

Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi

Hakan Olgun*

Öz: Sekülerleşmeye dair tartışmaların en temel ön kabulü sekülerleşme ile din arasında birbirini olumsuzlayan zıt bir ilişkinin var olduğudur. Ancak, bu tanımlamanın artık çok genel bir yaklaşımı ifade ettiği ve istatistiki bilgilerle beslendiğine dair yaygın bir kanaat söz konusudur. Nitekim modern çağda “dinin politikadan uzaklaştırılması” ya da “toplumun dini tutum ve ritüellerindeki gerileme” olarak tanımlanan sekülerleşme, dinin zaman içinde önemini kaybedip zayıflayacağı tezini doğurmuştur. Bu tez özellikle klasik sosyolojik yaklaşımın en dikkat çeken sekülerleşme paradigması haline gelmiştir. Hâlbuki sekülerleşme bazı dinî geleneklerin teolojik yaklaşımının bir gereği olabilir. Örneğin Hıristiyanlığın Protestanlık mezhebinde sekülerleşme, Katolik Kilisesi’nin yadsıdığı dünyanın ve dünyevi yaşamın, dinî açıdan değerinin artırılmasını ifade etmektedir. Kelimenin kavramsal anlamı çerçevesinde sekülerleşme, Hıristiyanlıktan değil, Katolisizm’den uzaklaşmaktır. Protestanlık tarafından Katolik Kilisesi’nin dinî temrin ve telkinleri dünyevi yaşamdan çıkarılmak istenmiştir. Katolik Kilisesi’nin kilise ve manastır yaşamını öne çıkarıp gündelik dünyevi yaşamı küçük gören doktrininin yerine dünyevi meslek ve meşguliyetleri dindarlık çemberine alarak âdeta kutsanması sağlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sekülerleşme, Hıristiyanlık, Protestanlık, Luther, İki Krallık Doktrini, Meslek.

Abstract: The most basic presumption of discussions about secularization is that there is an opposite relationship between secularization and religion. However, this definition refers to a very general approach and is supplied by statistical data. In the modern era, secularization which is defined as “removal of religion from politics” or “the decline of religious attitudes and rituals in society” has led to the thesis that the religion would weaken and wane in importance over time. This thesis has become the most prominent secularization paradigm of the classical sociological approach. However secularization may be a requirement within theological tenets of some religious traditions, for example, the Protestant secularization doctrine attempts to increase the spiritual value of the worldly life that Catholic Church disowns. Within the framework of conceptual meaning of the term, secularization involves getting away from the Church not from Christianity. Religious practice and recommendations of the Catholic Church has been expelled from the worldly life by the Protestant Reformation. Instead of the Catholic doctrine that valued only the church and the monastic life, and despised the earthly life, Protestantism almost sanctified all secular (i.e. worldly) vocations and occupations as a manifestation of piety.

Keywords: Secularization, Christianity, Protestantism, Luther, The Two Kingdoms Doctrine, Vocation.

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

İletişim: holgun@istanbul.edu.tr, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fatih, İstanbul / Türkiye.

Atf©: Olgun, H. (2012). Hıristiyanlık ve sekülerleşme ilişkisi ya da seküler dindarlığın teolojisi . *İnsan & Toplum*, 2 (4), 135-156.

■ DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.2.4.M0058>

"Kendimin ve diğer birçok sosyologun 1960'larda sekülerleşme üzerine yazdıklarının bir hata olduğunu düşünüyorum. Bizim o zamanki temel iddiamız, sekülerleşme ile modernitenin paralel gittiği; daha çok modernleşmenin daha çok sekülerleşme getireceği şeklindeydi. ...Ama sanıyorum özünde bir yanlışlık vardı. Bugün dünyanın çoğunluğu kesinlikle seküler değil, oldukça dindar." (Berger, 1999, s. 2-3)

Giriş

Din araştırmalarında din ile sekülerleşme arasındaki ilişkinin tahlili sırasında en çok atıf yapılan dinî geleneğin Hıristiyanlık olduğu aşikârdır. İslam dini gibi diğer dinî geleneklerin sekülerleşme ile olan ilişkileri analiz edilirken artık klasikleşmiş gibi görünen Hıristiyanlık bağlamı tezler üzerinden modelleme yapılmaktadır. Hıristiyanlık veçhesinde modernleşme ve sekülerleşme sürecinden en çok sorumlu tutulan öğretiler ise Protestan mezhebine aittir. Dolayısıyla Hıristiyanlık ile sekülerleşme arasında ilişki kurulurken Protestanlık tecrübesinin çok temel bir başlangıç noktasını ifade etmesi oldukça anlaşılabilir bir durumdur.

Bu makalede din ve sekülerleşme ilişkisi, Protestan Hıristiyanlığı bağlamında irdelenecektir. Ancak, bu yapılırken önemli bir genel kabulün eleştirisine de girilecektir. Bu genel kabul, sekülerleşmenin dine karşıt bir tavır olduğunu içermektedir. Birinin güçlendiği yerde diğerinin zayıfladığı bir zıt ilişki çerçevesinde tanımlanan din ve sekülerleşme tahlilleri, oldukça yanıltıcı sonuçlar doğurabilmektedir. Dinin sekülerleşme ile olan ilişkisi, en azından bütün dinler ya da dinî gelenekler açısından aynı sonuçları ifade etmeyebilir. Dünyanın dinî değerlerin bağlayıcılığından gittikçe uzaklaşıp modern/seküler bir sosyal yapılanmaya geçeceği beklentisi içinde olup bunu dine karşı kazanılan bir zafer gibi sunan klasik sosyolojik bakış, esasen bu yanlışlığın temel sebeplerinden birini oluşturmaktadır.

Sosyoloji ve Sekülerleşme

Sekülerleşme kavramının Latince kökeni olarak işaret edilen *saeculum*, dar anlamıyla "bu çağ" ya da "dünyevi yaşam" anlamlarına gelmektedir. Kavramın kilise dışı yaşamı nitelmesi boyutuyla, tarihi eskilere uzanan bir kullanımı da söz konusudur. Nitekim aynı kökten gelen *secularis* sözcüğü, kutsalın üstünlüğünü iddia etmek amacıyla, doğaüstü Hıristiyan anlayışların olağan ve profan olandan farklılığının vurgulanması ve kutsal ile dünyevi olanın ayrılması için daha önce de geçerli olan yaygın bir nitelermeydi. Kavram, zaman içerisinde manastır yeminlerinin dışına çıkan Katolik rahipler için de kullanılır olmuştur (Lewis, 1990, s. 40). Ancak, Reformasyonun, modern toplumun tanımlayıcı unsurlarından birisi olan sekülerleşme kavramına yüklediği anlam, mezhep savaşları olarak da bilinen Otuz Yıl Savaşı'nı bitiren antlaşmanın hükümleri içinde ken-

dini ifşa etmiştir. Böylece hukuki bir kavram olarak sekülerleşme ilk kez 1648 yılında Westfalya Antlaşması'nda "kilise mallarının kamulaştırılması"nı ifade eden bir hukuk terimi olarak kullanılmıştır (Gay, 1992, s. 215).

Modern toplumda devletin, toplumun ve bireylerin din ile olan ilişkisini tanımlayan bir paradigmaya dönüşen sekülerleşmenin, kelimenin diğer türevleriyle birlikte dikkate alındığında esasen çok genel bir tanıma sahip olduğu görülmektedir. Bu kavrama, özellikle sosyal bilimlerinin gündemine girmesiyle birlikte temel olarak din aleyhine gelişen ve birbirine yakın birkaç anlam yüklenmiştir: (i) Dinî öğreti ve söylemlerin politika/devlet alanının dışına itilmesi; (ii) Gündelik yaşamda dinî ibadet, ritüel ve dindarlık görünümlerinin azalması; (iii) Dinin kurumsal bağlayıcılık ve toplumsal etkisinin zayıflaması. Bu tanımlamaların bir din ya da dinî kurumun değil, toplum zemini üzerinden meşruiyet sağladığını düşünen din dışı bir bakışın ürünü olduğu aşikârdır. Bu durum ister istemez zihinlere din ve toplum ilişkilerinin ideolojik okunması ve toplumun belli paradigmalarda temelinde kurgulanması şüphesini getirmektedir. Elbette işin bu noktasında tartışma konusu olan Aydınlanma ertesinden başlayıp XX. yüzyılın ortalarına kadar uzanan klasik sosyolojik yaklaşım olacaktır.

Klasik sosyolojinin tanımladığı sekülerleşme paradigması perspektifinden yapılan tartışmalarda din, seküler düşünce karşısında konumlandırılırken irrasyonel olana, özel/bireysel alana hasredilip hem politik hem de kamusal alanın dışına itilmiş bir konumlandırma ile açıklanmaktadır. Batı'da kilise ayinlerine katılım oranının düşmesine dair istatistiklerle desteklenen bu tanıma göre, dinin sadece kurumsal değil, artık gittikçe bireysel etkisini de yitirdiği ilan edilmekteydi. Modernleşmenin din karşısındaki zaferi olarak yorumlanan bu tablo, pozitivist tarih okumacılığına paralel bir seyir hâlinde ilerlemesi olarak yorumlanmıştır.

II. Dünya Savaşı sonrasında, sekülerleşmeye dair sosyolojik paradigmanın ezberlerini bozan önemli gelişmeler yaşanmıştır. Neredeyse iki bin yıllık devasa bir maneviyat kurumu olan Katolik Kilisesi, büyük dünya savaşlarının hem ilkinde hem de ikincisinde inananlarını büyük bir hayal kırıklığına uğratmıştır. Özellikle Avrupa'nın haritasını yeniden çizen II. Dünya Savaşı sırasında kilisenin pasif tutumu, bu "yüce" kurumun inananları nezdinde itibarını önemli ölçüde zayıflatmıştır. Modernleşmenin iyice etkisini hissettireceği beklenen bir dönemde gerek kurulu dinî düzenlerden umudun kesilmesi gerekse yaygın olarak deklare edilmiş olan fikir özgürlükleri nedeniyle, pek çok yeni dinsel hareket ortaya çıkmıştır. Sadece Hıristiyanlık bazında Batı'da değil, Doğu'nun da kadim dinî gelenekleri yoga ve meditasyon gibi modern zihinlerin sorunlarını sağaltma vaadiyle yeni dinî oluşumlara kaynaklık etmiştir. En azından "bir dine aidiyet duygusunun son dönemlerin en çok yükselen değeri olduğu" tezini paylaşacak pek çok insan vardır. Yezidilik veya Mecusilik gibi etnik kimliklerin bile artık dinî gelenek temelinde tanımlanmaya başlandığı günümüzde bir dine ait olma ve o dinin dünyevi söylem ve telkinlerinin farkında olma, önemli bir bilinç değişimini ifade etmektedir. Bir yandan

yerel geleneklerin diriltilmesi adına sahiplenilen geleneksel inançların, diğer yandan hem Doğu hem de Batı'ya has dinî gelenekler temelinde ortaya çıkan çok sayıda yeni dinî akım ve hareketlerin âdeta bir "dinler pazarı" kurup kendi psiko/sosyal çözüm önerileri ile manevi sağaltım yollarını propaganda etmeleri de oldukça ilginç görünmektedir. Bu durum, Roma'nın St. Petrus Bazilikası önünde günah bağışlatma sırasına giren ya da Kudüs'teki Süleyman Mabedi'nin avlusunda günahlarına bedel olsun diye kurban sunma çabasında olan antik çağın "dindar" insanlarını hatırlatmaktadır.

Yeni bir milenyum çağında, modernleşmenin ve onun zihinsel zeminini oluşturan sekülerleşmenin zaferini ilan etmesi beklenen bu çağda, din ile kurulan bunca olumlu ilişkinin herkesten önce sosyologları şaşırttığı ortadadır. Çünkü klasik sosyolojik yaklaşımın geleceği kurgulayan din ve sekülerleşme ilişkisine dayalı tezleri önemli ölçüde zaafa uğramıştır. Zaafa uğrayan sadece seküler ilerleme tezi değildir aslında; sekülerleşmenin dinin zıttı olduğu ya da birbirini nakzettiği düşüncesi de zaafa uğramıştır. Sekülerleşme konusunu, sosyolojinin tartışmaktan çok keyif aldığı konuların başında sayarsak herhâlde hata etmiş olmayız. Bunun, A. Comte'un "üç hâl kanunu" öğretisi bağlamında "manevi olandan çizgisel süreç içinde uzaklaşma/uzaklaştırma eğilimiyle" ilişkisinin olduğu zaten yaygın bir kanaattir. Bu eğilimin ürünü olan neredeyse bütün sosyolojik paradigmlar, tanrı kaynağından dünyevileşme denizine doğru akan bir nehrin denizle muhteşem buluşmasına tanıklık etme heyecanını yansıtmıştır.

Tasvir edilen bu mizansenin en azından geçen yüzyılın ikinci yarısına kadar doğru olduğu inancında olanların sayısı epey fazladır. Ancak, sosyologların, sekülerleşme akıntısının sanıldığı ya da kurgulandığı gibi akmadığını, zaman zaman hedeften uzaklaşan kıvrılmalar, hatta kaynağa yönelmeler gibi sapmaların yaşandığını da fark ettikleri söylenmelidir. Bu fark edişin herhâlde en önemli kalemi P. L. Berger'dir. Ünlü sosyolog, "dünyanın büyüünün bozulduğu" fikrini korumakla birlikte modernleşmenin her hâliyle dinden uzaklaşmayı ya da dinin değerini kaybetmesini gerektirmediğini itiraf etmektedir (1999, s. 2-3). Bir itirafı da sosyolojik yaklaşımların metodolojik zaafına dairdir: "Sosyoloji kesin bir bilim değildir ve şimdi görebildiklerimiz ileriye yönelik kesin tahminlerde bulunmamıza izin vermez" (Berger, 2002, s. 92). R. Stark (2000, s. 41-66) ise son üç asırdır devam eden "dinin sonunu yaklaştığına" dair beklenti içeren tezlerin başarısızlığını "toprağın bol olsun sekülerleşme" diyerek ilan etmektedir.

Sekülerleşmeye dair sosyolojik paradigma tasarımcılarını bu konuda yanıltan en önemli hatanın, geçmiş çağların modern çağa göre "dindarlığın altın dönemini" yaşadığı ön kabulüdür. Buna göre inancın zirvesi orta çağlara uzanan evrelerde tecrübe edilmiş ve "çan eğrisi" şeklinde olduğu gibi, modern çağda sekülerleşmeye doğru hızlı bir eğime girilmiştir. Bu itirafı ise sekülerleşmenin dinlerin âdeta kaderi olduğunu savunanların yapması daha da ilginç bir durumu ifade etmektedir (Bruce, 2002, s. 45). Dinlerin tarihine ilişkin yapılan araştırmalarda, en azından Batı Hıristiyanlığı çerçevesinde Hıristiyanlığın geçmiş çağlarının sanıldığı gibi bir "dindarlık çağı" değil, bir "kilise çağı" olduğu fark edilmiştir.

Sekülerleşmeye dair klasik paradigmalara zafiyetine dikkat çektikten sonra, şimdi sekülerleşmenin teolojik bağlamına geçilebilir. Giriş kısmında da ifade edildiği üzere, din ve sekülerleşme ilişkisine yönelik tartışmalar daha çok Hıristiyanlık çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu açıdan Hıristiyan geleneği, sekülerleşme ile teoloji ilişkisinin en kolay tespit edileceği bir dinî tarih süreci sergilemiştir diyebiliriz.

Hıristiyanlık ve Sekülerleşme

Hz. İsa, Yahudi din adamlarını ve din hukukçularını “kör kılavuzlar” olarak nitelemektedir. Onların nanenin, anasonun ondalığını hesap edecek kadar dindarca tutum sergileyip ardından deveyi yutacak kadar (Mat. 23: 23-24)¹ ahlâk ilkesinden yoksun olduklarına işaret etmektedir. Hz. İsa, Zeytin Dağı Vaazı’nda dile getirdiği mesajın temel ahlâk ilkelerini tartışmaya yer bırakmayacak kesinlikte dünyevileştirerek, bireyselleştirerek ve oldukça işlevselleştirerek ilan etmiştir. Zira geçmiş topluluklara, “Öldüren öldürülecektir, zina eden cezalandırılacaktır.” şeklinde verilen hukuk hükümlerine ilave olarak cinayet ve zina öncesinin bütün duygusal evrelerini hukukun konusu hâline getirmiştir. Buna göre öfke, nefret ve şehvet duyguları, söz konusu suçların başlatıcı unsurları olarak ahlâk ilkeleri çerçevesinde yargılanmayı hak eden suçlara dönüştürülmüştür. Cezası ise vaat edilen göklerin krallığına katılamamaktır.

Bu söylemiyle Hz. İsa, Yahudiliğin katı dinsel tutum olarak tanımlanmış olan Torah (Tevrat)’a itaat bağlamında affetmesiz bir kısas uygulamasını savunan Yahudiler için sadece davranışların değil, duyguların da sorumlu tutulduğu gündelik yaşamı kapsayan bir maneviyat çeperi oluşturmuştur. Bu çeper içinde, günahkâr ya da suçlu olmak için sadece fiilî suçların işlenmesi beklenmemektedir; öfke, kin, gazap, nefret veya diğer nefsi eğilim ve hezeyanlar da aynı şekilde günah sayılmıştır. Böylece Hz. İsa sadece tapınak çerçevesinde tasarlanıp bir takım fiilî tezahürleri olan emir ve yasaklar manzumesini, beden fiillerini aşır ruhları da sevk ve idare eden ilahî bir kaynağa dönüştürme gayretinde olmuştur. Hz. İsa’nın bu tutumu, Yahudilerin Torah’ın değerlerini ruhsal alanlarından uzak tutmakla birlikte fiilî davranışlarına yönelik bir emir-yasak manzumesine dönüştürmelerine şiddetli bir eleştiridir. Zira Hz. İsa’ya göre Torah hükümleri, sadece dünyevi hataları cezalandıran kuru bir yasa kitabı değil, aynı zamanda duyguları da besleyip kişiyi olgunlaştıran bir maneviyat kaynağı olarak görülmelidir. Dolayısıyla Hz. İsa, sadece “mekanik” fiilleri değil; duygu, düşünce ve eğilimleri de kutsalın konusu ederek sıradan dünyevi yaşamın ve sosyal ilişkilerdeki tutum ve davranışların dinî anlam ve değerini yüceltmıştır.

Hıristiyanlık, Pavlus’un öncülüğünde Yahudi olmayan pagan halklarla tanıştığı anda Pavlus’un din ile dünya arasında belirgin bir ayırım yapmadığı görülmektedir. Her

1 Makalede İncil’den yapılan atıflar için bk. İncil. (1995). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları

siyasi iktidarın meşruiyetini Tanrı'dan aldığı ve bu nedenle herkesin bu otoriteye tâbi olmasını savunurken Pavlus (Rom. 13: 1-2), dinî alan ile seküler alan arasındaki çizgiyi kaldırarak sivil otoriteyi kutsayan bir söylemi ifade etmektedir. Böylece Pavlus, Hz. İsa'nın "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin!" (Mat. 22: 21) sözünde yer alan din ve politika arasındaki tarihsel dikotomiye, âdeta ortak bir manevi otorite altında buluşturmuştur. Zira artık sadece din temeline dayalı kilise değil, politik idari kurum da aynı şekilde manevi bir yükümlülük ve temsil sahibi olmuştur.

Hıristiyan teolojisinde, sekülerleşme konusunun takibine erken dönem Hıristiyan teologlarından Augustine'in "Tanrı Ülkesi"ni konu edindiği tezinden başlamak gerekir. Batı Hıristiyan düşüncesinin tarihsel gelişimini derinden etkilemiş olan Augustine, bu tezinde iki ülkeden bahsetmektedir. Dünya tasavvurunu dikotomik bir tarzda açıklayan Augustine'e göre, dünya bir yanda manevi diğer yanda ise dünyevi değerlerin egemen olduğu iki farklı toplumsal yapı (ülke ya da şehir) içinde tanımlanmaktadır. Bu ülkelerden birisi, "bu dünyada gerçek olarak vardır; diğeri ise Tanrı'ya dayanan bir ümit içinde yer almaktadır". Augustine'e göre örneğin paganlar, sözü edilen birinci ülkede yaşarken Hıristiyanlar, her iki ülkede de aynı anda yaşayabilmektedir. Bu durumda Hıristiyanlar, manevi yolculuğun sona ereceği yer olan göksel ülke umuduyla ölümlü hayatın yeryüzü ülkesinde yaşamış olmaktadır. Dolayısıyla Augustine'e göre seküler alan, sıradan yaşamın dünyasıdır. Fakat bu alanın dinden bağımsız olduğunu söylemek kolay değildir. Tam aksine, seküler alan dinî davranışlarla doludur ve Tanrı ile olan ilişkiler çerçevesinde tanımlanmıştır (Bowe, 1961, s. 132).

Augustine'in politik tanıma dayalı "iki ülke" doktrini, Roma Katolisizmi tarafından kendi kurumsal inisiyatifini maddi ve manevi yönden her iki alana yaymasına imkân veren bir meşruiyet kaynağı olarak yorumlanmıştır. Zaman içerisinde tarihsel şartların da etkisiyle daha da ileri giden Katolik Kilisesi, Augustine'in bu tezini, manevi kutbu merkeze alarak bu kutbun dışındaki politik, ekonomik, eğitim, kültür ve sanat gibi seküler alanı olumsuzlamak gibi bir argümana da dayanak tutmuştur. İki ülkeden tanrıya ait olanını temsil ettiğini düşünen Katolik Kilisesi, bu çerçevede gündelik hayatın bütün veçhelerinde Katolik doktrinlerin geçerli olduğu manevi bir imparatorluk tesis etmiştir. Diğer bütün kurumlar gibi, politik erkin de meşruiyeti kilisenin uhdesinde görülmüştür. Bu nedenle Katolisizm'i, özellikle Orta Çağ dönemlerinde olağanüstü tarzda kurumsallaşmış bir manevi krallık olarak tanımlarsak pek de yanlış yapmış olmayız. Katolik Hıristiyanlık, ana doktrinleri çerçevesinde bütünüyle kilise merkezli bir din, toplum ve dünya kurgusu geliştirmiştir. Kilisenin karşısında elbette sivil otoriteyi elinde tutan bir politika kurumu vardır. Ancak, politika bizatihi iyi ve erdemli bir kurum değildir. Nitekim Roma-Germen İmparatoru V. Charles, ölümünden önce bütün idari görevlerini bırakarak hiç olmazsa hayatının son günlerinde erdemli ve dindarca bir tutum sergilemek için bir manastıra kapanmıştır (Noble, 2011, s. 433). Çünkü yerine

getirdiği krallık işi, kilise kurumunun üyeleri ve ruhban sınıfı ile kıyaslandığında yeterli derecede dindarca görülmemiştir.

Katolik Hıristiyanlığın Orta Çağ kültürü, toplumu genelde iki tabakada ele almıştır. Üst düzeydekiler, bu dünya ile ilişkilerini kesmiş olan keşiş, rahip ve papaz olarak dinsel ve kutsanmış bir yaşam sürerken alt tabakada ise tüccar, çiftçi, ev hanımı hatta askerlerden oluşan ve dünyanın günlük ihtiyaçlarıyla uğraşan ve dünyevi meşguliyetleri içinde kilise görevi bulunmayan halk yer almıştır. Sözü edilen bu halk, sivil hukukun ahlâk kurallarına bağlıdır. Kendilerini kutsal kitabın mükemmel emirlerine ya da yoksul ve erdemli asketik yaşama adamamıştır. “Kültür”, “dünya” ve “toplum” gibi bütün Katolik kavramlar, dinsel kurtuluşun tek ve güçlü etik kurumu olarak görülen kilise üzerinde yoğunlaşarak tanımlanmıştır. Bu nedenle Orta Çağ dönemlerinde ideal bir toplum düzenine yönelik olarak Katolik Kilisesi’nin karşısında herhangi bir sosyal teori söz konusu olmamıştır (Graf, 2010, s. 61).

Kilise bağlamında dinî otoritenin karşısında gibi görünen sivil otoriteyi² ya da manevi alanın karşısındaki dünyevi alanın idarecisini de bu görevle yükümlendiren, Katolik Kilisesi ve papalık olmuştur. Kaynağını kutsal metinden alan doktrine göre kilise, sahip olduğu birisi maddi diğeri manevi otoriteyi haiz olan iki kılıçtan dünyevi yetkili olanını sivil otoriteye tevdi etmiş, manevi olanını ise kendisine ayırmıştır. Bu şekilde, görünürde dinî ve dünyevi otoriteleri temsil eden kılıçlar farklı olsa da her ikisinin kaynağı da kilise olmuştur. Ancak, Katolik Kilisesi’nin manevi ve seküler dünya tanımı, en büyük eleştirel tepkiyi Protestan Refomasyonu çağında görmüştür. Özellikle Martin Luther, toplumun dinî ve dünyevi sorumluluklar çerçevesinde ikiye bölünmesini ifade eden Katolik doktrine karşı şiddetli bir teolojik eleştiri geliştirmiştir.

Lutheran Söylem: İki Krallık Doktrini

Katolik Kilisesi’nin orta çağlardaki manevi egemenliği karşısındaki en büyük tehdit unsuru, XVI. yüzyılda ortaya çıkan Protestan Reform hareketidir. Reform hareketinin öncü teologu Luther’in, sekülerleşme ile en çok ilişkilendirilen söylemi “iki krallık” doktrinine dayanmaktadır. Reform teolojisinin en köklü öğretilerinden olan bu doktrin, zihinlere hemen Augustine’in “iki ülke” söylemini getirmektedir. Ancak, Luther biri manevi, diğeri dünyevi olan iki farklı krallık alanlarının aynı kaynağın ürünü olduğunu ve aynı otoritenin yetkisi altında bulunduğunu ileri sürmektedir. İki krallık alanlarından birisi manevi boyutuyla kilise olurken diğeri dünyevi boyutuyla politik idare kurumudur. Manevi ve siyasi sorumluluk alanlarının her ikisi de Tanrı’nın egemenliği altında

2 Burada “devlet” tanımını kullanmıyoruz. Çünkü bu çağda Avrupa’da henüz bürokratik kurumsallaşmasını tanımlamış bir “devlet” aygıtının varlığı gözlenmez. Bunun yerine krallık, prenslik ve derebeylik gibi idari otoriter yapılanmalardan söz edilebilir. Dolayısıyla politik idareyi ifade etmek açısından sivil otorite kavramı kullanılmıştır.

iş görmektedir. Tanrı, dine has olan ve manevi sorumluk alanına ait yükümlülüğü Luther'in "Hıristiyan cemaati" olarak tanımladığı kiliseye tevdi etmiştir. Dünya işlerinin düzenlenmesi, toplumun güvenlik, eğitim, ekonomi ve sair dünyevi işleyişinin yolunda gitmesi sorumluluğunu ise sivil/politik otoriteye yüklemiştir.

"İki krallık" doktrini bağlamında ifade edilen manevi ve dünyevi yetki sahiplerinin herhangi birisi diğerine göre daha kutsal bir iş yapıyor değildir. Daha doğrusu, her iki krallık alanı da aynı ilahî otoritenin yetkilendirmesi altında eşit derecede kutsal bir görev ve sorumluluğu yerine getirmektedir. Zira biri toplumun ruhunu günahkârlıktan ve küfürden korurken diğeri toplumun bedenine ait ihtiyaçları karşılamaktadır. Nihayetle her iki alanın yetkilileri, tanrının kulları olan Hıristiyan toplumuna ruhsal ve fiziksel bir huzur ortamını hazırlamaktadır.

Katolik Kilisesi'ni temsil eden papanın ve onun bölgesel temsilcileri olan ruhban sınıfının dinsel yetkinliklerinin ellerinden alınarak kutsal metnin dinsel otorite olarak ilan edilmesi ve vaftiz olmuş bütün Hıristiyanların birer din adamı olarak rahiplik niteliğine kavuşmuş olmaları, papanın ve rahiplerin yerine dinsel otorite ve uygulamaya ilişkin önemli bir boşluk doğurmuştur. Orta Çağ düşünsel yapısında yer alan dinsel alanın kilise kurumu ve papalık, dünyevi alanın politik idarecilerce kullanılması anlayışı karşısında, Reformasyonun dinsel alanı, dinsel otorite olarak kurumsal bir temsil mekanizmasından yoksun bırakması, dinsel düzenlemeleri yürütecek yetkin bir güce ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. Gerçekte "sadece imanla aklanma öğretisi", Hıristiyanlara dünyevi bir yükümlülük yüklememekte, fakat onların vicdanını sorumlu duruma getirmektedir. Ancak, toplumsal düzenlemelerde sadece vicdani kanaatlerle iş görülmesi mümkün olamayacaktır. Bunun yanında, sadece imanlı olmak vurgusuyla Yahudi hukukuna bağımlı olmamak ile vicdani açıdan herhangi bir hukuka tâbi olmamak gibi davranışları değerlendiren bir etik temelden yoksunluk da söz konusuydu. Bütün bunlar, Lutheran öğretileri benimsemiş bir topluluğun dünyevi yaşamı nasıl sürdüreceği, yani bu öğretilerin toplumsal yansımalarının nasıl olacağı, önemli bir sorun olarak görünmekteydi.

Luther'in, kendisini tanrısal yetkilerle donatmış bir dinsel kurumun idaresinden kurtardığı Hıristiyan toplumunun, manevi ve dünyevi idareleri yönünde yapacağı düzenlemeler bir anlamda Lutheranizm'in tamamlayıcı öğretisi olacaktır. Luther bu öğretilerin temellerini, 1520 yılında kaleme aldığı üç meşhur manifestosu ile ortaya koymuştur. Alman halkının soylularına, Alman prens ve idarecilere seslendiği ilk metinde, papanın cezalandırılmasını ve isteklerinin reddedilmesini istemektedir (Luther, 1999, s. 146). Alman prens ve soylularını, papalık ve kilise kurumuna karşı kışkırtan Luther, dinsel kurumun temsil eden papa ve Katolik rahiplerin cezalandırılması için siyasal idarecileri yetkili görmektedir. Kilisenin ve papanın, kilise dışındaki halka şikâyet edildiği bu metinden sonra Luther, ikinci manifestosunda, din adamlarına seslenmektedir. Burada Katolik Kilisesi'nin uyguladığı sakramentleri kutsal metne dayanmadığı gerekçesiyle hatalı görmekte ve bu sakramentlerin halkı kandırmak için kilise tarafından istismar

edildiğini dile getirmektedir (Luther, 1999, s. 27). Böylece Katolik Kilisesi kurumunun kutsallığının reddedilip âdeta gereksiz ve insani bir oluşum durumuna getirilmesi düşünülmektedir. Luther, Katolisizm'in dinsel otoritesini sadece kurumsal olarak değil, vicdani olarak da ortadan kaldırmak için son manifestosunda, Hıristiyan'ın özgürlüğünün anlamını açıklamaktadır. Bu metinde Hıristiyan'ın, Tanrı'nın Sözü'nden başka, papalık ve Katolik Kilisesi dâhil bütün otoritelerden özgür olduğu vurgulanmaktadır. Çünkü başlangıçta tüm kiliselerin en kutsalı olan Roma Kilisesi'nin, şimdi "kanun dışı haydutların yatağı, utanç verici bir fahişe evi, günah, ölüm ve cehennem krallığı olduğu" dile getirilmektedir (Luther, 1999, s. 336).

Reform sürecinde kaleme alınan bu temel Lutheran manifestolar ile kilise, papalık ve Katolik ruhbanın dinsel yetkileri reddedilerek kilise kurumu hem dinsel hem de seküler alandan dışlanmak istenmekte ve böylece toplumsal yaşamdan çıkarılmaya çalışılmaktadır. Lutherci öğretinin kilise kurumunu dışlamasıyla ortaya çıkan boşluğun hangi kurumsal ya da zihinsel yapılanmayla doldurulacağı sorununda çözüm, İncil ve dinî hukuk ayırımıyla ilişkilidir. Lutheranizm "aklanma"nın, dinsel hukuk ile değil, İncil ile olacağını dile getirmiştir. Bu yüzden Katolik Kilisesi'nin uyguladığı dinsel hukukun kurtuluşa ilişkin bir anlamı kalmamaktadır. Öte yandan, bütün inananların birer din adamı olmaları, otoriter anlamda dinsel bir kurumun olmaması ve dinsel bağlayıcı olarak bir hukuk manzumesine ihtiyaç duyulmaması, Hıristiyanların yaşadığı toplumun huzur ve düzenin nasıl sağlanacağı sorununu doğurmuştur.

Reformasyonun teolojik öğretilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu sorunların çözümü, dinsel alan ile seküler alanın tanımlanmasını gerektirmiştir. Luther'in "İki Krallık" doktrini olarak nitelediği çözüm önerisi, Lutheranizm'in seküler otorite, politik idare ve din ilişkisi ile etik anlayışını da içinde barındırmaktadır. Bu doktrin, dinsel ve teolojik düşünce içinde oldukça kritik bir durumu ifade etmektedir. Luther, manevi ve dünyevi otorite arasında açık bir çizgi çizmiş ve bu iki alanın birbirine karışmasını engellemek istemiştir.

Luther, "İki Krallık" doktrinini tanımladığı metninde (Luther, 1999, s. 105), Zeytin Dağı Vaazı nasihatleri doğrultusunda, Hıristiyanların yaşamlarını nasıl düzenleyecekleri ve bu süreçte seküler otoritenin amaç ve görevlerinin ne olduğu ile seküler otoritenin sınırları ve manevi otorite ile olan ilişkisi sorunları ele alınmaktadır. Luther, bu metnin hemen girişinde, Âdem'in çocuklarının, biri tanrısal diğeri dünyevi olmak üzere iki gruba bölündüğünü ifade etmektedir. Ancak, Lutheran teoloji açısından bu sınıflamayı yapan yine Tanrı'dır. Çünkü Tanrı, hem yaratıcı hem kurtarıcı olarak bütün yaşamda etkindir. Onun sevgisi hem dinî hukuk hem de İncil aracılığıyla kendini gösterir. Hıristiyanlar, birinde hukukun diğeri İncil'in etkin olduğu bu iki krallık arasında yaşar. Şu anda "düşmüş" yaratıklar için hukuki yönetim mevcuttur. İncil'e iman ile oluşacak Tanrı Krallığı ise henüz gelmemiştir. Birbirine karıştırılmaması gereken bu iki yaşamsal alanın sınırlarının doğru çizilmesi, Lutheran teolojinin toplumsal açıdan doğru sonuçlar vermesi için gereklidir.

Tanrı Krallığı

Tanrı Krallığı, Mesih tarafından idare edilen ve bu krallığa ulaşmayı hak eden Hıristiyanlardan oluşan manevi bir oluşumdur. Tanrı Krallığı, Mesih'e imanla aklanmış olan ve Kutsal Ruh'un yönlendirmesindeki inanan Hıristiyanları içermektedir. Luther, bu krallığın üyelerinin niteliklerini sıralarken onların kılıç ve hukuka ihtiyaç duymadıklarını ifade etmektedir. Eğer dünya bütününü gerçek Hıristiyanlardan oluşmuş olsaydı, orada idareciye, krala, kılıca ve hukuka gerek kalmayacaktı. Çünkü orada bu sınırlayıcı unsurların kullanımına ihtiyaç duyulmayacaktır. Hıristiyanların kalplerinde bulunan Kutsal Ruh, onları eğitecek, hata ve kusurlarını ortadan kaldıracak ve insanlar arasında sevgiyi oluşturacaktır. Böylece, dünyevi kılıç ve hukuk Hıristiyanlar arasında işlevsel olmayacaktır. Luther, Hıristiyanların sahip oldukları bu inançlarının toplumsal yansımalarının ise onların ahlâkî davranışlarında ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bu insanlar, üyesi oldukları topluma karşı erdemli davranışlar sergilemekte ve komşularıyla iyi geçinmektedir. Ayrıca onlar hoşgörülü olma niteliklerinin yanı sıra, toplum huzurunun sağlanıp sürdürülmesi adına, adaletsizliğe ve hatta ölüme bile gönül rızasıyla katlanabilmektedir (Luther, 1999, s. 89).

Tanrı Krallığı mensupları için hukuk hükümlerinin işlevsel bir anlamı bulunmadığından hukuka ve hukuki müeyyidelerin uygulanması için dünyevi bir idareye dahi ihtiyaç duyulmayacaktır. Bu nedenle Hıristiyanlar hukuktan özgürdür. Luther, "dinsel hukuk ve İncil ayrımı" öğretisine bağlı bu yaklaşımının teolojik zeminini Pavlus'ta bulmaktadır: "Hukuk doğru insanlar için değildir" (1 Ti. 1:9-10). Ancak, öte yandan "Herkesin kendi üzerinde olan idareye tâbi olması gerektiğini" (Rom. 13:1) ifade eden Pavlus, idari bir otoriteyi de dile getirmektedir. Dolayısıyla, hukuk hükümleri ile bu hukukun seküler uygulayıcılarına ihtiyaç duymayan Tanrı Krallığı üyeleri için de bir üst idari kurumun etkinliği söz konusu olmaktadır.

Luther, bu öğretisini, yine Tanrı Krallığı üyelerinin ahlâkî erdemliliğini öne çıkararak açıklar. Ona göre Hıristiyanlar, kendi aralarında ve kendileri dışındaki insanlarla olan ilişkilerinde herhangi bir hukuk ve otoriteye ihtiyaç duymayacaktır. Çünkü gerçek Hıristiyan, yeryüzünde komşusu için yaşar ve onun için çalışır. Bir Hıristiyan'ı böyle davranmaya iten, onun içindeki dinsel duygudur. Böylesi bir erdeme sahip olan insan, doğal olarak bir otoritenin yönlendirmesine gerek duymayacaktır. Fakat hukuk ve otorite, bu erdemli Hıristiyan'ın komşusu için gerekli olabilir. Nitekim otorite, huzuru korumak, suçlu cezalandırmak ve kötülükleri engellemek için bir ihtiyaçtır. Bir Hıristiyan bu otoriteye gönüllü olarak itaat eder, ona saygı duyar ve vergisini öder (Luther, 1999, s. 94).

Tanrı Krallığı öğretisi, Luther'in toplumsal idealini ifade etmekte ve aynı zamanda papa ile kilise hiyerarşisinin dinsel yetkinliklerinin olumsuzlanması sonucu oluşan boşluğun tek tek inanan bireyler tarafından doldurulması düşüncesinin bir sonucudur. Bu gerek-

çeyle Luther, mesleki din adamlığını reddederken bunun yerine bütün inananların din adamlığı yetkinliğini taşıdığı inancını koymuştur. Dolayısıyla Tanrı Krallığı, Katolik öğretisi ve uygulamalar doğrultusunda, artık din adamlarının uhdesinde değildir. Aksine onun kapıları, Tanrı'ya iman eden ve kurtuluş vaadine muhatap olan bütün insanlara da açılmıştır.

Luther'in, kutsal metnin yorum hakkının sadece papaya ait olduğu inancını reddetmesi, papalıkla birlikte dinsel gerekçeli sosyal sınıflamanın da reddedilmesi sonucunu doğurmuştur. Alman halkının soylularına seslendiği yazısında reformcu, öncelikle halkın bir kısmının papa, papaz, rahip ve keşiş adıyla "dinsel statü"ye, diğer kısmının ise kral, prens, tüccar ve çiftçi adıyla "dünyevi statü"ye konulmasını eleştirmektedir. Her iki statüye mensup olan bütün Hıristiyanlar, Tanrı Krallığı'nın üyeleridir ve aralarında fark yoktur. Pavlus'un mektuplarındaki, "azaları farklı da olsa ortak bedende oldukları ve aynı ruhtan vaftiz oldukları" (1 Ko. 12:12-3) ifadesine dayanan Luther, tüm inananlar aynı vaftiz, aynı müjde ve aynı imana sahip oldukları için, tümünün tanrısız alana ait oldukları inancının yanında; onları tek bir toplumsal statüye, Tanrı Krallığı üyeliğine sokar ve ruhban olanla olmayanlar arasındaki ayırımı kaldırır (Luther, 1999, s. 127). Vaftiz olan "bütün inananların din adamlığı" söylemiyle Lutheran öğretiyi ifade eden inananların dinsel ve toplumsal olarak eşitliği, mesleki ve kurumsal din adamlığı sınıfını ortadan kaldırırken bütün inananlara, kutsal kitabı okuma, anlama ve yorumlama yetkisi tanımakta ve onlara Tanrı'nın bildirdiklerini kavrama yetkinliği vermektedir. Tanrı Krallığı'nı işte bu üstün toplum oluşturmaktadır (Luther, 1999, s. 356).

Ruhbanlık sınırlarının, Mesih'e iman eden bütün Hıristiyanları içerecek kadar genişletilmesini gerektiren "bütün Hıristiyanların din adamlığı" öğretisi, dinsel olduğu kadar seküler otorite kavramlarına da geleneksel Katolik öğretinin aksine, farklı bir anlam kazandırmıştır. Zira kilise ve papalık kurumunun dinsel anlamda "yanılmazlık" ve "tek yetkili" sıfatları Luther tarafından reddedildiğinden papalık ve kilise hiyerarşisi, artık dinsel otoriteyi ifade etmemektedir. Aksine, dinsel otorite Kitab-ı Mukaddes'tir ve bütün insanların onu yorumlama yetkisi vardır. Sivil idareciler de "bütün inananların din adamlığı" öğretisi doğrultusunda din adamlığı niteliğine sahip olabilir. Dolayısıyla, savunduğu bu öğretisi ile Luther, Orta Çağ'a ait olan seküler ve dinsel grup sınıflamasını ortadan kaldırmış olmaktadır (Stephanson, 2002, s. 326). Bu nedenle bir Hıristiyan'ın yaşamını belirleyen tanrısız ve dünyevi krallığın üyelerinin tasnifinde, mesleki anlamda din adamı olmak ya da olmamak belirleyici bir unsur değildir.

İdeal bir toplum modeli olan Luther'in Tanrı Krallığı düşüncesi, en azından reformcunun içinde yaşadığı toplum açısından pek gerçekçi görünmemektedir. Nitekim Luther de Tanrı Krallığı öğretisi içinde sıralanan Hıristiyanın ahlâki erdemlerinin toplumsal anlamının görülmesi için Tanrı'nın, manevi krallığının yanı sıra bir de dünyevi krallık tesis ettiğini ileri sürmektedir.

Dünya Krallığı

İki krallık doktrininin dünya krallığı bölümü, Luther'in, kendisine kurtuluş vaat edilen Hıristiyan'ın sosyal ve ekonomik içerikli dünyevi yaşantısını içermektedir. Bir Hıristiyan'ın toplum içerisindeki konumu, diğer insanlara karşı tutumu, kısacası bu dünyadaki yaşamı, onun dünya krallığı öğretisi içerisinde yer almaktadır. Bu yönüyle dünya krallığı, Lutheran etiğin işlevsel alanı olmaktadır. Çünkü Tanrı Krallığı ortamı, zaten kurtuluş vaadine ulaşmış insanlardan oluştuğundan onlar, hem dinsel hem de dünyevi hiçbir yükümlülük altında değildir. Dolayısıyla Tanrı Krallığı'nda dünyevi davranışları tanımlayan bir etikten söz edilemez. Bu etiğin oluştuğu mekân dünya krallığıdır. Nitekim dünya krallığı dünyevi idareye ilişkin görüşleri içermekte ve dünyadaki Hıristiyanlar kadar Hıristiyan olmayanların da nasıl idare edileceğini belirlemektedir. Bu dünyevi boyutta, hem Hıristiyanların hem de Hıristiyan olmayanların birlikte yaşadıkları dikkate alınarak Lutheran etiğin nasıl sergileneceği belirlenecektir. Lutheran etiğin bu dünyada yansıtılması da Luther'in teolojisinden doğan dinin dünyevi anlamını ve dünyevi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla dünya krallığındaki yaşam, Lutheran etiğin işlevsel alanı olmaktadır. Dünya krallığındaki Lutheran etiğin yansıtılması ise seküler otoriteye itaati, dünyevi anlamda sosyal konumların korunmasını ve toplumsal yararın gözetilmesini içermektedir.

Hıristiyan olmayan ve dolayısıyla Tanrı Krallığı'nın dışında kalan herkes dünya krallığına ait olup hukuka tâbidir. Luther, bu kimseler için Tanrı'nın, Hıristiyan statüsünün ve Tanrı Krallığı'nın dışında farklı bir yönetim tesis ettiğini ve kötülüklerini engellemek için onları hukuka tâbi kıldığını ileri sürmektedir (Luther, 1999, s. 90). Ancak, gerçekte Tanrı Krallığı'nın üyeleri olan imanlılar da toplumsal alan olarak dünya krallığında yaşamak durumundadır ve bunlar aynı zamanda dünya krallığı mensubudur. Dolayısıyla dünya krallığı mensuplarının tümü seküler hukuk ve otoriteye ihtiyaç duymaktadır. Bu durumda dünya krallığı düzenlemesinde hukuk, politik idarecinin inisiyatifinde işlevseldir ve bu yönüyle kötü ve itaatsizlere karşı toplumsal düzenin sağlanmasını içeren hukukun uygulanması meşru sayılmaktadır (Stephanson, 2002, s. 327). Nitekim Hıristiyanlar, "eski" Âdem'in günahkâr doğasını sürdürdükleri için, her hâlükarda sınırlayıcı bir hukuka ihtiyaç duyulmaktadır.

Luther, dünya krallığının gerekliliğini ve onun işlevini yine Pavlus'un ifadelerine dayandırarak tanımlamaktadır. Pavlus'un mektuplarında, ayırım yapılmaksızın herkesin idaresinde bulunduğu yönetime bağlı olması istenmekte ve bütün yönetimlerin Tanrı'dan olduğu ileri sürülmektedir. Dolayısıyla Pavlus'a göre, yönetime karşı direnenler, Tanrı'nın düzenine karşı gelmiş olur ve yargılanır. Yönetim, iyi olanı ve iyilik yapanı değil, kötü olanları kılıcıyla cezalandıran ve Tanrı'nın gazabını salan ölç alıcı işleviyle Tanrı'nın hizmetindedir (Rom. 13:1-4). Bir başka Yeni Ahit metninde de, insanlar arasında yetkili kılınmış her kuruma, gerek her şeyin üstünde olan krala gerek kötülük yapanları cezalandırması ve iyilik yapanların onurlandırması için kral tarafından gönderilen

valilere, Rabb'in adına itaat etmek tavsiye edilmektedir (1 Pe. 2:13-4). Kutsal metnin yetkinliğine bağlı olan ve Pavlusçu "kutsanmış seküler otorite" anlayışını benimseyen Luther, bu ifadelerde sözü edilen ve itaat edilmesi istenen seküler idareyi, iki krallık doktrinindeki dünya krallığı tanımlarıyla nitelediği anlaşılmaktadır.

Seküler otoriteyi Pavlusçu ifadeler doğrultusunda tanımlayan Luther'in dünyevi idareyi düzenleyen dünya krallığı öğretisi de tanrısal bir nitelik taşımaktadır. Tanrı tarafından kurulduğu için dünya krallığının da tanrısal statüye sahip olması, seküler idarecilerin, Tanrı tarafından kendilerine verilen tanrısal bir yetkiyi ellerinde bulundurduğu anlamına gelmektedir. Ancak, Tanrı Krallığı doktrinindeki ideal bir toplum anlatımı yerine dünya krallığının tesis edilmesi, birtakım dinsel ve sosyal düzenlemeleri gerektirmiştir.

Tanrı Krallığı öğretisine göre, kalpleri Kutsal Ruh'un ilhamıyla yönlendirilen Hıristiyanlar, dünyevi idareciye ve hukuka ihtiyaç duymamakla birlikte, dünyadaki bütün insanların Kutsal Ruh'un himayesindeki inananlar olmaları mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla Luther, teorik içerikli Tanrı Krallığı öğretisinin aksine, daha pratik bir uygulama gerektiren bir dünya krallığı doktrinini geliştirme ve onun gerçekçiliğine uygun birtakım düzenlemeler yapma ihtiyacını hissetmiştir. Nitekim Hıristiyan inancına sahip olmayan insanlar, dünya krallığı üyeleridirler. Bu nedenle Hıristiyan olsun ya da olmasın herkes, prens, kral ve idarecilerin inisiyatifindedir ve hukuka bağlı durumdadır. Çünkü doğru olmayan insanlar, doğru olan ve yapılması gerekenleri yapmadığından, onları eğiten, zorlayan ve yönlendiren bir güce ihtiyaç vardır. İnsanları doğru olanı yapmaya iten bu gücün adı hukuktur. Bu yönüyle, dünyevi krallık hukuku gerektirmektedir (Luther, 1999, s. 89). Luther'in hukuka muhatap olma anlamında ileri sürdüğü toplumsal tasnifte, Pavlus'un "hukuk doğru olanlar için değil, yasa tanımayan asiler için konmuştur" (1 Ti. 1: 9) ifadesine bağlı olduğu görülmektedir.

Dünya krallığı üyesi olan inançsız insanların, içinde yaşadıkları toplumun düzenini bozmamak için önemli bir hukuksal düzenlemeye tâbi olmaları gereği, bu insanlara karşı hukukun uygulanması ve hukuka aykırı davranışların cezalandırılması için dünyevi bir kurum ihtiyacı doğmuştur. Luther, dünya krallığındaki insanların yönetilmesi, kötülüklerinin engellenmesi ve hukukun uygulanması için dünyevi idareyi yetkili görmektedir. Nitekim Hıristiyan olmayanlar ve kötüler, toplum huzurunun korunması ve sürdürülmesi açısından seküler idare tarafından kontrol edilip baskı altında tutulur. Luther'in, seküler idarenin işlev ve konumunu, yine Pavlus'un yazılarına dayanarak belirlediği görülmektedir. Öncelikle Luther, Pavlus'un "iyilik yapanların değil, kötülük yapanların yöneticilerden korkmaları gerektiği" (Rom. 13: 3) ve "yöneticilerin kötülerin cezalandırılması için yetkili kılındığı" (1 Pe. 2: 14) söylemiyle dünyevi idarenin, dünya krallığının otoritesi olduğunu ve bu idarenin kötülükleri engellemek gibi dinsel bir içerik taşıdığını ileri sürmektedir. Ayrıca, Pavlus'un ayırım yapmaksızın herkesi bağlı buldukları dünyevi otoriteye tâbi olma çağrısına katılan Luther'in, bu dünyevi otoriteye "dünyevi krallık" doktrininiyle daha teolojik bir içerik kazandırdığı söylenebilir. Neticede Pavlus'un

itaat edilmesini istediği dünyevi idare, Luther'in Tanrı tarafından teşekkül ettirildiğini söylediği iki krallıktan dünyevi olanını karşılamaktadır.

Protestan Reformunda Luther, insanlığı iki sınıfa ayıran Orta Çağ kilisesini şiddetle eleştirmiştir. Bu iki sınıflı düalizme göre, Zeytin Dağı Vaazı öğretileri, sadece manastırdaki keşişlere ve kiliselerdeki ruhban üyelerine seslenmekteydi. Bu sınıfın dışında kalanlar için söz konusu vaazın öğretileri, olgunlaşma peşinde olanlar için tercihe bağlı bir değer taşımaktadır. Ancak, Luther, bu vaazın bütün Hıristiyanlar için eşit derece bağlayıcı hükümler içerdiğini ifade etmiştir. Fakat daha sonra bu kanaatine vaaz hükümlerinin her Hıristiyan için, fakat her Hıristiyan'ın içsel tutumunu belirleyen bir etki boyutuyla işlevsel olduğunu eklemiştir. Zira içinde yaşadığı toplumun diğer fertlerine karşı sosyal bir sorumluluk konusu olan dışsal davranışların vaaz hükümlerine değil, sivil otoritelere bağlı olması gerektiğine inanmaktadır. Bu durum, Katolisizm'in "iki sınıf" anlayışından farklı olarak "iki alan" düalizmini ifade etmektedir (Stassen ve Gushee, 2003, s. 130). Kilise tarihçisi olan J. Pelikan (2001, s. 145-146), Luther'in "iki alan" düalizmini erken dönem Grek kilisesinin büyük vaizi John Chrysostom ve Roma kilisesinin büyük vaizi Augustine'den önemli bir farklılaşması olarak yorumlamaktadır. Chrysostom ve Augustine, Mesih'in havarileri ve onların takipçileri başta olmak üzere bütün insanların Dağ Vaazı emirlerine tâbi olması ve bu hükümleri davranışlarına dönüştürmeleri gerektiğini savunmuştur. Luther ise bu hükümleri Hıristiyan'ın içsel tutumu ile sınırlamakta ve bunları Hıristiyanların kamusal yaşamında uygulanmaması gerektiğini savunmuştur (Pelikan, 2001, s. 145-146).

Dünya Krallığı söz konusu olduğunda, Protestanlığın "meslek" tanımının sekülerleşme açısından önemine dikkat çekilmesi gerekmektedir. Katolik Kilisesi; papaz, keşiş, rahip ve rahibelerin asketik monoteizm olarak adlandırılan münzevi manastır yaşamlarındaki dinsel faaliyetlerini Latince bir kelime olan ve "çağrı" ya da "çağrılmak" anlamına gelen *vocatio* sözcüğü ile tanımlamıştır. Katolisizm açısından bu çağrı, ruhban sınıfına yönelik Tanrı'nın çağrısıdır. Dolayısıyla ruhban sınıfının dinsel yükümlülükleri ve manastır yaşamları, sadece Tanrı'nın çağrısı doğrultusunda gerçekleşmektedir. Bunun sonucu olarak *vocatio*, manastır üyelerinin ya da ruhban sınıfının görevlerini, bir başka deyişle, mesleki anlamda kiliseye ait bir misyonu yerine getirme işini ifade etmektedir. Bu nedenle sadece ruhban sınıfının meşguliyetini içeren *vocatio*, bu sınıfının dünyevi yaşamlarında yerine getirdiği görev ve yükümlülükler olarak tanımlanmış ve rahipler yaptıkları işler itibarıyla kutsallık ayrıcalığına sahip olmuştur. Sözcüğe verilen bu anlam, Katolik ruhban sınıfının bağışlanmak amacıyla dünyadan çekilmelerini ve bir anlamda dünyayı geri itmelerini gerektirmiştir. Bu sınıfın dışında kalanlar ise kutsal bir "çağrı" olmaksızın dünyada çalışmaktadır.

Katolisizm'in, dünyevi meşguliyetleri "kutsal" ve "seküler" değer atfederek ikili bir ayrıştırmaya tâbi tutmasına şiddetle karşı çıkan Luther, kutsal kitabı Almanca'ya tercüme ederken *vocatio* sözcüğüne dünyevi meşguliyeti ya da meslekleri de değerli kılan

bir anlam yüklemiştir. Pavlus'un mektuplarında yer alan "Herkes ne durumda 'çağrıldıysa' o durumda kalsın!" (1 Ko. 7: 24) cümlesinde bulunan "çağrı" ifadesi, Luther'in Almanca tercümesinde "meslek" ve "iş" anlamına gelecek şekilde ifade edilmiştir. Fakat Luther'e göre sözü edilen "meslek" ya da "dünyevi meşguliyet", Mesih'in insanları Tanrı Krallığı'na çağrısını içermektedir. Pavlus'un, "Bunun için ey kardeşler, 'çağrılmışlığınızı' ve seçilmişliğinizi kökleştirmeye daha çok gayret edin!" (2 Pe. 1: 10) ifadesindeki "çağrılmışlık" sözcüğünü, Luther yine aynı şekilde "dünyevi meslek" anlamında tercüme etmiş ve sözcüğü Hıristiyanın dünyevi ödevi anlamında kullanmıştır (Lessnoff, 1994, s. 31). Ancak, Luther kutsal metnin Almanca'ya tercümesinde "dünyevi meslek ve geçim meşguliyeti" bağlamında yorumladığı *beruf* sözcüğünü tıpkı Pavlus'un *vocatio* anlamında yaptığı gibi, dünyevi meslek ve statünün tanrısal tayini olarak yorumlamış ve bu sözcükle Tanrı tarafından insanların çağrıldığı bir ödevi nitelmiştir (Weber, 1997, s. 69).

Reformcunun kutsal metin tercümesinde "meslek" konusunda ortaya çıkan bu önemli değişim çerçevesinde, Tanrı'nın çağrısının bütün insanlara yönelik olduğu vurgulanmış, bu çağrıyı ve dolayısıyla mesleği sadece monastik yaşama has kılan anlayış Protestanlık tarafından reddedilmiştir. Zira Tanrı, insanları sadece dinsel olarak imana değil, yaşamın belirli alanlarında bu imanın ifade edilmesine de çağırmıştır. Bu açıdan bir insan önce Hıristiyan olmaya, ardından da yaşamın belirli alanlarında aktif olmaya çağrılmıştır. Dolayısıyla Reformasyon öncüleri, *vocatio* ifadesini "dünyevi bir aktivite ya da meslek" olarak yeniden anlamlandırıp dinsel bir niteliğe kavuşturmuştur. Bu durumda bütün Hıristiyanlar, dünyadaki belirli şekillerde kendisine hizmet etmek için Tanrı tarafından görevlendirilmiştir. Teolojik bir yorumun ürünü olan bu tercümeyle Luther, Orta Çağ Katolik zihninde anlamsal ve işlevsel olarak özünden kaymış olan Pavlusçu eskatolojiye dayalı "Hıristiyan'ın mesleği, günlük meşguliyeti ve dünyevi statüsü" anlayışını yeniden canlandırmış olmaktadır.

Protestan meslek tanımı ile, Orta Çağ'ın biri "kutsal" diğeri "seküler" olarak nitelenen iki tabakalı toplumsal yapısı hedef alınmıştır. Kutsal ya da seküler olmak gibi bir değer ayrımı yapılmaksızın bir yanda anne-baba, tüccar, çiftçi, öğretmen, hizmetçi diğer yanda rahip, keşiş ve papaz, her biri ilahî bir yükümlülük ve sorumluluk içinde aynı değere sahip işleri yerine getirmekte ve toplumun hizmetinde hepsi eşit seviyede görülmektedir (Beach, 1988, s. 14). Esasen Luther'in "iki krallık" doktrini, Hıristiyan'ın burada sözü edilen iki yönlü mesleğini, yani "iki çağrılış" yorumunu ortaya çıkarmıştır. Bu çağrılardan birisi, eskatolojik bağlamda Tanrı Krallığı'nadır. Ancak, dünyevi açıdan en işlevsel alan olan Dünya Krallığı'nda Hıristiyan, günlük yaşamında ve sosyal ilişkilerinde Hıristiyan sevgi ve adalet duyguları üzerine bina olmuş bir dünyevi konuma sahip olacaktır. Bu konum, Katolik gelenekte olduğu gibi "kutsal" bir manastır görevi değil, "seküler" bir sosyal sorumluluk olacaktır. Ancak, yerine getirilen bu seküler sorumluluk da en az manastır görevi kadar Tanrı nezdinde kutsal ve dindarca görülecektir.

Sonuç

Klasik sosyolojinin sekülerleşme paradigması ile olan ilişkisini yeniden hatırlayacak olursak çizgisel/ilerlemeci bir akış içinde toplumlar hızla dinden uzaklaşmaya ve dinî emir, öğreti ve sınırlamalarından bağımsızlaşmaya ulaşacaklardı. Oldukça normatif bir anlam yüklenerek “dünyevileşme” olarak Türkçeye aktarılan bu kavram, dinden uzaklaşma ve dinin değerinin azaltılması olarak anlaşılrsa da bunun Hıristiyanlık tarihi içinde en yakın referans noktası Katolik Kilisesi değil, Protestanlık olacaktır. Çünkü teolojik olarak “seküler” ile en fazla temas kuran öğretiler, Protestanlık mezhebinde yer almaktadır. Protestanlık ile ilişkilendirilen sekülerleşme sürecinin XX. yüzyılın ortalarına kadar dinden arınma bağlamında tasarlandığı şekilde geliştiği düşünülmüştür. Pek çok Avrupa ülkesinde, özellikle de Protestan mezhep taraftarlarının yoğun olduğu ülkelerde kiliseye gitme eğilimindeki azalma sekülerleşmenin somut ve bilimsel kanıtı olarak sunulmuştur. Ancak, metnin başında ifade edildiği gibi, bu kanıtı inanan pek çok sosyologun birbiri ardınca sekülerleşme seyrine dair öngörü/ön kabullerinde yanlışlıklarını itiraf etmişlerdir.

O hâlde sekülerleşmenin varlığından söz edilemez mi? Bu sorunun Hıristiyanlık bağlamında cevabı, metin içinde ayrıntılandırıldığı üzere konu hakkında temel referans noktası olan Protestanlık teolojisinin içinde gizlidir. Zira Lutheran Protestanlığın temel olarak bir Hıristiyanlık reformu değil, Katolik Kilisesi’ni eleştiren bir reform söylemine sahip olduğu bilinmektedir. Yani Protestanlığın genel anlamda “din”in değerini azaltıcı bir söylem içinde olduğu söylenemez. Özellikle, bir makale sınırlarını aşacağı için burada değinemediğimiz Calvinist Protestanlık, Eski Ahit hukuku üzerine bina olmuş bir yasal sistem ile yıllarca Cenevre teokrasisinde egemen olmuştu. Calvinist Cenevre’nin bu dönemdeki dinî görünümü, uygulamalar açısından Katolik Roma’dan hiç de geri kalır yanı olmadığı gibi; eğitim, kültür, sanat ve siyaset gibi yaşamın her boyutuna uygulanan katı Eski Ahit hukukunu uygulamakla daha da dinî olduğu ifade edilmelidir.

Bu durumda Protestan reformcu Luther, sekülerleşme bağlamında neyi savunmaktadır? Luther, Pavlusçu söylem çerçevesinde Yahudilerin gündelik yaşamlarında katı dinsel hukuk uygulamalarını Hıristiyanlara model olacak bir dindarlık tutumu olarak görmez. En azından buradan hareketle Hıristiyan zihninin gündelik yaşamda dindarlık davranışlarından uzak olmanın dine aykırı bir durum olmadığı ve bu durumun mutlak bir sekülerleşmeye yol açmadığı söylenebilir. Zira pek çok Hıristiyan öğretisine göre, özellikle de Protestanlığa göre, sırf başışlanmak amacıyla dinî hukukun uygulanması esasen bir dindarlık göstergesi değildir; aksine dinî hukuk, inancı zayıf olanlar için geçerlidir. Diğer reformcu söylem ise Katolik Kilisesi’nin savunduğu gibi, dinî ve din dışı bir meslek ayrımı söz konusu olmadığına dairdir. Din dışı alanda çalışan her hizmet grubunun üyesi, manastırdaki keşiş ya da kilisedeki rahip kadar dinî bir meslek icra etmektedir. Bu durumda “dünyevi” olarak değerlendirilen bütün tutum ve davranışlar, dinî bir değer taşıdığından pekâlâ dindarca bir yaşamın işareti olabilir. Yani dünyevi

tutum ve mesleklerin manevi ve seküler olarak ikiye ayrıştırılması, birincisinin diğerine göre daha dindarca bir misyon içerdiği şeklinde anlaşılabilir.

Protestanlık perspektifinden sekülerleşme –ki şimdi dünyevileşme diyebiliriz- dinî öğreti ve telkinlerin ya da dinin projesinin, Katolik kilisesinin manevileştirip “öte dünyalaştırmasından” kurtarıp “bu dünyanın” konusu edilmesidir. Böylece Protestan söylemler, dinî değerleri manevi alandan maddi alana taşımışlardır. Tıpkı Westfalya Antlaşması’nda “sekülerleştirme” adıyla kilise emlakinin kamulaştırılması gibi. Böylece, bir anlamda bu dünya, dinin performans alanına çevrilmiştir. Zira artık politik idareciler de kilise idarecileri ile eşit derece manevi görevlerle yükümlüdürler. Bu politik idareciye itaat etmek emredilirken isyana kalkışmak, onun kutsal otoritesine karşı günahkâr bir kasıt olmaktadır. Özellikle Kalvinist Protestanlıkta dünya hayatı ve hayatın her türlü vechesi, Tanrı’nın ihtişamının izhar edilmesi ve onun hukukunun geçerli olması gereken yegâne alandır. Hıristiyanlığın Protestan versiyonuyla ilişkilendirilen sekülerleşme sürecinin bu mezheple çok yakın bir ilişkisi olduğu doğrudur. Ancak, Protestanlıkta sekülerleşmeye dair ön kabullerin aksine, din ile dünya arasında zıt bir ilişki olduğu söylenemez. Protestan Reformu ile “dünyanın büyüsünün bozulduğu” doğrudur. Ancak, bu büyü bozumu Hıristiyanlık anlamında dinin değil, öncelikle Katolik Kilisesi’nin aleyhine gelişmiştir.

Burada sözü edilen din-sekülerleşme ilişkisi, sadece Hıristiyanlık ve daha ayrıntısıyla Protestanlık bağlamında bir anlam ifade etmektedir. Metinde tanımlanan “sekülerleşme” bir değer olarak diğer dinlere uygulandığında, elbette aynı sonuçları vermeyeceği gibi bu tutum da esasen eleştireldiğimiz klasik sosyolojik bakış açısına yakın bir yaklaşım olacaktır. O hâlde her dinin sekülerleşme değeri kendine hastır. Sekülerleşme paradigmasına dair bütün kavram ve tanımlamalar da her dinin kendine ait teolojisi çerçevesinde “özel”dir. Söz gelimi İslam’ın sekülerleştiğine dair pek çok iddia pekâlâ ileri sürülebilir. Ancak, sekülerleşme bağlamında “İslam’ın Protestanlaşmasını” konu edinen bir tartışma, Weber’in Asya ekonomisinin ilerleyişini Protestanlık ile Konfüçyanizm arasında bağlantı kurarak açıklamaya kalkışması kadar indirgemeci ve genelleştirici bir yaklaşım olacaktır.

Relationship Between Christianity and Secularization or Theology of Secular Religiousness

Hakan Olgun*

The Latin origin of the concept of secularization – *saeculum* – means “this age” or “worldly life” in its narrowest sense. The concept refers to the life outside the church and dates back to old times. Indeed, the word *secularis* that comes from the same root was commonly used to emphasize the superiority of divine, the separation of supernatural and sacred Christian understandings from the ordinary and profane. In time the concepts began to be used for Catholic priests who went out of their monastic vows (Lewis, 1990, p. 40). However, during the Reformation the concept gained a new context as an element of modern society and it was also revealed in the provisions of the treaty which ended the Thirty Years’ War, also known as Christian sectarian wars. Thus, for the first time in 1648, in the Treaty of Westphalia, “secularization” was used as a legal term which meant “the expropriation of church property” (Gay, 1992, p. 215).

In the modern era, secularization which is defined as “removal of religion from politics” or “the decline of religious attitudes and rituals in society” has led to the thesis that the religion would weaken and wane in importance over time. This thesis has become the most prominent secularization paradigm of the classical sociological approach. However secularization did not progress as thought or constructed by sociologists, it has curled away and even seriously diverted from the destination from time to time, which has also been noticed by sociologists. One of the most prominent sociologists of such thought is P. L. Berger. The famous sociologist preserves his idea that “the disenchantment of the world”, but he admits that modernization does not require moving away from religion or losing one’s faith (1999, pp. 2-3). Berger also admits to a methodological weakness of sociological approaches: “Sociology is not an exact science, and what we can see now does not allow us to predict a definite future” (Berger, 2002, p. 92). R. Stark (2000, pp. 41-66) declares the failure of the theses that have been expecting the death of religion for the last three centuries by saying “secularization, R. I. P.” The major misconception that has misled the designers of sociological paradigm of secularization is that the golden age piety was in the past. According to perspective,

* Assoc. Prof., Istanbul University, Department of Philosophy and Religious Studies.

Correspondence: holgun@istanbul.edu.tr, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fatih, İstanbul / Turkey.

the peak of faith was reached in the Middle Age, and like a “bell curve” shape, in the modern the slope began rapidly moving towards secularization. It is interesting that the confessions of failure came from the proponents of secularization who claimed that secularization was the fate of religions (Bruce, 2002, p. 45). The research on the history of religions indicates that within the framework of the Western Christianity, the past eras did not witness an era of godliness, but an era of church.

This article will discuss secularization in the context of Protestant theology of Christianity, and thus starts with one of the early Christian theologian St. Augustine’s thesis on “City of God”. St. Augustine, which deeply influenced the historical development of the Western Christian thought, discusses the two cities in his thesis. St. Augustine explains his understanding of the world in a dichotomous manner and defines the world as two different social structures (city or kingdom) that are dominated by secular values on one side and spiritual values on the other. One of the cities exists in the real world, whereas the other exists in a hope based on God. According to St. Augustine, for example, pagans live in the former, while Christians live both in the former and the latter. In this case, Christians live in the territory world with the hope of a heavenly city in which their spiritual journey will end. Thus, according to St. Augustine, the secular sphere is the world of ordinary life, but this sphere is not independent of religion. On the contrary, the secular sphere is filled with religious behavior and is defined by the relations with God (Bowle, 1961, p. 132).

St. Augustine’s “City of God” and the Catholic Church of the Middle Ages considered society in two classes; upper class consisted of clergymen such as monks and priests who secluded themselves from the mundane life and lived a consecrated life, while the bottom class consisted of common people such as merchants, farmers, housewives and even soldiers who took care of the daily needs of the world and did not occupy themselves with church work. These people depended on the moral codes of the civil law, and they did not dedicate themselves to the divine commands of the holy book or virtuous asceticism. Catholic concepts such as “culture”, “world” and “society” were identified with a strong emphasis on the Church which was regarded as the single ethical institution of religious salvation. For this reason, during the Middle Ages no social theory for an ideal social order was proposed against the Catholic Church (Graf, 2010, p. 61).

The most powerful reactionary attitude against this doctrine of Catholicism was developed by the pioneers of Protestant reformers. First of all, in his preach about the Sermon on the Mount, Martin Luther described “Two Kingdoms” doctrine (Luther, 1999, p. 105), and addressed some issues such as, how Christians would organize their lives, what the purpose and duties of the secular authority would be in this process, and the boundaries of the secular authority and its relationship with the spiritual authority. At the beginning of his preach, Luther explains how the children of Adam

were divided into two groups, one divine and the other the worldly. However, in terms of Lutheran theology, God has created this classification, because God, both as the creator and savior, affects all aspects of life. God's love reveals itself both through the Gospel and the religious law. Christians live between these two kingdoms, one of which is ruled by the Gospel, and the other is by law. Right now, dominance of law exists for "fallen" creatures, and the Kingdom of God which will come with faith in the Gospel has not yet formed. For the Lutheran theology to give productive results for society, the boundaries of these two vital spheres should be drawn clearly and not be confused with each other.

To the kingdom of God belong all who believe in Christ and live under Him, for Christ is Lord in the kingdom of God. Of them Luther says: "Behold, these need neither sword nor law. And if all the world were made up of true Christians, there would be no need for ruler, king, lord, sword or law, for where would be the use of them? The Holy Spirit which abides in their hearts teaches them and brings it to pass that they do no wrong, but love all men. . . . And it may not be that the sword of the world and the law of the world should find labor to do among Christians." Luther believed that the social reflection of Christian beliefs could be observed in their moral behaviors. These believers display virtuous behavior towards society and have good neighborly relations. In addition, they are tolerant and could tolerate injustice and even death for the sake of the peace of the society (Luther, 1999, p. 89).

The doctrine expanding the boundaries of clergy wide enough to contain all the Christians who believe in Christ gave a different meaning to religious as well as secular notions of authority, because the "infallibility" and "exclusiveness" of the Catholic Church and clergy were rejected by Luther. The papacy and church hierarchy did not represent the religious authority anymore. On the contrary, the religious authority is the Bible, (*sola scriptura*) and everyone has the authority to interpret it. Temporal authorities may earn clergy qualities in accordance with the "priesthood of all believers" doctrine. Therefore, this doctrine advocated by Luther, eliminated the medieval classification of the secular and holy classes (Stephanson, 2002, p. 326). For this reason, clergy as a profession is not a decisive factor in the classification of the divine and the earthly kingdom members in a Christian's life.

Anyone that is non-Christian, therefore outside the spiritual kingdom belongs to the worldly kingdom, and is subject to law. Luther suggests that God has created a different authority for these people outside the Christian status and the kingdom of God and has made them subject to law to avoid their evils (Luther, 1999, p. 90). However, in reality believers who are members of the spiritual kingdom live in the worldly kingdom as a social sphere. Therefore, all the members of the worldly kingdom need secular law and authority. In this case, in ruling the worldly kingdom, law is administered through the political ruler the implementation of law is legitimate for providing social

order (Stephanson, 2002, p. 327). In fact, since Christians maintain the sinful nature of Adam, there is always a need for a restrictive law.

In the Protestant Reformation, Luther criticized the mediaeval church for dividing humanity into two classes. According to this two-class dualism, the teachings of the Sermon on the Mount commands for monks and the clergy, but for the rest of us, they were only optional advice if you wanted to be perfect. Luther insisted that the teachings were for all Christians. But then he adopted something like the sermon is for every Christian in our inner attitudes but the outer self that has responsibilities to other persons should obey the authorities in the world and not the commands of the sermon. This situation is referred to as two realms "dualism" (Stassen and Gushen, 2003, p. 130).

According to the church historian J. Pelikan (2001, pp. 145-146), Luther's two-realm dualism marked a historical departure from the great preacher of the early Greek church, St. Chrysostom and the great preacher of the Roman church, St. Augustine. St. Chrysostom and St. Augustine taught that the commands of the sermon were God's will for everyone – for disciples first, and through them for all humankind and were to be carried out in practice. Luther limited their application to Christians in their inner lives, nor for Christians in their public lives or for all humankind (Pelikan, 2001, pp. 145-146).

Luther strongly opposed Catholic division of worldly occupations as "sacred" and "secular". When he was translating the holy book into German he attributed value to the word *vocatio* as the translation of worldly occupations. The word "call" in Paul's letters, which goes as "Each of you, dear brothers and sisters, should remain as you were when God first called you" (1 Co. 7: 24), was translated as "vocation" into German. However according to Luther, this "vocation" or "worldly business" harbors Christ's call to the Kingdom of God. Also, the word "calling" in Paul's expression "Wherefore the rather, brothers and sisters, give diligence to make your calling and election sure: for if you do these things, you shall never fall" (2 Pe. 1: 10) is similarly translated as Christian sense of "worldly occupation" (Lessnoff, 1994, p. 31). Luther, translated the word "beruf" –in German- (vocation) as "preoccupation with worldly occupation and livelihood" , but interpreted it as divine appointment of worldly vocation and status (Weber, 1997, p. 69).

The Protestant definition of occupation is against the two fold social structure of the Middle Ages, one "sacred" and the other "secular". No value distinction was made in the Protestant work ethic, parents, merchants, farmers, teachers, maids, priests and monks were expected to fulfill their responsibilities in the same divine obligation. All work was dignified (Beach, 1988, p. 14). In fact, Luther's "two kingdoms" doctrine has led the way to Christians' two dimensional vocations, ie, the interpretation of "two callings". One of these callings is to the Kingdom of God, in an eschatological context.

However, in their everyday lives and social relations, Christians will have a worldly status that is built on Christian love and justice. This status is different from the Catholic tradition that is based on a "holy" monastic duty, but a "secular" social responsibility. However, fulfillment of this secular responsibility will be deemed as much as holy and pious as a monastic duty before God.

Kaynakça / References

- Beach, W. (1988). *Christian ethics in the protestant tradition*. Georgia: John Knox Press.
- Berger, P. L. (1999). The desecularization of the world: A global overview. In P. L. Berger (Ed.), *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics* (pp. 1-18). Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Berger, P. L. (2002). Dinin krizinden sekülerizmin krizine (çev. ve hzl. A. Köse). *Sekülerizm sorgulanıyor* içinde (s. 75-93). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Bowle, J. (1961). *Western political thought* (Vol. 1). Suffolk: Richard Clay.
- Bruce, S. (2002). *God is dead: Secularization in the West*. Oxford: Balckwell.
- Gay, C. M. (1992). The worries of this life, the deceitfulness of wealth, and secularization in modern society. In J. I. Packer, & L. Wilkinson (Eds.), *Alive to God: Studies in spirituality* (pp. 213-222). Downers Grove: InterVarsity.
- Graf, F. W. (2010). Protestantism. In H. Joas, & K. Wiegandt (Eds.), *Secularization and the world religions* (pp. 46-76). Liverpool: Liverpool University Press.
- İncil*. (1995). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Lessnoff, M. H. (1994). *The spirit of capitalism and protestant ethic: An enquiry into the Weber thesis*. Hants: Edward Elgar.
- Lewis, D. M. (1990). *With heart, mind & strength: The best of crux, 1979-1989*. Langley: Credo.
- Luther, M. (1999). To the christian nobility of the German nation. In J. J. Pelikan, H. C. Oswald, & H. T. Lehmann (Ed.), *Luther's works* (Vol. 36). Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Noble, T. F. X. (2011). *Western civilization: Beyond boundaries*. Boston, MA: Wadsworth.
- Pelikan, J. (2001). *Divine rhetoric: The sermon on the mount as message and as model in Augustine, Chrysostom, and Luther*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.
- Stark, R. (2000). Secularization R. I. P. In W. H. Swatos, & D. V. A. Olson (Eds.), *The Secularization debate* (pp. 41-66). Oxford: Rowman&Littlefield.
- Stassen, G. H., & Gushee, D. P. (2003). *Kingdom ethics: Following Jesus in contemporary context*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Stephanson, J. R. (2002). The two governments and the two kingdoms in Luther's thought. *Journal of Lutheran Ethics*, 19(2), 321-337.
- Weber, M. (1997). *Protestan ahlâkı ve kapitalizmin ruhu* (çev. Z. Gürata). Ankara: Ayra.