, UK: Covertry University Center for Local Economic Development.

Farnsley, Arthur E., N. J. Demerath, Etan Diamond, Mary Mapes, and Elfriede Wedam. Forthcoming. *Sacred Cirdes and Public Squares: The Multi-Centering of Religion in Indiana polis and the Nation*. Bloomington: Indiana University Press.

Farrar-Halls, Gill. 1998. *The World of the Dalai Lama: An inside Look at His Life, His People, and His Vision*. London: Thorsons.

Fenton, John Y. 1988. *Transplanting Religious Traditions: Asian Indians in America*. New York: Praeger.

Fernandez, Eleazar S. 1994. *Toward a Theology of Struggle*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Ferraro, Kenneth, and Jessica Kelley Moore. 2000. "Religious Consolation Among Men and Women: Do Health Problems Spur Seeking?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 39: 220-34.

Fields, Karen. 1985. *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa: Revisions to the Theory of Indirect Rule*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fields, Rick. 1992. *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America.* Boston: Shambhala.

Fine, Gary Alan. 1987. *With the Boys.* Chicago: University of Chicago Press.

Finke, Roger. 1992 "An Unsecular America." In Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis,* (pp. 145-69). Oxford: Clarendon Press.

Finke, Roger, and Rodney Stark. 1988. "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906." *American Sociological Review* 53: 41-9.

————. *1992. The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

————. 1998. "Religious Choice and Competition," *American Sociological Review* 63: 761-6.

Finke, Roger, Avery M. Guest, and Rodney Stark. 1996. "Pluralism and Religious Participation: New York, 1855-1865." *American Sodological Review* 61: 203-18.

Finlay, Barbara. 1996. "Do Men and Women have Different Goals for the Ministry? Evidence from Seminarians." *Sociology of Religion* 57: 311-18.

Finney, C. G. 1979. *Reflections on Revival.* Minneapolis: Bethany Fellowship.

Fishburn, Janet. 1991. *Confronting the Idolatry of Family: A New Vision of the Household of God.* Nashville, TN: Abingdon Press.

Fishman, Sylvia Barack. *2000. Jewish Life and American Culture.* Albany: State University of New York Press.

Fiske, Susan T., and Shelley E. Taylor. 1991. *Social Cognition.* 2nd ed. New York: McGraw-Hill.

Fitzgerald, Timothy. 1997. "A Critique of 'Religion' as a Cross-Cultural Category." *Method & Theory in the Study of Religion* 9: 91-110.

Fix, Michael, and Jefferey S. Passel. 1994. *Immigration and Immigrants: Setting the Record Straight.* Washington, DC: The Urban Institute.

Flores, Richard R. 1994. "Para el Nifto Dios: Sociability and Commemorative Sentiment in Popular Religious Practice." In Anthony M. Stevens Arroyo and Ana Maria Diaz-Stevens, eds., *An Enduring Flame.* New York: Bildner Center for Westem Hemispheric Studies.

Foltz, Tanice. 2000. "Thriving, Not Simply Surviving: Goddess Spirituality and Women's Recovery from Alcoholism." In Wendy Griffin, ed., *Daughters of the Goddess: Studies in Healing, Identity, and Empowerment* (pp. 119-35). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Fortner, B. V., and R. A. Neimeyer. 1999. "Death Anxiety in Older Adults: A Quantitative Review." *Death Studies* 23: 387-411.

Fowler, James. 1981. *Stages of Faith.* New York: Harper & Row.

Francis, Leslie, and Carolyn Wilcox. 1998. "Religiosity and Femininity: Do Women Really Hold a More Positive Attitude." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37: 462-9.

Frank, Blanche. 1975. *The American Orthodox Jewish House wife: A Generation Study in Ethnic Survival.* Unpublished Ph.D. dissertation, City University of New York.

Frank, Robert H. 1993. "The Strategic Role of Emotions: Reconciling Över and Undersocialized Accounts of Behavior." *Rationality and Society* 5: 160-84.

Frankl, Rozelle. 1987. *Televangelism.* Carbondale: Southern Illinois University Press.

Franklin, Mark, Thomas Mackie, and Henry Valen, eds. 1992. *Electoral Change.* New York: Cambridge University Press.

Frazier, E. Franklin. 1963/1974. *The Negro Church in America.* New York: Schocken Books.

Freedman, Samuel G. 2000. *Jew vs. Jew: The Struggle for the Soul of American Jewry.* New York: Simon and Schuster.

Freeman, Walter. 2000. "A Neutobiological Role of Music in Social Bonding." In Nils Wallin, Björn Merker, and Steven Brown, eds., *The Origins of Music* (pp. 411-22). Cambridge, MA: MIT Press.

Freire, Paolo. 1970. *Pedagogy of the Oppressed.* New York: Herder and Herder.

Frend, W. H. C. 1967. *Martyrdom and Persecution in the Early Church.* Garden City, NY: Doubleday.

Freston, P. 2001. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America.* Cambridge: Cambridge University Press.

Freud, Sigmund. 1928/1985. *Civilization, Society, and Religion.* London: Pelican.

Friedland, Roger, and Robert Alford. 1991. "Bringing Society Back In: Symbols, Practices, and Institutional Contradictions." In Walter Powell and Paul DiMaggio, eds., *The New Institutionalism in Organizational Analysis* (pp. 232-66). Chicago: University of Chicago Press.

Friedland, Roger, and Richard Hecht. 1996. *To Rule Jerusalem.* Cambridge: Cambridge University Press.

Frimer, Aryeh A., and Dov I. Frimer. 1998. "Women's Prayer Services - Theory and Practice." *Tradition* 32: 5-118.

Fukuyama, Francis. 1995. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity.* New York: Free Press.

Furstenberg, Frank. 1999. "Family Change and Family Diversity." In Neil Smelser and Jeffrey Alexander, eds., *Diversity and its Discontents: Cultural Conflict and Common Grourid in Contemporary American Society* (pp. 147-66). Princeton, NJ: Princeton University Press,

Gallagher, Michael. 1985. *Political Parties in the Republic of Ireland*. Manchester: Manchester University Press.

Gallagher, Michael, Michael Laver, and Peter Mair. 1995. *Representative Government in Modern Europe*. New York: McGraw-Hill.

Gallup, George, Jr., and D. Michael Lindsay. 1999. *Surveying the Religious Landscape: Trends in U.S. Beliefs*. Harrisburg, PA: Morehouse.

Gamm, Gerald. 1986. *The Making of the New Deal Democrats*. Chicago: University of Chicago Press.

Gamson, William A. 1992. *Talking politics*. New York: Cambridge University Press.

————. 1995. "Constructing Social Protest." In HankJohnston and Bert Klandermans, eds., *Social Movements and Culture* (pp. 85-106). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ganz, Marshall. 2000. "Resources and Resourcefulness: Strategic Capacity in the Unionization of California Agriculture, 1959-1966." *American Journal of Sociology* 105: 1003-63.

Garcia, Alma M., ed. 1989. "The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980." **Gender and Society** 3: 217-38.

————. 1997. *Chicana Feminist Thought*. New York: Routledge.

Garcia, Maria Cristina. 1996. *Havana USA: Cuban Exiles and Cuban Americans in South Florida, 1959-1994*. Berkeley: University of California Press.

Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Gartner, J. 1996. "Religious Commitment, Mental Health, and Prosocial Behavior: A Review of the Empirical Literatüre." In E. Shafranske, ed., *Religion and the Clinical Practice of Psychology* (pp. 187-214). Washington, DC: American Psychological Association.

Gaustad, Edwin Scott. 1973. *Dissent in American Religion*. Chicago: University of Chicago Press.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Geismar, L. 1954. "A Scale for the Measurement of Ethnic Identification." *Jewish Social Studies* 16: 33-60.

Genia, Vicky. 1997. "The Spiritual Experience Index." *Review of Religious Research* 38: 344-61.

George, Linda, David Larson, Harold Koenig, and Michael McCullough. 2000. "Spirituality and Health: What We Know, What We Need to Know." *Journal of Social and Clinical Psychology* 19: 102-16.

George, Sheba. 1998. "Caroling with the Keralities: The Negotiation of Gendered Space in an Indian Immigrant Church." In R. Stephen Warner and Judith G. Wittner, eds., *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration* (pp. 265-294). Philadelphia: Temple University Press.

Gerami, Shahin, and Melodye Lehnerer. 2001. "Women's Agency and Household Diplomacy: Negotiating Fundamentalism." *Gender and Society* 15: 556-73.

Giddens, Anthony. 1971. *Capitalism and Modern Social Theory.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

————. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Gleryn, Thomas N. 1999. *Cultural boundaries of Science: Credibility on the line.* Chicago: University of Chicago Press.

Gilbert, Christopher P. 1993. *The Impact of Churches on Political Behavior: An Empirical Study.* Westport, CT: Greenwood Publishers.

Gilkes, Cheryl Townsend. 1996. "'Go Teli Mary and Martha': The Spirituals, Biblical Options for YVomen, and Cultural Tensions in the African American Religious Experience." *Social Compass* 43: 563-81.

————. 1998. "Plenty Good Room: Adaptation in a Changing Black Church." *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 558: 101-21.

————. 2000. *"If It Wasn't for the Women...": Black Women's Experience and Womanist Culture in Church and Community.* Maryknoll, NY: Orbis Books.

Gill, Anthony J. 1998. *Rendering Unto Caesar: The Roman Catholic Church and the State in Latin America.* Chicago: University of Chicago Press.

————. 1999. "The Strüggle to be Soul Provider: Catholic Responses to Protestant Growth in Latin America." In Christian Smith and Joshua Prokopy, eds., *Latin American Religion in Motion* (pp.17- 42). New York: Routledge Press.

Ginsburg, Faye. 1993. "Saving America's Souls: Operation Rescue's Crusade Against Abortioh." In Martin Marty and Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms and the State* (pp. 557-88). Chicago: University of Chicago Press.

————. 1998. *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community.* Berkeley: University of California Press.

Girard, René. 1977. *Violence and the Sacred.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

————. 1986. The Scapegoat. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Gitlin, Todd. 1995. *The Twilight of Common Dreams.* New York: Metropolitan Books.

Gittell, Ross, and Avis Vidal. 1998. *Community Organizing: Building Social Capital as a Development Strategy.* Thousand Oaks, CA: Sage.

Glass, Jennifer, Vem L. Bengtson, and Charlotte Chom Dunham. 1986. "Attitude Similarity in Three-Generation Families: Socialization, Status Inheritance, or Reciprocal Influence?" *American Sociological Review* 51: 685-98.

Glazer, Nathan. 1957/1989. *American Judaism.* 2nd rev. ed. Chicago: University of Chicago Press.

Glazer, Nathan, and Daniel P. Moynihan. 1963. *Beyond the Melting Pot.* Cambridge, MA: MIT Press and Harvard University Press.

Glendon, Mary Ann, ed. 1995. *Seedbeds of Virtue: Sources of Competence, Character, and Citizenship in American Society.* Lanham, MD: Madison Books.

Glenn, John K. 2001. *Framing Democracy: Civil Society and Civic Movements in Eastem Europe.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Glick-Schiller, Nina. 1999. "Transmigrants and Nation-States: Something Old and Something New in the U. S. Immigrant Experience." In C. Hirshman, P. Kasinitz, and J. DeWind, eds., *The Handbook of International Migration: The American Experience* (pp. 94-119). New York: Russell Sage Foundation.

Glock, Charles. 1993. "The Churches and Social Change in Twentieth-Century America." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 527: 67-83.

Glock, Charles Y., and Rodney Stark. 1965. *Religion and Society in Transition.* Chicago: Rand McNally.

Godin, H. and Daniel, Y. 1943. *La France, Pays de Mission.* Paris: Cerf.

Goette, Robert D. 1993. "The Transformation of a First Generation Church into a Bilingual Second Generation Church." In H.Y. Kwon and S. Kim, eds., *The Emerging Generation of Korean-Americans.* Kyung Hu University Press.

Goffman, Erving. 1959. *Presentation of Self in Everyday Life.* New York: Doubleday.

————. 1967. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior.* New York: Doubleday.

Goggin, Malcolm L., ed. 1993. *Understanding the New Politics of Abortion.* Los Angeles: Sage Publications.

Goldbourt, U., S. Yaari, and J. H. Medalie. 1993. "Factors Predictive of Long-term Coronary Heart Disease Mortality Among 10,059 Male Israeli Civil Servants and Municipal Employees." *Cardiology* 82: 100-121.

Goldman, Ari L. 1991 "Religion Notes." *New York Times,* 15 June, p. A10.

Goldman, Marion S. 2000. *Passionate Journeys: Why Successful Women Joined a Cult.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Goldman, Marion S., and Lynne Isaacson. 1999. "Enduring Affiliation and Gender Doctrine for Shiloh Sisters and Rajneesh Sannyasins." *Journal for the Scientific Study of Religion* 38: 411-22.

Goldman, N., S. Korenman, and R. Weinstein. 1995. "Marital status and health among elderly." *Social Science and Medicine* 40: 1717-30.

Goldring, Luin. 1996. "Blurring Borders: Constructing Transnational Community in the Process of U.S.-Mexico Migration." *Research in Community Sociology* 6: 69-104.

Goldscheider, Calvin. 1986. *The American Jewish Community: Social Science Research and Policy Implications.* Atlanta: Scholars Press.

Goldscheider, Calvin, and William D. Mosher. 1991. "Patterns of Contraceptive Use in the United States: The Importance of Religious Factors." *Studies in Family Planning* 22: 102-15.

Goldstein, Alice. 1994. "Grounds for Cautious Optimism: A Response to Lipset's Remarks." *Contemporary Jewry* 15: 182-6.

Goldstein, Sidney. 1996. *Jews on the Move: Implications for Jewish Identity.* Albany: State University of New York Press.

Goldstein, Sidney, and Calvin Goldscheider. 1968. *Jewish Americans: Three Generations in a Jewish Community.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Goldstein, Sidney and Alice Goldstein. 1996. *Jews on the Move: Implications for Jemsh Identity.* New York: State University of New York Press.

Goldstone, Jack. 1991. *Revolution and Rebellion in the Early Modern World.* Berkeley: University of California Press.

———. 2001. "Toward a Fourth Generation of Revolutionary Theory." *Annual Review of Political Science* 4: 139-187.

Goode, E. 1967a. "Some Critical Observations on the Church-Sect Dimension." *Journal for the Scientific Study of Religion* 6: 69-84.

———. 1967b. "Further Reflections on the Church-Sect Dimension." *Journal for the Scientific Study of Religion* 6: 270-5.

Gopin, Marc. 2000. *Between Eden and Armageddon.* Oxford: Oxford University Press.

Gordon, Milton M. 1964. *Assimilation in American Life.* New York: Oxford University Press.

Gorski, Philip. 2000. "Historicizing the Secularization Debate: Church, State and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700." *American Sociological Review* 65: 138-167.

Gorski, Philip, and F. Wilson. 1998. "The Problem of Unbelief in the Nineteenth Century: Religious Pluralism and Religious Vitality in the Netherlands, 1800-1996." *Paper presented to the annual meeting of the Social Science History Association.* Chicago, IL.

Gove, Walter. 1994. "Why We Do What We Do: A Biopsychosodal Theory of Human Motivation." *Social Forces* 73: 363-94.

Gramsci, Antonio. 1957/1968. *The Modern Prince, and Other Writings.* New York: International Publishers.

Granovetter, Mark. 1973. "The Strength of Weak Ties." *American Journal of Sociology* 78: 1360-80.

Greeley, Andrew M. 1985. *American Catholics Since the Council: An Unauthorized Report.* Chicago: Thomas More.

————. 1989. *Religious Change in America.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

————. 1991. "American Exceptionalism: The Religious Phenomenon." Pages 94-115 in Byron E. Shafer, ed., *Is America Different?* New York: Oxford University Press.

————. 1996. "The New American Paradigm: A Modest Critique." Paper presented at the German Sociological Association annual meeting, Köln.

Greeley, Andrew M., and Michael Hout. 1988. "Musical Chairs: Patterns of Denominational Change in the United States, 1947-1986." *Sociology and Social Research* 72: 75-86.

————. 1999. "Americans' Increasing Belief in Life After Death." *American Sociological Review* 64: 813-35

Green, John C., James L. Guth, and Clyde Wilcox. 1998. "Less Than Conquerors: the Christian Right in State Republican Parties." In Anne Costain and Andrew McFarland, eds., *Social Movements and American Political Institutions* (pp. 117-35). Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Green, John C., James L. Guth, Corwin E. Smidt, and Lyman A. Kellstedt. 1995. "Evangelical Realignment: The Political Power of the Christian Right." *Christian Century* 112: 676-79.

————. 1996. *Religion and the Culture Wars: Dispatches from the Front.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Green, Victor. 1975. *For God and country: The Rise of Polish and Lithuanian Ethnic Consciousness in America, 1860-1910.* Madison: State Historical Society of Wisconsin.

Greenberg, Blu. 1981. *On Women and Judaism: A View from Ttadition.* Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

Greenwood, Royston, and C. R. Hinings. 1996. "Understanding Radical Organizational Change: Bringing Together the Old and the New Institutionalism." *Academy of Management Review* 21: 1022-45.

Gregory, Timothy E. 1979. *Vox Populi: Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D.* Columbus: Ohio State University Press.

Greider, William. 1992. *Who Will Teli the People? The Betrayal of American Democracy.* New York: Simon & Schuster.

Griffin, C. S. 1960. *Their Brothers' Keepers: Moral Stewardship in the United States, 1800-1865.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

————. 1999. "The Abolitionists and the Benevolent Sodeties, 1831-1861." In J. R. McKivigan, ed., *History of the American Abolitionist Movement: A Bibliography of Scholarly Articles* (pp. 101-22). Indianapolis: Garland.

Griffith, R. Marie. 1997. *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission.* Berkeley: University of California Press.

————. ed. 2000. *Daughters of the Goddess.* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Guest, Avery, and Barrett A. Lee. 1987. "Metropolitan Residential Environments and Church Organizational Activities." *Sociological Analysis* 47: 335-54.

Guinness, Oz. 1993. *The American Hour.* New York: Free Press.

Gupta, Dipankar. 2000. *Culture, Space and the Nation State.* Delhi: Sage Publishers.

Gutierrez, David. 1997. "Transnationalism and Ethnic Americans: A Case Study in Recent History." Paper presented, Immigrants, Civic Culture, and Modes of Political Incorporation: *A Contemporary and Historical Comparison,* Santa Fe, NM.

Gutierrez, Gustavo. 1973. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation.* Maryknoll: NY: Orbis Books.

Habermas, Jurgen. 1984. *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society.* Volume 1. Boston: Beacon Press.

————. 1987. *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System.* Volume 2. Boston: Beacon Press.

————. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere.* London: Polity.

Hackett, Rosalind, Mark Silk, and Dennis Hoover, eds. 2000. *Religious Persecution as a U.S. Policy Issue.* Hartford, CT: Center for the Study of Religion in Public Life, Trinity College.

Hadaway, C. Kirk, and Penny Long Marler. 1997a. "The Measurement and Meaning of Religious Involvement in Great Britain." Paper presented at the annual meeting of the International Society for the Sociology of Religion, Toulouse, France.

————. 1997b. "Do Canadians Over-report Church Membership and Attendance? A Case Study of

Religion in a Canadian County." Paper presented at the annual meeting of the Association for the Sociology of Religion, Toronto, Canada.

Hadaway, C. Kirk, Penny Long Marler, and Mark Chaves. 1993. "What the Polis Don't Show: A Closer Look at U.S. Church Attendance." *American Sociological Review* 58: 741-52.

————. 1998. "Overreporting Church Attendance in America: Evidence that Demands the Same Verdict." *American Sociological Review* 63: 122-30.

Haddad, Yvonne Yazbeck, and Adair T. Lummis. 1987. *Islamic Values in the United States: A Comparative Study.* New York: Oxford University Press.

Hadden, Jeffrey K. 1969. *The Gathering Storm in the Churches.* Garden City, NY: Doubleday.

————. 1987. "Toward Desacralizing Secularization Theory." *Social Forces* 65: 587-611.

Hagestad, Gunhild O. 1982. "Parent and Child: Generations in the Family." In T. M. Field, A. Huston, H. C. Quay, and G. E. Finley, eds. *Review ofHuman Development* (pp. 485-99). New York: Wiley.

Hall, David D., ed. 1997. *Lived Religion in America.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hall, John A., ed., 1995. *Civil Society: Theory, History, Comparison.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Hall, John R. 1978. *The Ways Out: Utopian Communal Groups in an Age of Babylon.* London: Routledge and Kegan Paul.

————. 1987. *Gone From the Promised Land: Jonestown in American Cultural History.* New Brunswick, NJ: Transaction Books.

————. 1988. "Jonestown and Bishop Hill: Continuities and Disjunctures in Religious Conflict." *Communal Studies* 8: 77-89.

————. 1999. *Cultures of Inquiry: From Epistemology to Discourse in Sociohistorical Inquiry.* Cambridge: Cambridge University Press.

————. 2000. "Cultural Meanings and Cultural Structures in Historical Explanation." *History and Theory* 39: 331-47.

Hall, John R., Philip D. Schuyler, and Sylvaine Trinh. 2000. *Apocalypse Observed: Religious Movements and Violence in North America, Europe, and Japan*. London: Routledge.

Hall, Peter D. 1999. "Vital Signs: Organizational Population Trends and Civic Engagement in New Haven, Connecticut, 1850-1998." In Theda Skocpol and Morris P. Fiorina, eds., *Civic Engagement in American Democracy* (pp. 211-48). Washington, DC, and New York: Brookings Institution Press and Russell Sage Foundation.

Hall, Stuart. 1996. "Introduction: Who Needs Identity?" In S. Hall and P. DuGay, eds. *Questions of Cultural Identity* (pp. 1-17). Thousand Oaks, CA: Sage.

Hamberg, Eva M., and Thorleif Pettersson. 1994. "The Religious Market: Denominational Com- petition and Religious Participation in Contemporary Sweden." *Journal for the Scientific Study of Religion* 33: 205-16.

————. 1997. "Short-term Changes in Religious Supply and Church Attendance in Contemporary Sweden." *Research on the Social Scientific Study of Religion* 8: 35-51.

Hamerton-Kelly, Robert G., ed. 1987. *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan V. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Hamm, Thomas D. 1988. *The Transformation of American Quakerism: Orthodox Friends, 1800-1907*. Bloomington: indiana University Press.

Hammond, Phillip E. 1988. "Religion and the Persistence of Identity." *Journal for the Scientific Study of Religion* 27: 1-11.

Hanley D., ed. 1994. *Christian Democracy in Europe: A Comparative Perspective.* New York: St. Martin's Press.

Hanson, Sharon. 1997. "The Secularization Thesis: Talking at Cross Purposes." *Journal of Contemporary Religion* 12: 159-79.

Harding, Sandra. 1986. *The Science Question in Feminism.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hardy-Fanta, Carol. 1993. *Latina Politics, Latino Politics: Gender, Culture, and Political Participation in Boston.* Philadelphia: Temple University Press.

Harlow, Robert, and Nancy Cantor. 1996. "Still Participating After ali these Years: A Study of Life Task Participation in Later Life." *Journal of Personality and Social Psychology* 71: 1235-49.

Harris, Frederick. 1999. *Something Within: Religion in African-American Political Activism.* New York: Oxford University Press.

Harris, Fredrick C. 1994. "Something Within: Religion as a Mobilizer of African-American Political Activism." *Journal of Politics* 56: 42-68.

Harrison, Michael, and Bernard Lazerwitz. 1982. "Do Denominations Matter?" *American Journal of Sociology* 88: 356-77.

Harrison, P. M. 1959. *Authority and Power in the Free Church Tradition.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Harrison, Peter. 1990. *"Religion" and the Religions in the English Enlightenment.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Hart, Stephen. 1992. *What Does the Lord Require?* New York: Oxford University Press.

———. 2001. *Cultural Dilemmas of Progressive Politics: Styles of Engagement among Grassroots Activists.* Chicago: University of Chicago Press.

Hartman, Moshe, and Harriet Hartman. 1996. *Gender Equality and American Jews.* Albany: State University of New York Press.

Hartsock, Nancy. 1983. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism." In Sandra Harding and Merrill Hintikka, eds., *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science* (pp. 283-310). Dordrecht: Reidel.

Heath, Anthony, Bridget Taylor, and GaborToka. 1993. "Religion, Morality, and Politics." In Roger Jowell, Lindsay Brooki, and Lizanne Dowds, eds. *International Social Attitudes: The Tenth BSA Report* (pp. 49-80). Aldershot, UK: Dartmouth.

Heckathorn, Douglas D. 1993. "Collective Action and Group Heterogeneity: Voluntary Provision Versus Selective Incentives." *American Sociological Review* 58: 329-50.

Heelas, Paul. 1996. *The New Age: Religion, Culture and Society in the Age of Posmodernity.* Oxford: Blackwell.

Heelas, P., and Woodhead, L. eds. 2000. *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology.* Oxford: Blackwell.

Heilman, Samuel C. 1996. *Portrait of American Jews: The Last Half of the 20th Century.* Seattle: University of Washington Press.

Heilman, Samuel C., and Steven M. Cohen. 1989. *Cosmopolitans & Parochials: Modern Orthodox Jews in America.* Chicago: The University of Chicago Press.

Heirich, Max. 1977. "Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion." *American Journal of Sociology* 83: 653-80.

Hepner, Randal L. 1998. "The House that Rasta Built: Church-building Among New York Rastafari." In R. Stephen Warner and Judith G. Wittner, eds., *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the*

New Immigration (pp. 197-234). Philadelphia: Temple University Press.

Herberg, Will. 1960. *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Garden City, NY: Doubleday.

Herman, Simon N. 1970a. *Jewish Identity: A Social Psychological Perspective*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.

————. 1970b. *Israelis and Jews: The Continuity of an Identity*. Random House: New York.

Herrera, Marina. 1994. "The Context and Development of Hispanic Ecclesial Leadership." In Jay P. Dolan and Allan Figuerosa Deck, S. J., eds., *Hispanic Catholic Culture in the U.S.: Issues and Concerns* (pp. 166-205). Nötre Dame, IN: University of Nötre Dame Press.

Herrnstein, Richard, and Charles Murray. 1994. *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. New York: The Free Press.

Hertz, Debora. 1998. "Emancipation Through Intermarriage? Wealthy Jewish Salon Women in Old Berlin." In Judith R. Baskın, ed., *Jewish Women in Historical Perspective*, 2nd ed. (pp. 193-207). Detroit: Wayne State University Press.

Hertzberg, Arthur. 1971. "Jewish Identity." *Encyclopedia Judaica*. Jerusalem: Keter.

Hervieu-Léger, Daniele. 1993. "Present-Day Emotional Renewals: The End of Secularization or the End of Religion?" In W. H. Swatos, Jr., ed., *A Future for Religion* (pp. 129-48). Newbury Park, CA: Sage.

————. 2000. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Hervieu-Léger, D. and Willaime, J.-P. 2001. *Sociologies et Religion: Approches Classiques*. Paris: Presses Universitaires de France.

Herzog, Hanna. 2000. "The Status of Women in Israel: A Fifty-Year Perspective." In Stuart A. Cohen and Milton Shain, eds., *Israel: Culture, Religion and Society*, 1948-1998 (pp. 53-74). Cape Town: Jewish Publications.

Hewitt, John P. 1989. *Dilemmas of the American Self*. Philadelphia: Temple University Press.

Hewitt, William E. 1991. *Base Christian Communities and Social Change in Brazil*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Heyer-Gray, Zoey. 2000. "Gender and Religious Work." *Sociology of Religion* 61: 467-71.

Higginbotham, Evelyn Brooks. 1993. *Righteous Discontent: The Women's Movement in the Black Baptist Church, 1880-1920*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hill, Christopher. 1972. *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution.* New York: Viking.

Himmelfarb, Harold. 1982. "Research on American Jewish Identity and Identification: Progress, Pitfalls, and Prospects." In Marshall Sklare, ed., *Understanding American Jewry* (pp. 56-95). New Brunswick, NJ: Transaction.

Himmelstein, Jerome L. 1983. "The New Right." In Robert C. Liebman and Robert Wuthnow, eds. *The New Christian Right* (pp. 133-48). New York: Aidine.

Hirschman, Albert O. 1970. *Exit, Voice, and Loyality.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 1991. *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hirschman, Charles, Philip Kasinitz, and Josh DeYVind, eds. 1999. *The Handbook of International Migration: The American Experience.* New York: Russell Sage Foundation.

Hobsbawm, Eric J. 1959. *Primitive Rebels.* New York: Norton.

Hochschild, Alie. 1997. *The Time Bind.* New York: Henry Holt.

Hofferth, Sandra L., and John F. Sandberg. 2001. "Changes in American Children's Time, 1981-1997." In Timothy Owens and S. Hofferth, eds., *Children at the Millennium: Where Have We Come From, Where Are We Going? Advances in Life Course Research.* New York: Elsevier Science.

Hoffman, John, and Alan Miller. 1998. "Denominational Influences on Socially Divisive Issues." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37: 528-46.

Hoge, Dean. 2000. "Jewish Identity and Catholic Identity: Findings and Analogies." Paper pre- sented at the annual meeting of the Religious Research Association, Houston, TX.

Hoge, Dean R., and David A. Roozen. 1979. "Some Sociological Conclusions About Church Trends." In Dean R. Hoge and David A. Roozen, eds., *Understanding Church Growth and Decline: 1950-1978* (pp. 315-34). New York: Pilgrim Press.

Hoge, Dean R., and Jeffrey L. Faue. 1973. "Sources of Conflict Över Priorities of the Protestant Church." *Social Forces* 52: 178-94.

Hoge, Dean R., Benton Johnson, and Donald A. Luidens. 1994. *Vanishing Boundaries: The Religion of Mainline Protestant Baby Boomers.* Louisville, KY: Westminster/John Knox.

Hoge, Dean R., Everett L. Perry, and Gerald L. Klever. 1978. "Theology as a Source of Disagreement about Protestant Church Goals and Priorities." *Review of Religious Research* 19: 116-38.

Holahan, Carole, and Robert Sears. 1995. *The Gifted Group in Later Maturity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Holifield, E. Brooks. 1994. "Towards a History of American Congregations." In James P. Wind and James W. Lewis, eds., *American Congregations, Volume 2: New Perspectives in the Study of Congregations* (pp. 23-53). Chicago: University of Chicago Press

Hollenbach, David. 1989. "The Common Good Revisited." *Theological Studies* 50: 71-94.

Höllinger, Franz. 1996. *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Würzeln religiosen Verhaltens in westlichen Gesellschaften*. Opladen: Leske und Budrich.

Hoover, Stewart M. 1997. "Media and the Construction of the Religious Public Sphere." In Stewart M. Hoover and K. Lundby, eds., *Rethinking Media, Religion and Culture* (pp. 283-97). Thousand Oaks, CA: Sage.

Horowitz, Bethamie. 1998. *Connections and Journeys: Shifting Identities Among American Jews*. Working paper.

———. 1999. *Indicators of Jewish Identity: Developing a Conceptual Framework for Understanding American Jewry*. Discussion Paper Prepared for the Mandel Foundation.

———. 2000. *Connections and Journeys: Assessing Critical Opportunities for Enhancing Jewish Identity*. New York: UJA-Federation.

Horowitz, Irving L. 1998. "Minimalisin or Maximalism: Jewish Survival at the Millennium." In Ernest Krausz and Gitta Tulea, eds., *Jewish Survival: The Identity Problem at the Close of the Twentieth Century* (pp. 1-18). New Brunswick, NJ: Transaction.

Hout, Michael, and Claude S. Fischer. 2002. "Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations." *American Sociological Review* 67: 165-90.

Hout, Michael, and Andrew Greeley. 1987. "The Center Doesn't Hold: Church Attendance in the United States 1940-1984." *American Sociological Review* 52: 325-45.

———. 1998. "What Church Officials' Reports Don't Show: Another Look at Church Attendance Data." *American Sociological Review* 63: 113-19.

Hout, Michael, Andrew Greeley, and Melissa J. YVilde. 2001. "The Demographic Imperative in Religious Change in the United States." *American Journal of Sociology* 107: 468-500.

Houtart, François. 1997. "The Cult of Violence in the Name of Religion: A Panorama." In Wim Beuken and Karl-Josef Kuschel, eds., *Religion as a Source of Violence?* (pp. 1-9). Maryknoll, NY: Orbis.

Howard, G. S., S. E. Maxwell, and K. J. Fleming. 2000. "The Proof of the Pudding: An Illustration of The Relative Strengths of Null-hypothesis, Meta-analysis, and Bayesian Analysis." *Psychological Methods* 5: 315-32.

Howe, Daniel W. 1990. "Religion and Politics in the Antebellum North." In Mark Noll, ed., *Religion and American Politics* (pp. 121-45). New York: Oxford University Press.

Howell, Julia Day. 1998. "Gender Role Experimentation in Neve Religious Movements: Clarification of the Brahma Kumari Case." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37: 453-61.

Hudnut-Buemler, James. 1994. *Looking for God in the Suburbs: The Religion of the American Dream and its Critics*, 194S-1965. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Hummer, R. A., R. G. Rogers, C. B. Nam, and Christopher Ellison. 1999. "Religious Involvement and U.S. Adult Mortality." *Demography* 36: 273-85.

Hunsberger, Bruce E. 1985. "Parent-University Student Agreement on Religious and Nonreligious Issues." *Journal for the Scientific Study of Religion* 24: 314-20.

Hunsberger, Bruce E., and L. B. Brown. 1984. "Religious Socialization, Apostasy, and the Impact of Family Background." *Journal for the Scientific Study of Religion* 23: 239-51.

Hunter, James D. 1983. *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

————. 1987. *Evangelicalism: The Corning Generation.* Chicago: University of Chicago Press.

————. 1991. *Culture Wars: The Struggle to Define America.* New York: Basic Books.

————. 1994. *Before the Shooting Begins: Searching for Democracy in America's Culture War*. New York: Free Press.

Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.

Hurh, Won Moo, and Kwang Chung Kim. 1984. *Korean Immigrants in America: A Structural Analysis of Ethnic Confinement and Adhesive Adaptation*. Cranbury, NJ: Associated University Press.

Hutchison, William R. 1982. *The Modernist Impulse in American Protestantism*. Oxford: Oxford University Press.

Huynh, Thuan. 2000. "Center for Vietnamese Buddhism: Recreating Home." In Helen Rose Ebaugh and Janet S. Chafetz, eds., *Religion and*

the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations (pp. 45-66). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Iannaccone, Laurence. 1988. "A Formal Model of Church and Sect." *American Journal of Sociology* 94(S): S241.

————. 1990. "Religious Practice: A Human Capital Approach." *Journal for the Scientific Study of Religion* 29: 297-314.

————. 1992a. "Religious Markets and the Economics of Religion." *Social Compass* 39: 123-32.

————. 1992b. "Sacrifice and Stigma: Reducing Freeriding in Cults, Communes, and Other Collectives." *Journal of Political Economy* 100: 271-91.

————. 1994. "Why Strict Churches are Strong." *American Journal of Sociology* 99: 1180-211.

Idler, Ellen, and V. S. Kasl. 1997. "Religion Among Disabled and Nondisabled Persons. I: Cross- sectional Pattems in Health Practices, Social Activities, and Well-being." *Journal of Gerontology: Social Sciences* 52B: S294-S305.

Ignazi, Piero. 1997. "New Challenges: Postmaterialism and the Extreme Right." In M. Rhodes, P. Heywood, and V. Wright, eds., *Developments in European Politics* (pp. 200-319). Houndmills, UK: Macmillan.

Inglehart, Ronald. 1990. *Culture Shift in Advanced Industrial Society.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

————. 1997. *Modernization and Postmodernization.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Inglehart, Ronald, and Wayne E. Baker. 2000. "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values." *American Sociological Review* 65: 19-51.

Interfaith Funders. 2000. *Annual Report 2000 from Interfaith Funders.* Jericho, NY: Interfaith Funders.

Irwin, Galen A., and Dittrich, Karl. 1984. "And the Walls Came Tumbling Down: Party Dealign- ment in the Netherlands." In R. J. Dalton, S. C. Flanagan, and P. A. Beck, eds., *Electoral Change in Advanced Industrial Democracies, Realignment of Dealignment* (pp. 267-297). Princeton: Princeton University Press.

Isaac, Glynn. 1978. "The Food Sharing Behavior of Proto-Human Hominids." *Scientific American* 238: 90-108.

Isambert, F., and J. P. Terrenoire. 1980. *Atlas de la Pratique Religieuse des Catholiques en France.* Paris: FNSP-CNRS.

Jackman, Mary R. 2001. "License to kili: violence and legitimacy in expropriative social relations." In John T. Jost and Brenda Majör, eds., *The Psychology of Legitimacy: Emerging Perspectives on Ideology, fustice,*

and Intergroup Relations (pp. 437-67). New York: Cambridge University Press.

Jacobs, Janet L. 1995. "The Violated Self and the Search for Religious Meaning." In *Sex, Lies, and Sanctity: Religion and Deviance in Contemporary North America* (pp. 237-50). Greenwich, CT: JAI Press.

———. 1996. "Women, Ritual, and Secrecy: The Creation of Crypto-Jewish Culture. *Journal for the Scientific Study of Religion* 35: 97-108.

———. 2000. "The Spiritual Self-In-Relation: Empathy and the Construction of Spirituality Among Modern Descendants of the Spanish Crypto-Jews." *Journal for the Scientific Study of Religion* 39: 53-63.

Jacob, Simon, and Pallavi Thakur. 2000. "Jyothi Hindu Temple: One Religion, Many Practices." In Helen Rose Ebaugh and Janet S. Chafetz, eds., *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations* (pp. 229-42). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Jagodzinski, Wolfgang, and Karel Dobbelaere. 1995. "Secularization and Church Religiosity." In Jan Van Deth and Elinor Scarbrough, eds., *The Impact of Values* (pp. 76-199). New York: Oxford University Press.

James, William. 1902/1961. *The Varieties of Religious Experience.* New York: Macmillan.

Janoff-Bulman, R., and G. Marshall. 1982. "Mortality, Well-being, and Control: A Study of a Population of Institutionalized Aged." *Personality and Social Psychology Bulletin* 8: 691-8.

Jasper, James. 1998."The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and Around Social Movements." *Sociological Forum* 13: 397-424.

Jelen, Ted. G. 1991. *The Political Mobilizaüon of Religious Beliefs.* New York: Praeger.

Jenkins, Brian. 1975. International Terrorism: A New Mode of Conflict. Los Angeles: Crescent Publications.

Jensen, Lionel M. 1997. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization.* Durham, NC: Duke University Press

Jensen, Richard. 1971. *The Winning of the Midwesb Social and Political Conflict, 1888-1896.* Chicago: University of Chicago Press.

Jepperson, Ronald L., and Ann Swidler. 1994. "What Properties of Culture Should We Measure?" *Poetics* 22: 359-71.

Joffe, Carole. 1995. *Doctors of Conscience.* Boston: Beacon.

Johnson, Allan G. 1992. *Human Arrangements: An Introduction to Sociology.* 3rd ed. Fort Worth, TX: Harcourt Brace Jovanovich.

Johnson, Benton. 1957. "A Critical Appraisal of the Church-Sect Typology." *American Sociological Review* 22: 88-92.

———. 1963. "On Church and Sect." *American Sociological Review* 28: 539-49.

Johnson, Carson D. 1995. "Supply-side and Demand-side Revivalism? Evaluating the Social Influences on New York State Evangelism in the 1830s." *Social Science History* 19: 1-30.

———. 997. "Formal Education vs. Religious Belief." *Journal for the Scientific Study of Religion* 36: 231-46.

Johnson, Robert Allan. 1980. *Religious Assortative Marriage in the United States.* New York: Academic Press.

Johnson, Stephen D., and Joseph Tamney, eds. 1986. *The Political Role of Religion in the United States.* Boulder, CO: Westview.

James, Kenneth W. 1976. *Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th-Century Punjab.* Berkeley: University of California.

Jones, Maldwyn Allen. 1992. *American Immigration.* Chicago: University of Chicago Press.

Joselit, Jenna Weissman. 1994. *The Wonders of America: Reinventing Jewish Culture 1880-1950.* New York: Hill and Wang.

Juergensmeyer, Mark, ed. 1992. *Violence and the Sacred in the Modern World.* London: Frank Cass.

———. 2000, ed. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence.* Berkeley: University of California Press.

Jung, Cari, G. 1964. *Man and His Symbols.* New York: Laurel.

Kairos Theologians. 1986. *The Kairos Document: Challenge to the Church - A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Kakar, Sudhir. 1996. *The Colors of Violence: Cultural Identities, Religion, and Conflict.* Chicago: University of Chicago Press.

Kalmijn, Matthijs. 1991. "Shifting Boundaries: Trends in Religious and Educational Homogamy." *American Sociological Review* 56: 786-800.

Kanagy, Conrad. 1992. "Social Action, Evangelism, and Ecumenism: The Impact of Theological, and Church Structural Variables." *Review of Religious Research* 34: 34-51.

Kaplan, Marian. 1982. "Tradition and Transition: The Acculturation, Assimilation, and Integration of Jews in Imperial Germany-A Gender Analysis." *In Leo Baeck Institute Year Book* (pp. 3-35). London: Leo Baeck Institute.

Kapur, Rajiv. 1986. *Sikh Separatism: The Politics of Faith.* London: Allen & Unwin.

Karapin, Roger. 1998. "Radical-right and Neo-fascist Political Parties in Westem Europe." *Comparative Politics* 30: 212-34.

Karlenzig, B. 1998. "Peter Berger." In W. Swatos, ed. *Encyclopedia of Religion and Society* (pp. 52-54). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Kashima, Tetsuden. 1977. *Buddhism in America: The Social Organization of an Ethnic Religious Institution.* Westport, CT: Greenwood Press.

Kater, J. L. 1982. *Christians on the Right.* New York: Seabury Press.

Katz, Jacob. 1961. *Tradition and Crisis: fewish Society at the End of the Middle Ages.* New York: Schocken Press.

Katzenstein, Mary. 1995. "Discursive Politics and Feminist Activism in the Catholic Church." In Myra Marx Ferree and Patricia Yancey Martin, eds., *Feminist Organizations: Harvest of the New Women's Movement* (pp. 35-52). Philadelphia: Temple University Press.

————. 1998. *Faithful and Fearless: Moving Feminist Protestinside the Church and the Military.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kaufman, Debra. 1991. *Rachel's Daughters: Newly Orthodox fewish Women.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Kellstedt, Lyman A., and Mark. A. Noll. 1990. "Religion, Voting for President, and Party Identification, 1948-1984." In Mark A. Noll, ed., *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s* (pp. 355-79). New York: Oxford University Press.

Kellstedt, Lyman A., John C. Green, James L. Guth, and Corwin E. Smidt. 1994. "Religious Voting Blocs in the 1992 Election: Year of the Evangelical?" *Sociology of Religion* 55: 307-26.

Kennedy, James, Robert Davis, and Bruce Taylor. 1998. "Changes in Spirituality Well-Being Among Victims of Sexual Assault." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37: 322-8.

Kennedy, Robert. 1973. *The Irish: A Demographic Analysis.* Berkeley: University of California Press.

Kenski, Henry C., and William Lockwood. 1991. "Catholic Voting Behavior in 1988: A Critical Swing Vote." In James L. Guth and John C. Green, eds., *The Bible and the Ballot Box* (pp. 173-8). Boulder, CO: Westview Press.

Kertzer, David 1.1988. *Ritual, Politics, and Power.* New Haven, CT: Yale University Press.

Keysar, Ariela, and Barry Kosmin. 1995. "The Impact of Religious Identification on Differences in Educational Attainment Among American Women in 1990." *Journal for the Scientific Study of Religion* 34: 49-62.

Keysar, Ariela, Barry A. Kosmin, and Jeffrey Scheckner. 2000. *The Next Generation: Jewish Childrer, and Adolescents.* Albany: State University of New York Press.

Kim, Andrew E. 2000. "Korean Religious Culture and its Affinity to Chris-

tianity: The Rise of Protes tant Christianity in South Korea." *Sociology of Religion* 61: 117-33.

Kim, Au Ra. 1996. *Women Struggling for a New Life: The Role of Religion in the Cultural Passage fron Korea to America.* Albany: State University of New York Press.

Kim, Illsoo. 1981. *The New Urban Immigrants: The Korean Community in New York.* Princeton, NJ Princeton University Press.

Kim, Jung Ha. 1996. "The Labor of Compassion: Voices of "Churched" Korean American Women., *Amerasia Journal* 22: 93-105.

Kim, Yong Bok. 1981. *Minjung Theology: People as the Subjects of History.* Singapore: Commissioı on Theological Concerns, Christian Conference of Asia.

Kivisto, Peter A. 1992. "Religion and the New Immigrants." In William H. Swatos, ed., *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis* (pp. 92-108). Newbury Park, CA: Sage.

Klaits, Joseph. 1985. *Servants of Satan.* Bloomington: Indiana University Press.

Klandermans, Bert, Hanspieter Kriesi, and Sydney Tarrow, eds. 1988. *From Structure to Action: Comparing Social Movements Research Across Cultures.* International Social Movement Research, Vol. 1. Greenwich, CT: JAI Press.

Klassen, Pamela. 2001. *Blessed Events: Religion and Home Birth in America.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kleppner, Paul. 1979. *The Third Electoral System: 1853-1892.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Kniss, Fred. 1988. "Toward a Theory of Ideological Change: The Case of the Radical Reformation." *Sociological Analysis* 49: 29-38.

————. 1996. "Ideas and Symbols as Resources in Intrareligious Conflict: The Case of American Mennonites." *Sociology of Religion* 57: 7-23.

————. 1997a. *Disguiet in the Land: Cultıtral Conflict in American Mennonite Communities.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

————. 1997b. "Culture Wars(?): Remapping the Battleground." In Rhys H. Williams, ed., *Cultural Wars in American Politics: Critical Reviews of a Popular Myth* (pp. 259-80). New York: Aidine de Gruyter.

————. 1998. "Listening to the Disenfranchised: Toward a Multiparty Conception of American Religion." In Douglas Jacobsen and William Vance Trollinger, Jr., eds., *Re-Forming the Center: American Protestantism, 1900 to the Present* (pp. 72-90). Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Knox, Ronald A. 1950. *Enthusiasm, a Chapter in the History of Religion.* Oxford: Clarendon Press.

Koch, Jeffrey W. 1995. *Social Reference Groups and Political Life*. Lanham, MD: University Press of America.

Koenig, Harold, Judith Hays, David Larson, Linda George, H. J. Cohen, Michael McCullough, Keith Meador, and Dan Blazer. 1999. "Does Religious Attendance Prolong Survival? A Six-year Followup Study of 3, 968 Older Adults." *Journal of Gerontology: Medical Sciences* 54A: M370-M376.

Koenig, Harold, David Larson, Judith Hays, Michael McCullough, Linda George, P. S. Branch, Keith leador, and M. Kuchibhatla. 1998. "Religion and Survival of 1,010 Male Veterans Hospitalized with Medical Illness." *Journal of Religion and Health* 37: 15-29.

Koenig, Harold, Michael McCullough, and David Larson. 2001. *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press.

Kohut, Andrew, John C. Green, Scott Keeter, and Robert C. Toth. 2000. *The Diminishing Divide: Religion's Changing Role in American Politics*. Washington, DC: Brookings Institute Press.

Konieczny, Mary Ellen, and Mark Chaves. 2000. "Resources, Race, and Female-Headed Congregations in the United States." *Journal for the Scientific Study of Religion* 39: 261-71.

Kornblum, William. 1991. *Sociology in a Changing World*. 2nd ed. Fort Worth, TX: Holt, Rinehart, and Winston.

Kosmin, Barry A. 1991. *The National Survey of Religious Identification: 1989-90* [MRDF]. New York: The Graduate School and University Center of the City University of New York.

Kosmin, Barry A., and Seymour P. Lachman. 1993. *One Nation Under God: Religion in Contemporary American Society*. New York: Harmony Books.

Kosmin, Barry A., S. Goldstein, J. Waksberg, N. Lerer, A. Keysar, and J. Scheckner. 1991. *Highlights of the CJF 1990 National Jewish Populations Survey*. New York: Council of Jewish Federations.

Kosselleck, Reinhart. 1988. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge, MA: MIT Press.

Kostarelos, Frances. 1995. *Feeling the Spirit Faith and Hope in an Evangelical Black Storefront Church*. Columbia: University of South Carolina Press.

Kotre, John. 1984. *Outliving the Self*. New York: Norton.

Kramarow, E., H. Lentzer, R. Rooks, J. Weeks, and S. Saydah. 1999. *Health and Aging Charlbook: Health, United States, 1999*. Hyattsville, MD: National Center for Health Statistics.

Krueger, J. 2001. "Null Hypothesis Signiflcance Testing: On the Survival of a Flawed Method." *American Psychologist* 56: 16-26.

Kuhn, Manford H., and Thomas S. McPartland. 1954. "An Empirical Investigation of Self-Attitudes." *American Sociological Review* 19: 68-76.

Kurien, Prema. 1998. "Becoming American by Becoming Hindu: Indian Americans Take Their Place at the Multicultural Table." In R. Stephen Warner and Judith G. Wittner, eds., *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration* (pp. 37-70). Philadelphia: Temple University Press.

Kurtz, Lester R. 1986. *The Politics of Heresy: The Modernist Crisis in Roman Catholicism.* Berkeley: University of California Press.

Kwon, Huong Chu, Helen Rose Ebaugh, and Jacqueline M. Hagan. 1997. "The Structure and Function of Celi Group Ministry in a Korean Christian Church." *Journal for the Scientific Study of Religion* 36: 247-56.

Kwon, Jin-Kwan. 1990. *The Emergence of Minjung as the Subject of History: A Christian Political Ethic in the Perspective of Minjung Theology.* Unpublished Ph.D. dissertation, Drew University.

Kwon, Victoria Hyonchu. 1997. *Entrepreneurship and Religion Korean Immigrants in Houston, Texas.* New York: Garland.

Laguerre, Michael S. 1998. *Diasporic Citizertship.* New York: St. Martin's Press.

Lakoff, George. 1996. *Moral Politics: What Conservatives Know that Liberals Don't.* Chicago: University of Chicago Press.

Lambert, F. 1990. "'Pedlar in Divinity': George Whitefield, and the Great Awakening 1737-1745." *Journal of American History* 77: 812-37.

Lambert, Malcolm. 1992. *Medieval Heresy: Popular Movemehts from the Gregorian Reform to the Reformation.* 2nd ed. Oxford: Basil Blackwell.

Lamont, Michele. 1992. *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class.* Chicago: University of Chicago Press.

Lamont, Michele, and Marcel Fournier, eds. 1992. *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality.* Chicago: University of Chicago Press.

Lane, Jan-Erik, and Svante O. Ersson. 1994. *Politics and Society in Westem Europe.* 3rd ed. Newbury Park, CA: Sage.

Lantemari, Vittorio. 1960/1963. *The Religions of the Oppressed.* New York: Knopf.

Lappe, Frances Moore, and Paul M. DuBois. 1994. *The Quickening of America: Rebuilding our Nation, Remaking our Lives.* San Francisco: Jossey-Bass.

Lawler, Edward J., Cecilia Ridgeway, and Barry Markovsky. 1993. "Structural Social Psychology and the Micro-Macro Problem." *Sociological Theory* 11: 268-90.

Lawson, Ronald. 1999. "When Immigrants Take Over: The Impact of Immigrant Growth on American Seventh'day Adventism's Trajectory from Sect to Denomination." *Journal for the Scientific Study of Religion* 38: 83-102.

Laymman, Geoffrey. 1997. "Religion and Political Behavior in the United States: The Impact of Beliefs, Affiliations, and Commitment From 1980 to 1994." *Public Opinion Quarterly* 61: 288-316.

————. 2001. *The Great Divide: Religion and Cultural Conflict in American Party Politics*. New York: Columbia University Press.

Lazerwitz, Bemard. 1973. "Religious Identification and its Ethnic Correlates: A Multivariate Model." *Social Forces* 52: 204-20.

————. 1995a. "Denominational Retention and Switching amopg American Jews." *Journal for the Scientific Study of Religion* 34: 499-506.

————. 1995b. "Jewish-Christian Marriages and Conversions, 1971 and 1990." *Sociology of Religion* 56: 433-43.

Lazenvitz, Bemard, J. Alan Winter, Amold Dashefsky, and Ephmim Tabory. 1998. *Jewish Choices: American Jewish Denomimtionalism*. Albany, NY: State University of New York Press.

Lechner, Frank. 1991. "The Case Against Secularization: A Rebuttal." *Social Forces* 69: 1103-19.

————. 1996. "Secularization in the Netherlands?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 35: 252-64.

————. 1998. "Talcott Parsons." In William Swatos, ed., *Encyclopedia of Religion and Society* (pp. 352-5). Walnut Creek, CA: AltaMiia Press.

Leege, David C. 1993. "Religion and Politics in Theoretical Perspective." In David C. Leege and Lymman A. Kellstedt, eds., *Rediscovering the Religious Factor in American Politics* (pp. 3-25). Armonk, NY: M.E. Sharpe.

Leege, David C., and Lymman A. Kellstedt. 1993. *Rediscovering the Religious Factor in American Politics*. Armonk, NY: M.E. Sharpe.

Lehman, Edward. 1993. *Gender and Work: The Case of the Clergy*. Albany, NY: State University of New York Press.

Lenin, V. 1.1929. *What Is to Be Done? Burning Questions of Our Movement*. New York: International Publishers.

Lenski, Gerhard. 1961. *The Religious Factor*. New York: Doubleday

León, Luis D. 1998. "Bom again in east Los Angeles: The congregation as border space." In R. Stephen Wamer and Judith G. Wittner, eds., *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration* (pp. 163-196). Philadelphia: Temple Univeristy Press.

Levenson, Claude B. 1988. *The Dalai Lama: A Biography*. London: Unwin Hyman

Levin, Jeffrey S. 1994. "Religion and Health: Is There an Association, is it Valid, and is it Causal?" *Social Science and Medicine* 38: 1475-82.

Levin, Jeffrey S., and Linda Chatters. 1998. "Research On Religion and Mental Health: An Overview of Empirical Findings and Empirical Issues". In Earold Koenig, ed., *Handbook of Religion and Handbook of Religion and Mental Health* (pp. 33-50) San Diego: Academic Press.

Levitt, Peggy. 1998. "Local-Level Global Religion: U.S.-Dominican Migration." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37: 74-89.

————. 2000. "Comparative Perspectives on Transnaüonal Religious Life." *Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion,* Houston, TX.

Lewin, Ellen. 1996. "Confessions of a Reformed Grant Hustler." In E. Lewin and W. Leap, eds., *Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists* (pp. 111-27). Urbana: University of Illinois Press.

Lewin, Kurt. 1948. *Resolving Social Conflicts.* New York: Harper.

Lewis-Beck, Michael. 1998. "Class, Religion, and the French Voter: A 'Stalled' Electorate?" *French Politics and Society* 16: 43-51.

Lewy, Guenter. 1974. *Religion and Revolution.* New York: Oxford University Press.

Lichterman, Paul. 1996. *The Search for Political Community: American Activists Reinventing Commitment.* New York: Cambridge University Press.

Lieberson, Stanley. 1985. *Making it Count The Improvement of Social Research and Theory.* Berkeley: University of California Press.

Liebman, Charles. 2000. "Changing Jewish Identity in Israel and the United States." In Stuart Cohen and Milton Chain, eds. *Israel: Culture, Religion and Society, 1948-1998* (pp. 23-37). Cape Town: University of Capetown Caplan Centre for Jewish Studies and Research.

————. 2001. *A Research Agenda for American Jews.* Ramat Gan, Israel: The Argov Center for the Study of Israel and the Jewish People.

Liebman, Charles, and Steven M. Cohen. 1990. *Two Worlds of Judaism: The Israeli and American Experiences.* New Haven, CT: Yale University Press.

Liebman, Robert C., John R. Sutton, and Robert Wuthnow. 1988. "Exploring the Social Sources of Denominationalism: Schisms in American Protestant Denominations, 1890-1980." *American Sodological Review* 53: 343-52.

Lifton, Robert Jay. 1993. *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation.* New York: Basic Books.

Lijphart, Arend. 1979. "Religious vs. Linguistic vs. Class Voting." *American Political Science Review* 73: 442-58.

Lin, Irene. 1996. "Journey to the Far West: Chinese Buddhism in America." *Amerasia Journal* 22: 106-32.

Lincoln, C. Eric, and Lawrence H. Mamiya. 1990. *The Black Church in the African American Experience.* Durham, NC: Duke University Press.

Lindbeck, George. 1984. *The Nature of Doctrine.* Philadelphia, PA: Westminster.

Lipset, Seymour Martin. 1996. *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword.* New York: Norton.

Lipset, Seymour Martin, and Earl Raab. 1978. *The Politics of Unreason: Right-wing Extremism in America,* 1790-1977. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1995. *Jews and the New American Scene.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lipset, Seymour Martin, and Stein Rokkan. 1967. "Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction." In Seymour M. Lipset and Stein Rokkan, eds., *Party Systems and Voter Alignments* (pp. 1-64). New York: Free Press.

London, P., K. I. Carr, A. Reach, N. L. Frank, and I. Minkin. 1988. *Personal Identity Invmtory: Jewish Identity Form.* Cambridge, MA: Harvard Graduate School of Education.

Lopatto, Paul. 1985. *Religion and the Presidential Election.* New York: Praeger.

LoPrinzi, C. L., Laurie, J. A., Wieand, H. S., Krook, J. E., Novotny, P. J., Kugler, J. W., et al. 1994, "Prospective Evaluation of Prognostic Variables from Patient-completed Questionnaires." *Journal of Clinical Oncology* 12: 601-7.

Löwith, K. 1982. *Max Weber and Karl Marx.* London: Allen & Unwin.

Luckmann, Thomas. 1963. *Das Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft.* Freiburg: Verlag Rombach.

———. 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society.* New York: Macmillan.

———. 1991. "The New and the Old in Religion." In Pierre Bourdieu and James S. Coleman, eds., *Social Theory for a Changing Society* (pp. 167-82). Boulder, CO: Westview Press.

Luhman, Reid. 1992. *The Sociological Outlook: A Text with Readings.* San Diego: Collegiate Press.

Luhmann, Niklas. 2000. *Die Religion der Gesellschaft.* Frankfurt: Suhrkamp.

Luker, Kristin. 1984. *Abortion and the Politics of Motherhood.* Berkeley: University of California Press.

Lukes, Steve 1973. *Emile Durkheim: His Life and his Work.* London: Allen Lane.

Lundgren, Eva. 1998. "The Hand that Strikes and Comforts: Gender Construction and the Ten- sion Between Body and Symbol." In R. Emerson Dobash and Russell P. Dobash, eds., *Rethinking Violence Against Women* (pp. 169-98). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

MacIntyre, Alasdair. 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

MacLeod, Jay. 1993. *Community Organising: A Practical and Theological Appraisal*. London: Christian Action.

Maffesoli, Michel. 1995. *The Time of Tribes*. Beverly Hills: Sage.

Maffy-Kipp, L. F. 1997. "Eastward ho! American Religion from the Perspective of the Pacific Rim." In Thomas Tweed, ed., *Retelling U.S. Religious History* (pp. 127-48). Berkeley: University of California Press.

Mann, Michael. 1993. *The Sources of Social Power*. Volume 2, New York: Cambridge University Press.

Mannheim, Karl. 1937. *Ideology and Utopia*. New York: Harcourt, Brace, and World.

Manning, Christel. 1997. "Women in a Divided Church: Liberal and Conservative Catholic Women Negotiate Changing Gender Roles." *Sociology of Religion* 58: 375-90.

———. 1999. *God Gave Us the Right: Conservative Catholic, Evangelical Protestant, and Orthodox Jewish Women Grapple with Feminism*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Mansbridge, Jane. 1995. "What is the Feminist Movement?" In Myra Marx Ferree and Patricia Yancey Martin, eds., *Feminist Organizations: Harvest of the New Women's Movement* (pp. 27-34). Philadelphia: Temple University Press.

Manville, Julie. 1997. "The Gendered Organization of an Australian Anglican Parish." *Sociology of Religion* 58: 25-38.

Manza, Jeff, and Clem Brooks. 1997. "The Religious Factor in U.S. Presidential Elections, 1960- 1992." *American Journal of Sociology* 103: 38-81.

———. 1999. *Social Cleavages and Political Change*. New York: Oxford University Press.

———. 2001. "The Declining Political Fortunes of Mainline Protestants." In Robert Wuthnow and John Evans, eds., The *Quiet Hand of God* (pp. 159-180). Berkeley: University of California Press.

Marcum, John P. 1999. "Measuring Church Attendance: A Further Look," *Review of Religious Research* 41: 121-9.

Marins, Jose, T. M. Tlrevisan, et al. 1989. *The Church from the Roots: Basic Ecclesial Communities*. London: CAFOD.

Markoff, John. 1996. *Waves of Democracy*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Marler, Penny Long. 1995. "Lost in the Fifties: The Changing Family and the Nostalgic Church." In Nancy Ammerman and Wade Clark Roof, eds., *Work, Family, and Religion in Contemporary Society* (pp. 23-60). New York: Routledge.

Marler, Penny Long, and C. Kirk Hadaway. 1999. "Testing the Attendance Gap in a Conservativt Church." *Sociology of Religion* 60: 175-86.

Marsden, George M. 1980. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-century Evangelicalism, 1870-1925*. Oxford: Oxford University Press.

Marsh, Charles. 1997. *God's Long Summer: Stories of Faith and Civil Rights*. Princeton: Princeton University Press.

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

———. 1990. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.

———. 1999. "Christian Foundations, Sociological Fundamentals." In Leslie J. Francis, ed., *Sociology, Theology and the Curriculum* (pp. 1-49). New York: Cassell.

———. 2002. *Global Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell.

Marty, Martin E. 1970. *Righteous Empire: The Protestant Experience in America*. New York: Harper & Row.

Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. 1993. *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1995. *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: Chicago University Press.

Marx, Karl. 1844/1964. *Karl Marx Early Writings*. Trans. T. B. Bottomore. New York: McGraw-Hill.

Marx, Karl, and Friedrich Engels. 1878/1964. *On Religion*. New York: Schocken Books.

Maslow, Abraham. 1962. *Toward a Psychology of Being*. Princeton: Van Nostrand.

Massey, Douglas. 2002. "A Brief History of Human Society: The Origin and Role of Emotion in Social Life." *American Sociological Review* 67: 1-29.

Mauss, Marcel. 1935/1973 "Techniques of the Body." *Economy and Society* 2: 70-88.

May, Elaine Tyler. 1999. *Homeward Bound: American Families in the Cold War Era*. New York: Basic Books.

Mayer, Egon. 1985. *Love and Tradition: Marriage Between Jews and Christians*. New York: Plenum.

McAdam, Doug. 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930-1970*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1983."Tactical Innovation and the Pace of Insurgency." *American Sociological Review* 48: 735-54.

McAdam, Doug, John D. McCarthy, and Mayer N. Zald, eds. 1996. *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framing*. New York: Cambridge University Press.

McCann, Joseph F. 1993. *Church and Organization: A Sociological and Theological Enquiry*. Scranton, PA: University of Scranton Press.

McCarthy, John D., and Mayer N. Zald. 1977. "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory." *American Journal of Sociology* 82: 1212-41.

McCullough, Michael. 2001. "Religious Involvement and Mortality: Answeıs and More Questions." In Thomas Plante and Allen Sherman, eds., *Faith and Health* (pp. 53-74). New York: Guilford.

McCullough, Michael, William Hoyt, and David Larson. 2001. "Small, Robust, and Important: Reply to Sloan and Bagiella." *Health Psychology* 20: 228-9.

McCullough, Michael, William Hoyt, David Larson, Harold Koenig, and Carl Thoresen. 2000. "Religious Involvement and Mortality: A Meta-Analytic Review." *Health Psychology* 19: 211-22.

McCullough, Michael, and David Larson. 1998. "Future Dirèctions in Research." In Harold Koenig, eds., *Handbook of Religion and Mental Health* (pp. 95-107). San Diego: Academic Press.

McCutcheon, Allan L. 1988. "Denominations and Religious Intermarriage: Trends Among White Americans in the Twentieth Century." *Review of Religious Research* 29: 213-27.

McDannell, Colleen. 1986. *The Christian Home in Victorian America, 1840-1900*. Bloomington: Indiana University Press.

———. 1995. *Material Christianity*. New Haven, CT: Yale University Press.

McFadden, Susan. 1996. "Religion, Spirituality, and Aging." In J. Birren & W. Schaie, eds., *Handbook of the Psychology of Aging* (pp. 41-52). San Diego: Academic Press.

McGuire, Meredith B., and James Spickard. 1998. "Feeding Religiosity: Food Preparation and Eating as Religious Practice." Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, Montreal, Canada.

McLeod, Hugh. 1995. *European Religion in the Age of the Great Cities, 1830-1930*. New York and London: Routledge.

———. 1996. *Religion and Society in England, 1850-1914*. New York: St. Martin's.

McLeod, W. H. 1989. *The Sikhs: History, Religion, and Society*. New York: Columbia University Press.

McNamara, Patrick N. 1969."Priests, Protests, and Poverty." *Social Science Quarterly* 10: 143-59.

———. 1992. *Conscience First, Tradition Second: A Study of Young American Catholics*. Albany: State University of New York Press.

McNeill, William H. 1995. *Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

McPherson, J. M., and Lynn Smith-Lovin. 1987. "Homophily in Voluntary Organizations." *American Sociological Review* 52: 370-9.

McRoberts, Omar M. 1999. "Understanding the 'New' Black Pentecostal Activism: Lessons from Boston Ecumenical Ministries." *Sociology of Religion* 60: 47-70.

McVeigh, Rory. 1999. "Structural Incentives for Conservative Mobilization: Power Devaluation and the Rise of the Ku Klux Klan, 1915-1925." *Social Forces* 77: 1461-96.

Mead, George Herbert. 1934. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Mead, Sidney E. 1963. *The Lively Experiment*. New York: Harper and Row [1976 Reprint],

Medding, P. Y., G. A. Tobin, S. B. Fishman, and M. Rimor. 1992. *Jewish Identity in Conversionary and Mixed Marriages*. New York: American Jewish Committee.

Medina, Lara. 1997. "Las Hermanas: Chicana/Latina Religious Activism, 1971-1996." Paper pre-sented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, San Diego.

Mendras, Henri. 1991. *Social Change in Modern France: Tcmards a Cultural Anthropology of the Fifth Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mensch, Barbara S., and Denişe B. Kendel. 1988. "Underreporting of Substance Use in a National Longitudinal Youth Cohort: Individual and Interviewer Effects." *Public Opinion Quarterly* 52: 100-24.

Mercer, Calvin, and Thomas Durham. 1999. "Religious Mysticism and Gender Orientation." *Journal for the Scientific Study of Religion* 38: 175-82.

Meyer, David S., and Nancy Whittier. 1994. "Social Movement Spillover." *Social Problems* 41: 277- 98.

Meyer, John W., and B. Rowan. 1977. "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony." *American Journal of Sociology* 83: 340-63.

Meyer, John W., and W. Richard Scott, eds. 1992. *Organizational Environments: Ritual and Rationality.* Beverly Hills, CA: Sage.

Meyer, Katherine, Helen Rizzo, and Yousef Ali. 1998. "İslam and the Extension of Citizenship Rights to Women in Kuwait." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37: 131-44.

Meyerowitz, Joanne, ed. 1994. *Not June Cleaver: Women and Gender in Post-War America, 1945-1960.* Philadelphia: Temple University Press.

Middendorp, Cees P. 1991. *Ideology in Dutch Politics: The Democratic System Reconsidered 1970-1995.* Assen/Maastricht: Van Gorcum.

Miller, Alan, and John Hoffman. 1995. "Risk and Religion: An Explanation of Gender Differences in Religiosity." *Journal for the Scientific Study of Religion* 34: 63-75.

Miller, Alan, and Rodney Stark. 2002. "Gender and Religiousness." *American Journal of Sociology* 107: 1399-423.

Miller, E. Willard, and Ruby M. Miller. 1996. *United States Immigration: A Reference Handbook.* Santa Barbara: ABC-CLIO.

Miller, Warren E., and G. Raab. 1977. "The Religious Alignment at English Elections between 1918 and 1970." *Political Studies* 25: 227-51.

Miller, Warren E., and P. C. Stouthard. 1975. "Confessional Attachment and Electoral Behavior in the Netherlands." *European Journal of Political Research* 3: 219-58.

Mills, C. Wright. 1940. "Situated Actions and Vocabularies of Motive." *American Sociological Review* 5: 904-13.

Min, Pyong Gap. 1992. "The Structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States." *International Migration Review* 26: 1370-94.

Minkoff, Debra. 1995. *Organizing for Equality: The Evolution of Women's and Racial-Ethnic Organizations in America, 1955-1985.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Minow, Martha. 1997. *Not Only for Myself.* New York: The New Press.

Moaddel, Mansoor 1998. "Religion and Women: Islamic Modernism versus Fundamentalism." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37: 108-30.

Mock, Alan. 1992. "Congregational Religious Styles and Orientations to Society: Exploring Our Linear Assumptions." *Review of Religious Research* 34: 20-33.

Mohl, Raymond A., and Neil Betten. 1981. "The Immigrant Church in Gary, Indiana: Religious Adjustment and Cultural Defense." *Ethnicity* 8: 1-17.

Moniére, Denis. 1981. *Ideologies in Quebec: The Historical Development.* Toronto: University of Toronto Press.

Moore, R. Laurence. 1986. *Religious Outsiders and the Making of Americans.* New York: Oxford University Press.

————. 1994. *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture.* New York: Oxford University Press.

Morawska, Ewa T. 1989. "Labor Migrations of Poles in the Atlantic World Economy, 1880-1914." *Comparative Study of Society and History* 31: 237-70.

Morris, Aldon D. 1984. *The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organizing for Change.* New York: Free Press.

Morris, Colin. 1993. "Christian Civilization (1050-1400)." In John McManners, ed., *The Oxford History of Christianity* (pp. 205-42). Oxford: Oxford University Press.

Mosher, William D., and Christine A. Bachrach. 1996. "Understanding U. S. Fertility: Continuity and Change in the National Survey of Family Growth, 1988-1995." *Family Planning Perspectives* 28: 4-12.

Mouw, Ted, and Michael E. Sobel. 2001. "Culture Wars and Opinion Polarization: The Case of Abortion." *American Journal of Sociology* 106: 913-43.

Mowrer, Ernest R. 1958. "The Family in Suburbia." In William Dobriner, ed., *The Suburban Community* (pp. 147-64). New York: Putnam.

Mullen, B., P. Muellerleile, and B. Bryant. 2001. "Cumulative Meta-analysis: A Consideration of Indicators of Sufficiency and Stability." *Personality and Social Psychology Bulletin* 27: 1450-62.

Mullins, Mark R. 1987. "The Life-cycle of Ethnic Churches in Sociological Perspective." *Japanese Journal of Religious Studies* 14: 321-34.

Murphy, P. E., J. W. Ciarrocchi, R. L. Piedmont, S. Cheston, M. Peyrot, and G. Fitchett. 2000. "The Relation of Religious Belief and Practices, Depression, and Hopelessness in Persons with Clinical Depression." *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 68: 1102-6.

Murray, Alexander. 1972. "Piety and Impiety in Thirteenth-Century Italy." *Studies in Church History* 8: 83-106.

Murrin, John M. 1990. "Religion and Politics in America from the First Settlements to the Civil War." In Mark Noll, ed., *Religion and American Politics* (pp. 19-43). New York: Oxford University Press.

Myers, Phyllis G., and Powell Davidson. 1984. "Who Participates in Ecumenical Activity?" *Review of Religious Research* 25: 185-203.

Myers, Scott. 1996. "Families and the Inheritance of Religiosity." *American Sociological Review* 61: 858-66.

Myerson, Roger B. 1991. *Game Theory: Analysis of Conflict.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Myrdal, Gunnar. 1944. *An American Dilemma.* New York: Harper and Brothers.

Nagengast, C., and M. Keamey. 1990. "Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism." *Latin American Research Review* 25: 61-91.

Naples, Nancy A. 1998. "Women's Community Activism: Exploring the Dynamics of Politicization and Diversity." In Nancy A. Naples, ed., *Community Activism and Feminist Politics: Organizing Across Race, Class, and Gender* (pp. 327-49). New York: Routledge Press.

Nash, Dennison, and Peter Berger. 1962. "The Child, the Family and the 'Religious Revival' in Suburbia." *Journal for the Scientific Study of Religion* 2: 85-93.

Nash, George H. 1976. *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945.* New York: Basic Books.

Nash, Laura. 1994. "The Evangelical CEO." *Across the Board* 26-33.

Nason Clark, Nancy. 1997. *The Battered Wife: How Christians Confront Family Violence.* Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.

————. 2000. "Making the Sacred Safe: Woman Abuse and Communities of Faith." *Sociology of Religion* 61: 349-68.

Neitz, Mary Jo. 1987. *Charisma and Community.* New Brunswick, NJ: Transaction Press.

————. 1990. "In Goddess We Trust." In Tom Robbins and Dick Anthony, eds., *In Gods We Trust* (pp. 354-72). New Brunswick, NJ: Transaction Press.

————. 1993. "Inequality and Difference: Feminist Research in the Sociology of Religion." In William H. Swatos, ed., *The Future for Religion: New Paradigms for Social Analysis* (pp. 165-84). Newbury Park, CA: Sage Publications.

————. 2000. "Queering the Dragonfest: Changing Sexualities in a Post-Patriarchal Religion." *Sociology of Religion* 61: 369-91.

————. 2002. "Walking Between the Worlds: Permeable Boundaries, Ambiguous Identities." In James Spickard, J. Shawn Landres, and Meredith McGuire, eds., *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion* (pp. 33-46). New York: New York University Press.

Neitz, Mary Jo, and Peter Mueser. 1997. "The Problem with Economic Man: A Critique of Rational Choice Theory in the Sociology of Religion." In Larry Young, ed., *Rational Choice Theory and Religion* (pp. 105-18). New York: Routledge.

Neitz, Mary Jo, and James V. Spickard. 1990. "Steps Toward a Sociology of Religious Experience." *Sociological Analysis* Sİ: 15-33.

Nelsen, Hart M. 1981. "Religious Conformity in an Age of Disbelief: Contextual Effects of Time, Denomination, and Family Processes upon Church Decline and Apostasy." *American Sociological Review* 46: 632-40.

Nelsen, Hart M., and R. H. Potvin. 1981. "Gender and Regional Differences in the Religiosity of Protestant Adolescents." *Review of Religious Research* 22: 278-85.

Nelson, Timothy J. 1997. "He Made a Way Out of No Way: Religious Experience in an African-American Congregation." *Review of Religious Research* 39: 5-26.

Nesbitt, Paula. 1997. *Feminization of the Clergy in America.* New York: Oxford University Press.

Nettle, Bruno. 2000. "An Ethnomusicologist Contemplates Universals in Musical Sound and Musical Culture." In Nils Wallin, Bjorn Merker, and Steven Brown, eds., *The Origins of Music* (pp. 463-72). Cambridge, MA: MIT Press.

Neuhaus, Richard. 1984. *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Newcomb, Theodore. 1943. *Personality and Social Change: Attitude Formation in a Student Community.* New York. Holt.

Nhat Hanh, T. 1967. *Vietnam: Lotus in a Sea of Fire.* New York: Hill & Wang.

———. 1998. Interbeing: Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism. Berkeley: Parallax Press.

Nichols, Johanna. 1998. "The Origin and Dispersal of Languages: Linguistic Evidence." In Nina J. Jablonski and Leslie C. Aiello, eds., *The Origin and Diversification of Language* (pp. 127-70). San Francisco: Memoirs of the California Academy of Sciences, Number 24.

Niebuhr, H. Richard. 1929. *The Social Sources of Denominationalism.* New York: Henry Holt.

———. 1963. *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy.* New York: Harper & Row.

Nolen-Hoeksema, S., J. Larson, and C. Grayson. 1999. "Explaining the Gender Difference in Depressive Symptoms." *Journal of Personality and Social Psychology* 77: 1061-72.

Nord, D. P. 1995. "Religious Reading and Readers in Antebellum America." *Journal of the Early Republic* 15: 241-72.

Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia.* New York: Basic Books.

Numrich, Paul David. 1996. *Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples.* Knoxville: University of Tennessee Press.

———. 2000. "The Numbers Questlons: Thoughts Prepared for Pew's Religion and the New Immigrant Research Initiative." Unpublished Essay.

O'Ballance, Edgar. 1997. *Islamic Fundamentalist Terrorism, 1979-95: The Iranian Connection*. Basingstoke, UK: Macmillan.

Obelkevich, James. 1979. *Religion and the People, 800-1700*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Olson, Daniel V.A. 1997. "Dimensions of Cultural Tension Among the American Public." In Rhys H. Williams, ed., *Cultural Wars in American Politics* (pp. 237-57). Hawthorne, NY: Aidine.

———. 1998. "Comment: Religious Pluralism in Contemporary U.S. Counties." *American Sociological Review* 63: 759-61.

———. 1999. "Religious Pluralism and U.S. Church Membership: A Reassessment." *Sociology of Religion* 60: 149-73.

Olson Daniel V.A., and C. Kirk Hadaway. 2000. "Religious Pluralism and Affiliation Among Canadian Counties and Cities." *Journal for the Scientific Study of Religion* 38: 490-508.

Olson, Daniel V.A., and William McKinney. 1997. "United Methodist Leaders: Diversity and Moral Authority." In William B. Lawrence, Dennis Campbell, Russell Richey, eds., *The People(s) Called Methodist: Forms and Reforms of Their Life* (pp. 109-26). Nashville, TN: Abingdon Press.

Olson, Laura, Sue Crawford, and James Guth. 2000. "Changing Issue Agendas of Women Clergy." *Journal for the Scientific Study of Religion* 39: 140-53.

Oman, Doug, and D. Reed. 1998. "Religion and Mortality Among the Community-dwelling Elderly." *American Journal of Public Health* 88: 1469-75.

Ong, Aiwha, and Donald Nonini, eds. 1997. *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*. New York: Routledge.

Orsi, Robert. 1985. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven, CT: Yale University Press.

———. 1996. *Thank You, St. Jude: Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes*. New Haven, CT: Yale University Press.

———. 1997. "Everyday Miracles: The Study of Lived Religion." In David D. Hall, ed., *Lived Religion in America: Toward a History of Practice* (pp. 3-21). Princeton: Princeton University Press.

———. 1999. *Gods of the City: Religion and the American Urban landscape*. Bloomington: Indiana University Press.

O'Toole, Roger. 1984. *Religion: Classic Sociological Approaches.* Toronto: McGraw-Hill Ryerson.

————. 2000. "Classics in the Sociology of Religion: An Ambiguous Legacy." In Richard Fenn, ed., *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (pp. 133-60). Oxford: Blackwell.

Ozorak, Elizabeth Weiss. 1996. "The Power, but not the Glory: How Women Empower Themselves Through Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 35: 17-29.

Pace, E., and R. Guolo. 1998.*I fondamentalismo.* Roma-Bari: Editori Laterza.

Palmer, Susan. 1993. "Women's 'Cocoon Work' in New Religious Movements: Sexual Experimen- tation and Feminine Rites of Passage." **Journal for the Scientific Study of Religion** 32: 343-55.

Papaioannou, George. 1994. "The History of the Greek Orthodox Cathedral of the Annunciation." In James P. Wind and James W. Lewis, eds., *American Congregations* (pp. 520-71). Volume 1. Chicago: University of Chicago Press.

Pardo, Mary S. 1998. *Mexican American Women Activists: Identity and Resistance in Two Los Angeles Communities.* Philadelphia: Temple University Press.

Pargament, Kenneth. 1997. *The Psychology of Religion and Coping.* New York: Guilford.

Pargament, Kenneth, Harold Koenig, N. Taraweshwar, and J. Hahn. 2001. "Religious Struggle as a Predictor of Mortality Among Medically 111 Patients: A Ttoo-year Longitudinal Study." *Archives oflntemal Medicine* 161: 1881-5.

Paris, Arthur E. 1982. *Black Pentecostalism.* Amherst: University of Massachusetts Press.

Park, Daniel K. 1985. *An Evangelical Evaluation of Minjung Theology in Korea.* Unpublished M.A. thesis, Fuller Theological Seminary, Los Angeles, CA.

Park, Robert E. 1950. *Race and Culture.* Glencoe, IL: Free Press.

Parry, Hugh, and Helen Crossley. 1950. "Validity of Responses to Survey Questions." *Public Opinion Quarterly* 14: 61-80.

Parsons, Talcott. 1963. "Christianity and Modern Industrial Society." In Edward A. Tiryakian, ed., *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change* (pp. 33-70). New York: The Free Press.

Partner, Peter. 1997. *God of Battles: Holy Wars of Christianity and Islam.* New York: HarperCollins.

Pattillo-McCoy, Mary. 1998. "Church Culture as a Strategy of Action in the Black Community." *American Sociological Review* 63: 767-84.

Paxton, Pamela. 1999. "Is Social Capital Declining in the United States." *American Journal of Sociology* 105: 88-127.

Payne, I. R., A. E. Bergin, K. A. Bielema, and P. H. Jenkins. 1991. "Review of Religion and Mental Health: Prevention and the Enhancement of Psychosocial Functioning." *Prevention in Human Services* 9: 11-40.

Pefta, Milagros, and Lisa M. Frehill. 1998. "Latina Religious Practice: Analyzing Cultural Dimen- sions in Measures of Religiosity." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37: 620-35.

Perl Paul, and Daniel V.A. Olson. 2000. "Religious Market Share and Intensity of Church Involve- ment in Five Denominations." *Journal for the Scientific Study of Religion* 39: 12-31.

Perlmann, Joel, and Roger Waldinger. 1999. "Immigrants, Past and Present: A Reconsideration." In Charles Hirschman, P. Kasinitz, and J. DeWind, eds., *The Handbook of International Migration: The American Experience* (pp. 223-38). New York: Russell Sage Foundation.

Peters, Shawn. 2000. *Judging Jehovah's Witnesses*. Lawrence: University Press of Kansas.

Peterson, Bill, and Eva Klohnen. 1995. "Realization of Generativity in Two Samples of Women at Midlife." *Psychology and Aging* 10: 20-9.

Petrocik, John. 1987. "Realignment: New Party Coalitions and the Nationalization of the South." *Journal of Politics* 49: 347-75.

Pettersson, Thorleif, and Eva Hamberg. 1997. "Denominational Pluralism and Church Member- ship in Contemporary Sweden: A Longitudinal Study of the Period, 1974-1995." *Journal of Empirical Theology* 10: 61-78.

Philipson, David. 1967. *The Reform Movement in Judaism*. New York: Ktav Publishing House.

Phillips, B. A. 1997. *Re-examining Intermarriage*. Boston and New York: Wilstein Institute and American Jewish Committee.

————. 1991. "Sociological Analysis of Jewish Identity." In David M. Gordis and Yoav Ben-Horin, eds. *Jewish Identity in America*. Los Angeles: University of Judaism.

Phillips, R. 1998. "Religious Market Share and Mormon Church Activity." *Sociology of Religion* 59: 117-30.

Pickering, W., ed. 1975. *Durkheim on Religion*. London: Routledge.

Pitts, William L., Jr. 1995. "Davidians and Branch Davidians: 1929-1987." In Stuart A. Wright, ed., *Armageddon in Waco* (pp. 20-42). Chicago: University of Chicago Press.

Pixley, Jorge V., and Clodovis Boff. 1989. *The Bible, the Church, and the Poor*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Platt, Gerald M., and Michael Fraser. 1998. "Race and Gender Discourse Strategies: Creating Solidarity and Framing the Civil Rights Movement. *Social Problems* 45: 160-79.

Platt, Gerald M., and Rhys H. Williams. 1988. "Religion, Ideology and Electoral Politics." *Society* 25: 38-45.

Ponticelli, Christy. 1999. "Crafting Stories of Sexual Identity Reconstruction." *Social Psychology Quarterly* 62: 157-72.

Popkin, Eric. 1999. "Guatemalan Mayan Migration to Los Angeles: Constructing Transnational Linkages in the Context of the Settlement Process." *Ethnic and Racial Studies* 22: 267-89.

Porter, Jack N. 1998. *The Sociology of Jewry: A Curriculum Guide.* 2nd ed. Washington, DC: American Sociological Association.

Portes, Alejandro. 1996. "Transnational Communities: Their Emergence and Significance in the Contemporary World-system." In R. P. Korzeniewicz and W. C. Smith, eds., *Latin America in the World Economy.* Westport, CT: Greenwood Press.

————. 2000. "The Hidden Abode: Sociology as Analysis of the Unexpected." *American Sociological Review* 65: 1-18.

Portes, Alejandro, and Ruben G. Rumbaut. 1996. *Immigrant America: A Portrait.* 2nd ed. Berkeley: University of California Press.

Powell, Milton B., ed. 1967. *The Voluntary Church: Religious Life, 1740-1860, Seen Through the Eyes of European Visitors.* New York: Macmillan.

Powell, Walter W., and Paul J. DiMaggio, eds. 1991. *The New Institutionalism in Organizational Analysis.* Chicago: University of Chicago Press.

Pozzetta, George, ed. 1991. *Ethnicity, Ethnic Identity, and Language Maintenance.* New York: Garland Publishers.

Prelinger, C., ed. 1992. *Gender, Spirituality and Commitment in American Mainline Denominations.* New York: Oxford University Press.

Prell, Riv-Ellen. 2001. "A Response to Charles Liebman." Paper presented at the Annual Meeting of the Association for Jewish Studies and the Association for the Social Scientific Study of Jewry, Boston, Massachusetts.

Prentice, Deborah A., and Dale Miller. 1992. "When Small Effects are Impressive." *Psychological Bulletin* 112: 160-4.

Presser, Stanley, and Linda Stinson. 1998. "Data Collection Mode and Social Desirability Bias in Self-Reported Religious Attendance." *American Sociological Review* 63: 134-45.

Presser, Stanley, and Michael Traugott. 1992. "Little White Lies and Social Science Models." *Public Opinion Quarterly* 56: 77-86.

Primer, B. 1979. *Protestants and American Business Methods.* Ann Arbor: UMI Research Press.

Princeton Religion Research Center. 1978. *The Unchurched American*. Princeton, NJ: The Gallup Organization.

Pritt, Ann. 1998. "Spiritual Correlates of Reported Sexual Abuse among Mormon Women." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37: 273-85.

Przeworski, Adam, and John Sprague. 1986. *Paper Stones: A History of Electoral Socialism*. Chicago: University of Chicago Press.

Putnam, Robert. 2000. *Bowling Alone*. New York: Simon and Schuster.

Quicke, A., and Quicke, L. 1992. *Hidden Agendas: The Politics of Religious Broadcasting in Britain 1987-91*. Virginia Beach, VA: Dominion Kings Grant Publications.

Radcliffe-Brown, A. R. 1922/1964. *The Andaman Islanders*. Glencoe, IL: The Free Press.

Rahman, Momin. 2000. *Sexuality and Demoaacy: Identities and Strategies in Lesbian and Gay Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Read, Jen'nan Ghazal, and John Bartkowski. 2000. "To Veil or not to Veil? A Case Study of Identity Negotiation among Müslim Women in Austin, Texas." *Gender and Society* 14: 395-417.

Reader, Ian. 2000. *Religious Violence in Contemporary Japon: The Case of Aum Shinrikyô*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Reed, Andrew. 1835. *A Narrative of the Visitto the American Churches*. London: Jackson and Walford.

Reed, Ralph. 1996. *Active Faith: How Christians are Changing the Soul of American Politics*. New York: Free Press.

Regnerus, Mark, David Sikkink, and Chrisitian Smith. 1999. "Voting with the Christian Right: Contextual and Individual Patterns of Electoral Influence." *Social Forces* 81: 1375-403.

Reichley, James A. 1985. *Religion in American Public Life*. Washington, DC: The Brookings Institution.

Rex, John. 1981. *Social Conflict*. London: Longman.

Reynolds, D., and F. Nelson. 1981. "Personality, Life Situation, and its Life Expectancy." *Suicide and Life-Threatening Behavior* 11: 99-110.

Richardson, Herbert. 1967. *Toward an American Theology*. New York: Harper & Row.

Richman, Bruce. 2000. "How Music Fixed 'Nonsense' into Significant Formulas: On Rhythm, Repetition, and Meaning." In Nils Wallin, Bjom Merker, and Steven Brown, eds., *The Origins of Music* (pp. 301-12). Cambridge, MA: MIT Press.

Ricoeur, Paul. 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences.* Ed. and trans. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press,

Riddle, Donald W. 1931. *The Martyrs: A Study in Social Control.* Chicago: University of Chicago Press.

Rieff, Philip. 1966. *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud.* New York: Harper.

Riesebrodt, Martin. 1993. *Pious Passion: The Emergence of Fundamentalism in the United States and Iran.* Berkeley: University of California Press.

Rivera, Luis N. 1992. *A Violent Evangelism: The Political and Religious Conquest of the Americas.* Louisville, KY: Westminstei/John Knox Press.

Robbins, Mandy, Leslie Francis, and C. J. F. Routledge. 1997. "The Personality Characteristics of Anglican Stipendiary Parochial Clergy: Gender Differences Revisited." *Personality and Individual Differences* 23: 199-204.

Robbins, Mandy, Leslie Francis, John Haley, and William Kay. 2001. "The Personality Characteristics of Methodist Ministers: Feminine Men and Masculine Women." *Journal for the Scientific Study of Religion* 40: 123-8.

Robbins, Thomas. 1986. "Religious Mass Suicide Before Jonestown: The Russian Old Believers." *Sociological Analysis* 47: 1-20.

————. 1988. *Cults, Converts, and Charisma: The Sociology ofNew Religious Movements.* Beverly Hills, CA: Sage.

————. 1997. "Religious Movements and Violence: A Friendly Critique of the Interpretive Approach." *Novio Religio* 1: 17-33.

Robbins, Thomas, and Dick Anthony. 1995. "Sects and Violence: Factors Affecting the Volatility of Marginal Religious Movements." In Stuart A. Wright, ed., *Armageddon in Mount Carmel* (pp. 236-59). Chicago: The University of Chicago Press.

Roberts, Michael K. 1990. "Nazarenes and Social Ministrp: A Holiness Tradition." In Powell Davidson, C. Lincoln Johnson, and Alan K. Mock, eds., *Faith and Social Ministry: Ten Christian Perspectives* (pp. 157-8). Chicago: Loyola University Press.

Robnett, Belinda. 1997. *How Long, How Long?: African-American Women in the Struggle for Civil Rights.* New York: Oxford University Press.

Rochford, E. Burke. 1985. *Hare Krishna in America.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Rogers, Mary Beth. 1990. *Cold Anger.* Denton, TX: University of North Texas Press.

Rogowski, Ronald. 1981. "Research Note: Social Class and Partisanship in European Electorates: A Re-Assessment." *World Politics* 33: 639-49.

Ronsvalle, John, and Sylvia Ronsvalle. 1996. *Behind the Stained Glass Windows: Money Dynamics in the Church.* Grand Rapids, MI: Baker Books.

Roof, Wade Clark. 1978. *Community and Commitment: Religious Plausibility in a Liberal Protestant Church.* New York: Elsevier.

————. 1993. *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation.* San Francisco: Harper & Row.

————. 1999a. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Rieligion.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

————. 1999b. "Religious Studies and Sociology." *Contemporary Sociology* 28: 522-24.

Roof, Wade Clark, and William McKinney. 1987. *American Mainline Religion.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Rooney, Jim. 1995. *Organizing the South Bronx.* Albany NY: State University of New York Press.

Roozen, David A., William McKinney, and Jackson W., Carroll. 1988. *Varieties of Religious Presence.* New York: Pilgrim Press.

Rose, Arnold M., and Caroline B. Rose, eds. 1965. *Minority Problems.* New York: Harper & Row.

Rose, Fred. 2000. *Coalitions Across the Class Divide: Lessons from the Labor, Peace, and Environmental Movements.* Ithaca, NY: Comell University Press.

Rose, Richard, and Derek Urwin. 1969. "Social Cohesion, Political Parties, and Strains in Regimes." *Comparative Political Studies* 2: 7-67.

Rose, Susan. 1990. *Keeping Them Out of the Hands of Satan.* New York: Routledge.

Rosenthal, E. 1963. "Studies in Jewish Intermarriage in the U.S." *American Jewish Yearbook* 64: 3-53.

Rosenthal, R. 1979. "The "File Drawer Problem" and Tolerantce for Null Results." *Psychological Bulletin* 86: 638-41.

————. 1990. "How are we Doing in Soft Psychology?" *American Psychologist* 45: 775-7.

————. 1991. "Effect Sizes: Pearson's Correlation, its Display via the BESD, and Altemative Indices." *American Psychologist* 46: 1086-7.

Roshwald, Mordecai. 1970. "Who is a Jew in Israel?" *Jewish Journal of Sociology* 12: 233-66.

Rossi, Alice S., ed. 2001. *Caring and Doing for Others: Social Responsibility in the Domains of Family, Work, and Community.* Chicago: University of Chcago Press.

Rossi, Alice S., and Peter H. Rossi. 1990. *Of Human Bonding: Parent-Child Relations Across the Life Course.* New York: Aidine de Gruyter.

Roth, Guenther. 1975. "Socio-historical Model and Developmental Theory: Charismatic Community, Charisma of Reason, and the Counterculture." *American Sociological Review* 40: 148-57.

Rouse, Roger. 1992. "Making Sense of Settlement: Class Tramformation, Cultural Struggle, and Transnationalism among Mexican Migrants in the U.S." In N. Glick-Schiller, L. Basch, and C. Blanc-Szanton, eds., *Toward a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered.* New York: Annals of the New York Academy of Sciences.

Rousseau, Jean Jacques. 1762/1960. *The Social Contract.* New York: Oxford University Press.

Rozell, Mark J., and Clyde Wilcox. 1995. *God at the Grass Rocts: The Christian Right in the 1994 Elections.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Ruiz, Vicki L. 1987. "By the Day or the Week: Mexicana Domestic Workers in El Paso." In Vicki L. Ruiz and Susan Tiano, eds., *Women on the U.S.- Mexico Border: Responses to Change* (pp. 61-76). Boston: Ailen & Unwin.

Rule, James. 1988. *Theories of Civil Violence.* Berkeley: University of California Press.

Rustomji, Yezdi. 2000. "The Zoroastrian Center: An Ancient Faith in Diaspora." In Helen Rose Ebaugh and Janet S. Chafetz, eds., *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations* (pp. 243-54). Walnut Creek CA: AltaMira Press.

Sacks, Jonathan. 1997. *Faith in the Future: The Ecology of Hope and the Restoration of Family, Community, and Faith.* Macon, GA: Mercer University Press.

Saint-Simon, Henri. 1969. *Le Nouveau Christianisme et les Écrits sut la Religion.* Ed. H. Desroche. Paris: Éditions de Seuil.

Samet, Moshe. 1985. "Who is a Jew? (1958-1977)." *The Jerusalem Quarterly* 36: 88-108.

————. 1986. "Who is a Jew? (1978-1985.)" *The Jerusalem Quarterly* 37: 109-39.

Sanders, Cheryl J. 1996. *Saints in Exile: The Holiness-Pentecostal Experience in African American Religion and Culture.* New York: Oxford University Press.

Sandomirsky, Sharon, and John Wilson. 1990. "Processes of Disaffiliation: Religious Mobility Among Men and Women." *Social Forces* 68: 1211-29.

Sarna, Jonathan D., and Karla Goldman. 1994. "From Synagogue-Community to Citadel of Reform: The history of K. K. Bene Israel (Rockdale Temple) in Cincinnati, Ohio." In James P. Wind and James W. Lewis,

eds., *American Congregations.* Vol. 1 (pp. 159-220). Chicago: University of Chicago Press.

Sartre, Jean-Paul. 1948. Anti-Semite and Jew. New York: Schocken.

Saz, P., and M. E. Dewey. 2001. "Depression, Depressive Symptoms and Mortality in Persons Aged 65 and Over Living in the Community: A Systematic Review of The Literatüre." *International Journal of Geriatric Psychiatry* 16: 622-30.

Schaff, Philip. 1855/1961. *America: A Sketch of Its Polincal, Social, and Religious Character.* Cambridge MA: Harvard University Press.

Schantz, M. 1997. "Religious Tracts, Evangelical Reform, and the Market Revolution in Antebellum America." *Journal of The Early Republic* 17: 425-66.

Schauffler, H. H., and E. R. Brown. 2000. *The State of Health Insurance in California, 1999.* Berkeley: University of California Press.

Scheepers, Peer, Jan Lammers, and Jan Peters. 1994. "Religious and Class Voting in the Netherlands 1990-1991: A Review of Recent Contributions Testjed." *Netherlands' Journal of Social Sciences* 30: 5-24.

Schiller, Anne. 1997. *Small Sacrifices: Religious Change and Cultural Identity Among the Ngaju of Indonesia.* New York: Oxford University Press.

Schluchter, Wolfgang. 1989. *Rationalism, Religion, and Domination.* Berkeley: University of California Press.

Schnittker, J. 2001. "When is Faith Enough? The Effects of Religious Involvement on Depression." *Journal for the Scientific Study of Religion* 40: 393-41

Schoenfeld, Stuart. 1998. "On Theory and Methods in the Study of Jewish Identity." In Ernest Krausz and Gitta Tulea, eds. *Jewish Survival: The Identity Problem at the Close of the Twentieth Century* (pp. 107-19). New Brunswick NJ: Transaction.

Schudson, Michael. 1998. *The Good Citizen: A History of American Civic Life.* New York: Free Press.

Schwartz, Jim, and Sarit Amir. 2001. *Jewish Identity and Intermarriage - Towards a Definition.* New York: United Jewish Communities Research Department.

Schwartz, J., and J. Scheckner. 1999. "Jewish Population in the United States, 1998." *American Jewish Yearbook* 99: 209-31.

Schweid, Eliezer. 1999. "Judaism in Israeli Culture." In Dan Urian and Efraim Karsh, eds. *In Search of Identity: Jewish Aspects in Israeli Culture* (pp. 9-28). London: Frank Cass.

Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven CT: Yale University Press.

Scott, Joan Wallach. 1991. "The Evidence of Experience." *Critical Inquiry* 17: 773-97.

Scott, Marvin B., and Stanford Lyman. 1968. "Accounts." *American Sociological Review* 33: 46-62.

Scott, W. Richard. 1987. *Organizations: Rational, Natural and öpen Systems.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

————. 1995. *Institutions and Organizations.* Beverly Hills, CA: Sage.

Scott, W. Richard, and John W. Meyer. 1991. "The Organization of Societal Sectors: Propositions and Early Evidence." In Walter W. Powell and Paul J. DiMaggio, eds., *The New Institutionalism in Organizational Analysis* (pp. 108-40). Chicago: University of Chicago Press.

Seeman, T., G. Kaplan, L. Knudsen, R. Cohen, and J. Guralnik. 1987. "Social Network Ties and Mortality Among the Elderly in the Alameda County Study." *American Journal of Epidemiology* 126: 714-23.

Segalman, Ralph. 1967. "Jewish Identity Scales: A Report." *Jewish Social Studies* 29: 92-111.

Segura, Denişe A. 1991. "Ambivalence or Continuity?: Motherhood and Employment among Chicanas and Mexican Immigrant Women Workers." *Aztlan* 20: 119-50.

Seidler, John, and Katherine Meyer. 1989. *Conflict and Change in the Catholic Church.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Seligman, Adam B. 1992. *The Idea of Civil Society.* New York: Free Press.

Sen, Amartya. 1973. "Behavior and the Concept of Preference." *Economica* 40: 241-59.

————. 1993. "Intemal Consistency of Choice." *Econometrica* 61: 495-521.

Sered, Susan. 2000. *What Makes Women Sick? Matemity, Modesty, and Militarism in Israeli Society.* Waltham MA: Brandeis University Press.

Sewell, William H. Jr. 1992. "A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation." *American Journal of Sociology* 98: 1-29.

Shain, Barry Alan. 1994. *The Myth of American Individualism: The Protestant Origins of American Political Thought.* Princeton: Princeton University Press.

Shand, Jack. 1990. "A Forty-Year Follow Up of the Religious Beliefs and Attitudes of a Sample of Amherst College Grads." *Research in the Social Scientific Study of Religion* 2: 117-36.

Shaw, Stephen J. 1994. "An Oak among Churches: St. Boniface Parish, Chicago, 1864-1990." In James P. Wind and James W. Lewis, eds., *American Congregations. Volume* 2 (pp. 349-95). Chicago: University of Chicago Press.

Sherkat, Darren E. 1991a. "Leaving the Faith: Testing Sociological Theories of Religious Switching Using Survival Models." *Social Science Research* 20: 171-87.

———. 1991b. *Religious Socialization and the Family: An Examination of Religious Influence in the Family över the Life Course*. Unpublished Ph.D. Dissertation. Department of Sociology. Duke University.

———. 1997. "Embedding Religious Choices: Integrating Preferences and Social Constraints into Rational Choice Theories of Religious Behavior." In Lawrence A. Young, ed., *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (pp. 65-86). New York: Routledge.

———. 1998. "Counterculture or Continuity? Examining Competing Influences on Baby Boomers' Religious Orientations and Participation." *Social Forces* 76: 1087-1115.

———. 2001. "Tracking the Restructuring of American Religion." *Social Forces* 79: 1459-93.

Sherkat, Darren E., and T. Jean Blocker. 1997. "Explaining the Political and Personal Consequences of Protest." *Social Forces*. 75: 1049-76.

Sherkat, Darren E., and Shannon A. Cunningham. 1998. "Extending the Semi-Involuntary Institution: Social Constraints and Regional Differences in Private Religious Consumption Among African Americans." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37: 383-96.

Sherkat, Darren, and Alfred Darnell. 1999. "The Effect of Parents' Fundamentalism on Children's Educational Attainment: Examining Differences by Gender and Children's Fundamentalism." *Journal for the Scientific Study of Religion* 38: 23-36.

Sherkat, Darren, and Christopher Ellison. 1999. "Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion." *Annual Review of Sociology* 25: 363-94.

Sherkat, Darren E., and John Wilson. 1995. "Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy." *Social Forces* 73: 993- 1026.

Sheskin, Ira. 2001. *How Jewish Communities Differ: Variations in the Findings of Local Jewish Demographic Studies*. New York: City University of New York, North America Jewish Data Bank.

Shibley, Mark A. 1996. *Resurgent Evangelicalism in the United States: Mapping Cultural Change Since 1970*. Columbia: University of South Carolina Press.

Shils, Edward. 1975. *Center and Periphery: Essays in Macro-Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Shin, Eui Hang, and Hyung Park. 1988. "An Analysis of Causes of Schisms in Ethnic Churches: The Case of Korean-American Churches." *Sociological Analysis* 49: 234-48.

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

Shotter, John. 1984. *Social Accountability and Selfhood.* New York: Blackwell.

Shupe, Anson, William Stacey, and Susan Darnell, eds. 2000. *Bad Pastors.* New York: New York University Press.

Sigel, Roberta S. 1989. "Conclusion: Adult Political Learning - A Lifelong Process." In Roberta S. Sigel, ed., *Political Learning in Adulthood: A Sourcebook of Theory and Research* (pp. 458-72). Chicago. University of Chicago Press.

Sikkink, David. 1999. "'I Just Say I'm a Christian': Symbolic Boundaries and Identity Formation Among Church-Going Protestants." In D. Jacobsen, J. Trollinger, and William Vance, eds., *Re-Forming the Center: American Protestantism 1960 to the Present* (pp. 49-71). Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Silva, Cynthia. 1984. *Pentecostalism as Oppositional Culture.* Unpublished undergraduate thesis, Harvard University.

Silver, Brian D., Barbara A. Anderson, and Paul R. Abramson. 1986. "Who Overreports Voting?" *American Political Science Review* 80: 613-24.

Simmel, Georg. 1908/1955. *Conflict and the Web of Group-Affiliations.* New York: Free Press.

Simpson, George E., and J. Milton Yinger. 1972. *Racial and Cultural Minoritles: An Analysis of Prejudice and Discrimination.* New York: Harper & Row.

Sinnott, Jan. 1994. "Development and Yeaming: Cognitive Aspects of Spiritual Development." *Journal of Adult Development* 1: 91-9.

Sklare, Marshall. 1971. *America's Jews.* New York: Random House.

Sklare, Marshall, and Joseph Greenblum. 1979/1967. *Jewish Identity on the Suburban Frontier: A Study of Group Survival in the Open Society.* 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions.* New York: Cambridge University Press.

Skocpol, Theda, and Morris Fiorina, eds. 1999. *Civic Engagement in American Democracy.* Washington DC: Brookings Institute.

Skolnick, Arlene. 1991. *Embattled Paradise: The American Family in an Age of Uncertainty.* New York: Basic Books.

Sloan, R. P., and E. Bagiella. 2001. "Religion and Health." *Health Psychology* 20: 228.

Smelser, Neil J. 1994. "The Sociological Perspective on the Economy." In Neil J. Smelser and Richard Swedberg, eds., *The Handbook of Economic Sociology* (pp. 3-26). Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. 1995. "Economic Rationality as a Religious System." In R. Wuthnour, ed., *Rethinking Materialism: Perspectives on the Spiritual Dimension of Economic Behavior* (pp. 73-92). Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Smelser, Neil J., and Richard Swedberg, eds. 1994. *The Handbook of Economic Sociology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Smidt, Corwin. 1989. "Contemporary Evangelical Political Involvement: An Overview." In Corwin Smidt, ed., *Contemporary Evangelical Political Involvement*. Lanham, MD: University Presses of America.

Smith, Christian. 1991. *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

———, ed. 1996a. *Disruptive Religion: The Force ofFaith in Social-Movement Activism*. New York: Routledge.

———. 1996b. *Resisting Reagan: The U.S. Central America Peace Movement*. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, Christian, With Michael Emerson, Sally Gallagher, Paul Kennedy, and David Sikkink. 1998. *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, Dorothy. 1987. *The Everyday World as Problematic*. Boston: Northeastern University Press.

———. 1992. "Sociology from Women's Experience: A Reaffirmation." *Sociological Theory* 10: 88-98.

———. 1997. "Comment on Hekman's Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited." *Signs* 22: 392-398.

———. 1999. *Writing the Social*. Toronto: University of Toronto Press.

Smith, M. P. 1994. "Can you Imagine? Transnational Migration and the Globalization of Grassroots Politics." *Social Text* 39: 15-33.

Smith, Timothy B., Michael McCullough, and J. Poll. 2002. "A Meta-analytic Review of the Religiousness-Depression Association: Evidence for Main Effects and Stress-buffering Effects." Manuscript submitted for publication.

Smith, Timothy L. 1978. "Religion and Ethnicity in America." *American Historical Review* 83: 1155- 85.

———. 1980. *Revivalism and Reform: American Protestantism on the Eve of the Civil War*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Smith, Tom W. 1990. "Classifying Protestant Denominations." *Review of Religious Research* 31: 225-45.

Smith, Wilfred C. 1978. *The Meaning and End of Religion*. San Francisco: Harper.

Snow, David A., and Robert D. Benford. 1988. "Ideology, Frame Resonance and Partidpant Mobilization." *International Social Movement Research* 1: 197-217.

———. 1992. "Master Frames and Cycles of Protest." In Aldon Morris and Carole Mueller, eds., *Frontiers in Social Movement Theory* (pp. 133-55). New Haven, CT: Yale University Press.

Snow, David A., E. Burke Rochford, Steven K. Worden, and Robert D. Benford. 1986. "Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation." *American Sociological Review* S1: 464-81.

Sobrino, Jon. 1978. *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach.* Maryknoll, NY: Orbis Books.

———. 1984. *The True Church and the Poor.* Maryknoll, NY: Orbis Books.

Soeffner, Hans-Georg. 1997. *The Order of Rituals: The Interpretation of Everyday Life.* New Brunswick, NJ: Transaction.

Somers, Margaret R. 1994. "The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach." *Theory and Society* 23: 605-49.

Sommerville, C.John. 1992. *The Secularization of Early Modern England.* New York: Oxford Univer-sity Press.

Sorel, Georges. 1906/1950. *Reflections on Violence.* New York: Free Press.

Spence, Jonathan D. 1996. *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan.* New York: Norton.

Spickard, James V., J. Shawn Landres, and Meredith McGuire, eds. 2002. *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion.* New York: New York University Press.

Spivak, Gayetri. 1988. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics.* New York: Methuen.

Stacey, Judith, and Susan E. Gerrard. 1990. "We Are Not Doormats: The Influence of Feminism on Contemporary Evangelicalism in the United States." In Faye Ginsburg and Anna Tsing, eds., *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture* (pp. 98-117). Boston: Beacon Press.

Stacey, Judith, and Barrie Thorne. 1985. "The Missing Feminist Revolution in Sociology." *Social Problems* 32: 301-16.

Stack, Steve, Ira Wasserman, and Augustine Kposowa. 1994. "The Effects of Religion and Feminism on Suicide Ideology: Analysis of National Survey Data." *Journal for the Scientific Study of Religion* 33: 110-21.

Stark, Rodney. 1985. "From Church-Sect to Religious Economies." In Phillip E. Hammond, ed., *The Sacred in a Post-Secular Age* (pp. 139-49). Berkeley: University of California Press.

———. 1992. "Do Catholic Societies Really Exist?" *Rationality and Society* 4: 261-271.

———. 1996. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. 2000. "Physiology and Faith: Addressing the 'Universal' Gender Difference in Religious Commitment." Paper presented at the annual meeting of the Religious Research Association, Houston, Texas.

Stark, Rodney, and William Sims Bainbridge. 1980. "Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects." *American Journal of Sociology* 85: 1376-85.

———. 1985. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation.* Berkeley: University of California Press.

———. 1987. *A Theory of Religion.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Stark, Rodney, and Roger Finke. 2000. *Acts of Faith: Exploring the Human Side of Religion.* Berkeley: University of California Press.

Stark, Rodney, and Laurence Iannaccone. 1994. "A Supply-Side Reinterpretation of the Secularization of Europe." *Journal for the Scientific Study of Religion* 33: 230-52.

Stark Rodney, Roger Finke, and Laurence Iannaccone. 1995. "Pluralism and Piety: England and Wales, 1851." *Journal for the Scientific Study of Religion* 36: 431-44.

Stark, Rodney, Laurence Iannaccone, and Roger Finke. 1996. "Religion, Science and Rationality," *American Economic Review* (Papers and Proceedings): 433-437.

Stark, Rodney, and James McCann. 1993. "Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm." *Journal for the Scientific Study of Religion* 32: 111-24.

Steensland, Brian, Jerry Z. Park, Mark D. Regnerus, Lynn D. Robinson, W. Bradford Wilcox, and Robert D. Woodberry. 2000. "The Measure of American Religion: Toward Improving the State of the Art." *Social Forces* 79: 291-318.

Stepan, Alfred C. 1988. *Rethinking Military Politics: Brazil and the Southern Cone.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Stephens, John D. 1979. "Religion and Politics in Three Northwest European Democracies." *Comparative Social Research* 2: 129-57.

Stern, Barry. 2001. "Jewish Identity Research and the Social Psychology of Ethnic Identity." Paper presented at University of Connecticut Faculty Forum in Judaic Studies.

Stigler, George G., and Gary S. Becker. 1977. "De Gustibus Non Est Disputandum." *American Ecoriomic Revim* 67: 76-90.

Stinchcombe, Arthur L. 1968. *Constructing Social Theories.* Chicago: Rand McNally.

———. 1978. *Theoretical Methods in Social History.* New York: Academic Press.

Stokes, Kenneth. 1990. "Faith Development in the Adult Life Cycle." *Journal of Religious Gerontology* 7:167-84.

Stoll, David. 1990. *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press.

Stolzenberg, Ross M., Mary Blair-Loy, and Linda J. Waite. 1995. "Religious Participation Over the Early Life Course: Age and Family Life Cycle Effects on Church Membership." *American Sociological Review* 60: 84-103.

Strauss, Alena Janet. 1979. *Social Psychological Determinants of Jewish Identification Among Canadians in Their Twenties*. Unpublished Master's Thesis, University of Toronto.

Strauss, Anselm L., and Juliet M. Corbin. 1998. *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Newbury Park, CA: Sage.

Strawbridge, William, R. D. Cohen, S. J. Shema, and G. A. Kaplan. 1997. "Frequent Atten-dance at Religious Services and Mortality Över 28 Years." *American Journal of Public Health* 87: 957-61.

Strawbridge, YVilliam, R. D. Cohen, and S. J. Shema. 2000. "Comparative Strength of Association Between Religious Attendance and Survival." *International Journal of Psychiatry in Medidne* 30: 299-308.

Stroebe, Wolfgang, Arie W. Kruhlanski, Daniel Bar-Tal, and Miles Hewstone, eds. 1988. *The Social Psychology oflntergroup Conflict*. Berlin: Springer-Verlag.

Sugden, Chris. 1997. *Seeking the Asian Face of Jesus*. Oxford: Regnum.

Suh, Changwon J. 1987. *A Formulation of Minjung Theology Toward a Sociohistorical Theology of Asia*. Unpublished Ph.D. dissertation, Union Theological Seminary, New York.

Sullins, D. Paul. 1993. "Switching Close to Home: Volatility or Coherence in Protestant Affiliation Patterns." *Social Forces* 72: 399-419.

Sullivan, Kathleen. 1998. "Immigrant Religion and the Challenge of the Second Generation: Religion as the Antidote to 'Amoral' U.S. Society." Paper delivered at the annual meetings of the Society for the Scientific Study of Religion, Montreal, Canada.

————. 2000a. "Iglesia de Dios: An Extended Family." In Helen Rose Ebaugh and Janet S. Chafetz, eds., *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations* (pp. 141-51). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

————. 2000b. "St. Catherine's Catholic Church: One Church, Parallel Congregations." In Helen Rose Ebaugh and Janet S. Chafetz, eds., *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations* (pp. 125-40). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Sundquist, James. 1983. *Dynamics of the Party System.* Rev. ed. Washington, DC: Brookings Institute.

Sundberg, Jan, and Sten Berglund. 1984. "Representative Democracy in Crisis? Reflections on Scandinavian Party Systems." Congres Mondial de Science Politique.

Susser, Bemard, and Charles S. Liebman. 1999. *Choosing Survival: Strategies foraJewish Future.* New York: Oxford University Press.

Suziedelis, A., and R. H. Potvin. 1981. "Sex Differences in Factors Affecting Religiousness Among Catholic Adolescents." *Journal for the Scientific Study of Religion* 20: 38-51.

Swartz, David. 1998. *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu.* Chicago: University of Chicago Press.

Swatos, William H., and Kevin Christiano. 1999. "Secularization Theory: The Course of a Concept." *Sociology of Religion* 60: 209-28.

Swatos, William, Peter Kivisto, and P. Gustafson. 1998. "Max Weber" In William Swatos, ed., *Encyclopedia of Religion and Society* (pp. 547-52). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Swidler, Ann. 1986. "Culture in Actlon: Symbols and Strategies." American Sociological Review 51: 273-86.

Swierenga, Robert P. 1990. "Ethnoreligious Political Behavior in the Mid-Nineteenth Century: Voting, Values, Cultures." In Mark A. Noll, ed., *Religion and American Politics* (pp. 146-71). New York: Oxford University Press.

Tabory, Ephraim. 1983. "Reform and Conservative Judaism in Israel: A Social and Religious Profile." *American Jewish Yearbook* 83: 41-61.

————. 1984. "Rights and Rites: Women's Roles in Liberal Religious Movements in Israel." *Sex Roles* 11:155-62.

————. 1998. *Reform Judaism in Israel: Progress and Prospects.* New York: The Institute on American Jewish-Israel Relations; and Ramat Gan: The Argov Center of Bar Ilan University.

————. 2003a. "The Israel Reform and Conservative Movements and the Market for Liberal Judaism." In Uzi Rebhun and Chaim I. Waxman, eds., *Jews in Israel.* Hanover, NH: University Press of New England/Brandeis University Press.

————. 2003b. "'A Nation that Dwells Alone': Judaism as an Integrating and Divisive Factor in Israeli Society." In L. Eisenberg, N. Caplan, N. Sokoloff and M. Abu Nimer, eds. *Traditions and Trarısitions in Israel Studies.* Volume Six. Albany, NY: State University of New York Press.

Tabory, Ephraim, and Sharon Erez. 2003. "Circumscribed Circumcision: The Motivations and Identities of Israeli Parents Who Do Not Cir-

cumcise Their Sons." In Elizabeth Mark, ed., *My Covenant in Your Flesh.* Hanover, NH: University Press of New England/Brandeis University Press.

Tabory, Joseph. 2001. "The Benedictions of Self-Identity and the Changing Status of Women and of Orthodoxy." *Kenishta* 1: 107-38.

Taheri, Amir. 1987. *Holy Terror: Inside the World of Islamic Terrorism.* Bethesda, MD: Adler & Adler.

Takayama, K. P. 1974. "Administrative Structures and Political Processes in Protestant Denominations." *Publius* 4: 5-37.

———. 1979. "Formal Polity and Power Distribution in American Protestant Denominations." *Sociological Quarterly* 20: 321-32.

Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1992. *Buddhism Betrayed?: Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka.* Chicago: University of Chicago Press.

Tamez, Elsa. 1982. *Bible of the Oppressed.* Maryknoll, NY: Orbis Books.

———. 1989. *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America.* Maryknoll, NY: Orbis Books.

Tamney, Joseph B., and Stephen D. Johnson. 1990. "Religious Diversity and Ecumenical Social Action." *Review of Religious Research* 32: 1.

Tarrow, Sidney. 1992. *Power in Movement: Social Movements, Collective Action, and Politics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Robert J. 1988. "Structural Determinants of Religious Participation Among Black Americans." *Review of Religious Research* 30: 114-25.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 1991. *The Ethics of Authenticity.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tenenbaum, Shelly. 2000. "Good or Bad for the Jews? Moving Beyond the Continuity Debate." *Contemporary Jewry* 21: 91-7.

Terry, Randall. 1988. *Operation Rescue.* Springdale, PA: Whitaker House.

Teske, Nathan. 1997. *Political Activists in America: The Identity Construction Model of Political Participation.* New York: Cambridge University Press.

Thio, Alex. 1992. *Sociology: An Introduction.* 3rd ed. New York: Harper Collins.

Thomas, John L. 1956. *The American Catholic Family.* Englevrood Cliffs, NJ: Prentice-Hali.

Thomas, Keith. 1971. *Religion and the Decline of Magic.* New York: Scribner's.

Thomas, William I., and Florian Znaniecki. 1918. *The Polish Peasant in Europe and America.* Chicago: University of Chicago Press.

Thomas, Darwin L., and Marie Comwall. 1990. "Religion and Family in the 1980's: Discovery and Development." *Journal of Marriage and the Family* 52: 983-92.

Thumma, Scott. 1991. "Negotiating a Religious Identity." *Sociological Analysis* 52: 333-47.

Tilly, Charles. 1979. "Repertoires of Contention in America and Britain, 1750-1830." In Mayer Zald and John D. McCarthy, eds., *The Dynamics of Social Movements* (pp. 126-55). Cambridge: Winthrop.

Tiryakian, Edward. 1993. "American Religious Exceptionalism: A Reconsideration." *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 527: 40-54.

Tomasi, Silvano M. 1975. *Piety and Power: The Role of the Italian American Parishes in the New York Metropolitan Area, 1880-1930.* Staten Island, NY: Center for Migration Studies.

Tomstam, Lars. 1999. "Late-Life Transcendence: A New Developmental Perspective on Aging." In L. Eugene Thomas and Susan Eisenhandler, eds., *Religion, Belief, and Spirituality in Late Life* (pp. 178-202). New York: Springer.

Torrance, Robert M. 1994. *The Spiritual Quesb Transcendence in Myth, Religion, and Science.* Berkeley: University of California Press.

Traugott, Michael, and John P. Katosh. 1979. "Response Validity in Surveys of Voting Behavior." *Public Opinion Quarterly* 43: 359-77.

Treas, Judith. 1999. "Diversity in American Families." In Phyllis Moen, D. Dempster-McClain, and H. Walker, eds., *A Nation Divided: Diversity, Inequality, and Community in American Society* (pp. 245-59). Ithaca, NY: Comell University Press.

Trinh, T. Minh-ha. 1988. *Woman, Native, Other: WritingPostcoloniality and Feminism.* Bloomington: University of Indiana Press.

Troeltsch, Ernest. 1931. *Social Teachings of the Christian Churches.* Volumes 1 and 2. New York: Harper and Brothers.

————. 1981. *The Social Teachings of the Christian Church.* Chicago: University of Chicago Press.

Tschannen, Olivier. 1991. "The Secularization Paradigm: A Systematization." *Journal for the Scientific Study of Religion* 30: 395-415.

————. 1992. *Les Théories de la Sécularisation.* Geneva: Droz.

Turner, Victor. 1977. *The Ritual Process.* Ithaca, NY: Comell University Press.

Tuveson, Ernest Lee. 1968. *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role.* Chicago: University of Chicago Press.

Tweed, Thomas A. 1997. *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion ata Cuban Catholic Shrine in Miami.* New York: Oxford University Press.

Twenge, J., and S. Nolen-Hoeksema. 2001. *Age, Gender, Race, SES, and Birth Cohort Differences on the Children's Depression Inventory: A Meta-analysis.* Manuscript submitted for publication.

Tzuriel, D., and M. M. Klein. 1977. "Ego Identity: Effects of Ethnocentrism, Ethnic Identification and Cognitive Complexity in Israeli, Oriental, and Western Ethnic Groups." *Psychological Reports* 40: 1099-110.

Van der Eijk, Cees, and K. Niemoller. 1987. "Electoral Alignments in the Netherlands." *Electoral Studies* 6: 17-30.

Van Deth, Jan, and Peter A. Geurtx. 1989. "Value Orientation, Left-Right Placement, and Voting." *European Journal of Political Research* 17: 17-34.

Van Gennep, Amold. 1908/1960. *The Rites of Passage.* Chicago: University of Chicago Press.

Van Kersbergen, Kees. 1999. "Contemporary Christian Democracy and the Demişe of the Politics of Mediation." In Herbert Kitschelt et al., eds., *Continuity and Change in Contemporary Capitalism* (pp. 346-70). New York: Cambridge University Press.

Verba, Sidney, Kay Schlozman, and Henry Brady. 1995. *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Veugelers, John W.P. 2000. "Right-Wing Extremism in Contemporary France: A 'Silent Revolu- tion'?" *Sociological Quarterly* 41: 19-40.

Visser, Margaret. 1992. *Rituals of Dinner: The Origins, Evolution, Eccentricities, and Meaning of Table Manners.* New York: Penguin.

Visser, Max. 1993. "Group Identifications and Voting Behavior: The Dutch Case." *Politics and the Individual* 3: 57-73.

Voas, David, Daniel V. A. Olson, and Alasdair Crockett. 2002. "Religious Pluralism and Participa- tion: Why Previous Research is Wrong." *American Sociological Review* 67: 212-30.

Voss, Kim. 1993. *The Making of American Exceptionalism: The Knights ofLabor and Class Formation in the Nineteenth Century.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Voss, Kim, and R. Sherman. 2000. "Breaking the Iron Law of Oligarchy: Union Revitalization in the American Labot Movement." *American Journal of Sociology* 106: 303-49.

Voyé, Liliane, and Billiet, J., eds. 1999. Sociology and Religions: An Ambiguous Relationship. Leuven: Leuven University Press.

Voyé, Liliane, and Karel Dobbelaere. 1994. "Roman Catholicism: Universalism at Stake." In Roberto Cipriani, ed., *Religions Sans Frontières?* (pp. 83-113). Roma: Dipartimento per L'Informazione e Editoria.

Wagner-Padfici, Robin. 2000. *Theorizing the Standoff.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wald, Kenneth. 1987. *Religion and Politics in the United States.* New York: St. Martin's Press.

———. 1996. *Religion and Politics in the United States.* 3rd ed. Washington, DC: Congressional Quarterly Press.

Wald, Kenneth, Dennis Owen, and Samuel Hill. 1988. "Churches as Political Communities." *American Political Science Review* 82: 531-48.

Wall, Sally N., İrene Hanson Frieze, Anuska Ferligoj, and Eva Jarosova. 1999. "Gender Role and Religion as Predictors of Attitudes toward Abortion in Croatia, Slovenia, the Czech Republic, and the United States." *Journal of Cross-Cultural Psychology* 30: 443-65.

Wallace, Anthony F. C. 1966. *Religion: An Anthropological View.* New York: Random House.

Wallace, Ruth. 1975. "Bringing Women In: Marginality in the Churches." *Sociological Analysis* 36: 291-303.

———. 1992. *They Cali Her Pastor.* Albany, NY: State University of New York Press.

———. 1997. "The Mosaic of Research on Religion: Where Are the Women?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 36: 1-12.

———. 2000. "Women and Religion: The Transformation of Leadership Roles." *Journal for the Scientific Study of Religion* 39: 497-508.

Wallin, Nils L., Björn Merker, and Steven Brovra, eds. 2000. *The Origins of Music.* Cambridge, MA: MIT Press.

Wallis, Roy, and Steve Bruce. 1992. "Secularization: The Orthodox Model." In Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization* (pp. 8-30). New York: Oxford University Press.

Walter, T., and Davie, Grace. 1998. "The Religiosity of Women in the Modern West." *British Journal of Sociology* 49: 640-60.

Walzer, Michael. 1965. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Warner, R. Stephen. 1993. "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States." *American Journal of Sociology* 98: 1044-93.

———. 1994. "The Place of the Congregation in the American Religious Configuration." In James P. Wind and James W. Lewis, eds., *American Congregations.* Volume 2 (pp. 54-99). Chicago: University of Chicago Press.

———. 1995. "The Metropolitan Community Churches and the Gay Agenda: The Power of Pentecostalism and Essentialism." *Religion and the Social Order* 5: 81-108.

———. 1997. "Religion, Boundaries, and Borders." *Sociology of Religion* 58: 217-39.

———. 1998. "Introduction: Immigration and Religious Communities in the United States." In R. Stephen Warner and Judith G. Wittner, eds. *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration* (pp. 3-36). Philadelphia: Temple University Press.

Warner, R. Stephen, and Judith G. Wittner, eds. 1998. *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration.* Philadelphia: Temple University Press.

Warner, W. Lloyd. 1962a. *The Family of God.* New Haven, CT: Yale University Press.

———. 1962b. *American Life.* Chicago: University of Chicago Press.

Warren, Mark. 2000. "Can Religious Communities Revitalize the British Inner City?" Paper presented at the Association for the Sociology of Religion, Washington, DC.

Warren, Mark. 2001. *DryBones Rattling.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Warren, Mark, and Richard L. Wood. 2001. *Faith-Based Community Organizing: The State of the Field.* Jericho, NY: Interfaith Funders.

Waterbury, John. 1970. *The Commander of the Faithful.* New York: Columbia University Press.

Waters, Anita M. 1997. "Conspiracy Theories as Ethnosociologies: Explanation and Intention in African Political Culture." *Journal of Black Studies* 28: 112-25.

Wattenberg, Martin P. 1998. *The Decline of American Political Parties, 1952-1996.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Waugh, Earle H. 1994. "Reducing the Distance: A Müslim Congregation in the Canadian North." In James P. Wind and James W. Lewis, eds. *American Congregations.* Volume 1. Chicago: University of Chicago Press.

Waxman, Chaim. 2001. *Jewish Baby Boomers.* Albany: State University of New York Press.

Weber, Max. 1904-05/1958 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Translated by Talcott Parsons. New York: Scribner.

———. 1919/1946. *From Max Weber: Essays in Sociology.* Edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

———. 1922/1993. *The Sociology of Religion.* Boston: Beacon Press.

———. 1925/1978. *Economy and Society: An Outline ofInterpretive Sociology.* Edited and translated by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.

———. 1927. *General Economic History.* New York: Free Press.

Wedam, Elfriede. 1997. "Splitting Interests or Common Causes: Styles of Moral Reasoning in Opposing Abortion." In Penny Edgell Becker

and Nancy Eiesland, eds., *Contemporary American Religion: An Ethnographic Reader* (pp. 147-68). Newbury Park, CA: AltaMira/Sage.

Weems, Benjamin B. 1964. *Reform, Rebellion, and the Heavenly Way*. Tucson: University of Arizona Press.

Wellmeier, Nancy J. 1998. "Santa Eulalia's People in Exile: Maya Religion, Culture and Identity in Los Angeles." In R. Stephen Warner and Judith G. Wittner, eds., *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration* (pp. 97-122). Philadelphia: Temple University Press.

Wentz, Richard E. 1999. "The Hidden Discipline of Religious Studies." *Chronicle of Higher Education* 46 (October 1): A72.

Wertheimer, Jack, ed. 2000. *Jews in the Center: Conservative Synagogues and Their Members*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Wessinger, Catherine. 1993. *Women's Leader ship in Marginal Religions: Explorations Outside the Mainstream*. Urbana: University of Illinois Press.

———. 1996. *Religious Institutions and Women's Leadership, New Roles Inside the Mainstream*. Columbia: University of South Carolina Press.

———. 2000. *How the Millennium Comes Violently*. New York: Seven Bridges Press.

Westoff, Charles F., and Elise F. Jones. 1979. "The End of 'Catholic Fertility.'" *Demography* 16: 209-17.

Wilcox, Clyde. 1989. "The New Christian Right and the Mobilization of the Evangelicals." In Ted Jelen, ed., *Religion and Political Behavior in the United States* (pp. 139-56). New York: Praeger.

———. 1992. *God's Warriors*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

———. 1996. *Omrard Christian Soldiers? The Christian Right in American Politics*. Boulder, CO: Westview Press.

Wilcox, W. Bradford. 1998. "Conservative Protestant Childrearing: Authoritarian or Authoritative?" *American Sociological Review* 63: 796-809.

Will, Jeffry, and Rhys Williams. 1986. "Political Ideology and Political Action in the New Christian Right." *Sociological Analysis* 47: 160-8.

Willaime, J.-P. 1995. *Sociologie des Religions*. Paris: Presses Universitaires de France.

———. 1999. "French Language Sociology of Religion in Europe Since the Second World War." *Swiss Journal of Sociology* 25: 343-71.

Williams, Melvin D. 1974. *Community in a Black Pentecostal Church*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.

Williams, Raymond Brady. 1988. *Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*. New York: Cambridge University Press.

Williams, Rhys H. 1994. "Movement Dynamics and Social Change: Transforming Fundamentalist Ideology and Organization." In Martin Martin and R. Scott Appleby, eds., *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (pp. 785-833). Chicago: University of Chicago Press.

———. 1995. "Constructing the Public Good: Social Movements and Cultural Resources." *Social Problems* 42: 124-44.

———. 1996. "Religion as Political Resource: Culture or Ideology?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 35: 368-78.

———, ed. 1997a. *Cultural Wars in American Politics: Critical Reviews of a Popular Myth.* Hawthorne, NY: Aidine de Gruyter.

———. 1997b. "Afterword: Culture Wars, Social Movements and Institutional Politics." In Rhys H. Williams, ed., *Cultural Wars in American Politics* (pp. 283-95). Hawthome, NY: Aidine de Gruyter.

———. 1999."Public Religion and Hegemony: Contesting the Language of the Conunon Good." In William Swatos and James Wellman, eds., *The Power of Religious Publics: Staking Claims in American Society* (pp. 169-86). Westport, CT: Praeger.

———. ed. 2001. *Promise Keepers and the New Masculinity: Private Lives and Public Morality.* Lanham, MD: Lexington Books.

———. 2002. "From the 'Beloved Community to 'Family Values': Religious Language, Symbolic Repertoires, and Democratic Culture." In David Meyer, B.; Robnett, and Nancy Whittier, eds., *Social Movements: Identity, Culture, and the State* (pp. 247-65). New York: Oxford University Press.

Williams, Rhys H., and Susan M. Alexander. 1994. "Religious Rhetoric in American Populism: Civil Religion as Movement Discourse." *Journal for the Scientific Study of Religion* 33: 1-15.

Williams, Rhys H., and Jeffery Neal Blackbum. 1996. "Many are Called but Few Obey: Ideological Commitment and Activism in Operation Rescue." In Christian Smith, ed., *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism* (pp. 167-85). New York: Routledge.

Williams, Rhys H., and N. J. Demerath III. 1991. "Religion and Political Process in an American City." *American Sociological Review* 56: 417-31.

Williams, Rhys H., and Kathryn B. Ward. 2000. "Religion and the Civil Rights Movement: Constructing Priestly and Prophetic Mobilizing Ideologies." Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Washington, DC.

Williams, Sam K. 1975. *Jesus' Death as a Saving Event: The Background and Origin of a Concept.* Harvard Dissertations in Religion, Number 2. Cambridge, MA: Harvard Theological Review.

Willits, Fern K., and Donald M. Crider. 1989. "Church Attendance and Traditional Religious Beliefs in Adolescence and Young Adulthood: A Panel Study." *Review of Religious Research* 31: 68-81.

Wilson, Bryan. 1959. "An Analysis of Sect Development." *American Sociological Review* 24: 3-15.

———. 1969. *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. Harmondsworth, UK: Penguin.

———. 1973. *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples*. New York: Harper & Row.

———. 1982. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Wilson, John. 2001. "Dr. Putnam's Social Lubricant." *Contemporary Sociology* 30: 225-27.

Wilson, John, and Darren E. Sherkat. 1994. "Returning to the Fold." *Journal for the Scientific Study an Integrated Theory of Volunteer of Religion* 33: 148-61.

Wilson, John, and Marc Musick. 1997. "Who Cares? Toward an Integrated Theory of Volunteer Work." *American Sociological Review* 62: 694-713.

Winch, Robert F. 1962. *Identification and its Familial Determinants*. Indiana polis: Bobbs-Merrill.

Wind, James P., and James W. Lewis, eds. 1994. *American Congregations*. Volumes 1 and 2. Chicago: University of Chicago Press.

Wink, Paul, and Michele Dillon. 2001. "Religious Involveme and Health Outcomes in Late Adulthood." In Thomas Plante and Ailen Sherman, eds., *Faith and Health* (pp. 75-106). York: Guilford.

———. 2002. "Spiritual Development Across the Adult Life Course." *Journal of Adult Development* 9: 79-94.

———. In press. "Religiousness, Spirituality, and Psychosocial Functioning in Late Adulthood." *Psychology and Aging*.

Wink, Paul, and Harrison Gough. 1990. "New Narcissism Scales for the California Psychological Inventory and MMPI." *Journal of Personality Assessment* 54: 446-62.

Wink, Paul, and Ravenna Helson. 1997. "Practical and Transcendent Wisdom: Their Nature and Some Longitudinal Findings." *Journal of Adult Development* 4: 1-15.

Winter, G. 1967. *The Emergent American Society: Large Scale Organization*. New Haven, CT: Yale University Press.

Wirth, Louis. 1928. *The Ghetto*. Chicago: University of Illinois Press.

Wittag, Monique. 1981/1993. "One is Not Born a Woman." In H. Abelove, M.A. Barale and D. Halperin, eds., *The Lesbian and Gay Studies Reader* (pp. 103-10). New York: Routledge.

Wittberg, Patricia. 1994. *The Rise and Fail of Catholic Religious Orders: A Social Movement Perspective.* Albany, NY: State University of New York Press.

Wolne, David J. 1995. *Why Be Jewish?* New York: Henry Holt.

Wood, Richard L. 1999. "Religious Culture and Political Action." *Sociological Theory* 17: 307-32.

————. 2001. "Does Religion Matter? Projecting Democratic Power into the Public Arena," In Corwin Smidt, ed. *Religion and Social Capital.* Washington, DC: Georgetown University Press.

————. 2002. *Faith in Action: Religion, Race, and Democratic Organizing in America.* Chicago: University of Chicago Press.

Woodberry, Robert D. 1998. "When Surveys Lie and People Teli the Truth: How Surveys Oversample Church Attenders." *American Sociological Review* 63: 119-22.

Woodberry, Robert D., and Christian S. Smith. 1998. "Fundamentalism et al: Conservative Protestants in America. *Annual Revim of Sociology* 24: 25-56.

Wright, Nathan. 2001. "Attendance Matters: Religion and Attitudes Towards Homosexuality." Unpublished paper, Department of Sociology, Northwestem University.

Wulff, David M. 1997. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary.* New York: Wiley.

Wust, Andreas M. 1993. "Right-Wing Extremism in Germany." *Migration World Magazine* 21: 27- 31.

Wuthnow, Robert. 1976. "Recent Patterns of Secularization: A Problem of Generations?" *American Sociological Review* 41: 850-67.

————. 1985. "Science and the Sacred." In Phillip E. Hammond, ed., *The Sacred in a Secular Age* (pp. 187-203). Berkeley: University of California Press.

————. 1987. *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis.* Berkeley: University of California Press.

————. 1988. *The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World War II.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

————. 1989. *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.

————. 1991. *Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. 1993. *The Future of Christianity.* New York: Oxford University Press.

———. 1994. *Sharing the Journey.* New York: Free Press.

———. 1998. *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. 1999. *Growing Up Religious: Christians and Jews and Their Journeys of Faith.* Boston: Beacon Press.

Wuthnow, Robert, and John Evans, eds. 2001. *The Quiet Hand of God: The Public Role of Mainline Protestants.* Berkeley: University of California Press.

Wuthnow, Robert, and Glen Mellinger 1978. "The Religiosity of College Students: Stability and Change over Years at University." *Journal for the Scientific Study of Religion* 17:159-64.

Wyman, Mark. 1993. *Round-trip to America.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Yamane, David. 1997. "Secularization on Trial: In Defense of a Neo-Secularization Paradigm." *Journal for the Scientific Study of Religion* 36: 109-22.

Yang, Fenggang. 1999. *Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities.* University Park: Penn State University Press.

———. 2000a. "Chinese Gospel Church: The Sinicization of Christianity." In Helen Rose Ebaugh and Janet S. Chafetz, eds., *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations* (pp. 89-107): Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

———. 2000b. "The Hsi-Nan Chinese Buddhist Temple: Seeking to Americanize." In Helen Rose Ebaugh and Janet S. Chafetz, eds., *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations* (pp. 67-87): Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Yang, Fenggang, and Helen Rose Ebaugh. 2001. "Religion and Ethnicity: The Impact of Majority/ Minority Status in the Home and Host Countries." *Journal for the Scientific Study of Religion* 40: 367-78.

Yeow, Choo Lak, J. C. England, et al. 1989. *Doing Theology with People's Symbols&Images.* Singapore: Atesea.

Yinger, J. Milton. 1970. *The Scientific Study of Religion.* New York: Macmillan.

———. 1946. *Religion in the Struggle for Power: A Study in the Sociology of Religion.* Durham, NC: Duke University Press.

Yishai, Yael. 1997. *Between the Flag and the Banner: Women in Israeli Politics.* Albany: State University of New York Press.

Young, Katharine. 1989. "Narrative Embodiments: Enclaves of the Self in the Realm of Medidne." In J. Shotter and Kenneth Gergen, eds., *Texts of Identity* (pp. 152-65). London: Sage.

Young, Lawrence, ed. 1997. *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York: Routledge.

Zablocki, Benjamin. 1980. *Alienation and Charisma: A Study of Contemporary American Communes*. New York: Free Press.

Zablocki, Benjamin, and Thomas Robbins, eds. 2001. *Misunderstanding Cults: Searching for Objec- tivity in a Controversial Field*. Toronto: University of Toronto Press.

Zak, 1.1973. "Dimensions of Jewish-American Identity." *Psychological Reports* 33: 891-900.

Zald, Mayer N. 2000. "Ideologically Structured Action: An Enlarged Agenda for Social Movement Research." *Mobilization* 5: 1-16.

Zald, Mayer N., and John D. McCarthy. 1987. *Social Movements in an Organizational Society: Collected Essays*. New Brunswick, NJ: Transaction.

Zaleski, P.A., and Charles Zech. 1995. "The Effect of Religious Market Competition on Church Giving." *Review of Social Economics* 53: 350-67.

Zavella, Patricia. 1987. *Women's Work and Chicano Families: Cannery Workers of the Santa Clara Valley*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Zhou, Min, and Cari L. Bankston III. 1998. *Growing Up American: How Vietnamese Children Adapt to Life in the United States*. New York: Russell Sage Foundation.

Zikmund, Barbara, Adair Lummis, and Patricia Chang. 1998. *Clergy Women: An Uphill Calling*. Louisville, KY: Westminster John Knox.

Zohar, Zvi, and Avi Sagi. 1994. *Conversion to Judaism and the Meaning of-fewish Identity*. Jerusalem: The Bialik Institute and the Shalom Hartman Institute.

Zuckerman, Phillip. 1997. "Gender Regulation as a Source of Religious Schism." *Sociology of Religion* 58: 353-74.

İndeks

A
Acuna 585
Adas, Michael 543, 548
Afrikalı Amerikalılar 329, 408, 446, 567-568
ahlaki çoğunluk 429, 439, 456, 463, 474
akademik disiplinler 404
aktivizm 20, 462-463, 468, 479, 560, 580, 584, 595, 603
Ali 412
Alinsky, Saul 561
alt-kültür 322
Amerikan Sosyoloji Cemiyeti 4-5, 9, 26, 349
Amishler 492
Ammerman, Nancy 17, 101, 242-244, 314, 316-317, 321, 328, 330, 397, 483, 597, 605
ana hıristiyan cemaatler 559
Anderson 34, 61, 130
anti-kürtaj hareketi 456, 465, 471-472
antikolonyalizm 550
antisemitizm 355
Appleby 107, 430, 510, 530, 552
Armstrong, Elizabeth 156
Asad, Talal 55
asimilasyon 11, 17, 197, 361, 371, 374-375, 501-502, 577-578
ateizm 28
Aum Shinrikyo 549
Aum Shinrikyö 523
azınlık gruplar 94, 377

B
Bahailer 66, 74
Baird, Robert 151
Baltzell, E. Digby 441
Baptistler 119, 186, 194, 197, 232, 313, 496, 565, 567, 608
Barrera, Mario 585
Barret, David 156
Bass, Dorothy 210, 240, 317
Bataille, Georges 529
Bauman, Zygmunt 303-304
Becker, Penny E. 34, 36, 169, 183, 221, 240, 243-244, 264, 346, 451
Behringer, Wolfgang 548
Bell, Catherine 34, 63-64, 241
Bella, Robert 5
Bellah, Robert 6, 14, 45, 51, 83, 95, 97, 203, 205, 209, 221, 225, 270-272,

315, 320, 394, 484, 509-510, 514, 516-517, 529, 569, 575
Benford, Robert 458
Benjamin, Walter 353, 545
Berger, Peter 140-141, 185, 208, 398
Beyer, Peter 14, 65, 74, 80, 83, 86
Billiet, J. 98
Bin Ladin, Usama 532, 545, 547
Bloch, Jon 414
Bolce, Lewis 443
Boulard, F. 98
Bourdieu, Pierre 84, 193, 305, 307
Braam, A. W. 280
Brasher, Brenda 409
Braude, Ann 405
Brooks, Clem 429, 431, 438-439, 441-445, 558
Brown, Steven 51, 53-54, 308, 337, 343, 446
Brunner, Edmund de S. 152
Budizm 68-70, 72, 80-81, 85, 327, 333, 494, 499, 501-502, 522, 561
Bunch, Charlotte 593
Burkert, Walter 529

C
Carter, Jimmy 27, 444, 453
Carter, Steven 516
Casanova, Jose 103, 105, 142, 322-323, 477, 569, 572
Catholic Campaign for Human Development 565
Cavendish, James C. 126
cemaat 11-12, 19, 32, 35, 43, 46, 61, 133, 182, 197, 200, 206, 210, 227, 236, 240, 243-246, 248, 251, 253, 255-258, 272, 286, 301, 316-317, 319, 328, 330-331, 336, 339, 342-343, 346, 379, 383, 394, 399, 408-411, 422-423, 432, 484, 498, 501, 506, 508, 531, 547, 555-557, 559, 561-562, 567-569, 573-575, 577-585, 587-589, 592, 594, 602
Cennetin Kapısı 535
Chafetz, Janet 327, 331, 334, 336-340, 342-345, 411, 498
Chang, Patricia 16, 179, 192, 407
Chaves, Mark 15, 35, 123, 126, 134, 143, 164, 166-167, 190, 263, 407-408, 434, 608
Christiano, Kevin 31, 239, 242-243, 329, 405
Church of Jesus Christ of the Latter-Day Saints 547
Church of Scientology 82
Clark, Mathew 600
Cohen, R. D. 282-284, 290, 374, 378, 380-384, 387-388, 391, 508, 592
Cohn, Norman 145, 521, 542, 547
Coleman, S. 106, 431, 567, 569, 572
Collins, Patricia Hill 6, 47, 50, 58, 226, 311, 402, 404, 415, 419-420, 425
Comte, Auguste 25, 140, 160-161
Cornwall, Marie 219, 226, 234
Coser, Rose Laub 308, 527
Crapanzone, Vincent 63
Crawford, Sue 408
Cubitt, Tessa 587
Cushman, Philip 206
Czikszentmihalyi, Mihaly 214

D
Dashefsky, Arnold 14, 17-18, 349, 352-353, 357-358, 360-361, 369, 375, 381
Davidman, Lynn 13, 18, 35, 143, 376, 379, 409, 412
Davie, Grace 14, 89, 94, 99, 159, 220
de facto kongregasynalizm 501
De Maio, Gerald 443
De Tocqueville, Alexis 151, 489, 509
Deacon, Terrence 47-53, 55
değişme teorisi 165
Demerath, Jay 19, 96, 183, 429, 460-462, 469, 473, 478, 505, 508, 514, 516-517, 519, 569
Denny, Frederick 333
denominasyonlar 152, 192, 195, 197-198, 219, 229-232, 235-236, 241, 248,

252, 317, 319, 350-351, 366, 371-372, 376, 379, 382, 399, 407, 411, 431, 433-434, 436-439, 441-442, 482-483, 495-496, 565
diaspora 202, 351-352, 369-370
Diaz-Stevens, An-Maria 333, 336, 579, 583
Dillon, Michele 3, 7-8, 13, 17, 197, 231, 236, 261, 263, 266, 268-269, 271-273, 392, 410, 478, 493, 567
din sosyolojisinin evrimi 89, 95
din ve seçmen 450
dini ekonomi modelimiz 148
dini ekonomimodeli 15
Dissanayake, Ellen 51-52
Dobbelaere, Karel 141-142, 161, 450
Dolan, Jay 153, 331, 339, 344, 577-578
Durkheim, Emile 5-6, 9, 25-27, 31, 39, 45-47, 52, 57-58, 60, 90-91, 94-96, 121, 140, 161, 173, 277-278, 293, 295-296, 305, 406, 508-510, 513-514, 516, 529
Dünya Ticaret Merkezi 5, 526

E
Ebaugh, Helen Rose 11, 17, 327, 331
Edgell, Penny 13, 16, 239
Eiesland, Nancy 36, 244, 346
Eisenstadt, S. N. 351, 354, 526, 538, 541, 544
Elazar, Daniel J. 354, 375
Ellison, Christopher 224, 231, 233, 239, 243, 273, 283-284
Emirbayer, Mustafa 307, 309
Engels, Friedrich 8, 140, 534, 542
Erikson, Erik, 6, 269-270, 352-353, 547
etnik kimlik 231, 334-335, 340-341, 355, 381, 387, 391, 394, 500
etnisite 11, 13, 32, 38, 284, 294, 331, 333, 335, 342, 352, 359, 375-376, 381, 386, 389, 391-393, 396, 409, 429, 431, 433, 436, 447, 453, 461, 464, 500, 502, 541, 556
Etzioni-Halevy, Eva 376
evanjelik kiliseler 249, 438
evanjelizm 33, 102, 197, 204, 316, 476
Ewick, Patricia 309

F
Falun, Gong 65, 75, 82, 523
Falwell, Jerry 439
Fellowship of Reconcilation 461
feminizm 13, 364-365, 401-404, 410, 412, 415, 426, 593-594
Fenton, John Y. 333
Fields, Karen 136, 333
Filipinler 104, 545, 548, 561, 575
Finke, Roger 13-15, 132, 139, 141-146, 152, 158, 164-165, 186, 220, 222, 228, 230-231, 233, 241, 258, 436, 442
Finney, Charles 186
Fishman, Sylvia Barack 370
Fransa 81, 94-95, 97-98, 131, 156, 432, 449, 452, 513, 516, 550
Freeman, Walter 51-52, 55
Frehill, Lisa M. 343, 411, 581-582
Freire, Paolo 560
Frend, W. H. 541
Freston, P. 106
Freud, Sigmund 8, 140, 406
Fukuyama, Francis 508
fundamentalizm 3, 105, 107-109, 150, 510, 534, 545
Furstenberg, Frank 242, 244

G
Gamson, William, A. 458, 584
Garcia, Alma M. 578, 583
Garfinkel, Harold 303
gelenekçilik 248, 487, 489, 495
Genia, Vicky 209
Gerami, Shahin 412
Gerard, Susan E. 408
Gilkes, Cheryl Towsend 411-412, 423-424
Gill, Anthony 154-155
Girard, René 529-530
Glass, Jennifer 226-227, 229
Glazer, Nathan 372, 374-375

Glick-Schiller, Nina 331-332, 344
Goffman, Erving, 6, 46, 50, 58, 303
Goldbourt, U. 283
Goldman, Marion S. 124, 283, 331-332, 413
Goldstone, Jack 528
Gordon, Milton M. 375
Greenblum, Joseph 377
Greenslade, Helen 587
Griffith, Marie 43, 409
Gurr, Ted 527
Guth, James 408, 440
Güney Baptist 230

H
Habermas, Jürgen 7, 478, 572
Haçlı Seferleri 538
Hadaway, C. Kirk 36, 125-126, 128-130, 263
Haddad, Yvonne Yazbeck 333
Hamberg, Eva 101-102, 143, 164
Hamm, Thomas D. 493
Hammond, Phillip E. 208, 300-301, 484, 517
Hardy-Fanta, Carol 581, 585
Hare Krishna 74, 457, 500
Hart, Stephen 461, 488, 569-570
Hartman, Harriet 257
Hartman, Moshe 409
Heelas, Paul 76, 105
Heilman, Samuel C. 382-383
Herberg, Will 241, 335
Hermon, Simon N. 360, 373
Herrara, Marina 579
Hervieu-Léger, Daniele 67, 98, 210, 214, 315, 335
Hewitt, John 560
Hıristiyan bilimadamları 535
Hıristiyan demokrasi 169
Hıristiyan demokrat partiler 432, 449
Hıristiyan sağ 74, 86, 438-440, 456, 461, 470-471, 475, 558, 562, 599
Higginbotham, Evelyn Brooks 597
Himmelstein, Jerome L. 438, 489
Hindistan 69, 73-74, 80, 82-83, 86, 104, 173, 193, 235, 327, 333, 335, 412, 430, 506, 519, 522, 526, 538, 543, 561, 575
Hinduizm 68-70, 73-74, 80, 82, 85, 327, 494, 522
Hirschman, Charles 231, 329, 483
Hochschild, Arlie 250
Horowitz, Bethamie 352, 358, 362, 377, 381-383
Hout, Michael 8, 10, 36, 113-114, 118, 128-129, 169, 175, 234, 262, 264-266, 442
Humeyni 27
Hummer, R. A. 117, 283-285, 293
Hunter, James D. 34, 204, 231, 243, 434, 442, 483-484, 486, 507

I
ırk ayrımı 34
Idler, Ellen 277-278, 286, 293
International Society for Krishna Consciousness (Hare Krishna) [Uluslararası Krişna Bilinci Cemiyeti] 74

İ
ideoloji 80, 82, 92, 240, 243, 256, 478-479, 494-495, 534, 544, 550
ihtida 72, 143, 186, 222, 301-302, 320, 351, 353-354, 371, 373, 390, 399, 456, 536
İkinci Vatikan Konsülü 105, 410, 438, 560
inanç-temelli cemaat eylemi 13
İran Devrimi 27
İslam 60, 69, 72, 74, 76, 80, 85, 144, 158, 235, 327, 333, 412, 429, 500, 517, 522, 528, 532, 537, 545, 575, 607
İspanyollar 163, 329
İsrail 17-19, 61, 74, 80, 114, 119, 285, 349-350, 352-354, 356, 358-360, 364-370, 372-373, 376-377, 386, 398, 413, 508, 517, 526

J
Jackman, Mary 524-525, 530
Jacobs, Janet L. 343, 411, 413
Jainizm 69-70, 85
James, William 153, 209, 213, 215
Jenkins, Brian 279, 526
Johnson, Carson D. 124, 164-165, 182, 234, 316, 595, 599-601
Jones, Jim 27, 74, 118, 339, 530, 548
Juergensmeyer, Mark 526
Jung, Carl 267, 389

K
kadınların papaz atanması 190, 197, 424, 567
kamu alanı 57, 149, 405-406, 422, 455, 457, 472, 476-478, 505, 572, 579, 587
Kaplan, Marian 283, 363
karşı-kültürel dini hareketler 19, 523, 546
Kashima, Tetsuden 333
Kasinitz, Philip 342
Katolik kiliseler 254, 569
Katolik Kilisesi 71, 78-79, 98, 119, 132, 150-151, 154-156, 165-166, 181-184, 186-187, 191, 250, 333, 410, 414, 429, 431, 452, 505, 538, 567
Katoliklik 80, 163, 166, 172, 493
Katolisizm 15, 97-98, 105, 108, 154-155, 169, 228, 231, 320, 353
Katzenstein, Mary 410
Kaufman, Deborah 381, 409
Kertzer, David 459
Kivisto, Peter 96, 329
Kniss, Fred 13, 481-482, 490-491, 495, 497, 537
Knox, Ronald 535, 541
Koenig, Harold 278-280, 282-284, 286
kolektif moral 491, 493
kolonizasyon 538, 541
kolonyalizm 19, 150, 542, 544
komünalizm 488-489, 495, 501
Konfüçyanizm 69, 76
Konieczny, Mary Ellen 408
Kore 82, 104, 144, 542, 561
Kuhn, Manford H. 352
Kumaris, Brahma 66, 82
Kurien, Prema 335, 339, 341, 501
kurumsal etnografi 417, 425
kutsal zaman 46, 77
kürtaj 197, 438, 460, 470, 493, 497-498, 507-508, 512, 528, 545, 568, 584

L
Lakoff, George 242-243, 255, 257
Lambert, Frank 146, 187
Lanternari, Vittorio 539-540, 543
Larson, David 278-279, 284, 288, 290, 292, 295
Layman, Geoffrey 442, 445
Lazerwitz, Bernard 14, 17, 228, 230, 232, 349, 354, 360, 366-369, 371, 375
Le Bras, Gabriel 98
Lehnerer, Melodye 412
Levitt, Peggy 331, 344
Lewin, Kurt 311
Lewis-Beck, Michael 449, 452
Lewy, Guenter 538, 541-543
liberasyon teolojisi 105, 560-561
liberteryenizm 487-489, 502
Liebman, Robert C. 184, 359-360, 378, 436
Lifton, Robert Jay 204
Lin, Irene 333
Lincoln, C. Eric 446, 596-597
Lipset, Seymour Martin 355, 432, 436, 447, 489, 508
Luckmann, Thomas 85, 97, 161, 303, 313
Lummis, Adair T. 333

M
MacIntyre, Alasdair 211
Maffesoli, Michel 304-305, 320
Maffy-Kip, L. E. 327
Mamiya, Lawrence H. 446, 596-597
Mann, Horace 153, 447
Manning, Christel 410

Mansbridge, Jane 403
Metodistler 186, 437
Minow, Martha 306-307
Mische, Ann 307
mobilizasyon 18, 32, 34, 438, 446, 469, 519, 548, 562, 585, 587, 592, 594, 605
moralite 261, 283-291, 294, 296
Mormonlar 66, 119, 154, 232, 234, 491-492, 547-548
Moynihan, Daniel P. 375
muhafazakar Musevilik 372
Mullins, Mark 342
Murphy, P. E. 280
Musevilik 18, 24, 26, 60, 69, 74, 80, 85, 143, 354, 362-365, 371-373, 384, 387, 389-390, 393, 396, 398, 492, 514, 517, 521
Myers, Scott 219, 225-226, 599

N
Nam, C. B. 283-284
Neitz, Mary Jo 12, 18, 143, 301-302, 318, 320, 401-402, 406, 414
neokurumsal teori 188, 190, 194, 196
neopagan 223, 414
neopaganizm 76, 82, 414
Nettl, Bruno 51
Neuhaus, Richard 516
New Age 76, 82, 319, 395, 492, 494, 500
Niebuhr, H. Richard 96, 182-183
Numrich, Paul 332, 339-340, 499-500

O
Olson, Laura 143, 165-166, 408, 466, 482-483
Operation Rescue/Kurtarma Operasyonu 456, 461, 471
Orsi, Robert 43, 210, 331, 333, 336, 342-343, 379-380, 398
Ortodoks Yahudiler 365, 373, 376, 382

Ö
ölüm cezası 10, 497
örgütlü din 78, 80, 123, 151, 245, 263, 415, 596, 609

P
Pacific Institute for Community Organization 461, 556, 559, 563
Pardo, Mary 580, 583, 586
Pareto, Vilfredo 527
Park, Robert E. 333, 375, 561
Parsons, Talcott 96-97, 161
patriarşi/pederşahilik 414, 581
Pattillo-McCoy, Mary 609
Pax Christi 456, 461
Paxton, Pamela 510
Pena, Milagros 13, 19, 343, 411, 424, 461, 581-582
plüralizm 40, 99-102, 142-143, 146, 148-150, 153, 164-165, 168, 184, 242, 447-448, 498, 548
politik aktivizm 440
politik din 168, 172
Portes, Alejandro 8, 332, 344, 501
Portillo, Cesar 558
postmodern 204, 244, 304, 312, 358, 362, 386, 404, 542, 544
Prell, Riv-Ellen 359
Presser, Stanley 130, 132-134
Protestanlık 80, 98, 163, 204, 510
Putnam, Robert 36, 133-134, 203, 270-271, 489, 508-510, 571

Q
Qi Gong 82
Quakerler 492-493

R
Raab, Earl 355, 432, 448, 489
Radcliffe-Brown, A. R. 56
Rappaport, Roy 54-57, 59, 64
Ras Tafari 542-543
rasyonalite 4-8, 143, 185, 188, 258-259, 321, 323, 485-486
rasyonel 4-7, 14, 32, 57, 90, 101-103, 108-109, 140-141, 207, 406, 467, 486, 527-528

rasyonel seçim teorisi 32, 99
Reed, Andrew 151
Reed, Ralph 470, 474
refleksivite 9, 211
reformcu Musevilik 372-373, 492
Richardson, Herbert 213, 547
Riddle, Donald W. 541
Rimor, M. 370
ritüel 6, 34, 46-49, 51, 54-60, 62-63, 74, 84, 172, 175, 189, 199, 202, 213, 311, 363, 372, 381, 391, 395-396, 411, 413, 459, 512, 529-530, 533, 550, 604, 606
Rizzo, Helen 412
Robbins, Thomas 301, 407, 537, 549
Robertson, Pat 27, 439, 470
Rogers, R. G. 283-284, 599
Rokkan, Stein 447
Roof, Wade Clark 16, 34, 43, 199, 204-206, 211-212, 221-222, 234, 243, 245, 262, 269, 317, 482-483
Rose 233-234, 355, 429, 567
Rosenthal, E. 287, 289
Rossi, Alice 8-9, 226, 265-267, 271, 273
Roth, Guenter 531
Rousseau, Jean Jacques 513-514, 516-517
ruhban 173, 176, 182, 191-193, 231, 324, 338, 340, 343, 363, 373, 407-408, 438, 459-460, 462-463, 475, 561, 570, 599, 602-604, 607
Rule, James 527

S

Saint-Simon, Henri 160-161
Schaff, Philip 151
Scheepers, Peer 452
Schnittiker, J. 282
Schoenfield, Stuart 355, 357
Schuyler, Philip D. 535-536, 539, 545, 549-550, 552
Scott, James 188, 190, 197, 310, 525, 552
sekülerleşme VII, 31, 57, 74, 80, 85-86, 93, 100, 103-104, 107, 109, 136, 141-142, 144, 148, 159-171, 173-177, 185, 187-188, 233, 275, 314, 329, 405, 434-435, 448, 450-451, 453, 481, 498, 522, 532
Seligman, Adam 508-509
Sen, Amartya 223-224
Sewell, William H. 240, 255, 257, 306-307
Shand, Jack 265
Shapiro, Howard M. 358, 360-361
sheilaizm 83
Shema, S. J. 283, 290
Sherkat, Darren 13, 16, 219, 221-229, 231-234, 239, 243, 407
sihizm 70, 73, 85, 327
Silbey, Susan S. 309
Simith, Christian 143
Simmel, Georg 527, 537
sivil din IV, IX, 19, 148, 320, 473, 477, 505, 506, 507, 509, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519
sivil haklar hareketi 27, 430, 438, 446, 456, 459, 461, 465, 475, 508, 559, 567, 587
sivil toplum IV, IX, 19, 499, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 515, 516, 517, 518, 519, 569, 571, 572, 580, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594
siyonizm 372, 517
Sklare, Marshall 362, 375, 377
Skocpol, Theda 509, 523, 528
Smith, Dorothy 402, 415, 425
Smith, Timothy 17, 34
Snow, David A. 221, 458
Somers, Margaret 308, 310-311, 315
Sorel, Georges 525-526
sosyal adalet 35, 197, 396, 408, 438, 461, 488, 495, 560, 562, 564, 566-567, 569, 573-575, 583, 594, 601, 606
sosyal çatışma 150, 157-158, 482, 549, 552
Sosyal İncil 456
sosyal kimlik 8, 297, 302, 352

sosyal kontrol 526, 530, 535-536, 541, 551-552
sosyal sınıf 9, 11, 17, 20, 22, 32, 34-35, 39, 42, 61, 96, 101, 271, 419, 451
sosyopolitik çatışma modeli 167-172, 174-176
spiritüalite 13, 16-17, 21-22, 34, 76, 135, 199-202, 205-208, 211-212, 214, 261-264, 267-275, 401, 413-414, 589, 591
Stacey, Judith 408, 413, 415
Stark, Rodney 13-15, 132, 139, 142-146, 152, 155, 158, 164-165, 168, 186, 220-223, 228, 230-231, 233, 237, 241, 258, 360, 436, 442, 599
Stephens, Laura, 15, 123, 448
Stinson, Linda 130, 132-134
Stokes, Kenneth 268
Stolzenberg, Ross M. 226, 234
Strauss, Anselm L. 37, 361
Strawbridge, William 283, 290-291
Sutton, John C. 184, 436
Swidler, Ann 210, 244, 307, 387, 495

Ş
Şinto 65, 68, 72, 86, 517

T
Tabory, Ephraim 14, 17, 349, 363-364, 373-375
Tai Chi 82
Taoizm 68-70, 81-82, 86
terörizm 526, 530, 540, 545, 547-548, 552, 558
Texas Industrial Areas Foundation 562
Thompson, E. P. 522
Thorne, Barrie 415
Thumma, Scott 301
Tibet 561
Tilly, Charles 528
Tobin, G. A. 370
transandantal meditasyon 76, 82
Traugott, Michael 130
Trinh, Sylvanie 404, 535-536, 539, 545, 549-550, 552
Troeltsch, Ernst 181-184, 595
Turner, Victor 605-606

U
ulusçuluk 63, 168, 541, 543-544
Unification Church (Birleşik Kilise) 74, 82

V
Verba, S. 35, 271, 568-569
Vidal, Jamie 571, 577-578
Vietnam Savaşı 27, 203, 438, 442, 539

W
Wallace 404, 408, 410
Wallace, Ruth 406
Walzer 542, 559
Warner 91, 100-101, 139, 144, 241, 300-301, 315, 327-331, 333, 335, 338, 345, 391, 448, 498, 501, 600
Weber'in Kilise İncelemeleri 181
Weber, Max 4, 25, 90, 92-94, 140, 179, 181, 510, 531
Wicca 82, 214
Wiliams 459-460, 469
Williame 95, 98
Wilson 85, 141, 145, 161, 167, 182-183, 219, 221, 223, 226, 228, 232, 234, 509, 540, 542-543, 550
Wink XIV, 13, 17, 236, 261, 263, 266, 268-269, 271-273
Wisser, Margaret 59
Wood 12-14, 19, 320, 461, 555, 558, 562-564, 570-572, 600
Woodhead 105
Wright VIII, XIV, 11, 14, 18, 429, 433-434, 558
Wuthnow VII, XIV, 4, 22, 23, 28, 35, 39, 145, 184, 201, 202, 207, 210, 213, 221, 225, 231, 234, 245, 262, 269, 271, 316, 317, 319, 432, 434, 436, 438, 442, 481, 482, 483, 484, 485, 516

Y
Yaari 283, 285
Yahudilik 375, 388-393, 395, 399, 493
Yang, Fenggang 332, 335, 339, 341-342
Yehova Şahitleri 74, 120, 154, 547
Yerli Amerikalılar 564, 566
Yinger, J. Milton 182-183, 355, 372

Z
Z. Smith, Jonathan 529
Zablocki, Benjamin 34, 525, 537
Zald, Mayer 220, 224
Zerdüştlük 86, 327, 521