

Din ve Çağdaş Sosyolojik Teoriler*

Bryan S. TURNER

Çev.: Talip DEMİR**

ÖZET

20. yüzyılın sonu ve 21. yüzyılın başında; din sosyolojisi hem teorik hem de empirik araştırmalarda dikkat çekici bir ivme kazandı. Ortak bilimsel görüş, modernleşme teorisiyle ilişkilendirilen klasik sekülerleşme tezinin yanıltıcı ve basit olduğunu, ya da esasen Kuzey Avrupa'yla ilgili olduğunu savunmaktadır. Avrupa sınırlarının ötesinde dinin politikada, kültürde ve toplumda büyük bir rol oynamaya devam ettiğine dair çok sayıda kanıt vardır. Gelişen dünyadaki şehirleşmeyle birlikte dini canlanma ve dindarlıkta bir artış meydana gelmiştir. Din, bu yüzyılda küresel ölçekte politik ve ideolojik mücadelelerde etkili bir faktör olacaktır. Bununla birlikte bu politik çatışmaya odaklanmanın tek olumsuz tarafı radikal İslam ve dini şiddetin diğer tezahürleri üzerinde aşırı bir yoğunlaşmanın söz konusu olmasıdır.

Anahtar Sözcükler: Tüketecilik, küreselleşme, maddecilik, post sekülerleşme, halk dinleri, ruhanilik

Sekülerleşme tezi üzerindeki genel şüphecilik ve dinin öneminin artması önemli teorik gelişmeleri beraberinde getirmiştir. En önemli gelişmelerden biri, dinin talep yönünden ziyade arz yönünü vurgulayan dinin ekonomik ya da pazar modeli olmuştur ve dini katılımı, çıkarlara dair rasyonel tercihlerin sonuçları olarak görmektedir. Ancak bu, dine yönelik talebin zaman ve mekân içerisinde sabit ve değişmez olduğu anlamına gelmemektedir. Bu model, şayet herhangi bir geçerliliği varsa, dini pazarın içindeki dini hizmetler hususunda kayda değer bir rekabetin yaşandığı Amerika toplumundaki dinin canlılığını açıklamaya uygunmuş gibi görünmektedir. Diğer gelişmeler arasında, Jürgen Habermas'ın, seküler ve dindar vatandaşların liberal bir uzlaşmayı sağlamak için kamusal alanda diyalog kurmak şeklinde yükümlülüklerinin olduğunu iddia ettiği post sekülerleşme tezi sayılabilir.

Geleneksel sekülerleşme tezinin eleştirisi; örtülü din, ruhanilik ve popüler din üzerine odaklanan araştırmaların artışıyla kendini göstermektedir. Bu post-kurumsal tinselliği vurgulayan araştırmaların ortaya çıkışı Amerika'da ve son za-

* Bu makale, *Religion and contemporary sociological theories* adıyla Current Sociology Review, 2014, vol: 62(6) ss. 771-788 arasında yayımlanmıştır. Ayrıca makale online olarak 23 Mayıs 2014'te yayımlanmıştır. Erişim linki için bkz. <http://csi.sagepub.com/content/early/2014/05/23/0011392114533214>.

** Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi A.B.D.
talipdemir83@gmail.com

manlarda kurumsallaşmış dinin zayıf ya da düşüşte olduğu Avrupadaki din sosyolojisinin temel karakteristiği olmuştur. Bu çağdaş araştırmaların sonucu, dini ve seküler guruplar arasındaki katı kavramsal ikilemlerin, bu kategoriler içindeki empirik çeşitliliği yakalama noktasında başarısız olmasıdır. Bu durum ayrıca, dini olan ile politik olanın –hatta iddiaya göre Budizm gibi apolitik dinlerde bile- birbirinden hiç de uzak olmadıklarının bir örneğidir (Turner, 2013).

Diğer yeni alanlar beden sosyolojisini içermektedir. Somutlaşma üzerine bu tür bir odaklanma önemlidir, çünkü bu, din sosyolojisinin odağında bulunan dini inanç ve bilgiler üzerine olan aşırı yoğunlaşmayı dengeleyici bir faktördür. Din, değerlerin ve inançların basit bir birlikteliği değildir, fakat açık bir şekilde ayinsel uygulamaları, maddi nesnelere kullanımını ve mekâna saygıyı da içerir. Beden, din ve uygulama üzerine olan bu eğilim Pierre Bourdieu'nun çalışmasından etkilenmiştir (Rey, 2007).

Sonuçta mukayeseli incelemelerde dinin Batılı tanımlarının sınırlılıkları ile ilgili artan bir farkındalık ve aynı zamanda dini yaşam üzerinde küreselleşmenin doğası ve sonuçlarını tespit etmek amacıyla hızla artan bir araştırma çabası da söz konusudur. *Kutsal Cehalet* isimli kitabında Olivier Roy (2010), giderek standartlaşmaya başlayıp kendi yerel bağlamlarından koparılan dinlerin 'bölgelleşmeme' (*de-territorialization*) kavramı bağlamında, din üzerinde küreselleşmenin etkileri ile ilgili kapsamlı fakat tartışmalı bir bakış açısı ortaya koyar. Din bir yaşam biçimi olmaya başladıkça Ortodoks doktrinine olan bağlılık da önemini kaybetmeye başlar ve ruhban sınıfının dışındakiler Ortodoksluğun hakikat iddiaları konusunda cahildirler, kitabın ismi de zaten buradan gelmektedir. Bu yeni gelişmelerin sonucu olarak din sosyolojisi modern bilimin farklı ve yıldızı parlayan bir unsuru haline gelmiştir.

Giriş: Klasik Sosyoloji ve Mirası

Din araştırması, Karl Marx'ın mülk fetişizmi ve yabancılaşma teorisinden Max Weber'in Protestan mezhepleri ve kapitalizmin yükselişi üzerine olan eserine, William James'in dini deneyim çalışmasına, Durkheim'in kutsal ve kutsal dışı ikilemi üzerine olan eserine ve son olarak da George Simmel'in yaşamın yaratımı olarak din görüşüne kadar klasik sosyolojide büyük bir rol oynamıştır. Bu klasik gelenek Amerikan kamu yaşamında dinin devam eden önemi ve Amerikan mezhepçiliğinin esnekliğinden söz ederek sekülerleşme teorisini rafine eden Talcott Parsons'ın sosyolojisinde sürdürüldü (Parsons, 1974). Geniş çapta karşılaştırmalı din sosyolojisi çalışmaları, Japonya'daki bu-dünyaya yönelik çileciliğin evrimine dikkat çeken *Tokugawa Religion* (1957) adlı eseriyle Parsons'ın öğrencisi Robert N. Bellah tarafından devam ettirildi. Bu klasik gelenek çağdaş sosyolojik din teorilerini etkilemeye devam etmektedir. Bu miras iki tartışmaya atıfta bulunarak gösterilebilir. Birinci konu, Durkheim'in kafasını meşgul eden, zamana ve mekâna

göre sosyolojik karşılaştırmalara imkân verebilecek olan genel bir din tanımını bulmaya çalışmaktı. Bu noktada karşılaştırmalı bir perspektiften ‘dini’ anlamaya teşebbüs eden büyük gelişmeler olmuştur, özellikle ‘Asya dinleri’ bakımından. Örnek olarak Anna Sun’ın *Confucianism as a World Religion* (2013) ve Jason Ananda Josephson’un *The Invention of Religion in Japan* (2012) adlı iki önemli bilimsel eseri zikredilebilir. Maneviyat, popüler din ve resmi din hakkındaki tartışmalar, hem Weber’i hem de Durkheim’ı uğraştıran, yani acı ve ölümle karşı karşıya kaldığında insan yaşamının anlamı problemi, canlılığını korumuştur. İkinci ve bağlantılı konu sekülerleşme, ‘yeniden sekülerleşme’, ‘halk dinleri’ ve ‘Amerikan’ın istisnalığı’ sorunuyla ilgilidir (Torpey,2010). Jürgen Habermas (2006) halihazırda devam eden bu tartışmaya ‘post-seküler toplum’ -yani hem seküler hem de dindar vatandaşların kendi inançlarını açıkça ifade etmekle yükümlü oldukları toplum-kavramıyla yeni bir yön verdi (Calhoun et al., 2013).

Bu mirasla ilgili bilimsel şüpheler olmasına rağmen, din sosyolojisi inişli çıkışlı bir geçmişe sahip olmuştur. Öyle ki yüzyılın ortalarında Birleşik Devletler’de yükselişe geçmiş, fakat oldukça dar çerçeveli bir dizi belirli konularla ilgilenmiştir. Temel ilgi alanları göç ve mezhepçilik olmuştur, ancak din araştırmaları artık genel sosyolojideki merkezi konumunu kaybetmiştir. Will Herberg *Protestant, Catholic, Jew* (1955) adlı eserinde, kimlik kavramını Protestanlık, Katoliklik ve Yahudilik olmak üzere üç başlık altında incelemek kaydıyla, dinin Amerikan kimliğinin nasıl bir parçası haline geldiğini betimlemiştir. Diğer klasik eser Richard H Niebuhr’un, Ernst Troeltsch’un kilise-sect tipolojisinin uzantısı olarak tasarlanan Amerikan mezhepçiliği hakkındaki incelemesiydi. Sosyolojik disiplinin çekirdek müfredatının bir parçası olarak din sosyolojisinin canlanması daha sonra, Peter Berger ve Thomas Luckmann’ın din araştırmalarını bilgi sosyolojisinin ayrılmaz bir bileşeni olarak gördükleri *Gerçekliğin Sosyal İnşası* (1967) adlı çalışmasıyla ilişkilendirildi. Berger, *The Sacred Canopy* (1967) adlı eserinde dini inançların arkasındaki makul yapıların modern toplumlarda ciddi bir biçimde uzlaştırıldığını tartışarak kendisine has bir sekülerleşme versiyonu geliştirmeye devam etti. Benzer çizgide bir argüman Luckmann’ın *The Invisible Religion* (1967) adlı eserinde ortaya çıktı. Buna ek olarak, Roland Robertson *The Sociological Interpretation of Religion* (1970) adlı eseriyle dinin sosyolojik teorisine katkıda bulundu. Robertson daha sonraki çalışmalarında (1992), din ve küreselleşme hakkındaki tartışmalarda büyük bir rol oynamıştır.

Amerika’daki modern sosyolojik gelenek, “din” diye adlandırdığımız çoğu şeyin kiliselerin kurumsal çatısının dışında meydana geldiğinin farkına vardı ve bunun sonucu olarak araştırmaların çoğu din ve gençlik kültürü, kuşak değişimi ve tinsellik gibi konulara yöneldi. Bu gelenek, Wade C.Roof’un çeşitli yayınlardaki eserlerine -örneğin *Generation of Seekers* (1993) ve *Spiritual Marketplace* (1999)- atıfta bulunarak örneklendirilebilir. Bu araştırmaların yanı sıra Courtney

Bender'in *Heaven's Kitchen* (2003) ve *The New Metaphysicals* (2010) gibi nitel etnografik araştırmaları da önemli katkılar sağlamıştır. Bu yeni ilgi ve yaklaşımlar *Religion on the Edge* (Bender vd., 2013) adlı eserle desteklenmiştir.

İngiltere'de, Oxford Üniversitesinden Bryan Wilson ve Londra Ekonomi Fakültesinden David Martin sekülerleşme konusuna ağırlık verdiler. Wilson (1966), Kuzey Avrupada dinin kurumsal anlamda düşüşünü belirterek Hristiyan Kiliselerinin kendi inanç ve pratiklerini ticari kültürün emrine vererek teolojik içeriklerinin pahasına Amerika'da hayatta kaldıklarını savundu. O, ayrıca ilham verici Hristiyan mezheplerinin (*sect*) zaman içinde tarikatların (*denomination*) geleneksel dinine doğru evrildiği görüşünü benimsedi. Belki de bu sürecin klasik örneği Metodizmin tarihinde bulunabilir. John Wesley (1703–1791), kendine has vaaz çemberleri ve bağımsız küçük kiliseler kurarak, şehirli yoksul ve isteklilere oldukça cazibeli gelen bir dini hareket başlattı. Wesley'in sahadaki vaazları Anglikanizm'in kilise yapısına (*parish structure*) ve yerel papazların hiyerarşik otoritelerine bir itiraz niteliğindedi. Charles Wesley'in ilahileri aynı zamanda Anglikan cemaat ayininin formel ibadetine karşı popüler bir alternatifti. *The Making of the English Working Class* isimli eserinde Edward P. Thompson (1963), Metodizmi, 19.yüzyılın ortalarında orta sınıfın ana tarikatı olmaya başlayan muhalif ve işçi sınıfına ait bir gelenek olarak ele almıştır. Evanjelik mezheplerin coşkusu onları mezhepsel statüye doğru çok daha hızlı bir rotaya maruz bıraktı. Bu araştırmaların katkıları sayesinde Wilson'un secteryan din modeli son derece etkili oldu (Wilson, 1967). Martin, *The Religious and the Secular* (1969) adlı eserinde sekülerleşme konusunu karşılaştırmalı bir perspektiften ele aldı ve son yıllarda onun küresel Pentakostalizm üzerine olan eseri sekülerleşmeyi modernliğin ayrılmaz bir bileşeni olarak gören klasik sekülerleşme teorilerinin eleştirisine katkı sağladı (Martin, 2002).

İngiliz Sosyoloji Derneği'nin şemsiyesi altında, çok daha yakın zamanlarda James Beckford, Grace Davie ve Linda Woodhead'in önemli katkıları olmuştur. Üstelik bu yazarlar, örneğin hapisanelerdeki dini hayata bakmak için sosyolojik araştırmanın çerçevesini genişletmişlerdir (Beckford and Gilliat, 1998). İngiliz sosyolojisindeki bir başka gelişme ise "örtülü din" düşüncesi etrafında olmuştur (Bailey, 1990). Yine yakın geçmişte yayımlanan bir çalışma, İngiliz Kilisesinin uzun süredir düşüşte olduğu Birleşik Krallık ile çeşitli tezahürleri içerisinde dinin kamusal alanda çok daha öne çıktığı Birleşik Devletlerdeki dini hayat arasındaki önemli farklılıkları ele almıştır (Berger vd., 2008).

Fransa'da hâkim bir gelenek olan sekülerizm ya da *laisite*, bizzat devlet tarafından uygulanmıştır ve kısmen Fransa'daki Marxist felsefenin güçlü olmasından ötürü din sosyolojisi gelişmemiştir. Büyük Fransız sosyologlar (Raymond Aron, Raymond Boudon ya da Luc Boltanski) ve Fransız Marxistler (Louis Althusser ve Jean-Claude Passeron) din araştırmalarına kayda değer herhangi bir katkı sağ-

lamamıştır. Fransada kilise ve devletin ayrılması, Fransız kültürünün köklerine ve hatta ‘Mezhep Savaşları’na kadar uzanmaktadır (Palmer, 2011). Roma Katolik Kilisesi ile seküler cumhuriyetçilik arasındaki çatışmaların örneklerinden biri, 1940’larda hem *Jeunesse de l’Eglise*’nin¹ hem de Komünist Partinin bir üyesi olan Althusser’in kişisel geçmişinde görülebilir. *Jeunesse de l’Eglise* işçi-rahip hareketini destekledi ve komünizm ve Hristiyanlığın birbiriyle bağdaştığına inandı. Temmuz 1949’da Vatikan, Komünist Partinin üyesi olan bütün Katolikleri aforoz ettiğinde Althusser, Ortodoks Katoliklikle bağlarını kopardı (Robbins, 2012: 46). En etkili Fransız sosyologlarından biri olan Pierre Bourdieu, din sosyolojisine ancak sınırlı bir ilgi göstermiştir (Susen and Turner, 2011). Bourdieu (1962), Cezayir üzerine yaptığı çalışmada İslam’ı incelemişti, fakat sonraki araştırmalarında din neredeyse hiç yer almadı. Luc Boltanski ahlaki meselelerle son derece ilgili olduğu halde, o da formel dine yeterince aldırış etmemiştir. Asıl çağdaş istisna, Danièle Hervieu-Leger (2000)’in, “tarih boyunca nesilleri birbirine bağlayan ‘hafıza zinciri’ olarak din” kavramının yer aldığı eseridir.

Daha net olarak, 20.yüzyılın sonu ve 21.yüzyılın başında din sosyolojisinin yeniden canlanması; Polonya’daki Dayanışma, Birleşik Devletler’deki Ahlaki Çoğunluk, Afrika ve Güney Amerika’daki Pentakostalizm ve karizmatik kiliselerin canlılığı, Hindu ulusalcılığının yükselişi ve anadamar dinlerin (*mainstream religions*) 1990’lı yıllarda komünist devletlerin dönüşümüyle birlikte Vietnam, Rusya ve Çin’de canlanması açısından kamusal hayatta dinin önemi konusunda artan bir farkındalıkla ilişkili olmuştur. Bu gelişmeler José Casanova tarafından ‘halk dinleri’ olarak tanımlandı (1994). Dinin sadece bireysel bir inanç ve tecrübe konusu olduğu ve kilise ile devletin modern anayasalarda ayrı kurumlar olduğu düşüncesi buharlaşmaya başladı. Dinin küresel açıdan canlılığı konusunda artan farkındalıkla birlikte, Peter Berger gibi sosyologlar (1999) sekülerleşme hakkındaki geleneksel varsayımları ciddi bir şekilde sorgulamaya başladı. Sosyologlar ayrıca, Avrupa genelinde kilise ve devletin ayrı olmalarının oldukça değişkenlik gösterdiğinin daha da farkına varmaya başladı. Örneğin İskandinavya’daki Lutheryan gelenekte kilise ve devlet ayrı olmaktan ziyade iç içe geçmişlerdi (Van den Breemer vd., 2014).

‘Sosyolojik teorilerden’ bahsederken ‘çağdaş’ kavramıyla neyi kastediyorum? Çağdaş kavramıyla sadece kronolojik olarak çağdaş olmayı değil aynı zamanda modern toplumların köklü bir şekilde nasıl değiştiklerini -örneğin internet ve kültürel küreselleşmenin sosyal etkileri neticesinde- ve bunun bir sonucu olarak dinin nasıl değiştiğini anlamaya çalışan teorileri anlayabiliriz. Sosyologlar ‘online din’, öz-bakım ve yetkilendirmeyi (*empowerment*) destekleyen yeni dini hareketler, Asya’dan gelen dini geleneklerin küreselleşmesi, Pentakostalizmin dünya çapındaki etkisi vb. konularla uğraşmışlardır. Fakat biz, dünyayı yeniden şekil-

1 Kilise Gençliği adlı örgüt ç.n.

lendiren sosyal değişimlerin altında yatan şeyi nasıl kavramsallaştırabiliriz? Bir yaklaşım, 'yapışkan' toplumlardan (girişte, üyelikte ve ayrılışta yüksek talep ve maliyeti olan) uzaklaşarak 'elastik' toplumlara (üyelik ve çıkış maliyetlerinin çok az olduğu) doğru bir geçişin olduğunu öne sürmektedir (Elliott and Turner,2012). Buradaki elastik toplum, 'arayış içinde olanların' (Roof,1993) resmi dinlerin formal yapılarını dışarıda tutan bir kimliği ararken değişik dini gelenekleri keşfedebildiği ve birleştirebildiği bir toplumdur.

Siyasal İslam

Din sosyolojisinde kayda değer gelişmelerden biri İslam'a, özellikle de Batı'daki Müslüman topluluklara olan ilgi patlaması olmuştur (Keskin, 2011). Batı'daki Müslüman diasporanın büyümesinin kısmen yansımaları olarak İslam sosyolojisinin gelişimi devam ederken, bu durum maalesef Bali, Madrid ve Londra'daki bombalamalara ve 11 Eylül'den sonra Batı'nın güvenlik konusundaki yatırımlarına karşı da bir tepkiydi. Sonuç olarak İslam araştırmaları, şehir terörizminin yaygınlaşmasıyla bağlantılı olarak kaçınılmaz bir şekilde tartışmalı görünüyordu (Juergensmeyer, 2003). 11 Eylül 2001'de New York'taki İkiz Kulelere yapılan saldırı sadece modern politikanın çehresini değiştirmekle kalmadı, aynı zamanda din sosyolojisini köklü bir biçimde yeni yönler de sevk etti. George W. Bush'un 'terörle savaş' sloganı 'siyasal İslam' ve akademik çalışmalarda ağırlık kazanmaya başlayan 'fundamentalizm' hakkındaki fikirleri pekiştirdi. Elbette Batı ile İslam arasındaki radikal çatışma fikri, 1991'deki Körfez Savaşı, New York Ticaret Merkezinin Mart 1993'te bombalanması ve Aralık 1994'te Fransa Havayoluna ait bir uçağın kaçırılmasıyla çok daha erken dönemlerde başlamıştır. Samuel Huntington 'medeniyetler çatışması' konulu ünlü makalesini 1993'te *Foreign Affairs* dergisinde yayımladı ve İslam, son yirmi yıldır din, demokrasi, ulusalcılık ve şiddet hakkındaki tartışmaların merkezine oturdu.

İslam'ın örtünme ve toplumsal cinsiyet eşitliği hakkındaki tartışmalara bakışı ile ilgili hatırı sayılır miktarda araştırma bulunmaktadır. Bu ampirik araştırmalar, çok kültürlülük ve seküler demokrasilerde Müslümanların yeri konusunda kamusal bir kaygı olmasına karşın, Müslüman toplulukların kendilerini Batı'daki yaşama uydurmada nispeten başarılı oldukları Avrupa ve Kuzey Amerika'daki İslam'ın ayrıntılı bir resmini çizmemize olanak vermektedir (Cesari, 2010; Fetzer and Soper, 2005). Müslüman bir kadının örtünmesi Avrupada siyasal bir problemdi fakat Amerika'da değildi. Buna karşılık, Amerika'daki *Şeriat* hakkındaki tartışma, kısmen Cumhuriyetçi Parti'nin ve Çay Partisi Hareketi'nin (gayri resmi olarak) gündeminin bir parçası olmaya başladığından bölücülüğü artıran yasal ve politik bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. Birkaç eyalet (Arizona ve Oklahoma) Amerikan mahkemelerinde *Şeriat*'a yapılan referansları zaten yasaklamıştı. Ancak *Şeriat*'ın doğası aslında çok az anlaşılmalıdır. *Şeriat* hakkındaki tartışmalar, hukuki çoğulcu-

luk ve eşitlik hakkındaki ciddi problemleri ve hatta devletin aşırı müdahalesi olmadan dini yaşama hakkı ile ilgili çok daha problematik meseleleri şiddetlendirdi. İslam'a karşı medyanın düşmanca tutumu bir yana, *Şeriat* hakkındaki sosyolojik araştırmalar da, özellikle evlilik, boşanma ve miras gibi iç meselelerin çözümü konusunda onun pratik olarak batılı yasal sistemlerin içinde anonimleştiğini öne sürdüler (Joppke and Torpey, 2013).

Akademik araştırmalar, popüler bir bütüncül küresel İslam kavramının hatalı olduğunu ve İslam'ın farklı ve karmaşık bir yapıda olduğunu gösterme noktasında bir hayli gayret sarf etti. Ayrıca antropolojik ve sosyolojik çalışmalar, İslamda kadının her yerde ve her zaman ikinci sınıf bir vatandaş gibi başkasının emrinde olduğu şeklindeki oldukça yaygın olan görüşü yok etti (Hafez, 2011; Joseph, 2000; Robinson, 2009). İslamafobinin yaygınlığına rağmen, araştırmalar yakın zamanlarda ABD, Avrupa ve Avustralya'ya olan son göçlerdeki gibi Müslümanların deneyimlerinin ortak bir şablonunun olmadığını da gösterdi.

Tüm bu olumsuz ilgilere rağmen, İslam sosyolojisi hem kavramsal hem de entelektüel olarak ilerledi. Talal Asad'ın *The Genealogies of Religion* (1993) ve *Formations of the Secular* (2003) adlı eserleri güvenlik meselelerine yoğunlaşmadan İslam'a çok yönlü yaklaşımların gelişmesinde etkili olmuştur. Saba Mahmood'un *Politics of Piety* (2005) adlı eseri Kahire'deki kadınların dini pratiklerine alternatif bir feminist bakış açısı sunmuştur. Özetle, günümüzde İslam üzerine yapılan birçok araştırma ya politik çıkarların içine gömülmüştür ya da açık bir şekilde normatif kaygılar tarafından yürütülmektedir. Bu zorluklara rağmen, İslam sosyolojisi, terörizm çerçevesinin dışında Müslüman toplulukları anlamamız noktasında önemli katkılar sağladı. 11 Eylül'ün mirasını dikkate almazsak, Müslüman topluluklar çok-kültürlü Amerikan toplumu bütünleşme noktasında nispeten başarılı olmuşlardır (Haddad, 2011).

Sivil Din

Modern toplum seküler midir? 'De-sekülerleşme' konusundaki akademik coşkuya rağmen, dinin Avrupada düşüşte olduğunu ve Çin'deki ya da her hangi başka bir yerdeki dini gelişmelerin abartılı olduğunu öne süren güçlü argümanlar vardır (Bruce, 2002). Akademik tartışmalar, Amerikadaki dinin istisnai karakterine odaklanmaya devam etmektedir. Bu tartışmalar Alexis de Tocqueville'in 1835 ve 1840'ta iki cilt olarak yayımlanan büyük tarihsel sosyoloji çalışması *Democracy in America* (1968)'ya kadar gider. Tocqueville'e göre din, yerel ve otonom bir cemaat formu olarak iş görmüştür ve siyaset ile dinin ayrışması Kurumsal kilisenin kontrolünden çıkarak gelişmekte olan demokrasiyi korumuştur. O, gönüllü bir birlik olarak kilisenin Amerikan demokratik kurumları ve değerleri açısından önemini fark etmişti, fakat o aynı zamanda başlangıç dönemlerinde Amerikada eşikte duran aşırı bireyciliğin barındırdığı tehlikeleri de görmüştür.

Amerikan dini üzerine hem tarihsel hem de sosyolojik bağlamda bol miktarda araştırma mevcuttur (Chaves, 2011). Robert Putnam ve David Campbell *American Grace* (2010) adlı eserlerinde dinin kamusal alanda önemini korumaya devam ettiğini fakat Amerikalıların artık mezhepsel sınırları çizgisinde bölünmüş olmadığını tartışmaktadırlar. Diğer yazarlar ise Protestan evanjelizmin gücü ve etkisi ile sözde ‘mega-kiliselerin’ başarısından söz ettiler (Thumma and Travis, 2007). Fakat bu çalışmalar Amerika’daki dinin gerçek karakteri hakkındaki problematik soruya cevap vermemişlerdir. Amerika’da dinin niceliği hakkında adeta şüphe yoktur, fakat ya niteliği hakkında?

Çok kültürlü, çoğulcu ve farklılaşmış toplumlarda sık sık, sosyal farklılığın ‘sivil din’in geniş şemsiyesi altında bulunabileceği iddia edilmektedir. Bu kavramın kökeni Rousseau’nun eğitim ve siyasetle ilgili teorilerinde bulunmaktadır. 1762 yılında *Social Contract* adlı eserinde, doğaüstü bir dünya olarak Hıristiyan inancının yeryüzündeki siyasal ve toplumsal hayata düşman olduğunu savundu (Rousseau, 1973). ‘Savoy Rahibinin İtikadı’ (1956) adlı eserinde Rousseau, Hıristiyanlığın insanoğlunun günahkâr doğasına ilişkin görüşünü reddediyor ve varoluşsal umutsuzluğa karşı bir siper olarak dine ihtiyacımız olduğunda ısrar ediyordu. Deizm, sivil toplumu sürdürme noktasında insani duygulara ve dinin sosyal rolüne büyük önem verdi. Fakat deistik din, cumhuriyeti savunmak için kanun yapıcıların çalışmaları tarafından üretildi. Fransız İhtilali boyunca, Rousseau’nun *Social Contract*’i, devletin ‘yönetimsel gerçekliği’ ne dönüştürüldü ve entelektüellere ‘politik güç sayesinde kurtuluşa yönelik yeni bir perspektif’ sağlandı (Nisbet, 1990: 141). Robespierre 1794’te Yüce Varlığın Dininin doktrinini yazdı, böylece tekil ve bölünmemiş bir devlet olarak Fransa fikri, Terör organizasyonuna ve Rousseau’nun devletteki bireylerin batışı anlayışına mükemmel bir biçimde tekabül etti.

Amerika’da dini yaşam hakkındaki modern tartışma Robert Bellah’ın ‘Amerika’da Sivil Din’ üzerine yazdığı ünlü ustaca işlenmiş (*daedalus*) makalesi (1967) ile ilgilidir. Sekülerleşme kavramına karşı o, Amerikan dini geleneğinin geleneksek Hıristiyanlıktan ayrı fakat bağlantılı olduğunu savunmuştur. Bu sivil din, İlk Yeni Ulus, Tepedeki şehir ve Yeni Dünyanın İsrail’i olarak Amerika’nın tarihi duygusunu göklere çıkardı. Amerikan tarihi; acı, fedakârlık ve trajedi tarihiydi, fakat nihayetinde kurtuluşa eren bir tarihti. İç Savaşın başlamasıyla birlikte, trajedi Vietnam’daki savaşa kadar uzanmakla birlikte ulusal yaraların ve kurtuluşun sembollerini de içermeye başladı. Bu durum *Thanksgiving*² gibi periyodik festivallerle sağlaştıdırıldı ve ihya edildi ve Arlington Anıtı’nın mimarı tarafından da damgalandı. Bellah sivil dinin ikinci-sınıf ya da resmi Hıristiyanlığın bozulmuş bir sürümü olmadığını, aksine onun cumhuriyetçi hükümet biçiminin doğal bir bile-

2 ABD’de ve Kanada’da toplanan hasata ve geçmiş yılın tüm nimetlerine şükretmek için kutlanan bir bayram (ç.n)

şeni olduğunu ısrarla belirtti. Orijinal argümanın bir sonraki versiyonunda Bellah, üslub olarak bazı açılardan Rousseau'nun cumhuriyetçiliğinin versiyonu gibi görünen bir dili benimsedi. O; 'cumhuriyet rejimi, cumhuriyetçi geleneklere -gücün kullanımında halkın katılımı, vatandaşların siyasal eşitliği, küçük ve orta büyüklükteki mülkiyetin bazı zenginler ve fakirler arasında geniş dağılımı vs.- sahip olacaktır; bu gelenekler ki, halkın istekli ve şevkli olmasına, vatandaşların kendi çıkarlarını ortak çıkarlar için feda etmesine neden olacaktır, tek kelimeyle vatandaş, cumhuriyetçi değerlerle motive edilecektir' sonucuna ulaştı (Bellah, 1978: 18).

Bellah, makalesini, tüketim özentisinin ve 'salt kişisel çıkar'ın sivil dinin araçları olan kurumları zayıflattığı kabulüyle beraber cumhuriyetin meşruluğu konusuydu bitirdi. O şunu sordu: 'Son zamanlarda toplumumuzun yaşamış olduğu büyük karışıklıklardan dolayı okullar ve ailelerle birlikte kiliseler -öncelikli olarak insan motivasyonu ile ilgilenen yumuşak yapılar diye belirttiğim-, diğer kurumlarımızdan daha fazla acı çekmemiş midir, onların vicdan ve etik değer kalıplarını iletme kapasitesine ciddi bir şekilde zarar verecek kadar acı çekmemiş midir? (Bellah, 1978: 23) Bellah, George Washington'dan yakın geçmişteki Amerikan başkanlarına kadar, ulusu koruyan bir Yüce Varlık olarak Tanrı'nın varlığına yönelik bir kabulün olduğunu savundu, fakat resmi söyleminde nadiren İsa Mesih'e atıf yapılırdı, çünkü inanç çeşitliliğinin olduğu bir toplumda bir Kurtarıcı olarak İsa'nın kabulü toplumu ayırıştırabilirdi. Yüce Varlık tarafından ulusa rehberlik edildiği fikri aslında Rousseau'nun ulusun böyle bir Varlık'a ihtiyaç duyduğu, ancak kurtuluş dininin teolojik yüküne ihtiyacı olmadığı şeklindeki 'cumhuriyet dini' fikrine yakındı.

Alternatif bir yaklaşım, Amerikan toplumundaki dinin daha az aşikar olduğu kurumlarda dinin nasıl işlediğinin incelenmesidir. Bu nedenle sosyologlar, din adamlarının hastanelerde (Cadge, 2012) ve orduda (Hansen, 2012) nasıl hizmet verdiklerini araştırmışlardır.

Sekülerleşme ve Dinin Ekonomik Modeli

Çağdaş sosyolojideki hâkim teorik yaklaşımlardan biri, köken olarak Rodney Stark ve William S. Bainbridge'in *A Theory of Religion* (1987) ve Rodney Stark ve R. Finke'in (2000) *Acts of Faith* adlı eserleriyle ilişkilendirilendinin 'ekonomik modelidir'. Bu yaklaşım; ekonomik model, pazar modeli ve rasyonel seçim modeli gibi çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Başlangıçta sekülerleşme tezine bir eleştiri olarak geliştirilen bu model, sonraları Amerika'daki dini canlılığı açıklamak için daha da geliştirilmiştir. Bainbridge, Stark, Warner ve diğerlerinin eserleri sosyal bilimlerde dinin çok daha etkili ve kapsamlı genel bir teorisini oluşturma arzusu ortaya çıkardı. Teorinin temel varsayımı, dine ilişkin talebin az ya da çok sabit olduğu ve böylece dini aktivitenin derecesinde görülen dalgalanmaların arzadaki değişimlerle açıklanabileceğiydi. Dini grupların ve dini 'firmaların' müritler ve

tüketiciler için serbestçe rekabet edebildikleri açık dini pazarlar, dini kurumların başarılı olabildikleri oldukça dinamik bir ortam sağlamaktadır. Bu rekabet, birbirinden oldukça farklı ve etkileyici dini ürünleri meydana getirir ve bu nedenle dini hizmetler için çok dinamik bir talep meydana gelir. Bu noktada varılan genel sonuç, din ekonomisinin asla batmayacağıdır. Buna karşılık, Yerleşik Kiliseden ötürü dini arzın tekelleştiği kısıtlanmış pazarlar ya da devletin dini düzenleme çabasında olduğu yerlerde etkisizdir. Nerede bir kısıtlama ve düzenleme varsa orada illegal ya da yarı-legal grupların dini ‘ürünleri’ temin etmeye çalıştıkları siyah veya gri pazarlar var olacaktır. Bu “pazar” ne kadar kısıtlanmış olursa oldukça büyük gri pazarların gelişmesini o kadar çok bekleyebiliriz. Ayrıca bu teori, kısıtlanmış pazarlardaki bireylerin -örneğin kilise ve devletin dini arzı düzenlemede işbirliği yaptığı otoriter toplumlarda- dini mal ve hizmetleri hem ‘satın alırken’ hem ‘tüketirken’ toplumdaki uzaklaştırılma ve hapsedilme gibi oldukça yüksek bedellerle yüzleşebileceğini varsaymaktadır. Dinin Pazar Modeli oldukça hararetli tartışmalara neden olmuştur (Lehmann, 2010). Bu yaklaşımın belki de en başarılı eleştirisi, diğer itirazlar içinde, Polonya, Rusya ve Sırbistan gibi kendi tarihlerinde muhtelif zamanlarda yerleşik kilise geleneğine sahip olan toplumlardaki dinin başarısına işaret eden Steve Bruce (1999) tarafından yapılmıştır.

Amerika’daki rekabetçi ve özgür pazar ile Çin’deki kısıtlanmış pazar arasında karşılaştırma yaptığımızda bu modelin bazı bariz uygunluklara sahip olduğunu söyleyebiliriz. Yerleşik bir kilisenin olmadığı Amerika, dini hizmet sağlayıcıların çeşitliliğine yol açan güçlü bir dini pazara sahipken Çin, ‘din ekonomisinin yokluğunun’ klasik bir örneğidir (Yang, 2012: 123–158). Çin’deki Komünist Parti, kendisinin tercih etmiş olduğu bir ideoloji olarak radikal ateizmi benimsemeye devam ettiği gibi toplumdaki dini çıkarıp atmaya da kalkışmıştır, ayrıca Kültürel Devrim³ boyunca bu ateistlerin dinin bütün formlarına karşı gösterdikleri gayret oldukça yoğundu. Ancak 1976’da Mao Zedong’un⁴ ölümünün ardından Deng Xiaoping⁵, dine karşı geçmişteki politik hataları kabul ederek, 1982’deki meşhur 19 No’lu Belge⁶ ile çok daha faydacı bir politikayı benimsedi. Bu belge, özellikle Çin’de dinin kültür, etnisite ve ulusal geleneklerle mükemmel bir biçimde iç içe geçtiğinin ve dinin karmaşık yapısının farkına vardı. Bu yeni yaklaşım akademisyenlere dini, kültürel pratiklerin çatısı altında inceleme imkânı da verdi. Batılı gözlemciler bu gelişmeyi çoğu zaman politik olarak çok mühim bir değişim olarak görürken, *Religion in China* (2012) adlı eserinde Fenggang Yang, tamamen kültürel olduğunu iddia ettiği faaliyetler de dâhil olmak üzere dini pratikler esnasında hala kayda değer kısıtlamaların var olduğu gerçeğine dikkat çekti. Yang’ın, Çin dininin ekonomik

3 Çin Komünist Partisi başkanı Mao Zedong’un iktidardaki son 10 yılı içinde (1966-1976) devrimci coşkuyu canlandırmak amacıyla başlattığı hareket.(ç.n.)

4 Çin Komünist Partisinin kurucu önderlerinden biri.(ç.n.)

5 Çinli reformist devlet adamı (ç.n.)

6 Çin Merkezi Komitesi tarafından 1982’de resmen yürürlüğe konulan bildiri (ç.n.)

ya da pazar modeli çağdaş gelişmeler içinde, dini hizmetlerdeki geniş gri pazarı kaçınılmaz olarak besleyen dini uygulamalar üzerinde devam eden kısıtlamaların bulunduğu resmi politikaların karmaşıklığı ve çelişkilerinin dikkatle yapılan analizleri konusunda önemli kavrayışlara imkân vermektedir.

Ekonomik model, Çin toplumundaki dinin mevcut karakteri konusunda çok fazla yol gösterici olmaz, çünkü bu model esasında dini bir pazarın nicelik bakımından verimliliğinin hesabı hakkındadır. Bu model dine iştirak eden kişiler açısından dinin anlamı gibi dinin talep yönüyle ilgili meseleleri göz önüne almaz, çünkü o, dine olan talebi sabit kabul eder. Ekonomik model, “dini ‘ürünlerin’ doğasına değil sadece “alışveriş sürecine” dikkat çeker (Yang, 2012: 21). Bu model dini ürünler arasında ayırım yapmaya kalkışmaz ve Çin sivil toplumundaki dini canlanmanın sonuçlarına sistematik olarak eğilmez.

Antik dönem dinleri***

Dinin semavi ya da batılı modelleriyle Asya gelenekleri arasındaki ilişki hakkında az da olsa devam eden tartışmalar mevcuttur. “Dünya dinleri” fikrinin 19. yüzyılın icadı olduğu ve örneğin ‘Hinduizmin’ de İngiltere’nin devlet yönetimiyle ilgili ihtiyaçlarının bir ürünü olduğu konusunda bilim adamları arasında genel bir kabul vardır. Çağdaş din sosyolojisi, daha evvelki araştırmaların karakteristiği olan dine tarihsel ve karşılaştırmalı yaklaşımı büyük ölçüde terk etmiştir. Bu noktada Max Weber’in dünya dinlerinin karşılaştırmalı incelemesine, özellikle de *The Religion of China* (1951) ve *The Religion of India* (1958) adlı çalışmalarına, ya da Mircea Eliade’nin *The Sacred and the Profane* (1961) adlı eserine veyahut da Shmuel Eisenstadt (1986)’ın *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* adlı çalışması ya da onun Japon Medeniyeti (1996) hakkındaki çalışmasından bahsedilebilir. Daha farklı mukayeseler için Analdo Momigliano’nun *On Pagans, Jews, and Christians* (1997) gibi yayınlarına bakılabilir. Belki de yakın zamanlardaki en çarpıcı örnek Rober Bellah’ın antik dönemin dinlerini keşfetmek için evrimsel açıdan psikoloji ve sosyolojiyi birleştirdiği *Religion in Human Evolution* (2011) adlı eseridir. Karl Jaspers *The Origin and Goal of History* (1953) adlı eserinde peygamberlerin, medeniyetlerin gelişimini şekillendiren evrensel ahlaki prensipler oluşturduğu Milattan Önce’yi, biçimlendirici bir dönem olarak tanımladı. Jaspers’in tartışmalı analizinde antik dönem, Hristiyanlık ve İslam’ın yükselişinden önce tamamlanmıştır ve bu nedenle bu tezin ima ettiği şey bu dinlerin hâlihazırda kurulmuş olan bir gövdenin değişik varyasyonları olduğudur. Bu görüş, modern ahlaki evrenselciliğin kökeni olarak Pauline Hristiyanlığı’nın⁷ yakın

*** “Axial Age”. Alman filozof Karl Jaspers tarafından Pers, Hindistan, Çin ve Batı Dünyasında birbirine benzer devrimci düşüncelerin ortaya çıktığını iddia ettiği M.Ö. 800-200 yılları arası dönem. Metin boyunca “antik dönem” olarak Türkçeleştirilmiştir.

7 Havarî Paul tarafından benimsenen inançlar ve doktrinlerle ilişkilendirilen Hristiyanlık biçimi (ç.n.)

zamanlardaki yorumlarıyla net bir biçimde çelişir. Evrenselcilik hakkındaki bu tartışma Saint Paul'un kariyeri ve ihtida etmesinden (*conversion*), Hristiyanlığın lütuf doktriniyle mücadelesinden ve Musevi kanunlarına olan ilgisinden ötürü sıkça gündeme gelmiştir. Alain Badiou'nun *Saint Paul* (2003) ve Jacob Taubes'in *The Political Theology of Paul* (2004) adlı dikkat çekici kitapları bu konuları uzun uzadıya incelemiştir.

Bellah'ın şaheseri (*Religion in Human Evolution*) çok boyutlu bir eserdir, ancak ısrarla belirttiği tek konu bireylerin tümünü; kültürlerini, ırklarını ve etnisitelerini dikkate almaksızın insan olarak kabul eden '*acosmic world-denying love*'⁸ kavramının rolüdür. Weber'in asketizm ve mistisizm arasında yapmış olduğu ayrımı takip eden Bellah, din tarihinin trajik bir görünümünü sunar. O, dünya dinlerini yerellik, akrabalık ve ailenin kendi dar sınırlarından çıkabilecekleri evrenselci etik sistemler olarak analiz etme çabası içerisindedir. Dini evrenselcilik, İsa'nın bir müridinin, Efendi olarak İsa Mesih'e tümüyle kendisini adayabilmesi için akraba ve ailesinden vazgeçmesi gerektiğini kabul etmek zorundadır. Akrabalık, atalara tapınma ritüelinin kurucu bir unsur olduğu geleneksel Çin dini açısından temel bir unsurdur. Akrabalık ve atalarla ilgili bu unsurlar Konfüçyüsçü değerlerdeki evrenselci dürtülere kayda değer bir kısıtlama getirir. Konfüçyüsçülük örneğinde olduğu gibi Bellah, Konfüçyüsçü muhafazakârlığın temeli olarak ebeveyn saygının geleneksel rolünü fark etme noktasında yeterince başarılı olamamıştır. Buna karşılık Weber, ebeveyn saygının sonuçları konusunda açık bir şekilde eleştirel bir tutuma sahipti. O, "Konfüçyüsçülüğün ailevi dindarlığa müthiş derecede vurgu yaptığını, bu vurgunun ata ruhlarının öneminden dolayı büyüsel inançlarla güdülendiğini" iddia etmiştir. Söz konusu bu ailevi dindarlık fiiliyatta, patriarkal ve patrimoniyal-bürokratik politik organizasyonlar tarafından geliştirilmiştir (Weber, 1978: Vol. 1: 579). Ailevi dindarlık öncelikli olarak, din kardeşliğinin akrabalığın yerini aldığı cemaatsel dinler için geçerliydi; çünkü kardeş sevgisi kavramı, özel bir akrabalık bağının sınırları içinde canlandırılmazdı.

Jaspers'in mirası verimli ve canlı bir tartışmaya neden olmuştur (Bellah and Joas, 2012). Ancak, din araştırmalarında evrensellekle ilgili iddialar hakkında genel bir şüphecilik de söz konusudur. Son yıllarda, Asya'daki üniversitelerde ve araştırma merkezlerinde din araştırmalarının yıldızı iyice parladı ve bu tür gelişmeler ayrıca, 'Avrupa'nın taşralştırılmasında' etkili olan sömürgecilik sonrası dönemle (*postcolonial*) ilgili araştırmaların ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Bütün bunlardan çıkan sonuç; Asyalı bilim adamlarının bölgesel koşulları ve geçmişi çok iyi yansıtan bağımsız gelenekler geliştiriyor olmalarıdır. Bu kültürel ve bağlamsal endişelere karşı duyarlılık, Tomoko Masuzawa'nın *The Invention of World Religions* (2005) adlı eserinde güzel bir şekilde tasvir edilmiştir. Batı biliminin tahakkümcü

8 Dünyayı inkâr eden bağlılık (ç.n.)

konumuna karşı gelişen bu tür tepkiler, Edward Said'in (1978) ve Oryantalizmin daha önceki eleştirilerinin bir sonucu olarak görülebilir. Ayrıca bu durum, tarihçiler arasında var olan dar görüşlü ve sınırlı olmayan bir 'dünya tarihi' düşüncesi geliştirme arayışıyla bağlantılı olabilir. Belki de en önemli örnek, Marshal G. S. Hodgson'un *Rethinking World History* (1993) adlı eseridir.

Popüler Din

Basit bir biçimde post-kurumsal, post-ortodoks ve genellikle herhangi bir geleneksel dinle bağlantısı olmayan bireyselleşmiş din olarak tanımlayabileceğimiz maneviyat (*spirituality*) fikrine bir hayli önem verilmektedir (Wood, 2010). Bu kavram genellikle birtakım dini geleneklerden bağımsız olarak resmedilir, ayrıca o 'tek başına yaşanabilir bir dindarlık' olarak da görülebilir. Bu gelişmeyi Troeltsch'in din tipolojisindeki 'mistisizm in bir örneği olarak düşünebileceğimiz gibi (Troeltsch, 1931), ruhanilik kavramını 'popüler din'in şemsiyesi altında düşünmek muhtemelen daha doğru olacaktır. Alasdair MacIntyre, *The Religious Significance of Atheism* (Ricoeur and MacIntyre, 1969) adlı esere yaptığı katkıda, teizm geleneğinin baskın olduğu toplumlarda ateizmin tek ciddi seçenek olduğu noktasına değinmiştir. Benzer bir tartışma 'popüler din' hakkında da yapılabilir. Popüler dini ciddi bir şekilde ele almak; etkili teologların, güçlü kiliselerin ve resmi ortodoksluğun kamusal alanda hala görünür olduğu toplumlarda muhtemelen tek gerçek seçenektir. Kısacası, dini terminoloji açısından bir şeyin 'popüler' olması, dini yaşantının popüler tezahürlerinin daha az önemli ve çoğunlukla muhalif olduğu durumlara karşı hegemonyacı ve kapsamlı bir alternatifin var olmasını ima eder. Fakat modern toplumlarda bu alternatif nedir? Biraz kavramsal netlik kazanmak için, popüler olan ve karşıtı arasındaki ayrıma tezat bir durumu icat etmemiz gerekebilir. Elbette kiliseler, yoksullara yardım konusunda önemli rol oynamaktadır, ayrıca Roma Katolik Kilisesi okullar ve üniversiteler vasıtasıyla eğitimdeki nüfuzunu devam ettirmektedir. Yerleşik Kilisenin olduğu yerde -örneğin Birleşik Krallıktaki Anglikan Kilisesi- örgütlü din belirli menfaatlere ve ayrıcalıklara sahiptir. Buradan hareketle modern demokratik toplumlardaki bütün dinlerin popüler olduğu sonucu çıkarılabilir.

Klasik sosyolojide 'popüler din' önemli bir konu olmamasına rağmen, çağdaş din sosyolojisinde büyük bir sorun haline gelmiştir. Wade Clark Roof, *A Generation of Seekers* (1993) ve *Spiritual Marketplace* (1999) adlı çalışmalarıyla deneysel çalışmalara ve Baby Boomer⁹ neslindeki 'arayış içinde olanların' ruhsallığının teorik olarak anlaşılmasına önemli bir katkı yaptı. Bu araştırmaların bulguları, Amerikadaki II. Dünya Savaşı sonrası anlam arayışı içinde olan neslin içeride ve dışarıda birçok değişik dini grup ve geleneklere doğru yöneldiğini ileri sürmek-

9 1946-1964 yılları arasında ABD'de yaşanan aşırı nüfus artışı (ç.n.)

tedir. Bu dindarlık şekli; psikoterapi, Zen Budizm, keyif verici ilaçlar, meditasyon ve yoga deneyimini içeren Baby Boomer neslinin yaşam tarzının bir vechesi olabilir (Goldman, 2012). Dini arayış içinde olanları tanımlamak için 'ait olmadan inanma' ifadesini kullanan Grace Davie (1994) tarafından benzer sonuçlar Avrupa için de kaydedildi. Popüler din araştırmaları nitel etnoğrafik araştırmalara oldukça müsait bir alan haline gelmiştir ve bu bağlamda Courtney Bender'in *Heaven's Kitchen* (2003) adlı çalışması iyi bir örnek olarak karşımızdadır. Dindarlığın bu tür post-kurumsal ve bireysel biçimlerine yoğunlaşmak, Amerika'daki evanjelik Hristiyanlığın önemini ve hâlihazırdaki gücünü ihmal etme tehlikesine yol açmaktadır (Smidt, 2013).

Geleneksel kiliseler düşüşe geçerken popüler dinler birdenbire büyüyüp yayılabilen bir karaktere sahiptir. Arayış içinde olan yeni nesil, Tolkein'in¹⁰ mitolojik dünyasından, bilim kurgudan ve *Star Wars* gibi filmlerden ilham alıyor. Ayrıca bu yeni nesil Satanizme, büyücülüğe ve yeni-paganizme doğru sürükleniyor. Bu tür topluluklar 'hiper-gerçek dinler' olarak adlandırılıyor (Possamai, 2012). Bunlar dünya çapında yaşanan gelişmelerdir, fakat sosyal ya da siyasal açıdan bir önemi var mıdır? Antik dönemin kehanete dayalı (*prophetic*) dinlerinin ve Reformasyonun Protestan mezheplerinin kültürel ve sosyal yapı üzerinde derin etkileri olsa da, kısmen özel bir deneyim olarak tanımlanan maneviyatın (*spirituality*) uzun vadede kayda değer sonuçlar doğuracağı aşikâr değildir.

Genellikle popüler dinin analizi, ticarileştirilen modern mal ve hizmetlerin küresel akışına sıkıca entegre olmuş çağdaş dini hareketlerin farklı yönlerini de dikkate almaktadır. Bu nedenle modern dindarlık, sıklıkla ticari değer ve uygulamalarla bir arada bulunabilmektedir. Bunun örnekleri, Asya'ya özel bir atıfta bulunan Pattana Kitiarsa'nın *Religious Commodification in Asia* (2007), Vineeta Sinha'nın *Religion and Commodification* (2010) ve Kajri Jain'in *Gods in the Bazaar* (2006) gibi araştırmalarında bulunabilir. Bu yeni gelişmelerin ayrıca önemli teorik ve metodolojik sonuçları da olmuştur. Örneğin bu araştırmalar, sosyoloji ve antropolojinin dini inançlara yaptığı vurguyu azaltmasını; buna karşılık dini uygulamalara, mekânlara ve nesnelere daha fazla dikkatini vermesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu nedenle bu tür gelişmeler dinin maddileşmesine doğru bir gidiş gibi görünüyor ve bu durum Julius Buatista tarafından *The Spirit of Things* (2012) adlı derlemede çok iyi bir şekilde tasvir ediliyor.

Küreselleşme

Din sosyolojisi alanında bir diğer önemli gelişme küreselleşmedir. Roland Robertson (1992) ve William Garrett (1991) küreselleşme ve din alanındaki araştırmalara öncülük ettiler, ancak bu alana yönelik akademik ilgi geçtiğimiz on yılda

¹⁰ *Yüzüklerin Efendisi* adlı kitabın yazarı (ç.n.)

yoğunlaştı. Küreselleşme konusu Peter Beyer (1994, 2006)'den bu yana hatırı sayılır ölçüde teorik bir ilgiye mazhar oldu, fakat şurası kesindir ki, küreselleşmiş dinler üzerine deneysel araştırmalar yapmak yerel ya da ulusal bağlamlarda araştırma yapmaktan daha zordur. Dinin küreselleşmesi üzerine yapılan araştırmaların çoğu politik İslam, güvenlik ve terörizmle ilişkilendirilerek yürütülmüştür. Bu konular, politik küreselleşmenin geleceğinin kutsal ve siyasal egemenlik konuları üzerinde giderek artan çatışmalar etrafında dönüp duracağını savunan Huntington'un 'medeniyetler çatışması' tezinin bir devamı olarak görülebilir. Dini uyanışın ve Fundamentalizm hareketinin büyümesi, kültürel küreselleşmenin hiç olası görülmeyen ancak oldukça önemli bir boyutu haline gelmiştir. Gördüğümüz tek sonuç ise sekülerleşme tezinin ortadan kaybolması olmuştur. Popüler din incelemeleri ve küreselleşmenin bir arada olduğu bir araştırma gündemimiz var. Küresel ve melez dindarlık, dini popüler kültürün bir formudur. Birleşik Devletler 'de sosyologlar çeşitli ve değişik geleneklerde anlam bulmaya çalışan bir 'arayış kültürünün' ortaya çıktığını tespit ettiler. Bunun sonucu, dini melezlenmedir. Yeniçağ cemaatleri bir süre sosyolojik araştırmanın popüler bir konusu olmuştur (Heelas, 1996), ancak bu spiritüel pazaryerlerinin küresel olarak nasıl bir fonksiyon icra ettiğini ve internet sayesinde elektronik olarak nasıl bağlantı kurduklarını daha net anlamaya ihtiyacımız var. Bir araştırma teknolojisi olarak internetin kullanımında yakın gelecekte büyüyen birçok-yönlülüğün olacağı tahmin edebilir.

Sonuç: Yeni eğilimler ve din sosyolojisinin geleceği

Geçtiğimiz birkaç on yıl içinde yaşanan marjinalleşme ve durgunluktan sonra din sosyolojisinin günümüzde belirgin bir toparlanma yaşadığı yönünde yaygın bir kanaat vardır. Akademisyenlerin ortak görüşüne göre sekülerleşme tezi tek kelimeyle başından beri hatalıydı, ya da esasen kuzey Avrupa'yla ilgiliydi. Avrupa'ya özgü seküler çerçevenin dışında, dinin toplumsal, kültürel ve siyasal açıdan büyük bir rol oynadığına dair yeterli kanıt mevcuttur. Birleşik Devletler'deki Ulusal İstihbarat Konseyi 2012 yılında, dinin devlet ve uluslararası politikalarda büyük bir rol oynayacağını öngören *Global Trends 2030: Alternative Worlds* adlı raporu yayımladı. Bu rapor, gelişen dünyadaki kentleşmenin dindarlıktaki artışla bağlantılı olduğunu gözlemleyerek, dinin küresel çaptaki politik ve ideolojik mücadelelerde önemli bir faktör olacağını öne sürmektedir.

Dinin önemi ve sekülerleşme tezine yönelik genel şüphecilik, önemli teorik gelişmeleri de beraberinde getirmiştir. Dini canlanmayı açıklaması açısından sekülerleşme tezine karşı tek önemli rakip dinin ekonomik ya da pazar modelidir. Bu modelin bariz bir şekilde takdire şayan yönleri vardır. Her şeyden önce cimridir ve genel bir teori olma yolunda çok net bir hırsı vardır, Çin toplumundaki kısıtlayıcı şartların kaldırılması gibi belli olguları etkileyici bir biçimde açıklar. Ancak, zaman ve mekâna göre dine olan talebin sabit kaldığını destekleyen çok fazla kanı-

tın olduğunu söylemek çok kolay değildir. Bu nedenle dinin satışıyla mısır gevreği satışının aynı karakteristiklere sahip olduğu varsayımına birçok kişi itiraz etmiştir. Bu model, eğer her hangi bir geçerliliği varsa, diğer ‘pazarların’ değil de kayda değer bir rekabetin yaşandığı Amerikan toplumunun şartlarına daha uygunmuş gibi görünüyor. Ayrıca bu toplumda, sözcülemi dini turizm yoluyla dinin küresel düzeyde metalaştırılmasına ve bununla ilgili araştırmalara yönelik ciddi bir ilgi söz konusudur.

Frankfurt Okulu’nun eleştirel teorisi dine pek fazla önem atfetmezken, son yıllarda bu durum Jürgen Habermas’ın post-sekülerleşme düşüncesini öne sürmesiyle değişmiştir. Fakat Habermas’ın görüşleri çoğu zaman yanlış anlaşılmıştır. O, dinin yeniden dirildiğini söylememiştir, ancak sadece hem seküler hem de dini sözcülerin (*spokespeople*) iletişimsel bir diyalogu işlevsel kılabilmek için kendi inançlarının kamusal yönünü rasyonelleştirmeleri gerektiğini belirtmiştir. Bu iddia, açıkça adil olmasına rağmen, özellikle sosyolojik olarak inandırıcı değildir. Fundamentalistler niçin kendi konumlarının hesabını verme ihtiyacı hissetsin ki? Birleşik Devletler’deki son başkanlık seçimi, Çay Partisi’ndeki dini fundamentalistlerin Demokrat Parti’deki seküler liberaller ile bir diyalogu istediklerine dair ya da Occupy Wall Street hareketindeki anarşistlerin dini muhafazakârlara karşı pek bir sempatisi veya onlarla iletişim kurma gereksinimi olduğuna dair bir kanıt olmadığını gösterdi (Gitlin, 2012).

Sekülerleşme tezinin eleştirisiyle popüler din, ruhanilik ve örtük din konularına vurgu yapan araştırmalarda bir artış yaşandı. Bu araştırma geleneği Birleşik Devletler’deki ve son zamanlarda da kurumsal dinin zayıfladığı ya da düşüşte olduğu Avrupadaki din sosyolojisinin temel karakteristiği haline geldi. Bir taraftan özellikle gençler arasında sağlam bir dini canlılığın olduğuna dair yeterli kanıt varken, diğer taraftan Birleşik Devletler’de birçok insanın dinsiz olduğunu belirten bulgular da söz konusudur (Lin et al, 2010). Seküler olanın gerçek karakteri üzerine yapılan tartışmalar, modern dönemlerde ateizm çalışmalarına yönelik bir ilgiye de önyak olmuştur (Bullivant, 2012). Sonuç olarak dini ve seküler gruplar/uygulamalar arasındaki sert kavramsal ikilemler, bu kategoriler arasındaki deneysel farklılıkları yakalama noktasında başarısız olmuşlardır.

Peki, yeni çalışma alanları nelerdir? Geçtiğimiz yirmi ya da otuz yıl içinde, beden sosyolojisinin önemi arttı ve ilk olarak Philip Mellor ve Chris Shilling (1997)’in eserinde olmak üzere din sosyolojisi üzerinde kısmen etkisi oldu. Bu etkinin farklı yönleri *The Routledge Handbook of Body Studies* adlı çalışmamızda açık bir şekilde gösterilmiştir (Turner, 2012). Somutlaştırmaya yönelik bu vurgu; bilgi ve inanç üzerine fazlaca yoğunlaşan aşırı kökten (*mainstream*) din sosyolojisini dengeleyici bir unsur olduğu için önemlidir. Din, basit bir şekilde inanç ve değerlerin bir toplamı değildir. Anket teknikleri kendilerini tutum ve görüşleri

araştırmaya adadıklarından dolayı bir inanç olarak din ağırlık kazanmaya başladı. Ayrıca din ve somutlaştırmaya yönelik bu gelişme din algımızın büyük bir kısmının aslında Protestanlığın bakış açısıyla oluştuğuna dair faydalı bir uyarıdır. Örneğin William James'in *Varieties of Religious Experience* (1929) adlı çalışmasında dini muhafazakârlığa yönelik etkili yaklaşımı tamamen Protestan geleneği üzerine kurulmuştur. Beden ve beden uygulamaları üzerine çalışmaların; din ve duygular, din ve toplumsal cinsiyet, dünyevi dinler (*material religions*) gibi araştırma konularının geleceği için bir zemin oluşturacağı söylenebilir. Bu yönde bir gelişme; şiddet, terörizm ve İslam konuları üzerine aşırı yoğunlaşmaya karşı koruyucu bir folyo olabilecektir.

Kaynakça

- Asad, T. (1993) *The Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Badiou, A. (2003) *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bailey, E. (1990) The implicit religion of contemporary society: Some studies and reflections. *Social Compass* 37(4): 483–497.
- Beckford, J. and Gilliat, S. (1998) *Religion in Prison: Equal Rites in a Multi-faith Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah, R.N. (1957) *Tokugawa Religion: The Values of Pre-industrial Japan*. New York: Free Press.
- Bellah, R.N. (1967) Civil religion in America. *Daedalus* 96 (Winter): 1–27.
- Bellah, R.N. (1978) Religion and legitimation in the American republic. *Society* 15: 16–23.
- Bellah, R.N. (2011) *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bellah, R.N. and Joas, H. (eds) (2012) *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, MA and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bender, C. (2003) *Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Bender, C. (2010) *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religion Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bender, C., Cadge, W., Levitt, P. and Smilde, D. (eds) (2013) *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Berger, P.L. (1967) *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday.
- Berger, P.L. (ed.) (1999) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Erdmans Publishing.
- Berger, P.L., Davie, G. and Fokas, E. (2008) *Religious America, Secular Europe?* Aldershot: Ashgate.
- Berger, P.L. and Luckmann, T. (1967) *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday.
- Beyer, P. (1994) *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Beyer, P. (2006) *Religions in Global Society*. London: Routledge.
- Bourdieu, P. (1962) *The Algerians*. Boston, MA: Beacon Press.
- Bruce, S. (1999) *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press.

- Bruce, S. (2002) *God is Dead: Secularisation in the West*. Oxford: Blackwell.
- Buatista, J. (ed.) (2012) *The Spirit of Things: Materiality and Religious Diversity in Southeast Asia*. New York: Cornell University Press.
- Bullivant, S. (2012) Not so indifferent after all? Self-conscious atheism and the secularisation thesis. *Approaching Religion* 2(1): 100–106.
- Cadge, W. (2013) *Paging God: Religion in the Halls of Medicine*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Calhoun, C., Mendieta, E. and VanAntwerpen, J. (eds) (2013) *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity.
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cesari, J. (ed.) (2010) *Muslims in the West after 9/11*. London: Routledge.
- Chaves, M. (2011) *American Religion: Contemporary Trends*. Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press.
- Davie, G. (1994) *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- De Tocqueville, A. (1968) *Democracy in America*. Glasgow: Collins.
- Eisenstadt, S.N. (ed.) (1986) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- Eisenstadt, S.N. (1996) *Japanese Civilization: A Comparative View*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eliade, M. (1961) *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harper.
- Elliott, A. and Turner, B.S. (2012) *On Society*. Cambridge: Polity.
- Fetzer, J.S. and Soper, J.C. (2005) *Muslims and the State in Britain, France and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gitlin, T. (2012) *Occupy Nation: The Roots, the Spirit and the Promise of Occupy Wall Street*. New York: Harper Collins.
- Goldman, M. (2012) *American Soul Rush: Esalen and the Rise of Spiritual Privilege*. New York: NYU Press.
- Habermas, J. (2006) Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy* 14(1): 1–25.
- Haddad, Y.Y. (2011) *Becoming American? The Forging of Arab and Muslim Identity in Pluralist America*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Hafez, S. (2011) *An Islam of Her Own: Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements*. New York and London: New York University.
- Hansen, K.P. (2012) *Military Chaplains and Religious Diversity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Heelas, P. (1996) *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Post-modernity*. Oxford: Blackwell.
- Herberg, W. (1955) *Protestant, Catholic Jew*. New York: Doubleday.
- Hervieu-Leger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.
- Hodgson, M. G. S. (1993) *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, S.P. (1993) The clash of civilizations. *Foreign Affairs* 72(3): 22–48.
- Jain K (2006) *Gods in the Bazaar: The Economics of Indian Calendar Art*. Durham, NC: Duke University Press.
- James, W. (1929) *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*. London: Longmans, Green and Company.
- Jaspers, K. (1953) *The Origin and Goal of History*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Joppke, C. and Torpey, J. (2013) *The Legal Integration of Islam: A TransAtlantic Comparison*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Joseph, S. (ed.) (2000) *Gender and Citizenship in the Middle East*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Josephson, J.A. (2012) *The Invention of Religion in Japan*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Juergensmeyer, M. (2003) *Terror on the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Keskin, T. (ed.) (2011) *The Sociology of Islam: Secularism, Economy and Politics*. Reading, MA: Ithaca Press.
- Kitiarsa, P. (2007) *Religious Commodification in Asia: Marketing Gods*. London: Routledge.
- Lehmann, D. (2010) Rational choice and the sociology of religion. In: Turner BS (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 181–220.
- Lin, C., MacGregor, C. and Putnam, R. (2010) Secular and liminal: Discovering heterogeneity among religious nones. *Journal for the Scientific Study of Religion* 49(4): 596–618.
- Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Books.
- Martin, D. (1969) *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. London: Schocken Books.
- Martin, D. (1978) *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Martin, D. (2002) *Pentecostalism: A World Their Parish*. Oxford: Blackwell.
- Masuzawa, T. (2005) *The Invention of World Religions or How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mellor, P.A. and Shilling, C. (1997) *Re-forming the Body*. London: Sage.
- Momigliano, A. (1997) *On Pagans, Jews, and Christians*. Hanover, NH: Wesleyan University Press.
- National Intelligence Council (2012) *Global Trends 2030: Alternative Worlds*. United States.
- Niebuhr, H.R. (1929) *The Social Sources of Denominationalism*. New York: H. Holt and Company.
- Nisbet, R. (1990) *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*. San Francisco: ICS Press.
- Palmer, S.J. (2011) *The New Heretics of France: Minority Religions, La Republique, and the Government-sponsored 'War on Sects'*. New York: Oxford University Press.
- Parsons, T. (1974) Religion in postindustrial America: The problem of secularization. *Social Research* 51(1–2): 193–225.
- Possamai, A. (ed.) (2012) *Handbook of Hyper-real Religions*. Leiden: Brill.
- Putnam, R.D. and Campbell, D.E. (2010) *American Grace: How Religion Divides and Unites us*. New York: Simon and Schuster.
- Rey, T. (2007) *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*. London: Equinox.
- Ricoeur, P. and MacIntyre, A. (1969) *The Religious Significance of Atheism*. New York: Columbia University Press.
- Robbins, D. (2012) *French Post-war Social Theory*. London: Sage.
- Robertson, R. (1970) *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Robertson, R. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Robertson, R. and Garrett, W.R. (eds) (1991) *Religion and Global Order*. New York: Paragon House.

- Robinson, K. (2009) *Gender Islam and Democracy in Indonesia*. London and New York: Routledge.
- Roof, W.C. (1993) *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper.
- Roof, W.C. (1999) *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rousseau, J-J. (1956) *The Creed of a Priest of Savoy*. New York: Frederick Ungar Publishing Company.
- Rousseau, J-J. (1973) *The Social Contract and Discourses*. London: Dent.
- Roy, O. (1994) *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Roy, O. (2010) *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*. New York: Columbia University Press.
- Said, E.W. (1978) *Orientalism*. London: Routledge.
- Sinha, V. (2010) *Religion and Commodification: Merchandizing Diasporic Hinduism*. London: Routledge.
- Smidt, C.E. (2013) *American Evangelicals Today*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Stark, R. and Bainbridge, W.S. (1987) *A Theory of Religion*. New York: P Lang.
- Stark, R. and Finke, R. (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Sun, A. (2013) *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities*. Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press.
- Susen, S. and Turner, B.S. (eds) (2011) *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*. London: Anthem Press.
- Taubes, J. (2004) *The Political Theology of Paul*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Thompson, E.P. (1963) *The Making of the English Working Class*. London: Gollancz.
- Thumma, S. and Travis, D. (2007) *Beyond the Megachurch Myths*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Torpey J (2010) American exceptionalism. In: Turner BS (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell-Wiley, pp. 141–159.
- Troeltsch, E. (1931) *Social Teaching of the Christian Churches*. New York: Macmillan.
- Turner, B.S. (ed.) (2012) *The Routledge Handbook of Body Studies*. London: Routledge.
- Turner, B.S. (2013) *The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van den Breemer, R., Casanova, J. and Wyller, T. (eds) (2013) *Secular and Sacred? The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weber, M. (1951) *The Religion of China*. Glencoe, IL: Free Press.
- Weber, M. (1958) *The Religion of India*. New York: Free Press.
- Weber, M. (1978) *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Wilson, B. (1966) *Religion in a Secular Society*. London: Watts.
- Wilson, B. (ed.) (1967) *Patterns of Sectarianism, Organization and Ideology in Social and Religious Movements*. London: Heinemann Educational Books.
- Wood, M. (2010) The sociology of spirituality: Reflections on a problematic endeavor. In: Turner, B.S. (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 267–285.
- Yang, F. (2012) *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*. Oxford: University of Oxford Press.