

Bunalımdan dönüşüme Batı medeniyeti ve Hristiyanlık¹

Ahmet DAVUTOĞLU

I. Sonculuk Tezlerinin Metodolojik Kritiği:

Tarihin Sonu mu, Medeniyet Dönüşümü mü?

20. Yüzyıl insanoğlunun varoluşunu anlamlandırma çabalarının üç önemli ekseninin sonunu ilan eden akımlara şahitlik etti: Din, İdeolojiler ve Tarih. Asrın başında teolojik nitelikli varoluş anlamlandırma alanlarını oluşturan dinin sonu tezi ile bilimsel/pozivistik temelli seküler ideolojilerin yükselişi ilan edilirken, asrın ortalarında II. Dünya Savaşının bitişi ile bu savaşa yol açan ideolojilerin sonu, asrın sonunda da Soğuk Savaş'ın bitişi ile tarihin sonu ilan edildi. İlerlemeci zaman anlayışının ürünü olan bu sonculuk (*Endizm*) yaklaşımlarının metodolojik ve teorik önermelerinin ve açmazlarının ortaya konması, yaşanan tarihî sürecin anlaşılması açısından büyük bir önem taşımaktadır.

Fukuyama² Berlin duvarının yıkılmasını takip eden günlerde kaleme aldığı makalesinde, Marksist teorinin tarihî öngörülerinin iflası ile noktalanmış Soğuk Savaşın bitişi, tarihin sonu olarak ilan etmişti. Fukuyama'ya göre Batı demokrasisinin evrenselleşmesi ile insanoğlunun sistem arayışı, dolayısıyla tarihî dinamizm sona ermişti. 19. Yüzyıl tarihselciliğinin yeni çerçevelerde tezahürleri olan *Endizmin* (sonculuk) son misalini teşkil eden bu yorum, yeni dünya düzeni söylemine sağladığı teorik destek dolayısıyla kısa zamanda yaygınlaştı.

1 Bu makalenin özellikle sonculuk teorileri, medeniyet dönüşümü ve Hristiyanlık-taki yeni arayışlar ile ilgili bölümlerinin özetleri ilk olarak International Studies Association (ISA)'in 20-23 Mart 1991 tarihinde Kanada'nın Vancouver şehrinde gerçekleştirilen *New Dimensions in International Relations* konulu yıllık kongresinde "Civilizational Transformation and Political Consequences" başlıklı bir tebliğ olarak sunulmuş, daha sonra da 1994 yılında yayınlanan *Civilizational Transformation and the Muslim World* (1994, K.L., Quill) başlıklı kitapta yer almıştır. İlgili bölümler Hristiyanlığın dönüşümü açısından gözden geçirilerek ve özellikle Hristiyanlıkla ilgili bölümler genişletilerek yayına hazırlanmıştır.

2 Francis Fukuyama, "Are We at the End of History", *Fortune International* 1990/2, s. 33-36; ve *The End of History and The Last Man*, (New York: The Free Press, 1992).

Tarihi insanoğlunun daha üst düzey hürriyet ve rasyonelliğe ulaşma çabası olarak gören Hegelci tarih anlayışını yeniden yorumlama çabası içindeki Fukuyama, tarihi "insanoğlunun, evrensel geçerliliği olan en mükemmel bir siyasî sistem arayışının"³ ürünü olarak görmektedir. Fukuyama'ya göre Marksizmin çöküşü ile ortaya çıkan süreç insanoğlunun bu arayışının hedefine ulaşmasının bir işaretidir: Hür toplumlar oluşturma hedefini gerçekleştiren Batı-tipi demokrasi, tarihin sonunu ilan etmiştir. Bu görüşünü teyid için de Hegel'in 1806'da Napolyon ordularının zaferi ile neticelenen Jena Savaşı sonunda tarihin sonunu ilan etmesine atıfta bulunmaktadır: "Hegel modern liberal devletin temelini oluşturan hürriyet ve eşitlik ilkelerinin en gelişmiş ülkelerde uygulamaya geçtiğini ve liberalizmden üstün herhangi bir alternatif sosyal ve siyasî örgüt formu ve ilkelerinin kalmadığını söylüyordu."⁴

Fukuyama bu görüşü ile hem Hegelci hem de Marksist felsefenin ortak temeli olan 19. yüzyıl tarihselciliğinin doğrusal ilerlemeci tarih anlayışının temel önermelerini tekrar etmektedir. Marksist paradigmanın çöküşü aslında hem liberal hem de sosyalist gelenekleri ortaya çıkaran bu temel önermelerin ciddi bir sorgulamadan ve yeniden değerlendirme sürecinden geçirilmesini gerekli kılmaktadır, çünkü Fukuyama'nın kendisinin de kabul ettiği gibi her iki gelenek de "aynı sürecin ürünleridir"⁵ ve "Marks ve Hegel'in ayrıldığı yegane nokta, tarihin sonunda hangi tür bir toplumun ortaya çıkacağı sorusudur".⁶ Newtoncu mekanistik kozmoloji, antroposentrik (insan-merkezli) epistemoloji ve rasyonalist ahlâk sacayağı üzerine oturan Aydınlanma Çağı, doğrusal ilerlemeci tarih anlayışının gelişmesini sağlayan felsefi bir çerçeve oluşturmuştur. Bu açıdan Marksizmin çöküşünü sadece belli bir tür siyasî ve ekonomik yapılanma biçiminin çözülüşü olarak değil liberal geleneğin de üzerinde geliştiği felsefi birikimin ve modernist paradigmanın bir bunalımı olarak görmek daha doğru olur.

Marksist sistemin çözülüşünü bir sosyo-ekonomik yapılanma tarzının iflası olarak yorumlayan görüş, Marksist ve liberal yapıların ortak bir felsefi temeli paylaştıklarını gözardı etmektedir. Sathî yapısal tahlilleri felsefi derinlik ve yoğunluğa tercih eden bu yaklaşımın diğer bir açmazı da, Marksist sistemin çözülüşünü tarihî bir süreç içinde incelemekten çok anlık bir oluşum olarak görmesidir. Anlık bir oluşumun yapısal tahlili esas alınıp geriye doğru teorik açıklamalar getirmek suretiyle bir tarih anlayışı ortaya konmaya çalışılmaktadır. Son derece kapsamlı bir genelleştirmeye dayanan bu metodik yaklaşım kapitalist yapıların ve liberal geleneğin zaferi ile ilgili çok kesin bir yargıyı beraberinde getirmektedir. Fakat unutulmaması gerekir ki, kapitalist yapıların kıyasıya tenkit edildiği ve Marksist teorinin yükseliş dönemini yaşadığı 1960'lı yıllarda benzer bir yaklaşımla Mark-

3 Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man*, s. 64.

4 *A.g.e.*, s. 64.

5 *A.g.e.*, s. 66.

6 *A.g.e.*, s. 65.

sizm adına tarihin sonunun yaklaştığını iddia eden devrimci teorisyenler kısa sürede tarihin sonu ile değil, tarihin temelsiz teoriye isyanı ile karşı karşıya kalmışlardır. Bu nedenledir ki, daha kısa dönemli analiz unsurları ihtiva eden ekonomik ve politik yapı değişimleri ile çok daha uzun dönemli dönüşümleri kendi içinde barındıran felsefi/varoluşsal arayışlar arasındaki bağlantıları ve farkları gözönünde bulundurmaya tezler metodolojik açıdan ciddi zaafı da beraberinde getirirler.

Kanaatimize göre Marksizmin iflasi tarihin sonunun değil, bir medeniyet dönüşümünün tezahürüdür. Marksist teori ve pratiğin iflasi, aslında liberal ve Marksist yapıların temelini dokuyan ortak felsefi zeminde yaşanan bir yüzleşmenin ve bunalımın izlerini de taşımaktadır. Sathî yapısal tahlillerin aksine, Fransız Devrimini müteakip XIX. yüzyılda belirginleşen liberal ve Marksist teoriler ortak bir dünya görüşü atmosferinin ürünüdürler. Newton'un mekanistik kozmolojisinin, insan-merkezli epistemolojinin ve rasyonalist ahlâkın şekillendirdiği bu entelektüel atmosfer, daha geniş tanımıyla modernist paradigmanın olduğu teorik zeminin gelişim alanıdır. Ortada gerçekten Marksist teorinin açmazı var ise, bu entelektüel atmosferin ve teorik zeminin de tartışma alanı içine alınması kaçınılmaz olur. Bu gereklilik özellikle Hristiyanlığın bu süreç içinde geçirdiği dönüşümün anlamlandırılması açısından özel bir önem taşımaktadır.

Sonculuk teorileri, "akıl-bilim-ilerleme" üçlüsünün sürekli devrimlerle insanoğlunun kaderini belirlediği önermesine dayanan modernist düşünce tarzının ürünleridir. İnsanlığın kaderi ile ilgili geniş çaplı teoriler kurma çabasının cazibesi, modern insanın tabii ve sosyal çevrenin bütün parametrelerini tümüyle kontrol altına alabileceği ile ilgili ihtirasının bir sonucudur. Bu cazibenin felsefi, psikolojik ve metodolojik özelliklerini ortaya koymak, hem sonculuğun son ürünü olan Tarih'in Sonu tezinin teorik, analitik ve ampirik geçerliliğini tartışmak hem de bu görüşe alternatif açıklayıcı bir çerçeve oluşturmak bakımından kaçınılmazdır.

Sonculuk teorilerinin en önemli açmazı, sosyal gerçekliği açıklama iddiasındaki bu teorilerin metodolojik sapmalardan kaynaklanan spekülâtif önermelere dayanmakta olmalarıdır. Bu teoriler sosyal gerçekliği açıklama iddiasında bulunsalar dahi, önemli bir metodolojik soru yine de geçerliliğini sürdürmektedir: Bu teoriler gerçekten tarihi süreci zaman-mekan boyutu içinde incelemeye mi çalışmaktadırlar, yoksa C.W. Mills'in⁷ *soyut empirisizm* tanımlamasında olduğu gibi bütüncül bir çerçevenin küçük parçacıklarını kullanarak pragmatik siyasî kullanıma uygun anlık tasvirler yapmaya mı yönelmektedirler? Anlık tasvirlere dayalı ikinci tür tahliller, carî paradigma içindeki sosyal gerçekliğin yalnızca sathî yönünü belli bir açıdan ortaya koyabilirler. Böylece carî paradigmanın insanlığın kaderi ile ilgili önermeleri, siyasî ve sosyal bir fayda sağladığı sürece geçerliliklerini sürdürebilirler.

7 C.W. Mills, *The Sociological Imagination*, (New York: Oxford University Press, 1959).

Sonculuk teorilerinin geçmiş dönemlerdeki türleri bu teorilerin metodolojik açmazları konusunda ilginç ipuçları sağlamaktadır. Din'in Sonu ve İdeolojilerin Sonu tartışmalarını bu açıdan ele alabiliriz. Geçen yüzyıl içinde August Comte'un insan bilgisinin tarihî evrimini teolojik-metodolojik-bilimsel süreçler içinde ele alan pozitivist tahlili ile Modernizmin mutlak zaferi ve Din'in Sonu ilan edilmişti.⁸ Bu teoriye göre Din, insan bilgisinin ilk dönemlerinin eseri idi ve modern dönemde geçerliliğini sürdürmesi imkansızdı. İnsanlığın kaderi artık bilim tarafından belirlenecek ve Din'in insan hayatı içindeki rolü gittikçe azalarak sona erecekti. Dolayısıyla da insanlığın geleceğinde dinî bilincin ve canlanmanın yeri olmayacaktı. Yakın zamanlara kadar süren bu görüşlerin son çarpıcı örneklerinden biri ünlü antropolog Anthony F.C. Wallace'nin 1966 yılında kaleme aldığı şu satırlarda görülebilir: "Tabiat kanunlarına uymaksızın tabiatı etkileyebilen tabiatüstü varlıklara ve güçlere olan inanç zamanla tümüyle yok olacak ve tarihî bir hafıza olarak kalacaktır. Daha emin olmak için, bunun belki önümüzdeki yüzyıllar içinde tümüyle gerçekleşmeyeceğini ve tabiatüstü yorumlara bağlı, vecde inanan ve halisünasyon gören kişilerin, hatta yer yer küçük dinî grupların da bulunabileceğini söyleyebiliriz. Ancak bir kültürel özellik olarak tabiatüstü güçlere olan inanç, bilimsel bilginin artan yeterlilik ve yaygınlığı ile ve ritüelin etkin kullanımı için tabiatüstü inançların gereğine ihtiyaç duymayan seküler inançların etkisini artırmasıyla bütün dünyada tümüyle yok olacaktır. Böyle bir akibetin insanlık için iyi mi kötü mü olacağı tartışması ise yersizdir; çünkü böyle bir süreç kaçınılmazdır."⁹

Ancak, özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısında hızlanan ve geleneksel ve modern bütün toplumları etkileyen dinî canlanma, bulunduğu dönemin entelektüel paradigması içinde doğru gibi görünen bu yaklaşımın, sosyal gerçeklikten çok, bu düşünürlerin spekülâtif beklentilerini yansıtmış olduğunu ortaya koymuştur.¹⁰ Nitekim Lewis Mumford Hristiyanlığın Batı

8 Bu konudaki bazı görüşler ve tartışmalar için bkz. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, (Garden City, New York: Doubleday, 1927); Richard K. Fenn, *Toward a Theory of Secularization*, (Ellington, Connecticut: Society for the Scientific Study of Religion, 1978); ve Bryan Wilson, "The Return of the Sacred", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18:268-280 ve *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, (Middlesex: Penguin, 1966). Dinin sonu tezine karşı dinlerin geleceğini tanımlamaya çalışan din-eksenli bir karşı görüş için son dönemdeki önemli Hristiyan düşünürlerden Hans Küng'ün *Christ Sein* (Münih: Deutschen Taschenbuch Verlag, 1980, s. 60-65) başlıklı eserinin *Die Zukunft der Religion* bölümüne başvurulabilir.

9 Anthony F.C. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, (New York: Random House, 1966), s. 265.

10 William Sims Bainbridge *The Sociology of Religious Movements* (New York: Routledge, 1997, s. 403-4) başlıklı eserinde sosyoloji çalışmalarının uzun bir süre dinlerin yok olacağı varsayımı ile din sosyolojisi çalışmalarına ilgisiz kalmayı tercih ettiğini, ancak gazeteleri takip eden sıradan bir okuyucunun bile dinin insan davranışları üzerindeki etkisinin hiç eksilmeden sürmekte olduğunu göreceğini vurgulamaktadır.

dünyasındaki yerini incelediği eserinde, Pozitivizmin Zaferi ve Din'in Sonu tezinin, bulunduğu dönem içindeki geçerliliğini de reddetmektedir: "Herhangi bir paradoks içine düşmeksizin denilebilir ki, Hristiyanlık Batı aleminde hiç bir zaman, eğitilmiş elitin aktif şuurunda kaybolduğu dönemdeki kadar güçlü olmamıştır. Karşı bütün akımlara rağmen Hristiyanlık şuuru XIX. yüzyılda, XII. yüzyıldan beri yaşanan dönemin hiçbir parçasında görülmeyen düzeyde etkide bulunmuştur."¹¹

1960'lı yıllarda ortaya atılan İdeoloji'nin Sonu tezi bu metodolojik açmazın diğer önemli bir misalidir. O zaman için cevaplanamayan bir çok metodolojik soruyu bugün tekrar sorabiliriz: Bu tez gözlenebilir sosyal bir sürecin ortaya çıkardığı ampirik bir gerçekliği tasvir etmeye çalışan zihni bir çaba mıydı, yoksa carî paradigmanın iç çelişkilerini örtmeye çalışan bir sosyal bilimci elitin ürettiği hayali bir tasarım mıydı? Bu tezi ortaya atanlar evrensel bir gerçeklik için kapsamlı bir teorik çerçeve oluşturmaya mı, yoksa Batı Medeniyeti'nin Atlantik ekseninin Soğuk Savaş konjonktüründe kullanılabileceği pragmatik değeri olan paradigma-içi bir söylem geliştirmeye mi çalışıyorlardı? Her şeyden önemlisi, İdeoloji'nin Sonu tartışması evrensel geçerliliğe sahip bir ideoloji kavramsallaştırması ortaya koyabilmiş miydi?

Bu tartışmanın üzerinden yaklaşık elli sene geçtikten sonra bugün bu soruları daha objektif bir tarzda ele almak suretiyle sonculuk yaklaşımlarının metodolojik açmazlarını ortaya koyabiliriz. E. Shils, İdeoloji'nin Sonu tezini ele aldığı çalışmasında, ilk olarak, 150 yazar, politikacı ve akademisyenin katıldığı ve 1955 yılının Eylül ayında *Museo Nazionale della Tecnica e della Scienza*'da toplanan *Hürriyet'in Geleceği* başlıklı uluslararası kongreye atıfta bulunmaktadır. Ona göre bu organizasyonun gayesi "liberal ve sosyalist düşünce tarzları arasındaki ortak temelden hareketle bu düşünce tarzları arasındaki sertleşme temayülünü kırma sürecini başlatmak ve hür toplumun şartlarını gerçekleştirmek için daha kapsamlı ve realist bir misyon tanımlamak"¹² idi. Raymond Aron, bu toplantıda, özellikle bu asrın ilk yarısına hakim olan ideolojik çatışmaların temellerinin ortadan kalktığını vurgulamıştı. Aron, daha sonra kaleme aldığı *Aydınların Afyonu* adlı eserinde bu görüşünü milliyetçi ideolojilerin çerçevesinde tekrar gündeme getirmiştir.

Aron'un bu görüşü, milliyetçi ideolojik çerçevelerin II. Dünya Savaşında yenilgiye uğratılmasının izlerini taşıyordu: "Millî his, insan birlik-teliklerinin bileşiminde varlığını sürdürmektedir ve sürdürmeye devam etmelidir; fakat milliyetçi ideoloji bugün Batı Avrupa'da tam anlamıyla kınanmıştır. Her ideoloji gerçeklerin, yorumların, arzu ve geleceğe matuf tahminlerin sistemli bir terkiibini önermektedir. Milliyetçi olmak isteyen bir aydın tarihi, ilkel orman devletlerinin sürekli mücadelesi ya da

¹¹ Lewis Mumford, *Faith For Living*, (New York: Harcourt, Brace and Company, 1940), s. 20.

¹² E. Shils, "The End of Ideology", C.I. Waxman, *The End of Ideology* içinde, s. 49-64, (New York: Simon and Schuster, 1968), s. 49.

medenî bağımsız devletlerin karşılıklı saygıya dayanan barışı olarak görmek zorundadır. Devrimci milliyetçilik ve Charles Maurras'ın savunduğu Makyavel diplomasisi Avrupa devletlerinin zayıflaması karşısında varlığını sürdüremez." 13

Sonculuk yaklaşımının metodolojik ve teorik açmazlarını, İdeoloji'nin Sonu tezinin üç önemli özelliğinden hareketle ele alabiliriz. Öncelikle, bu tezin geçerliliği 1960'lı yılların Avrupa'sının zaman-mekan sınırları içinde söz konusudur ve o günkü şartlar içinde evrensel geçerliliği tartışmalıdır. Bu görüşün ortaya atılmasından sonra gelen yirmi yıl içinde ulus-devlet kurma çabasındaki Üçüncü Dünya ülkeleri, milliyetçi mücadelelerin yoğunlaşmasına şahit olmuştur. Avrupa'da sosyalizmin çöküşü ile yaşanan depresyon, insanlığın geleceği ile ilgili iddialı kaderler biçen Marksist ve anti-Marksist teorileri tümüyle temelsiz bırakmıştır. Ayrıca Doğu Avrupa'da yaşanan siyasî parçalanma süreci, Batı Avrupa'da etkisini artıran aşırı milliyetçi akımlar ve özellikle Bosna bunalımı ile tekrar Avrupa diplomasisinde sahneye çıkan Makyavelci anlayış, böylesi mutlakçı bir yaklaşımın, Avrupa için de geçerli olamayacağını ortaya koymuş ve sonculuğa dayalı bu tür öngörülerin ne kadar yanıltıcı olabileceğini göstermiştir.

İkinci olarak bu yaklaşım sosyal gerçekliği objektif olarak ortaya koymaktan çok, konjonktürel bir kaygı teorinin hareket noktası olarak almıştır. Bu konjonktürel kaygı iki yönlü bir siyasî gündem ihtiva ediyordu: Avrupa devletleri arasında sömürge döneminden kalan milliyetçi ideolojik sertlikleri yumuşatmak ve İkinci Dünya Savaşı sonrası yeni-sömürge dönemi için geçerli olan sosyalist/devrimci siyasî söylemi dengeleyici bir söylem oluşturmak. Bu değer-bağımlı söylemin misyonu, dünya-sisteminin merkez unsurlarının çıkarlarına uygun bir ulusal ve uluslararası siyaset dili oluşturmaktı.

Üçüncü özellik, İdeoloji'nin Sonu tezinin kendisinin karşı bir ideolojik söylem ve çerçeve oluşturmasıdır ki, bu ikinci özellik olarak zikredilen örtülü konjonktürel kaygının tabii ve mantıkî sonucudur. Entelektüel ve siyasî hayatın ideolojilerden arındırılması yaklaşımı kendi içinde ideolojik tutarlılık gösteren bir değerler sistemi üzerine oturmaktadır. Haber bu değerler dizisini şu şekilde özetlemektedir: "1. Tarih bilinemez. Dolayısıyla halkın şu anda maruz kaldığı zulüm ve acılar gelecekteki bir ütopyanın tabii şartları olarak meşru kılınamazlar. 2. Bugünün kötülükleri devrimci ve yıkıcı bir değişimin içerebileceği muhtemel kötülüklerden daha kötü olamaz. 3. Toplu eylemin içerdiği kötülükler parlamenter sistem tarafından yavaş bir süreç içinde ıslah edilmeye çalışılan adaletsizliklerin kötülüklerinden daha büyüktür. 4. Gücü eline geçiren hiç bir siyasî elit ve sınıf, gönüllü olarak bu ayrıcalığı terk etmez. 5. İfade ve siyasî örgüt kurma özgürlüğü, bugünün ve geleceğin temel değerleridir." 14

13 Raymond Aron, "The End of Ideological Age", C. I. Waxman, *The End of Ideology* içinde, s. 27-49, (New York: Simon and Schuster, 1968), s. 29.

14 R.A. Haber, "The End of Ideology as Ideology", C.I. Waxman, *The End of Ideology* içinde, s. 182-206, (New York: Simon and Schuster, 1968), s. 200.

Başka bir deyişle sıfırın pozitif veya negatif bir değerinin olmaması hiç bir değer ifade etmediği anlamına gelmez. Bu tür tenkitlerden kurtulmak isteyen İdeoloji'nin Sonu tezinin savunucuları, ideolojiyi, Karl Mannheim'in ütopyik düşünce tarzına indirgeyen tanımı ile sınırlamaya gayret etmişlerdir. Yine de Haber'in¹⁵ İdeoloji'nin Sonu tezinin, aydınların Amerikanvari hayat tarzına intibaklarını meşru göstermeye çalışan statükocu bir karşı-ideolojik çerçeve oluşturduğu görüşü, madalyonun diğer yüzünü ifade etmektedir.

Bu metodolojik ve teorik soru ve açmazlar, temelde Tarih'in Sonu tezi için de geçerlidir: Tarihin Sonu tezi objektif gözlem değeri taşıyan açıklayıcı bir tez midir, yoksa statükocu ideolojik terkinin yeni bir türü müdür? Bu bağlamda objektiflik meselesi temel bir açmaz oluşturmaktadır. Bütün bu sonculuk teorileri Batı toplumlarının tarihî tecrübe birikimlerine bağımlı yeni bir din, ideoloji ve tarih tanımlaması getirmekte ve zihnî, siyasî ve sosyal parametreler açısından bu toplumların carî statükolarının belirlediği bu tanımlamaların evrensel geçerlilik taşıdıklarını iddia etmektedirler.

Comte, Aydınlanma çağı ile gelişen yeni varlık-bilgi-değer sisteminin meydan okuması karşısında ciddi bir teolojik bunalıma giren Kant-sonrası Hristiyanlığı esas alan bir çerçevede, dinin bilgi ve sosyal davranış temeli olarak geçerliliğini yitirdiğini iddia ediyordu. Savunmacı reformasyon tepkisini benimseyen Hristiyanlık da bu bunalım döneminde, sınırlı teizm ve ahlâkî teoloji parametreleri etrafında dinî tecrübeyi şahsileştiren ve subjektifleştiren bir yöneliş içindeydi. Dinin insan davranışını ve kaderini belirlemek anlamında sonunu ilan eden modernist anlayış, Avrupa'daki dinî ve entelektüel çevrenin o dönem özelliklerini yansıtmaktaydı.

Bu deklarasyon diğer toplum ve dinler için pek de anlamlı değildi. Mesela İslam dinî, aynı dönemde sömürge-karşıtı sosyal ve siyasî olayların temel muharrik gücü konumundaydı. O dönemde Modernizmin Din'in Sonunu ilan eden tavrı, ancak ve ancak, Batı ülkelerinde eğitim görmekte olan elit kesim için geçerliydi. Bu etkinin İslam dünyasına sosyal anlamda yansımaları, bu elitin siyasî merkezi kontrol altına aldığı XX. yüzyılın ilk yarısında söz konusu oldu. XX. yüzyılın ikinci yarısında ise hem Hristiyanlık, hem İslam, hem de diğer dinler, toplumların hayatlarında sosyal formu belirleyen modernist çerçevenin içinde yeni ve dinamik etkilerde bulunmaya başladılar. Mesela II. Vatikan Konsili sonrasında Vatikan ve Papa'nın gittikçe artan bir dozda hissedilen ağırlığı, XIX. yüzyılın şartlarında ortaya çıkan bu soncu tepkiyi tarihî gerçeklik anlamında yalamlamış oldu.

İdeoloji'nin Sonu tezi de ideoloji tanımından başlamak üzere benzer bir öznelciliği (subjektivizm) bünyesinde taşımıştır. Raymond Aron'un¹⁶ "ister liberal, ister sosyalist, ister muhafazakâr, isterse Marksist olsun, bi-

15 R.A. Haber, "The End of Ideology as Ideology", s. 205.

16 R. Aron, "The End of Ideological Age", s. 37.

zim ideolojilerimiz Avrupa'nın çoğulculuğun farkında olduğu, ama mesajının evrenselliğinde şüphe etmediği bir yüzyılın mirasıdır" yargısı bu öznelciliğin tipik bir yansımasıdır. Yani İdeoloji'nin Sonu teorisyenlerinin yaptıkları *reformist* ve *ideolojik* şeklindeki kategorilendirme Batı medeniyetinin paradigma-ıçi bir ayrıştırmasıdır. Sömürgeci siyasî yayılmanın gerekçesini oluşturan Avrupa mesajının evrenselliği fikri, Batı medeniyetinin sathî ve sadece söylem ile sınırlı çoğulculuğu üzerinde daima baskın olmuştur. Batı-dışı toplumların ideolojik ve reformist kategorileri içinde ayrılan elitleri, kendi toplumlarında özgün bir yer edinmeksizin, Batı'daki entelektüel tipolojilerin teorik tartışmalarını ve pratik uygulamalarını yansıtmışlardır. Bu durum, bu toplumlarda hem gerçek bir meşruiyet bunalımı, hem de Batı medeniyetinin baskı ile empoze edilen evrenselliği ve sathî çoğulculuğu arasında bir çatışma alanı doğurmuştur.

Aynı öznelcilik, sonculuk teorilerinin son uyarlaması olan Tarih'in Sonu tezi için de geçerlidir. Fukuyama'nın *insanlığın tutarlı ve çizgisel tarihi*¹⁷ anlayışı insanlığı Batı insanı ile, tarihi Batı medeniyetinin tarihi ile özdeşleştirmektedir. Bu yaklaşım, hem diğer medeniyetlerin tarih içindeki yapıcı ve kurucu katkılarını, hem de bu medeniyetlerin gelecekte teorik ve pratik alternatifler oluşturabileceği ihtimalini tümüyle gözardı ederek Batı-dışı toplumların tarih içindeki rollerini reddetmektedir. Fukuyama'nın tezinde, Batı-dışı toplumların rolü, tarihin bağımlı değişkenleri ve Batı değer ve kurumlarının yayılım alanlarının edilgen unsurları olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Bu aşırı indirgemeci tavır, insanlığın arayışını Batı medeniyetinin tarihî tecrübelerinin evrenselliği iddiası ile sınırlamaktadır.

Böylece Tarih'in Sonu tezi de, bazı terminolojik farklılıklara rağmen, modernist paradigma içinde türeyen diğer soncu teorilerle aynı teorik ve metodolojik temelden hareket etmekte ve iddia edildiğinin aksine yeni unsurlar taşımamaktadır. Bu teorilerin tümü, carî statükoyu sürdürme doğrultusunda siyasî misyona sahip olan genellemelerden ibarettir. Mesela İdeoloji'nin Sonu teorisyenlerinin öne sürdüğü tarihin bilinemezliği görüşü ile Tarih'in Sonu tezinde ileri sürülen tarihin mutlak bilinebilirliği varsayımı dünya-sistemine siyasî ve ekonomik yapılarının evrenselliği konusunda aynı sonuca ulaşmaktadır. Birinci tez, tarihin bilinemezliği yoluyla statüko-karşıtı ideolojik söylemlerin ütopyalarını yıkmaya çalışırken; ikincisi, tarihin bilinebilirliği iddiası ile carî statükoda geçerliliği olan düşünce tarzı ve sosyal mekanizmanın alternatiflerinin ortaya çıkamayacağını isbat etmeye çalışmaktadır. Birincilerin "tarih bilinemez, dolayısıyla halkın şu anda maruz kaldığı zulüm ve acılar gelecekteki bir ütopyanın tabii şartları olarak meşru kılınamazlar"¹⁸ diyerek ulaştığı statüko-merkezli ideolojik formülasyona Fukuyama, "tarihin akışı bilinebilir" varsayımının üzerine bina ettiği "bu (mükemmel) ilke ve kurumlarda ileride daha iyiye yönelik bir gelişme olmayacaktır"¹⁹ yargısı ile ulaşmaktadır.

17 Fukuyama, *The End of History and The Last Man*, s. xii.

18 Haber, *a.g.m.*, 1968, s. 200.

19 Fukuyama, *The End of History and The Last Man*, s. xii.

Bu sonculuk teorileri arasında, bireyin davranış kalıplarındaki değişim ve kapitalizmin evrenselleşme süreci açısından bir süreklilik ilişkisi vardır. Din'in Sonu tezi, dinlerin ebedî eskatolojik saadet anlayışlarının ortaya çıkardığı davranış kalıplarını devre dışı bırakarak, piyasa mekanizmalarının işlemesi için kaçınılmaz olan nihâî dünyevî mutluluğa erişmeyi gaye edinen tüketici davranış kalıplarının meşruiyet kazanmasını sağlamıştır.

Dinlerin boşalttığı his dünyasını doldurmaya çalışan ideolojilerin tüketici davranış kalıplarını sınırlayan ideal davranış kalıpları geliştirmeye başlamaları bu anlamda yeni bir problem alanı doğurmuştur. Sovyet ve Çin kültür devrimlerinin ortaya çıkardığı ve dünya nüfusunun yaklaşık yarısını teşkil eden nüfus için egemen olan eşitlikçi ve sınırlı/standart tüketim anlayışı, piyasa mekanizmasının evrenselleşmesini sağlayan tüketici davranış kalıbının yaygınlaşmasının önünde önemli bir engel oluşturmuştur. Haber'in de belirttiği gibi, İdeoloji'nin Sonu tezi bunun karşısında "refah kapitalizminin değerlerine sıkı sıkıya bağlı bir reformist tipoloji oluşturma"²⁰ hedefinin bir aracı oldu.

Bu silsileyi takip eden Tarih'in Sonu tezi ise felsefi temelleri itibarıyla ciddi bir bunalım sürecine girmiş bulunan Batı medeniyetine yeni teorik dayanaklar sağlamayı hedef edinen savunmacı bir tepki olarak şu varsayımı zihinlere işlemektedir: İnsanlığın güvenlik ve geleceğini tehdit eden bütün unsurlara rağmen, günümüzde yaşayan insanlar, tarihin son evresini görme ve ulaşılabilir en mükemmel siyasî ve ekonomik çevre içinde yaşama şansını elde etmiş ayrıcalıklı varlıklardır. Dolayısıyla toplumlar, değerlerini evrenselleştiren Batı medeniyetinin günümüzdeki bunalımlarını ve gelecekteki muhtemel tehlikeleri düşünmektense, bu ayrıcalığın verdiği tatmin ve mutluluğu yaşamalıdır.

Sonculuk teorilerinin en önemli metodolojik problemi, bilgi sosyolojisi ile ilgili epistemolojik bir açmazdan kaynaklanmaktadır. Bu açmaz, sosyal gerçeklik ve oluşların tarihî sürekliliği meselesini yeterli düzeyde açıklayıcı bir çerçeve ortaya koyamamaktan doğmaktadır. Hegel'in, *Wissenschaft der Logik* adlı eserinde gerçeklik ve oluşu, "öz ve varoluşun birliği"²¹ şeklindeki tanımlaması bu metodolojik açmazı ortaya koymak için önemli bir çıkış noktası olabilir. Sonculuk teorilerini ortaya çıkaran pragmatik siyasî dürtüler, carî tarihî gerçekliği anlayabilmek için tezahürleri esas alan katı ve formel bir zahircilikten hareket etmektedirler. Bu metodolojik yaklaşım, ya tarihî gerçekliklerin süreklilik arzeden özünü ve muhtevasını ihmal etmekte ya da Fukuyama'nın itibar/tanınma rekabetinde olduğu gibi tek bir baskın unsura irca etmektedir. Özün ihmalî, katı ve yalın bir yapısalci tahlili; tek bir unsura irca ise aşırı bir tarzda genelleştirilmiş tarih teorilerini beraberinde getirmektedir. Bu pragmatik yaklaşım, olguların zahirlerini izah edebilen uygun bir açıklayıcı unsur bulduğunda olağanüstü genel bir determinist tarih teorisine yönelmektedir.

20 Haber, *a.g.m.*, 1968, s. 201.

21 G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, trans. W.H. Johnston and L.G. Struthers, (London, 1929), c. II, s. 160.

Bu metodolojik açmazın iki önemli ve doğal sonucu ortaya çıkmaktadır. Birincisi, bu tür bir yaklaşım ya Comte'un tahlilinde olduğu gibi insanoğlunun birikimini ve tarihî geçmişi katı bir kategorik tasnife tabi tutmakta, ya da Fukuyama'nın tezinde olduğu gibi insanlık için aşırı genel ve mutlak bir gelecek biçmektedir. Böylece insanlığın geçmişi ve geleceği bu tekelci teorilerin çerçeveleri ile sınırlandırılmaktadır. Bu da demokratik ve ilerlemeci görünümünün altındaki totaliter, tekelci ve statükocu karakteri aksettirmektedir. Teorisine Hegel'in yaklaşımını temel almak iddiasındaki Fukuyama, bu konuda Hegel'in metodolojisinden ciddi şekilde sapmaktadır. Hegel, felsefenin, potansiyel unsurların subjektif tahlilinden hareketle kurgulanan tahmin ve kehanetlerle değil, gerçek dünyada nesnel olarak algılanabilir olgularla ilgilenmesi gerektiğini ifade etmektedir: "Felsefi incelemenin uygulayabileceği tek tutarlı ve değerli metod, tarihi olgunlaşmamış potansiyellerde değil, rasyonalitenin kendisini carî dünya olaylarının gerçek işleyişinde tezahür ettirdiği alanlarda ele almaktır."²²

İkinci olarak, bu yaklaşımlar sosyal yapıların zahiri özellikleri ile ilgili sürekliliği algılamayı engelleyen birbirinden bağımsız sosyal gerçeklik resimleri oluşturmaktadır. Mesela, Tarih'in Sonu tezinde kapitalist/liberal demokrasinin rasyonel mekanizmalar aracılığıyla nihai zafere ulaştığı ilan edilmektedir. Ancak, bu zaferin zahiri görüntülerinin tarihî olgulardan soyutlanmış bir şekilde takdim edilmesi, Batı toplumlarındaki irrasyonel ırkçı temayüllerin ve etnik gerilimlerin gözardı edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Rasyonel mekanizmaların irrasyonel temayüller doğurması kendi içinde önemli bir çelişki barındırmaktadır.

Fukuyama'nın tezi, kapitalist mekanizmaların zaferi ile sosyalizmin çöküşünü iki mutlak kategori çerçevesinde ele almaktadır. Bu algulamada bir meydan savaşı psikolojisinin etkisi vardır. Savaşlar gibi tarih de sona ermekte olduğu için, kazanan tarafın zayıflıkları ya da her iki tarafın ortak özellikleri tartışma konusu edilmemektedir. Savaş öncesi tarihî gerçeklikler muzaffer tarafın gözü ile yorumlanırken, savaş sonrası şartların da tarihin sonuna kadar muzafferin elindeki parametrelerle belirleneceği kehanetinde bulunmaktadır. Böylesi bir yaklaşım, ne carî gerçekliğin anlaşılabilmesini sağlayan teorik bir çerçeve, ne de insanlığın gelecekte karşılaşabileceği zorluklarla ilgili bunalım çözücü bir yöntem geliştirebilir.

Bu nedenledir ki, sosyalizmin çözülüşü, II. Dünya Savaşından sonra yaşanan ve "akıl-bilim-ilerleme" formülüne dayalı modernist paradigmayı sarsan bir dizi gelişme ile birarada değerlendirilmek zorundadır. Bilimi zaruurü olarak gelişmeyi getiren bir olgu olarak algılayan zihniyeti ciddi şekilde sarsan Hiroşima tecrübesi, modern ve kapitalist ekonomik mekanizmalar karşısında bireyin yabancılaşmasını irdeleyen tenkitler ve II. Vatikan Konsili ile sorgulayıcı yeni boyutlar ihtiva eden altmışlı yılların birikimi, Avrupa Birliği ve Pasifik patlamasını uluslararası sistemin temel unsurları

22 G.W.F Hegel, *Philosophy of History* (Chicago: Encyclopedia Britannica Inc., 1990), s. 189.

haline getiren yetmişli yıllardaki teknolojik değişim ve seksenli yılların sonunda yaşanan sosyalist çözülme bir zincirin değişik halkaları olarak birarada değerlendirilmelidir.

Bu açıdan, sadece yapısal bir sistem arayışı ile değil, teorik ve pratik bütün parametreleri kapsayan köklü bir medeniyet dönüşümü ile karşı karşıya bulunmaktayız. Dolayısıyla, sosyalizmin çöküşü kapitalist ekonomik sistemin tarihin sonunu getiren mutlak bir zaferi olmaktan çok, ekonomik-politik nitelikli göreceli bir başarısıdır. Bu olgu, tarihî sürecin bütün yönlerini ele alan kapsamlı bir çerçeve içinde değerlendirilmek zorundadır.

Bu makalemizin temel tezi, Batı medeniyetinin paradigmatic temelinin ciddi bir sarsıntı geçirmekte olduğu ve bugün bunun sonucu olan geniş kapsamlı bir medeniyet dönüşümü yaşamakta olduğumuzdur. Tabii ki, bu tesbit çok yakın bir gelecekte ani ve ciddi bir ekonomik bunalım ya da uluslararası ilişkilerde küresel bir güvenlik problemi ortaya çıkacağı anlamına gelmemektedir. Aksine, paradigmatic pekişmenin getirdiği bir istikrar görüntüsünün bir müddet daha devam edeceği söylenebilir. Ancak, vurgulanmak istenen husus, hakim medeniyetin öngördüğü tabiat-insan, insan-insan ve insan-toplumsal mekanizmalar arası ilişkilerin ciddi bir bunalım ve değişim süreci içine girdiği gerçeğidir. Dolayısıyla çok daha derin bir mesele ile karşı karşıya bulunmaktayız. Ekonomik gelişme, medeniyet dengesinin tam bir yansıması olmadığı gibi, bir tür garantisi de değildir.

Altmışlı yıllarda kapitalizmin bireyin özgürlük alanını sınırlayan mekanizmalarına karşı gösterilen tepkilerle seksenli yılların sonlarında sosyalizmin totaliter bir çerçeve ile bireyi yok eden bürokratik mekanizmalarına karşı yükselen tepkiler arasındaki paralellikler, insanoğlunun arayışının bitmediğini, aksine felsefi boyutları ile en geniş kapsamda sürmekte olduğunu göstermektedir. Bu arayışın kurumsal yansımaları, siyasî ve ekonomik sistemle ilgili olarak kendini göstermektedir. Ancak, bu arayışın felsefi ve psikolojik arkaplanına yönelindiğinde, bu çabaların sadece daha mükemmel bir ekonomik ve siyasî sistem kurumsallaşması arayışı değil, bireylerin özgürlük ve güvenlik alanlarını tehdit eden ve bir iç yabancılaşma doğuran mekanizmalara karşı bu özgürlük ve güvenlik alanının zihni temellerini koruyacak bir varoluş yenilenmesi arayışı olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle sosyalizmin çöküşünü, kapitalist/liberal geleceğin tarihin sonunu getirdiği mutlak bir zafer olarak ilan etmek ve bunu insanlığın, düşünce ufuklarının sınırına geldiği şeklinde yorumlamak bilimsel bir tesbitten çok, erken ve iddialı bir önsezi olmaktadır.

Sonculuğa dayalı tek boyutlu önermelere ve kehanetlere karşı daha temkinli olmak zorunluluğu vardır. Biz, aksine, bir medeniyetin iç dengelerinin temel göstergesinin psiko-sosyal tahayyülattan kaynaklanan ben-idraki ile ekonomik ve politik sistemler arasındaki uyum, iç tutarlılık ve meşruiyet ilişkisi olduğu kanaatini taşımaktayız. Bir medeniyete yönelik en geniş kapsamlı meydan okuma, alternatif ben-idrakleri arasında psi-

ko-sosyal düzeyde yaşanan gerilim dönemlerinde kendini göstermektedir ki, bunun belki de en çarpıcı misali günümüzde Türk toplumu bünyesinde yaşanmaktadır. Güçlü ve berrak bir ben-idraki, bireylerin medeniyetin iç tutarlılığı yönündeki psikolojik motivasyonlarını artırmakta, iç ahengini kaybetmiş bir ben-idraki ise sosyal çevre ile bireysel idrak arasındaki anlamlılık ilişkisini sarsarak geniş kapsamlı bunalımlara yol açmaktadır. Sosyo-politik düzleme kimlik bunalımı şeklinde yansıyan bu problem, aslında bir ben-idraki sapmasından kaynaklanmaktadır.

Sosyalist toplumlara çözümlüğe götüren temel etken, bu iç ahengin sarsılmış olmasıdır. Sosyalist ideoloji, bireysel ve toplumsal idrak arasında sağlam bir anlamlılık ilişkisi kurulabildiği dönemlerde, güçlü ve ivmesi yüksek bir dinamizm doğurmuştur. Sosyalist ekonomik yapılanmanın alternatif bir kalkınma modeli olarak görüldüğü dönemler bu dinamizmin eseridir. Bu toplumlardaki bunalımlar ve sosyal tepkiler ise, bireylerin bu kişisel ben-idraki ile son derece sınırlayıcı ve yabancılaştırıcı bir niteliğe dönüşen bürokratik mekanizmalar arasındaki çelişkinin tırmanması sonucu yaygınlaşmaya başladı.

Bu açıdan ele alındığında, kapitalist sistemle idare edilen toplumların da kişisel ve sosyal idrak biçimlerinin ahengi açısından sağlıklı bir yapıya sahip olduklarını iddia etmek çok güçtür. Kapitalizmin ekonomik mekanizmalarının da benzer bir yabancılaşma sürecine yol açtıkları ve bu yüzden ciddi tenkitlere maruz kaldıkları bir gerçektir. Bu nedenledir ki, Batı medeniyetinin prototipi olan bireyin ben-idrakinde yaşanan dönüşümler ve sapsmalar dolayısıyla, Tarih'in Sonu tezinin öngördüğünün aksine, geniş kapsamlı bir medeniyet bunalımı ile karşı karşıya olduğumuzu düşünüyoruz. Tarih sona ermemiştir. Onun bir varoluş dengesi ve ahengi bulma yönündeki arayışlarca belirlenen akışı her yönüyle sürmektedir.

II. Medeniyet Dönüşümünün Bunalım Unsurları

1. Ontolojik Güvensizlik ve Yabancılaşma

Tarih boyunca insanın en temel gayesi, azamî ontolojik güvenlik ve özgürlüğü elde etmek olmuştur. Siyasî ve ekonomik sistemlerin kurumsallaşmaları, bu arayışın bir vasıtası oldukları zaman sosyal meşruiyet kazanmaktadırlar. Medeniyet canlılıkları ve açılımları ancak bu temel gaye ile sosyal sistemlerin kurumsallaşmasının birlikte gerçekleştirilebildiği tarihi kavşak noktalarında meydana gelmektedir. Buna mukabil, medeniyet bunalımı ise insanın bu ümidinin, onu kuşatan sosyal mekanizmalar tarafından tehdit edilmeye başlaması ile ivme kazanmaktadır. İnsanoğlunun güvenlik alanını oluşturma hedefi ile meşru kılınan sosyo-politik *leviathanın* kendisinin ontolojik özgürlük ve güvenlik alanını daraltmaya başlaması yeni bunalımların ve bu bunalımları takip eden yeni dönüşümlerin tetikleyicisi olmaktadır.

Bu tesbit bir çok tarihî misal ile teyit edilebilir. Hristiyanlığın evrenselci özelliği, Roma düzeninin (*Pax Romana*) çözülmeye başladığı bunalımlı tarihî dönemeçte, yeni bir ontolojik güvenlik ve özgürlük alanı açtığı için Roma İmparatorluğu'na yayılan kitlelerce benimsenmiş ve bütün baskılara rağmen zamanla İmparatorluğun merkezî güçlerince de kabul edilmiştir. Bu arayış, yeni bir medeniyet telakkisi için psikolojik motivasyon sağlamıştır.

Ancak evrensel ontolojik eşitliği savunan İseviliğin Roma İmparatorluğu'nun eklektik yapısı içinde teolojik ve kurumsal bir evrilme ile Hristiyanlığa dönüşmesi daha kapsamlı bir bunalım alanının ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Bu dönüşüm ile bireylerin varoluş alanına dair arayışlarını emperyal yapının ekonomi-politik bunalımına cevap oluşturacak şekilde denetim altına alan kurumsal Hristiyanlık, pagan Roma İmparatorluğu'nun Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'na dönüştüğü uzun süreçte insanoğlunun ontolojik güvenlik ve özgürlük arayışı ile carî ekonomi-politik yapılanma arasında yeni bir meşruiyet ve anlamlılık çerçevesi oluşturmaya çalışmıştır.

Böylece Hristiyanlık bir taraftan düşünsel/teolojik anlamda dogmaların ördüğü sistematik bir bütüne dönüşürken diğer taraftan da Roma İmparatorluğu'ndan devralınan bütün ekonomi-politik yapıları kuşatan kurumsal bir kapsayıcılık kazanmıştır. Justin Martyr, Origen ve Tertullian gibi ilk kilise babalarından St. Augustine'e, St. Augustine'den St. Thomas Aquinas'a kadar yaşanan yoğun teolojik sistemleştirme, paganizme karşı sürdürülen apolojetik söylemden skolastizme uzanan uzun düşünsel seyri ortaya koymaktadır. Organik Germen kabilelerin mekanik Roma düzeni içinde eriyişlerinin ve onu yeniden şekillendireşlerinin sonucunda ortaya çıkan feodalizmin daha üst bir siyasî ünite altında Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'na dönüşmesi de kilise-siyaset, papa-impator ilişkilerinin ekonomi-politik yapının merkezine yerleşmesi sonucunu doğurmuştur. Hristiyanlığın bu yapıyı meşrulaştıran ve ontolojik güvensizliğe yol açan kurumlaşmış, kısıtlayıcı bir dine dönüşmesi yeni bunalımların ve bu bunalımlara cevap teşkil etmeye çalışan yeni arayışların kaynağını oluşturmuştur.

Rönesans ve Reform hareketleri ile başlayan açılım bir taraftan Batı insanına Katolikliğin ve feodalizmin yeknesak kurumsallaşmasına karşı ontolojik özgürlük alanını genişletme ümidi sağlarken, diğer taraftan da yükselen yeni ekonomi-politik güçlere meşruiyet alanı açma imkanı vermiştir. Hristiyanlıktaki ikinci büyük teolojik ve kurumsal dönüşümün ürünü olan reform hareketleri aynı zamanda Hristiyanlıktaki dönüşümlerin Batı medeniyetinin sürekliliği içindeki önemini ortaya koymaktadır. Modernite gerek düşünsel gerekse yapısal sonuçları ile hem Hristiyanlıktaki bu dönüşümün izlerini taşımış hem de bu dönüşümleri yeni etkilerle şekillendirmiştir.

İlk izleri XII. ve XIII. yüzyıllarda görülmeye başlanan, XV. ve XVI. yüzyıldaki yoğun dönüşüm süreci ile kendi dinamiklerini oluşturan, XVIII. ve XIX. yüzyıldaki gelişmelerle olgunlaşan modernite bu çerçevede yeni bir ontolojik özgürlük ve güvenlik iddiası ile meşruiyet kazanmış ve insanoğlunun bu alanlardaki arayışının ivmesi ile tarihteki en köklü değişim süreçlerinden biri olmuştur. Modern dönemin gerçek dönüşümcü özelliği, kurumsal olmaktan çok zihniyetle, yani yeni bir kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik çerçevenin geliştirilmiş olması ile ilgilidir. Aydınlanma Çağının “akıl-bilim-ilerleme” şeklindeki sihirli formülü aslında yeni bir ontolojik güvenlik ve özgürlük tanımı ve iddiası taşıyordu: Akıl, ontolojik özgürlüğün epistemolojik kaynağı olarak kabul edilmişti; bilim hem bu epistemolojik kaynağın ürünü hem de yeni özgürlük alanının aracı idi; ilerleme ise tayin edilmiş geleceğe işaret ediyordu.

Böylelikle, Batı insanı, Hıristiyan Tanrı kavramının kilise şeklinde yeryüzündeecessüm eden otoriter karakterini ve onun kurumlaşmış doktrini ni aşma çabası içinde yeni ve mutlak bir özgürlük ve güvenlik alanı oluşturmaya yöneldi. Liberalizm, böylesine bir özgürlük kavramı için ideolojik bir teminatı; Sanayi Devrimi ise harikulade bir “başarı” olarak onun maddî yansımasıydı. Sanayi Devriminin ilk safhasında insanın, yeni köleleriyle, yani makinelerle her şeye hakim olacağına olan inancı, insanların kaçınılmaz ilerlemenin sonucu olarak gelecekte mutlak özgürlük cennetinde yaşayacakları fikrini barındıran doğrusal ilerleme düşüncesine hız kazandırdı. Bu anlayış XIX. yüzyılda zirveye ulaştı. Dünyada seküler bir cenneti arayan Avro-Hıristiyan ruh, sömürgeciliğin hızlandırıcı saikiydi.

Bir yandan Aydınlanma felsefesinin "akıl-bilim-ilerleme" ilkesinden diğer yandan bu ilkeye dayalı ekonomik-teknolojik üstünlüğün kullanımından beslenen sömürgecilik dönemi, Avrupa-merkezli ontolojik güvenlik ve özgürlük arayışında biri içe diğeri dışa dönük çift yönlü bir çelişkiyi beraberinde getirdi. Dışa dönük çelişkide sömürgeciliğin oluşturduğu egemenlik alanları ile Avrupa-merkezli ontolojik güvenlik ve özgürlük alanı genişledikçe diğer toplumların ontolojik güvenlik ve özgürlük alanları daralmaya başladı. Felsefi düzlemde eşit ontolojik varlıklar olarak ele alınan insan teki, siyasî-ekonomik düzlemde farklılaşan kategorilere indirgendi. Hobbes, Locke, Rousseau ve Hegel gibi modern düşüncenin öncülerinde insan teki eşit bir ontolojik düzlem içinde ele alınırken, bu düşünce birikiminin siyasî-ekonomik düzlemdeki yansımalarını barındıran sömürgeci yapılarda özel bir misyon taşıyan beyaz insan, kendi ontolojik güvenlik ve özgürlük alanını genişletebilmek için diğer insanların ontolojik güvenlik ve özgürlük alanlarını yok eden uygulamaları yine bilimsel söylem ve meşruiyet ile desteklemekte bir beis görmedi. Newtonyen mekanik fizikten Darwin biyolojisine, oradan sosyal Darwinizme ve nihayet *Lebensraum* (hayat alanı) kavramına dayalı jeopolitik teorilere uzanan çizgi insanoğlunun ortak ontolojik güvenlik ve özgürlük alanı arayışından çok, bir grup insanın arayışının diğerlerinin arayışı ile rekabet halinde olduğu güç-eksensel bir bakış açısına yol açtı.

Dışa dönük bu çelişki Avrupa-ıçı rekabetin yol açtığı iç çelişkilerle birleşince insanoğlunun ontolojik güvenlik ve özgürlük alanlarını bir bütün olarak etkileyebilecek ölçekte bunalımların ilk izleri ortaya çıkmaya başladı. Küresel ölçekli bu etkileşimin ilk çarpıcı örnekleri siyasî-askerî olarak iki dünya savaşında, ekonomik olarak da bu iki dünya savaşı arasında yaşanan 1929 Ekonomik Buhranında kendini gösterdi.

Birinci Dünya Savaşı, 1929 Ekonomik Buhranı ve İkinci Dünya Savaşı, Batı medeniyetinin, ontolojik özgürlük ve güvenlik alanlarını tehdit eden içsel özelliklerini açığa vurmuştur. 1929 Buhranı, ekonomik sistemin, insanın, kendisi tarafından icat edilen mekanizmalar ve aletler üzerinde hakimiyetini kaybettirecek şekilde gayriinsanileşmesini ifade etmektedir. Kendi kendini dengeye kavuşturabilme kabiliyetine sahip sosyal ve ekonomik mekanizmaların varlığı düşüncesi, aslında deistik Tanrı inancı ile desteklenen Newtonyen mekanik tabiat anlayışının sosyal hayata yansımaları olarak ortaya çıkmıştır. Newtonyen tabiatın mükemmel işleyişi ile sosyal mekanizmaların kendi kendini rasyonel şekilde dönüştürerek mükemmel bir dengeye ulaşması arasındaki paralellik, bir anlamda, tabiata nüfuz eden deistik/panteistik irade ile sosyal ve ekonomik mekanizmalara nüfuz eden içsel rasyonalite arasındaki paralelliğin bir ürünüdür. Tanrı nasıl deistik modelde bir kez kurduğu tabiat mekanizmasına bir daha müdahale etmemekte ya da panteistik iradenin içsel müdahalesi kaçınılmaz bir şekilde tabiatla süreklilik arzeden içsel bir iradeyi barındırmakta ise, sosyal ve ekonomik mekanizmaların kurulmasını sağlayan içsel rasyonalite de yeni bir müdahaleyi gerektirmeksizin bu mekanizmaların mükemmel işleyişine zemin hazırlamaktadır.

Başka bir deyişle Newtonyen mekanikte Tanrı'nın bir kez ortaya çıkan ve daha sonra bu mekanik işleyişten dışlanan iradesi ile, sosyal/ekonomik mekanizmalarda insanoğlunun bir kere çıkan ve daha sonra bir daha etkide bulunmaması gereken iradesi arasında birbirini takip eden bir süreklilik ilişkisi vardır. Tanrı iradesinin tabiatın rutin işleyişinden dışlanmasına paralel bir şekilde insan iradesi de sosyal/ekonomik mekanizmaların rutin işleyişinden dışlanmıştır. 1929 Ekonomik Buhranı, mekanizmaların böylesi doğal bir işleyişe sahip olduğu, dolayısıyla da kendi mantığı içinde müdahale edilmemesi gerektiği fikrine ciddi bir darbe vurmuştur. 1929 Ekonomik Buhranının yol açtığı arz-talep dengesizliğini ortadan kaldırmak için ekonomik mekanizmalara irrasyonel müdahalelerde bulunulma ihtiyacı hissedilmiştir. İnsanın, mutlak özgürlüğe makinelerin etkin ve yaygın kullanımıyla ulaşılacağına olan inancı, makine ve mekanizmaların insanı köleleştirilmesiyle sona ermiş ve bu durum, teknolojinin muazzam gelişimine rağmen, onun, mutlak özgürlüğe erişme ümidini kaybetmesine yol açmıştır.

Birinci ve İkinci Dünya Savaşları ise ontolojik güvenlik arayışına yönelik iyimser beklentileri temelinden sarsmıştır. Savaş teknolojisinin tahripkâr özelliğinden sonra, insan, kendisinin dünyevî bir cennetten çok, insa-

noğlunun topyekun varoluşunu tehdit eden kıyametvarî bir cehennem daha yakın olduğunu hisseder olmuştur.

Savaşın tahripkârlığı tarihi gelişim içerisinde üç aşamada incelenebilir: 1) Meydan muharebeleri teknolojisi; 2) tahribatı, varolan nesille sınırlı olan savaşlar; 3) teknolojik seviyeye bağlı olarak tahribatı kalıcı olan savaşlar.

Geleneksel meydan muharebelerinin tahribatı, savaş alanlarının fizikî çevresiyle sınırlıydı. Meydan muharebeleri ister metalin kullanıldığı ilkel savaş teknolojisi dönemlerinde olsun, isterse barutun etkin bir şekilde kullanıldığı daha gelişmiş savaş teknolojisi dönemlerinde olsun genelde orduların karşılıklı ve doğrudan çarpışmalarını gerekli ve yeterli kılmıştır. Bilinen ilk yazılı anlaşma olan Kadeş Anlaşmasının imzalandığı Hitit-Mısır çatışmasından son derece kapsamlı Napolyon ve Amerikan iç savaşlarına kadar yaşanan savaşların hemen hemen tümünde bu özellik sürmüştür. Savaşın kapsam ve niceliği artmakla birlikte ordularla sınırlı tahrip niteliği radikal bir değişiklik göstermemiştir. Bu dönemin gayri insanî katliamları, savaş teknolojisinin kaçınılmaz neticelerinden ziyade ahlâkî bunalmının sonucuydu.

Geleneksel meydan muharebeleri teknolojisi yeni silahların gelişmesiyle radikal bir değişikliğe uğradı. Birinci Dünya Savaşı, bu yeni ve son derece yıkıcı savaş teknolojisi için bir başlangıç idi. Özellikle meydan savaşlarının sınırlarını aşan hava kuvvetlerinin kullanımı meydan savaşları dönemini sona erdirerek topyekun savaş dönemini başlatmıştır. Topyekun savaş, tarafların sadece silahlı güçlerini değil ekonomik ve kültürel varlıklarını da yok etmeyi gerektirdiği için savaşın tahrip gücü ve kapsamı hem nitelik hem de nicelik olarak belli bir zaman ve mekanın ötesinde bir nesli tümüyle kuşatan bir nitelik kazanmıştır. Savaşın tahribatının savaş alanlarının dışına taşınması ile orduların karşı karşıya geldiği meydan savaşlarının çok ötesinde bulunan insanlar ve şehirler de savaşın bütün yıkıcılığını hissetmeye başlamışlardır.

Ancak bu savaş bile, süre ve zarar bakımından mevcut nesille sınırlıydı. İkinci Dünya Savaşı ise bu yıkıcı gücü, varolan zaman ve mekanın dışına da yaymıştır. Atom bombaları savaştan habersiz olan gelecek nesillerin ontolojik güvenliğini de etkilemeye başlamıştır. Bomba atmak gibi gayri insanî bir karar ise demokratik bir süreç içinde, liberal bir hükümet tarafından alınmış ve Fukuyama'nın Batı medeniyetinin üstünlüğünün temel aygıtı olarak övdüğü rasyonel bir örgüt tarafından da uygulanmıştır.

Bu çerçevede ne bu demokratik mekanizmayı ne de rasyonelliği kınıyoruz. Yapmak istediğimiz, insanın ontolojik güvenliğinin belli bir siyasî ya da ekonomik sistem tarafından garanti edilemeyeceğini vurgulamaktır. Ontolojik güvenlik meselesi bir sistem meselesi olmaktan çok bir zihniyet meselesidir. Dolayısıyla bu hedefe, uygun ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik öncüllerin ve sosyal mekanizmaların kaynaştığı bir dünya görüşü (*Weltanschauung*) ile ulaşılabilir. Ayrıca, birçok savaşın, liberal ekonomi-

nin rasyonel kâr-zarar mekanizması olarak savaş sanayii lobileri tarafından kısırtılmış olduğu da açıktır.

Efendi ve köle arasındaki feodal ilişkinin, kapitalist yapıların ve liberal demokrasinin gelişiminden sonra yeni bir özgürlük anlayışı içinde köklü biçimde değiştiği doğrudur. Özgürlük, bu dönemde, yeni bir sabite olan eşitliğin bağımlı değişkeni olarak yorumlanmaya başlanmıştır. Her bir fert, kendi özgürlük alanını başka fertlerle karşılaştırarak tayin etmeye başlamıştır. Modernite, hakiki ve mutlak bir özgürlükten ziyade yapı-bağımlı ve izafi bir özgürlük önermektedir. Fukuyama'nın "liberal demokrasi, irrasyonel olan başkalarından üstün görülme isteğinin yerine, rasyonel olan başkalarıyla eşit görülme isteğini koyar"²³ iddiası bu yaklaşımın bir yansımasıdır. Bu tesbit ile ilgili iki temel mesele vardır: Anayasa ve yapılarına dayalı eşitlik, özgürlüğe erişmeyi garanti edebilir mi? Acaba insanlık gerçek bir eşitliğe ulaşmış mıdır?

Köleler efendilerine eşit olmakla özgürleştiler. Ama, bu eşit hale gelmiş efendilerin özgürlüklerinin devam edip etmediği, özgürlüğün tanımına bağlı ve cevaplanmamış bir sorudur. Özgürlük ve eşitliği bir tutan yaklaşım, özgürlüğün tanımını insanlar arası bir olgu şeklinde farz ederek özgürlüğün izafileşmesine neden olmaktadır. Sonuçta yalnız yaşayan bir insan için özgürlük meselesi yok sayılmaktadır.

Bu tanım, Hegelci tarih tanımı perspektifinden bakarak yeniden değerlendirilebilir. Fukuyama'nın da başvurduğu bu tarih tanımı, mutlak özbilince ulaşmada mantıkî bir uç noktadan, insanın, daha yüksek rasyonalite ve özgürlük seviyelerine doğru ilerlemesidir. Eşitlik, insanın özbilincinin yalnızca bir boyutudur; halbuki burada insanlar arası ilişkilerden başka diğer ontolojik boyutlar da mevcuttur. Hegelci özbilincin kökenine indiğimizde, modern liberal demokratik geleneğin, özgürlüğü tanımlarken bu çok esaslı unsuru göz ardı ettiğini anlamaktayız. Bu nedenledir ki, modernist paradigmanın izafi ve yapısalcı özgürlük anlayışı, şümulü ve gerçek özgürlüğü ve buna bağlı özbilinci sağlayamamıştır. Buna karşılık, özbilincin ve özgürlüğün her ikisi de, siyasî sistemin vatandaşları olarak eski ve yeni efendilerin, kendi kurallarını insan ilişkileri üzerine empoze eden sunî mekanizmaların kölesi oldukları kapitalist gelişimin sonraki aşamalarında yozlaşmıştır.

Ayrıca, eşitlik ile özgürlüğü bir tuttuğumuzda bile eşitliğin sağlanıp sağlanmadığı tartışma konusudur. Demokratik sloganların evrenselleştirilmesinin ötesinde, modern liberal demokratik mekanizmaların öncülerinin uluslararası ilişkilerin küresel olarak demokratikleşmesi için çalıştıklarını iddia etmek zordur. Bu durum, ortak güvenlik fikrinin tabii bir sonucu olarak en fazla eşitlik yanlısı bir kurum olması gereken Birleşmiş Milletler için dahi geçerlidir.

Özgürlüğün izafi/yapısalcı tanımının başarısızlığı, Hegelci özbilinç düşüncesinin ve sunî mekanizmaların altında yatan ahlâkî değerlerin yeniden

23 Fukuyama, *The End of History and The Last Man*, s. xx.

değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu perspektiften bakınca, özgürlüğün yaygın olarak belirsizlik şeklinde yanlış anlaşılmasına şiddetle tepki gösteren Y.R. Simon, aslı bir keyfiyet olarak özgürlüğün erdemden ayrılmayacağını iddia ederken haklıdır.²⁴ Kant'ın iddia ettiği ve Fukuyama'nın da tekrarladığı gibi, sivil bir anayasanın yapılması insan özgürlüğünün gerçekleştirilmesi için en temel gerekliliklerden biridir. Maamafih, tüm insanlığın yeni ve daha kısıtlayıcı efendileri haline gelmiş sunî mekanizmalara meşruluk sağlayan bu durum, iyi tanımlanmış ve uygulanmış aksiyolojik ahlâk çerçevesi olmaksızın, hakikî özgürlüğü garanti edemez.

İnsanoğlunun ontolojik özgürlük ve güvenlik arayışına karşı, nükleer teknoloji yoluyla tahrip kapasitesini, küresel ekonomik ve sosyo-politik mekanizmalar yoluyla denetim gücünü artıran bu tehdit unsurları Batı insanının ben-idrâkini de doğrudan etkilemiştir. Mumford bunu şu sözlerle teyit etmektedir: “Bununla beraber, yayılma çağıının tüm etkisi tabiat üzerinde insanın iktidarını, özellikle de Batı insanının gezegenin geri kalanında yaşayan, daha cana yakın olmakla birlikte silah yönünden daha zayıf olan insanlar üzerindeki iktidarını artırmaktı; ancak sonuçta meydana gelen medeniyet, gerçek zaferlerinin birçoğunu hükümsüz bırakan iç çatışma ve çelişkilerle dolmuş durumdadır.”²⁵

Rudyard Kipling'in *Beyaz Adamın Sorumluluğu* (*White Man's Burden*)'ndan Marcuse'un *Tek Boyutlu İnsan* (*One Dimensional Man*)'ına yapılacak felsefi bir gezinti bu ben-idrâki değişimini yansıtır. Tüketimcilik kültürünün artan bir hızla yaygınlaşması, niteliğe dayalı bir ben-idrâki yerine niceliğe dayalı bir kültürel kimlik meydana getirmiştir. Bu aynı zamanda bir medeniyet prototipinin yabancılaşmasının hikayesidir. Sosyalizm bu yabancılaşmayı, yapısalcı bir çözüme, yani yeni bir toplum ve hayat vasıtasıyla sınıf sisteminde köklü bir değişimi öneren üretim ilişkilerine indirgemişti. Devrimci bir iddia taşıyan bu ruh halî, Rus Devriminin hedeflerini ortaya koymaya çalışan şair Alexander Blok'un şu ifadesinde çok barizdir: “Herşeyi yeniden yaratmak. Böylelikle bizim yanlış, kirli, sıkıcı, çirkin hayatımızın adil, saf, şen ve güzel bir hayata dönüşmesi için her şeyi yeniden düzenlemek.”²⁶ Sosyalizmin çöküşü göstermiştir ki, bu yabancılaşma sosyal yapıların değil, insana ve kainata dair bir dizi kendine özgü telakkinin neticesidir.

24 “Öyleyse seçme özgürlüğü, rasyonalitenin bir fonksiyonudur ve pratik aklın mükemmelliği ile ilişki halinde mükemmelleşir. Özgürlük erdemden ayrılmaz. Erdem özgürlük için kaçınılmaz bir gerekliliktir. Özgürlük aslı bir keyfiyettir; bu nedenle hapisle veya diğer haricî unsurlarla ortadan kaldırılamaz.” Bkz. C. Green, “Freedom and Determination: An Examination of Yves R. Simon's Ontology of Freedom”, Michael D. Tore (ed). *Freedom in the Modern World: Jacques Maritain, Yves R. Simon, Mortimer J. Adler*, (Indiana: American Maritain Association, 1989), s. 99.

25 Lewis Mumford, *Faith For Living*, s. 399.

26 R. Stites, *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in Russian Revolution*, (New York: Oxford University Press), 1989, s. 38.

2. Epistemolojik İzafiyet ve Bilim

Modernist paradigmanın, aynı zamanda modern felsefenin de merkezi-ni teşkil eden varsayımı, nihâî hakikate sadece insanı merkez alan bir epistemoloji ile ulaşılabileceğidir. Bu durum, insanlık tarihi süresince akıl ve tecrübe ile birlikte bilginin üç temel kaynağından birini oluşturan vahyin, modern dönemde, geçerli epistemolojik alanın dışına itilmesine koşut bir gelişmedir ve genelde modernite-din özelde modernite-Hristiyanlık ilişkisinin en kritik problem alanlarından birini teşkil etmektedir.

Modernist epistemolojinin karşı karşıya olduğu temel mesele onun, bilginin kaynakları ile ilişkisi bakımından gerçeğin bölünmesine ve parçalanmasına yol açan dikotomik bir farklılaşmaya yol açan özelliğidir. Bu dikotomik farklılaşma tamamıyla bir Avro-Hristiyan olgudur. Bu durum vahiy ve sezginin yoğun bir bilgi kaynağı olarak kullanıldığı İslam düşünce birikimi ve Doğu gelenekleri için geçerli değildir. Bu bölünmenin tarihî ve mantıkî neticesi olarak bilgi, tabiat merkezli kozmolojiye koşut olarak, sekülerleşmiştir. Rasyonalizm ve ampirisizm (görgücülük) modern bilimin tahlilinde temel iki yöntem olmuştur; çünkü Modernizmin yeni paradigması düşüncelerimizin “iki kaynaktan elde edildiği varsayımına dayanmaktadır: (a) Duyum ve (b) zihnimizin işleyişinden idrak edilen.”²⁷

Modernist paradigmanın epistemolojik temeli, bilginin ampirik ve rasyonel olarak yeniden kurulmasıdır. Bu paradigma “insanı, objektif bilimsel bilginin binasını kurmak amacıyla belirli veri hakkında (Popper’de, tahminler ve gözlem aracılığıyla elde edilen inançlar) *a priori* muhakeme prensipleriyle hareket eden az veya çok rasyonel bir amil olarak”²⁸ (Ellis, 1979: vi) tasavvur eder. Uygunluk teorisi²⁹, tutarlık teorisi³⁰, mantıkî pozitivist teori³¹, pragmatik teori³² ve eylem teorisi³³ gibi modern gerçeklik teorileri bu epistemolojinin ürünleridir.

27 Bertrand Russel, *History of Western Philosophy*, 8.baskı, (Londra: George Allen and Unwin Ltd., 1962), s. 589.

28 B. Ellis, *Rational Belief Systems*, (Oxford: Basil Blackwell, 1979), s. vi.

29 Bu teoriye göre bir önerme, ortaya atılan bir tez ya da bir inanç ancak olaylara veya gerçekliğe uygun ise doğrudur.

30 Spinoza, Hegel ve Bradley gibi idealist sistem kurucularına göre, bütün gerçeklik, büyük ve mantiken tutarlı bir sistemdir. Sistemlerinin ilk prensiplerini (aksiyomlar), kesinlikle doğru sayarlar. Bu yüzden matematik, bu yaklaşımın temel çıkış noktasıdır.

31 Mantıkî pozitivistlere göre, önermeler ancak sistemle tutarlı olduklarında doğrudurlar ve kabul edilebilir tek sistem şimdiki bilimsel teoriler dizisidir.

32 Bu teoriye göre bir önerme, ancak doğru bir teoriyle tutarlı ise doğrudur; bir teori de ancak çevremizi denetim altına alma amacına hizmet ettiği müddetçe doğrudur. Öyleyse bir önerme, pratik hayatta işleyen bir teorinin bir parçasını meydana getiriyorsa doğrudur.

33 “Doğru” ve “yanlış” terimlerinin tasvirî olduğunu iddia eden görüşe karşı olarak bu teorinin temsilcileri, özellikle de Strawson, bu terimlerin daha ziyade eylemci veya açıklamacı olduğunda ısrar ederler. Böylelikle, bir cümlemin doğru olduğunu söylemek, bu cümleyle mutabakatı beyan içindir.

Modernist paradigmanın temel sabitelerinden biri olarak bilimin doğrusal olarak ve birikerek ilerlediği düşüncesi, bu yeni epistemolojiden kaynaklanan bilginin kesinliğine olan inancın tabii bir sonucudur. Modern bilimsel çerçevenin katılığı, özellikle 19. yüzyıldan sonra, yeni epistemolojik ve metodolojik araçların devasa bir teknolojik dönüşüm başarısına imza atmalarıyla metodolojik ve teorik bir mutlaklığa yol açmıştır. Bu çerçevede ele alındığında, akıl-bilim-ilerleme'den oluşan sihirli formül, işte böylesi bir narsizmin ürünüydü.

Aynı asırda modern ideolojilerin son derece katı ancak tutarlı yapılarıyla ortaya çıkması bir tesadüf değildir ve daha ziyade bu epistemolojik ve metodolojik tekamülün doğal bir neticesidir. Rus Devriminin getirdiği sembollerini son derece çarpıcı bir şekilde işleyen Stites'in kavramlaştırmasını kullanarak, içinde vahyi barındırmayan epistemolojilerin, farklı formatta ama yine inanca dayalı ayinler içeren, tanrısız dinler ürettiğini ifade edebiliriz: "Prometeci insan ve onun makineleri, yeni dini kabul edişin, yani hidayetin simgeleriydiler. Coşkun bir insan methiyesinde, hukukçu Mikhail Reisner, insanlığın, tanrılara savaş ilan ettikten sonra 'çelik canavarları ve makineleri' aracılığıyla 'bütün yerküreyi kuşatan muhteşem bir bahçe' kuracağını vaatetmiştir. *Prayers on a Tractor* (Traktör üzerine dualar) isimli bir broşürde tasvir edilen ateist traktör, 1930'lu yıllarda ortaya çıkmış ve traktörün haçla olan savaşını sembolize eden posterlerde kullanılmıştır. Demiryolu ise bir diğer etkili semboldü. Devrimden önce, anti-modernist Leontiev'in, dinî bir töreni durduran uzun, siyah bir tren hikayesi modern şeytani anlatan bir istiareydi. Devrimden sonra, tanrısız kainat hakkında iyi haberler taşıyan kıskırtıcı trenler, Rusya'nın enginliğine yayıldılar. Birisi gerçekten 'Tanrısız Ekspres' diye adlandırılmıştı... Parti (...) komünist halk festivalleri ve özel ayinler yapılmasını öğütüyordu. İlk gibi Yaroslavski de -hepsi de Kilise'nin özel günlerine göre ayarlanmış-makul ve neşeli 'devrimci' karşı kutlamaları, devrimci şarkılar, müzik, konferanslar, raporlar ve münasip oyunlar içeren törenleri teşvik ediyordu."³⁴

Sosyal şartları içerisinde böylesine devrimci bir ruh, Comte'un, insani epistemolojinin ve bilim felsefesinin evrimci ve ilerlemeci bir yorumu olan zihnî gelişim kanununun bir yansımasıdır. Bu teoriye göre, insan kavrayışının tüm dalları üç aşamadan geçmiştir: 1) İnsanların eşyayı tabiatüstü varlıklara dayanarak açıklamaya çalıştıkları teolojik yahut tahayyülî aşama; 2) filozofların, mistik varlıklara dayanan açıklamaların geçerliliğini sorguladıktan sonra, açıklamalarını maddileştirilmiş soyutlamalara, yani 'mutlak gerçeklik', 'mutlak adalet', 'mutlak hareket' gibi soyut terimlerle ifade edilen varlıklara dayandırdıkları metafizikî veya soyut aşama; 3) açıklamaların gözlenen olgular arasındaki bağlantıları gösterir bir hal aldığı pozitif ya da bilimsel aşama.

³⁴ Stites, *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in Russian Revolution*, 1989, s. 108-110.

Bu tarihî kavşakta, modernist paradigma ikilemlerle bir durumla karşı karşıyadır. Meselâ Rusya'daki dinî uyanış, kaçınılmaz ilerlemenin daha yüksek bir aşamasında tanrısız bir dinin yer alması gerektiğini savunan bilimsel komünist ideolojinin temellerini sarsmıştır. Sonuç olarak, ya bu zihni/bilimsel oluşumun ilerlemesi konusundaki dogmatik tarihselcilik, ya da dinin uyanışı olgusu yanlıştır. Rusya'daki dinî uyanış somut bir realite olduğuna göre, ikilemi çözmek için geriye tek bir açıklama kalıyor: Comte'un tahlili, hiçbir zaman ve mekan sınırlamasına tabi olmaksızın geçerli olan mutlak bir gerçeklik olmaktan çok, kendisinin ve zamanının entelektüel ve felsefi çevresinin bir ürünüdür. Böyle bir sonuç, zarurî olarak, bilimsel tahlilde izafiyeti önkabul olarak ihtiva eder ve böyle bir izafiyetli tahlil hiçbir zaman Tarih'in Sonu anlamında tarihselci bir neticeye ulaşamaz. Gerçekten Susser "Comte, sadece bilginin burjuva-bilimsel standartlarını somutlaştırır, ve Avrupa merkezli kibiri sergiler"³⁵ derken haklıdır. Comte'un çağdaş takipçileri tahlillerinde, hâlâ, Avrupa merkezli kibiri taşımaktadırlar.

Modernist paradigma standart hale getirilmiş bir metodoloji vasıtasıyla, bu epistemolojik temel ve sosyal mekanizmalar arasında tutarlı bir bağlantı kurmuştur. Bu girişimlerin kökleri, XIX. yüzyılın felsefi temeline kadar götürülebilir. Marks, 1844 yılında yazdığı *Economic and Philosophical Manuscript* (İktisadî ve Felsefi Metin) adlı eserinde zaman içinde tabii bilimin insan bilimlerini birleştireceğini, aynı anda insan bilimlerinin tabii bilimlere katılacağını ifade etmiştir. Bu duruma paralel olarak Comte *Sistem de Politique Positive* (Pozitif Politika Sistemi) adlı eserinde, gerçeklik telakkilerimizin yükselişinin tamamlanmasıyla meydana gelen sosyal bilimin, bu telakkilerin kabullendikleri tek evrensel bağlantı aracılığıyla, onlar üzerine hâlâ mahrum oldukları sistematik karakteri yerleştirmekte olduğunu söylemiştir. Ancak, Runciman'ın da³⁶ açıkça altını çizdiği gibi, artık bu şatafatlı iddialardan herhangi birini ciddiye alacak birisini bulmak zordur.

Bu girişimler, aynı zamanda, sosyal, siyasi ve iktisadî mekanizmaların meşruluğuna zemin hazırlamıştır. Tabiat-merkezli kozmoloji ile mekanizmacı sosyal kozmoloji arasındaki kaçınılmaz mantıkî bağlantı, sosyal bilimlerdeki bilimselciliğin (*scienticism*) epistemolojik ve metodolojik varsayımlarında son derece sarıhtır; Denisoff³⁷ bunu şöyle formüllemişlerdir: 1) Kainatta veya toplumda bilinebilir bir düzen vardır; 2) toplumun değişmezleri veya toplumun düzeni gözlemlenebilir; 3) gözlemle ve fizikî bilimlerdeki diğer metotlar aracılığıyla sosyal davranışın kanunları kanıtlanabilir ve kural haline getirilebilir; 4) sosyal bilimler zamanla aynı güvenilirlik ve güvenilrlik seviyesini yakalayabilir.

35 B. Susser, *The Grammar of Modern Ideology*, (Londra: Routledge, 1988), s. 60.

36 W.G. Runciman, *Social Science and Political Theory*, (Cambridge, 1969), s. 4.

37 S. Denisoff, *Sociology in Conflict*, (California, 1972), s. 7.

Tabii ve sosyal bilimin konusu olan bu iki olguya -tabii ve sosyal kozmoloji- karşılık gelen insanî epistemoloji de aynı özelliği taşıdığına göre, evrensel geçerliğe sahip bir metodoloji, tabiata, insana ve topluma dair bütün bilinmeyenleri açıklayan doğru ve kesin teoriler sunabilir: “Modern tabii bilimin yükselişiyle beraber bilimsel bilginin tarihi süreçle olan ilişkisinde nitelikçe bir gelişme kaydedilmiştir. (...) Modern tabii bilimler aracılığıyla ortaya çıkmış olan tabiata hükmetme imkânı, bütün toplumların taşıdığı evrensel bir keyfiyet değildi, ancak belli bir noktada, bazı Avrupalılar tarafından bulunması gerekiyordu. Bununla beraber bilimsel metod bir defa bulununca, rasyonel insanın evrensel malı olmuş, kültür ve milliyet farklılığına dayanmaksızın potansiyel olarak herkes için ulaşılabilir hale gelmiştir.”³⁸

Aslında, tanrısız inanç sistemleri olan modern ideolojiler, kaynağını Modernizmin bu epistemolojik ve metodolojik temellerinden almaktadırlar. İlginç olan şudur ki, İdeoloji'nin Sonu ve Tarih'in Sonu gibi sonculuk teorilerinin takipçileri, Marksizm gibi ideolojilerle aynı felsefi yaklaşımı paylaşmışlar ve doğrusal tarih akımıyla ilişkileri açısından aynı sonuçlara ulaşmışlardır. Öyleyse, Marksizmin epistemolojik ve metodolojik temellerinde bir bunalım mevcutsa, aynı bunalım, Modernizmin diğer mekanizmacı yorumları için de geçerlidir. Felsefi ve metodolojik bunalımı aşmak için, Fukuyama da dahil olmak üzere sonculuk teorilerinin takipçileri, felsefi kaynaklarını aramak yerine bu bunalımı yapısal ve kurumsal faktörlere indirgemektedir.

Evrensel olarak tek bir metodoloji kurmak üzere, yaratıcılığı ve gelişmeyi sınırlayan epistemolojiler aracılığıyla tabii bilimlerin metodolojilerinin sosyal bilimlere yaygın olarak tatbik edilmesi, sosyal düşüncede, zahiriğin ve yapısalcılığın kuvvetlenmesine yol açmıştır. Husserl, Avrupa insanının bunalımını tahlil ederken bu metodolojik meseleye işaret etmektedir: “Avrupa milletleri hastadır; Avrupa'nın kendisinin tehlikeli bir halde olduğu söyleniyor. Bu durumda bile, tabii tedavi çeşitlerinin hepsinden mahrum değildir. Aslında biz, saf ve müfrit reform tekliflerinin altında ezilmiş bulunmaktayız. Ancak bu derece lüks biçimde gelişen beşerî bilimler, kendi alanlarında, tabii bilimler gibi ehliyetle hizmet eda etmede neden başarısızdılar?... Tabii bilimlerin büyüklüğü gözleme dayalı bir ampirisizlikle uyum halinde olmaktan geçmektedir; onlar için tabiatın bütün tarifleri doğru açıklamalara, nihayetinde psiko-kimyasal açıklamalara varmaya yarayan metodolojik usullerdir. Beşerî bilimlerde ise metodolojik durum malesef son derece farklıdır ve bunun dahili sebepleri vardır. Eğer dünya, lafin gelişi, metodolojik olarak ve gerçekte birbirine tercih edilemeyen iki gerçeklik alanı -tabiat ve maneviyat- üzerine kurulmuş olsaydı, durum çok farklı olurdu. Ama sadece tabiat kendine yeten (*self-contained*) bir dünyadır; sadece tabii bilim tam bir tutarlılıkla manevî olandan soyutlanabilir ve tabiatı tamamıyla tabiat gibi düşünür Öte yandan, tamamıyla manevî olan

³⁸ Fukuyama, *The End of History and The Last Man*, (1992), s. 72-3.

ile ilgilenen bir beşerî bilimler uygulayıcısı için, tabiattan tutarlı bir şekilde soyutlanma, saf tabii bilime paralel olarak, evrensel ve saf beşerî bilimlerin konusu olabilecek, tamamıyla manevî iç ilişkilere sahip ve kendi kendine yetebilen bağımsız bir dünyaya ulaşamamaktadır.”³⁹

Modernist epistemolojik varsayımın asıl ikilemi, insanı, yani rasyonel âmili, anlamaya çalıştığı fizikî dünyadan her nasılsa ayırmış gibi telakki etmesidir. Bu doğru değildir, çünkü rasyonel âmin kendisi apaçık olarak fizikî dünyanın bir parçasıdır. Onun kendisi gibi fizikî dünyanın parçası olan diğer varlıkları anlamaya çalışması, insan-merkezli epistemolojideki özne-nesne ilişkisi perspektifinden, fasit bir daireye yol açmaktadır.

Modernist paradigmanın insan-merkezli epistemoloji vasıtasıyla nihâî gerçekliğe ulaşılacağı varsayımı bugün üç ciddi meydan okuma ile karşı karşıyadır. Evvela bilimin bizzat kendisi, kendi neticelerinin objektifliğini ve kesinliğini yanlışlamıştır. İzafiyet kavramı ve makrokozmos ile mikrokozmos hakkındaki yeni ufuklar göstermektedir ki, her bilimsel yenilik, daha fazla bilinmeyen değişkenlerin ortaya çıkmasına yol açmakta ve bu durum da kesin bir doğruluğa ulaşmaktan ziyade meseleleri karmaşıktırmaktadır. İkinci olarak, postmodern epistemolojinin teori içi ve teoriler arası gerçekleri ayırması, teoriye dayanan kesinlik fikrini sarsmıştır. Üçüncü olarak, 1960’lardan sonra -özellikle 1980’lerde- gözlenen dinî uyanış, epistemolojinin metafizikî kaynaklarına yeniden yönelişe yol açmıştır.

Bilim ve epistemoloji alanındaki son tartışmalar, hem zorunlu olarak ilerlemeci ve birikimci bir olgu olan bilimin kendine olan hayranlığının temellerini, hem de onun epistemolojik altyapısını sarsmış durumdadır. İnsanlığın kaçınılmaz geleceği hakkında kehanette bulunabilecek mutlak bir sosyal bilim kurmak için gösterilen hırs da bu tartışmalar karşısında akamete uğramıştır. Mesela Feyerabend’in, Kopernik’in modern fiziğinin gözleme dayalı bir girişim olarak değil de tasdik edilmiş kanunlarla uyumsuz dayanaqsız bir spekülasyon şeklinde başladığını gözlemlemesi, modern bilimin rasyonelliği ve ilerlemeye yönelik metodolojik determinizmi açısından bir meydan okumadır. Bu durum, epistemolojik kaynaklar, metodolojik araçlar ve modern bilimin çıkarımları arasında bağımsız bir ilişkinin olabileceğini göstermektedir: “... Doğru hareketler (araştırma programlarının metodolojisi çerçevesinde 'doğru') sadece seyrek hallerde 'doğru' nedenlerle yapılırlar. Bu yüzden, Kopernikçiler bir şey yapmak isterken gayretlerinin başka bir şeyle sonuçlanmış olması ihtimali hayli yüksektir (Newton kesinliğe erişmeye çalıştı, fakat eriştiği durmak bilmeyen ilerlemeydi). Bu durumda onlar irrasyonel (araştırma programlarının metodolojisi çerçevesinde irrasyonel) nedenler için rasyonel (yine araştırma programlarının metodolojisi çerçevesinde rasyonel) olarak hareket etmişlerdir ve onların rasyonelliği bir şans, kaza ya da irrasyonel se-

39 E. Husserl, *Philosophy and the Crisis of European Man in Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, ter.: Q. Lauer, (New York: Harper and Row, 1965), s. 151-2.

beplerin lütufkâr işbirliğinden doğan bir şeydir (Hegel bunu *List der Vernunft* şeklinde ifade eder). Belki de son derece tesadüfî bir sonucun dahilî özellikleri üzerinde yoğunlaşan müellifler, bu ihtimalleri tetkik etmeden bırakmakta ve bu suretle onları modern bilimin ezici 'rasyonelliği' konusundaki yanlış intibaya katmaktadırlar."⁴⁰

Scheler'in Comte'çu pozitivistliğe yönelttiği eleştiri, bilime, din ve metafiziğe nisbetle, bilîşe dayalı bir üstünlük sağlamayı reddetmesi hususunda ki ısrarı nedeniyle, modernist XIX. yüzyıl epistemolojisinin yeniden değerlendirilmesi eğiliminin bir diğer örneği olarak zikredilebilir: "Dinî, metafizikî ve pozitif düşünüş ve bilîş, bilginin gelişiminin tarihî aşamaları değildirler; bilakis, zihnin daimî tutumları ve bilginin formlarıdır. Bunlardan hiçbirisi, bir diğerinin yerine geçemez veya onu temsil edemez."⁴¹

Bütün bu temayüller, geleceğe dair bir kesinliği öngören tarihselcilik doğrultusundaki sosyo-politik telakkiler açısından darbe niteliği taşımaktadır. Bugün biz, bilimsel yeniliklerin Marksizm gibi bir uluslararası sisteme ihtimal verip veremeyeceğini tartışmak durumunda değiliz. Bilâkis mesele, hangi varsayımların bilimsel epistemolojiyi etkilediği ve hangi değerlerin teknolojinin bir formu durumundaki bilimsel sonuçları denetim altına alabileceği ve onlara hükmedebileceği hususuna kaymış durumdadır.

3. Ahlâk ve Maddî Gelişme Dengesizliği

Hangi değerler bütünü bilimsel yenilikleri yönlendirecektir? Hangi tip uluslararası sistem muhteris bir siyasî liderin, siyasî hedeflerini diğer milletlere benimsetmek amacıyla nükleer ve kimyasal silah kullanmayacağı konusunda güvence verebilir? Acaba terör dengesi, dünya üzerinde barışı sağlamak için gerçek bir denetim mekanizması sunmakta mıdır? Bunlar, insanoğlunun hergün karşılaştığı ve uluslararası sistemdeki her siyasî çekişmede kendini belli eden sorulardır.

Bu sorular, bilim ve maddî gelişme ile ilgili telakkilerde yaşanan köklü bir değişimi yansıtmaktadır. Modernist ve tarihselci paradigmanda bilim ve bilimin birikmiş formu olan maddî gelişme, özünde iyi olarak kabul edilmişlerdir; çünkü bu anlayışa göre, maddî gelişme ilerleme anlamına gelmektedir ve ilerleme de daima müsbet bir olgudur. Ancak, Hiroşima ve Nagasaki tecrübelerinden sonra yüzyılımızın ikinci yarısına doğru, akıl, bilim, maddî gelişme, ilerleme ve geleceğe dair iyimserliği içine alan mantıkî dizinin yerini bilimin bir tahrip aracı olarak kullanılmasından doğan korku almıştır.

Geleneksel medeniyetlerde aksiyolojik değerler bütünü, teknolojik formlara ve bilimin ürünlerine etkili biçimde hakimdi; çünkü maddî ürün-

40 P.K. Feyerabend, *Problems of Empiricism: Philosophical Papers*, 2 cilt, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), c. 2, s. 225-6.

41 M. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, (Bern: Franke Verlag, 1963), s. 18. İng. çeviri için bkz. J.E. Curtis, ve J.W. Petras, *The Sociology of Knowledge*, (New York: Praeger, 1970), s. 164.

ler sadece pazara bağımlı değildi. Bu özellik hızlı maddî gelişmeyi engellemiştir. Ancak, aynı zamanda, teknolojik ürünlerin önceden kestirilemeyecek şekilde yanlış kullanımına veyahut suiistimaline de engel olmuştur.

Batı medeniyetinin mekanizma bağımlı karakteri bu denetim mekanizmasını köklü biçimde değişikliğe uğratmıştır. Pazar mekanizmasının bağımlı değişkenleri olarak bilim ve teknoloji, toplumların değer sistemlerini şekillendirmeye başlamıştır. İktisadî mekanizmaların pozitif kuralları, hümanist normativizmi ortadan kaldırmıştır: Eğer gayri insanî bilimselcilğe karşı normatif iktisadî tercih ederseniz, bilimsel olmamakla suçlanabilirsiniz. Geleneksel ve nükleer veya kimyasal silahlar gibi geleneksel olmayan ölüm makineleri üreten savaş sanayileri, böyle bir bilimsel çerçevede dahilinde kendilerine meşruiyet alanı açabilmişlerdir.

Teknolojik gelişmelerin savaşlar boyunca hız kazandığı bir gerçektir. Nitekim, günlük olarak kullandığımız birçok cihaz, askerî amaçlar için geliştirilmiştir. Buradan hareketle, bilim ürünlerinin pazar mekanizmasına bağlı olduğu farzedilirse, savaşlar, sanayide üretkenliği artırmak için bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Körfez'deki savaş milyonlarca kişinin hayatını tehdit ederken, siyaset yapımcıları Kuveyt'in yeniden imarının ABD ekonomisi üzerindeki müspet etkilerini tartışıyorlardı. Bugün biz iktisadî mekanizmanın, hiçbir ahlâkî önşart veya normatif ön kabul tanımayan çokuluslu devletleriyle karşı karşıya bulunuyoruz.

Mekanizma bağımlı yapıların, bilimsel metot gereğince zahiren elde ettikleri başarı, tarihî ilerlemenin tek yönlü oluşunu ve daha iyi bir hayat için Modernizmin kaçınılmaz olduğunu ifade eden tezler için olgusal bir meşruiyet temeli oluşturmaktadır: "Bilimsel metodun keşfi, köklü ve devrî olmayan bir tarih anlayışı geliştirmiştir. Ve bir kere keşfedilince, modern tabii bilimin ilerlemeci ve aralıksız yayılışı, tarihî gelişimin müteakip birçok yönünü izah etmede istikamet tayin eden bir Mekanizma sunmuştur."⁴²

Böylece mekanizma, değer yapısının önüne geçmekte ve karşı konulamaz mekanizmacı sosyal ve iktisadî yapılar selinde değerlerin uygunluğuna o karar vermektedir. Zahirî maddî başarı ve ileri derecede mekanize edilmiş teşkilatlara dayalı toplumların üstün görünüşleri, insan nesline yönelik gerçek tehlikeyi perdelemektedir; insan iradesinin kendi hayatını idare edememesi hümanizmin ve özgürlüğün sonu anlamına gelen bir yabancılaşmaya yol açmaktadır. Mekanizmaların kurallarının karşı konulmazlığıyla kıyaslandığında, değer yapısının bağımlı değişken konumunda bulunması, zorunlu olarak özünde zorba bir psiko-sosyal tasavvura götürmektedir. Mumford'un⁴³ işaret ettiği gibi, mekanik olarak organize edilmiş çalışmalar ve mekanik olarak organize edilmiş yıkımlar, aynı medeniyetin iki kutbudur. Mekanik olarak organize edilmiş çalışmaların başarısı, bizi diğer kutbu ihmale yöneltmemelidir.

42 Fukuyama, *The End of History and The Last Man*, s. 73.

43 Mumford, L., *The Myth of the Machine*, (New York: Harcourt, Brace and Company, 1966).

E. Fromm, modern savaşların yıkıcılığını tahlil ederken, mekanizma, profesyonel organizasyon, yabancılaşma, değer yapısındaki ahlâk-madde dengesizliği ve yıkım arasındaki bu ikilemli ilişkiyi tasvir etmektedir: “Bombaları atanlar, birkaç dakika içerisinde binlerce insanı öldürdüklerinin veya öldürecek kadar yaktıklarının hemen hemen hiç farkında değildiler. Uçak personeli bir takımdı; biri kullanıyor, diğeri sevk ediyor, bir diğeri ise bombaları bırakıyordu. Öldürmeyle alâkaları yoktu ve neredeyse hiç bir düşmandan haberdar değildiler. Asıl ilgilendikleri, karmaşık makinelerini, titizlikle hazırlanmış planlardaki hatlara uygun biçimde doğru olarak kullanmaktı. Elbette ki, hareketlerinin sonucu olarak binlerce ve hatta yüz binlerce insanın öleceği, yanacağı ve sakat kalacağı bilgisini beyinlerinde taşıyorlardı ama bu gerçeği, etkili biçimde kavramış değildiler; mantığa aykırı gelse de bu onları ilgilendirmiyordu. Belki de bu sebepten kendilerini -en azından çoğu-, insanın yapabileceği en korkunç işleri yapmaktan dolayı suçlu hissetmediler. Havada yapılan modern savaşın yıkıcılığı, işçi ve mühendisin, çalışmalarının ürünlerine tamamiyle yabancılaştıkları modern teknolojik üretimin ilkesini takip etmektedir. Onlar, genel işletme planı gereğince teknik görevlerini yerine getirmekte, ancak çoğu zaman bitmiş ürünü görmemektedirler; görseler bile, bu onların ilgi ve sorumluluk sahalarının dışındadır.”⁴⁴

Bu nedenle, insanî değerler ile mekanizmaların uyumu meselesi, organizasyona dayalı mekanizmanın bu aşamasında anlamlı değildir, çünkü “kendilerine bunun faydalı mı yoksa zararlı bir ürün mü olduğunu sormaları gerekmez -bu, yönetimin karar vereceği bir meseledir; yönetimin ilgilendiği durumda da 'faydalı' basitçe 'kârlı' anlamına gelir ve ürünün gerçekten nasıl kullanılacağına dair bir fikir vermez”.⁴⁵

Bu olgu, ürkütücü biçimde, insanın insanla olan ilişkisini tehlikeye atan bir ahlâk-maddî gelişme dengesizliğini aksettiriyor. Birçok iktisadî ve siyasî ara mekanizma, objektif, bilimsel ve kaçınılmaz kuralları zorla benimseterek insan ilişkilerini şekillendiriyor. Öyle ki, insanî ilişkilerin ilk modeli ve son derece saygıdeğer bir türü olan kadın-erkek ilişkisi, Batı’da iktisadî gelişmenin bir unsuru olarak kabul edilmiş görünen pornografi sanayiinin konusu haline gelmiştir. Bir birey, diğer bir birey ile ancak, insan ilişkileri hususunda kendi değerlerini meydana getiren belli bir kurumlaşmış mekanizmanın aracılığıyla ilişki kurabilmektedir.

Bu mekanize olmuş sosyal ortamda, muhatabımız sadece bir insan değildir; bilâkis ya bir şirketin müdürü ya da bir ürünün tüketicisidir vs. İlişkilerimizi, bu sunî mekanizmaların, kendisine tabi olanlara ilave kimlikler yükleyen kurallarına göre yeniden düzenlemek zorunda kalmaktayız. Bu durum çevremizde, kendi aksiyolojik çerçevesiyle birlikte ikiyüzlü bir sosyal ortam meydana getirmektedir. Bu sunî mekanizmalar, maddî gelişme-

44 Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, (London: Penguin, 1990), s. 460.

45 Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, s. 460.

ye paralel olarak güçlendikçe ve karmaşıklaştıkça, insanoğlu bu gelişmeyi, kendi kıymetli varlığının bir aynası durumundaki iradesiyle belirlediği değerler bütünüünün yardımıyla denetim altına alma ve ona hakim olma şansını kaybedecektir. Sonuç ise, anomiye yol açan tehlikeli bir sosyal kavşakta ahlâk-maddî gelişme dengesizliği ile kesişen psiko-ontolojik dengesizliktir.

Öyleyse, kurumlaşmış mekanizmaların görünmez diktatörlüğü, aracı değerler vasıtasıyla hayatımızın her yönünü denetim altına almaktadır ve bu durum ahlâk-maddî gelişme dengesizliğine yol açmaktadır. İnsan kültürünün küreselleşmesi, gerçekte, insan davranışının standart normları ve sosyal ilişkilerin standart kodları olarak bu değerlerin küreselleşmesi anlamına gelmektedir. Bu küreselleşmenin kabul edilen pragmatik karakteri, insan ilişkilerinde sathîliğe ve basitliğe yol açmaktadır. Böylesine sathî ve basit bir insan tabiatı ise, sağlam ve aşkın bir değerler bütünü ortaya koyamaz. Mekanizmaların zorla benimsetilmiş değerlerine köleymişçesine gösterilen itaat, ahlâk-maddî gelişme dengesizliği sebebiyle tatminsizliği artıracaktır. Bu ise, ahlâkî değer sistemi ile Batı medeniyetinin maddî gelişimi arasında bir anakronizm demektir. Bugün tartışılmasına bile gerek olmayan medeniyet bunalımının temel işaretleri de işte bu noktada tebarüz etmektedir.

Ahlâkî değerler ile maddî gelişme arasındaki uyum ve denetim problemi XIX. yüzyıl pozitivizminin sonunu ilan ettiği dinin yeni arayışlar ve sentez çabalarıyla tekrar tarihe bir anlamda geri dönmesini beraberinde getirmiştir. Bu özellikle Hristiyanlığın Batı medeniyetinin dönüşümü içindeki özel tarihî konumu ile doğrudan ilgilidir. Kant-sonrası Hristiyanlıkta yaşanan dönüşüm ve bu dönüşümde ahlâk-teoloji ilişkisinin yeniden yorumlanmasının belki de en çarpıcı sonuçları bu kapsamlı problem alanında kendini göstermiştir. Teolojik ahlâkın yerini ahlâkî teolojinin alması ile teolojinin edilgen ve işlevsel bir alana kayması, teoloji-kökenli değerlerin carî ekonomi-politik yapının gerektirdiği seküler değerler karşısında belirleyici konumlarını kaybetmeleri sonucunu doğurmuştur. Bu durum ekonomi-politik ve teknolojik alandaki hızlı değişimin gerektirdiği seküler değerler alanı ile teolojik değerler arasında çok yönlü bir gerilimin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu gerilim bir yandan Hristiyanlığı yeni şartlara intibak edecek şekilde dönüşüme zorlarken, diğer taraftan ekonomi-politik yapı karşısında kırılgan bir özelliğe sahip olan seküler değerlerin evrensel geçerliliğini tartışmaya açmıştır.

II. Vatikan Konsili'ne giden süreçte ve Konsil sonrası gelişmelerde Katolikliğin özellikle ahlâkî değer boyutu taşıyan dogmalarında ciddi bir yumuşamaya gitmesi, yeni gelişen hristiyan hareketlerde eklektik bir yaklaşım sergilenmeye başlanması bu gerilimdeki birinci tür tepkinin bir sonucudur. Daha önce dogma-dışı kabul edilen tartışma alanlarının kilisenin gündemine girmesi ve toplum-dışı kabul edilen marjinal grupların kendilerine yeni bir teolojik çerçeve kurmaya çalışmaları, kuruluşunu Roma'nın sink-

retik atmosferinde gerçekleştiren Hristiyanlığın çok daha kapsamlı bir sinkretik atmosfere intibak çabası olarak değerlendirilebilir. Semitik gelenek içinde doğan İseviliğin Roma'nın sinkretik atmosferinde Hristiyanlığa dönüşmesine benzer bir gereklilik modern dönemde de kendini göstermiştir. Hristiyanlığın kendini dönüştürerek Batı medeniyetindeki dönüşümlere intibak sağlamaya çalışması kurumsallaşmış dinin kurumsallaşmış ekonomi-politik yapı ile olan ilişkisinin doğal sonucu olarak tezahür etmiştir.

Bu gerilimin ikinci sonucu ise beklenilenin aksine ekonomi-politik gelişmelerin ruhunu dokuyacak pozitivizm-eksenli ve teoloji-dışı seküler bir ahlâkî çerçevenin yeterince etkin bir şekilde devreye girememiş olmasıdır. Seküler ekonomi-politiği ahlâkî ve insanî denetim altına alabilecek din-dışı bir ahlâkî çerçevenin bütün insanlığı kuşatacak bir şekilde ortaya konamış olması ve ortaya konan çerçevelerin seküler ekonomi-politiğe bağımlı bir nitelik taşıması, teknolojik ve ekonomi-politik gücün tiranlaşma riskini artırmıştır. Bilimsel/seküler sosyal Darwinizmden beslenen Nazi ekonomi-politiği ya da Sovyetlerin "ateist treni"nin sürüklediği teknolojik güç, nihayetinde ahlâkî denetimin etkisiz kılındığı bir mekanizma ortaya çıkarmıştır. ABD'nin Japonya'ya attığı atom bombalarının proje isminin *Trinity* (teslis) olması da teknolojik gücün ahlâkî denetiminin ne denli temel bir problem olduğunun çarpıcı bir çelişkinin oluşturmaktadır. Eflatun'un *Devlet* adlı eserinin birinci kitabında Sokrates ile Tyrasimakos arasında süren güç-adalet (ahlâk) ilişkisinin oluşturduğu gerilim bugün de insanlığın temel meselelerinden birini oluşturmaktadır. Aynı paradigmadan beslenen seküler ahlâkın seküler ekonomi-politiği denetleme konusunda yaşadığı iç çelişkiler, dinin kişisel ve toplumsal ahlâkî belirleme gücünü tekrar tarih sahnesine çıkarmaya başlamıştır. XIX. Yüzyılın güç-eksenli pozitivizminin beslediği seküler ideolojiler döneminden sonra Batıda Hristiyanlığın ciddi bir dönüşüm sürecine girmesi, Batı-dışı medeniyet havzalarında da dinlerin sosyal alandaki etkinliğinin artması bu gelişmelerle birlikte özel bir anlam kazanmaktadır.

4. Ekolojik dengesizlik

Batı medeniyetinin mekanizmacı özelliğinin iki temel unsuru olan Newtoncu tabii Dünya makinesi ile sunî teknolojik makineler arasında zorlu bir rekabet vardır. Kapitalist yayılmanın ilk aşamasında biri tabii diğeri sunî bu iki makine, insanın mükemmelleştirilmesiyle elde edilecek özgürlük ve güvenlik arayışında, birbiriyle çatışan değil birbirini tamamlayan unsurlar olarak düşünülmüyordu. Sunî makineler ve mekanizmalar, tarih boyunca insanın en tutkulu rüyası olan tabiata egemen olmaya yarayacak vasıtalar olarak kabul edilmişlerdi. Ancak son yıllarda, Batı insanının tabiatı fethetmeye yönelik bu tutkulu rüyasının yerini, tabiatın ekolojik dengesini korumaya çalışan teşebbüsler aldı. Modern insan, teknoloji üzerindeki denetimini kaybettiğini ve onun tabiata olan yıkıcı etkilerini engelleyemediğini fark etmiş durumdadır.

Tabii çevrenin tahribi, tabii kaynakların tükenişi ve büyük şehirlerdeki sağlıksız hayat gibi ekolojik dengesizliğe dair belirtiler, nice yıllar, iktisadî ilerlemenin ve maddî gelişmenin kaçınılmaz maliyeti olarak müsamaha görmüşlerdi. Seksenli yıllarda, tabiatın kendisi bu suiistimale isyan etmeye ve içindeki uyumsuzluğu göstermeye başlamıştır. Ozon tabakası meselesi, iklim değişiklikleri, “sera” etkisi ve gittikçe artan radyasyon tehdidi göstermiştir ki, insanın, özgürlüğünü ve güvenliğini azamileştirme gayretiyle giriştiği tabiata egemen olma süreci, gerçekte neredeyse, insan için bu derece önemli olan ontolojik güvenliğin asgarî şartı olan yaşamı sürdürmeyi tehdit eder hale gelmiştir.

Bugün, sunî mekanizmaların dünya ekosistemine etkisinin, tehlike işareti veren bir ontolojik güvenlik meselesine dönüştüğü reddedilemez bir gerçektir. Sunî mekanizmalar, insan iradesinin mikro-kozmetik modeli olarak önce insanın insanla olan ilişkisini yeniden kurdu. Bilâhare, belli bir gelişim aşamasından sonra bu mekanizmalar, Newtoncu manada ‘tabii Dünya makinesi’nin ekolojik karakterini yeniden şekillendirdi.

Bu bunalımın büyüklüğü, siyasî rejimlerin⁴⁶ ve uluslararası politikanın iç yapılarına tesir etmeye başlamıştır. Ekolojik bunalım son dönemlerde öyle tehlikeli bir hal almıştır ki, siyasî sistemler bile onun sosyal, siyasî ve iktisadî sonuçlarını gözardı edemez hale gelmişlerdir. Çernobil’deki nükleer kazanın, Sovyetler Birliği’ndeki *Perestroika* sürecini hızlandırdığı bir gerçektir. Gorbaçev’in, dış politikasını hukukileştirirken, insanî bir zemine dayanarak, tüm insanlığın aynı gemide bulunduğunu ve bu nedenle insan neslinin varlığının tehlikede olduğunu iddia etmesi, medeniyet bunalımının boyutlarını ve onun siyasî sistemlere etkisini bir ölçüde gözler önüne sermektedir.

Bu bunalım artık uluslararası sistemin aslî bir gündem maddesi haline gelmiştir. Daha iyi bir çevre için uluslararası dayanışmanın gerekliliği konusunda bir uzlaşma ortaya çıkmış ve bu, değişik ülkelerin siyasî liderleri tarafından, 1992 Haziranında yapılan Dünya Zirvesi’nde ifade edilmiştir. Ancak bu zirvede Kuzey ve Güney, ya da sanayileşmiş ülkeler ve gelişmekte olan ülkeler arasındaki kavga, bu dayanışma şuurunun ötesinde gelecekteki muhtemel çatışmaların işaretlerini ortaya çıkarmıştır. Nitekim, ba-

46 Ekolojik mesele, Krasnov’un da değindiği gibi, Sovyet cumhuriyetlerinde Rus milliyetçiler ve Halkçı Cepheler tarafından en önemli meselelerden biri olarak benimsenmiştir: “Sonradan Rusya Federasyonu’nun yeni kurulan Devlet Tabiatı Koruma Komitesi (Goskompriroda) başkanı olan A. Kovalchuk’un da Nisan 1989’da uyardığı gibi, ekolojik felaket başlamıştır ve bundan geri dönülmeyebilir. Diğer Sovyet cumhuriyetlerinde durumun daha iyi olduğuna inanmak için hiç bir sebep yoktur. Ekolojik mesele, Sovyet cumhuriyetlerindeki Rus milliyetçiler ve Halkçı Cepheler tarafından en önemli meselelerden biri olarak benimsenmiştir. Halihazırda Sovyet Yeşil hareketi, hükümet tarafından gözardı edilemeyecek kadar kudretli bir güç haline gelmiştir.” Bkz. V. Krasnov, *Russia Beyond Communism: A Chronicle of National Rebirth*, (Oxford: Westview, 1991), s. 41.

zı sanayileşmiş ülkeler, özellikle de ABD, meseleye yeni-sömürgecilik ruhuyla yaklaşmıştır: Kapitalist sistemin kâra yönelik mekanizmaları bu tür kararlardan etkilenmemeli, gelişmekte olan ülkeler ise çevreyi korumak için gelişme planlarından fedakârlık etmelidirler. Bu çifte standart, uluslararası çevre güvenliğinin gelişiminin önündeki en büyük tehdittir; zira mevcut çevre felaketi, sömürgeci güçlerin, tabii kaynakları sorumsuzca kullanmalarının neticesidir. Geçmişteki sorumsuz yaklaşımlarından doğan borcu ödemek yerine, diğer ülkelerin müstakbel gelişmelerini sınırlandırmak isteyen gelişmiş ülkeler, böylece geri dönülemeyecek sosyal ve iktisadî meselelerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir.

Bu çevre felaketi, savaşların temel sebeplerinden biri durumundadır, çünkü savaş tabii kaynakları ele geçirmenin bir yolu olarak görülmektedir. İnsanoğlunun ontolojik güvenliğine yönelik tehdit, jeopolitiğin yeniden kavramlaştırılmasına ve böylelikle de onun, çevrece güvenli ve tabii kaynaklar açısından zengin coğrafi bölgeler arasındaki önceliklere dayanmasına yol açabilir. Şu unutmamalıdır ki, 19. yüzyıl sömürgeciliği ve bu yüzyıldaki iki dünya savaşı, batılı sömürgeci güçlerin diğer milletlerin kaynaklarını sömürmesini sağlayan jeopolitik teoriler vasıtasıyla hukukileştirilmiştir.

Bu ekolojik bunalımın temelinde yatan sebep, tabiat telakkisinin değişmesidir. Birçok geleneksel medeniyette tabiat, Tanrının bir hediyesi ve hayat sürdürülen tabii bir çevre olarak algılanmıştır. Bu telakki, zorunlu olarak, insan ve tabiat arasında karşılıklı bir bağımlılık anlayışını ihtiva ediyordu. Modernist paradigmanda insanın fizikî, maddî ve sosyal varlığının belirleyici faktörü olan kapitalist mekanizmalar, insan ve tabiat arasında aracı konuma yükseldi. Bu sunî mekanizmalar hem insan emeğinin hem de tabiatın iktisadî açıdan işe yarar kısımlarının piyasa fiyatını tespit etmeye başladı. Bu sunî mekanizmaların, dünya üzerinde seküler bir cennet kurma gayesiyle tabiat üzerinde nihai egemenliği sağlaması bekleniyordu.

Tabiat telakkisi hususunda geleneksel ve modern medeniyetlerdeki köklü değişimi, sorumluluğu altındaki insanların toprakları ABD hükümetince satın alınmak istenen Kızılderili şef Seattle'ın 1854 yılında yazdığı cevabi mektupta müşahade etmek mümkündür: "Washington'daki Büyük Şef, bizim topraklarımızı satın almayı arzu ettiğini bildiriyor. (...) Gökyüzünü, toprağın sıcaklığını nasıl satın alır veya satarsın? Bu bize tuhaf gelir. Havanın tazeliğine ve suyun parıltısına sahip değilsek, onu nasıl satın alırsın? Bu toprağın her bir parçası benim insanım için mukaddestir. (...) Biz toprağın parçasıyız, o da bizim parçamız. Kokulu çiçekler bizim kız kardeşimiz; geyik, at, yüce kartal, bunlar da erkek kardeşimizdir. Kayalık zirveler, çayırların suyu, atların sıcaklığı ve insan, bunların hepsi aynı aileye mensuptur. Bu yüzden, Washington'daki Büyük Şef toprağımızı satın almayı arzu ettiğini bildirdiğinde, bizim çoğumuzu istemiş oluyor. (...) Biliyoruz ki beyaz insan bizim usulümüzü anlamaz. Onun gözünde bir toprak parçasıyla bitişindeki aynıdır; çünkü kendisi geceleyin o toprağa gelip neye ihtiyacı varsa onu alıp giden bir yabancısıdır. Toprak onun kardeşi

değildir, bilakis düşmandır ve ne zaman onu ele geçirse oradan ayrılır. (...) O, annesi olan toprağa ve kardeşi olan gökyüzüne koyun veya parlak boncuk gibi alınıp satılan, yağma edilen şeylermiş gibi davranır. Onun iştahı toprağı yutacak ve geriye sadece bir çöl bırakacaktır. (...) Beyaz adamın şehirlerinde sakin bir yer yoktur. İlkbaharda yaprakların hışırtılarını veya böcek kanatlarının kıpırtılarını duymaya elverişli yer yok. (...) Bizim bildiğimiz budur. Toprak insana ait değildir; insan toprağa aittir. Her şey bir aileyi birleştiren kan gibi birbirine kenetlenmiştir. Her şey kenetlenmiştir.”⁴⁷

İnsanın tabiata yaklaşımındaki köklü değişikliğin kaynakları, Rönesans’tan sonra başlayan epistemolojik ve metodolojik dönüşüme kadar götürülebilir. Bacon’un *The Salamon’s House* (Süleyman’ın Evi) - *New Atlantis* (Yeni Atlantis) adlı ütopyasındaki bilimsel kurumun amaçlarını tarifli, tabiata egemen olma düşüncesini taşıyan bu yeni telakkiye ilginç bir örnek teşkil etmektedir: "Kuruluşumuzun amacı sebeplerin ve eşyanın gizli hareketinin bilgisi, ve insan hükümrânlığının, mümkün olan her şeyi etkileyecek şekilde genişletilmesidir.”⁴⁸

Bacon, bu toplum için bilimsel yenilik ve taklitle meydana getirilmiş sunî bir çevre hayal eder: “Bizim aynı zamanda tat aldığımız kokuhanelerimiz vardır. İlginç gelebilir, biz kokuları çoğaltıyoruz: Onları asıl o kokuyu verenden değil de diğer karışımlardan yaparak kokuları taklit ediyoruz. Bunun gibi tat değişiklikleri de yapıyoruz, böylece her insanın tat hissi aldatılabilecektir. Bizim aynı zamanda her türlü hareket için gerekli makineler ve aletlerin hazırlandığı makinehanelerimiz vardır. Burada biz, senin tüfeklerinden veya sahip olduğun herhangi bir makineden çıkan her türlü hareketten daha hızlı olanlarını yapmak, tekerlekler ve diğer araçlarla onları kolay ve daha az kuvvet kullanacak şekilde sokmak ve senin en büyük toplarını ve bazilikalarını geçecek derecede güçlü ve şiddetli kılmak için taklit ve uygulamalar yaparız. Biz aynı zamanda ağır topları, savaş araçlarını ve her türlü makineyi ve bunların yanında barutun yeni karışım ve tertiplerini, suda yanan ve sönmeyen çılgin ateşleri de ortaya koyarız...”⁴⁹

Bu iki metni karşılaştırdığımızda, iki kehanetin de gerçekleştiğini görebiliriz. Bacon’un *Yeni Atlantis* ütopyasının birçok yanı, kokuhaneleri, makinehaneleri, havada uçuş vb. bilimsel toplumun temel karakterleri olarak gerçekleşmiş durumdadır. Bununla beraber, şef Seattle’ın kehaneti de doğru çıkmıştır: “Onun (Beyaz adamın) iştahı toprağı yutacak ve geriye sadece bir çöl bırakacaktır.” Küresel iklim değişikliğinin ve çölleşmenin temel sebebi olan ozon tabakasındaki delinme, *Yeni Atlantis*’in koku ve makinehaneleri yüzünden meydana gelmiştir.

47 Bu tarihî belge Washington’da muhafaza edilmektedir. Tam bir kopyası 7 Temmuz 1992 tarihli *Sunday Star*’da bulunabilir.

48 Francis Bacon, *New Atlantis*, (Chicago: Encyclopedia Britannica Inc, 1990), s. 210.

49 F. Bacon, *New Atlantis*, 213.

Tabiata yaklaşımda ortaya çıkan paradigmatik değişimin felsefi kökenlerinin sürekliliği, Marks'ın şu cümlelerinde görülebilir: “Vahşî insanın, arzularını tatmin etmek, hayatını sürdürmek ve onu yeniden üretmek zorunluluğu medenî insan için de geçerlidir ve bunu her sosyal teşekkülde ve mümkün olan her üretim tarzına bağlı olarak yerine getirmelidir. Onun gelişmesiyle, arzularının sonucu olarak bu fizikî ihtiyaç alanı genişler; fakat, aynı zamanda, bu arzuları tatmin eden üretimin gücü de artar. Bu alanda özgürlük sadece tabiatla olan alışverişi, yani Tabiatın kör güçlerinin hükmü altına girmek yerine, onu ortak denetimleri altına almayı ve buna da en az enerji sarfiyatı ve insan tabiatı açısından en tercihe şayan ve istifadeli şartlar altında erişmeyi içerir...”⁵⁰

Bu yaklaşımda insan-tabiat ilişkisinin iki uç ve kategorik şekli aşikâr durumdadır: Tabiatın kör güçlerinin hükmü altına girmek veya ona karşı sürekli savaşmak. Modernist paradigmanın Marksist ve liberal kapitalist istikametlerinin her ikisi de bu ortak zemini paylaşmaktadırlar. Şef Seattle'ın mektubunda ve geleneksel medeniyetlerin diğer örneklerinde varolan tabiatla ahenk içinde olma hali, insanın tabiata egemen olma telakkisi yüzünden Batı medeniyetinin entelektüel ve siyasî seçkinleri tarafından göz ardı edilmiştir. Çernobil'deki nükleer kaza, yalnız SSCB'deki yanlış yönetimin ve teknolojik zaafiyetin bir neticesi değildir. Tersine, ekolojik felaketlerin, örgütsel ve teknolojik kabiliyetler bakımından en çok kalkınmış ülkelerde ortaya çıkması, ekolojik dengesizlik meselesinin Batı medeniyetinin imago mundisi (dünya telakkisi)nde aranması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Bu sebeplerdir ki, medeniyet bunalımının bir boyutu olan ekolojik dengesizlik meselesi, yapısal/kurumsal reformlarla veya kalkınmacı retorikle çözülemez. Nüfus artışından dolayı insanların teknolojik gelişmeden fedakârlık edemeyecekleri açıktır. Maamafih, teknolojilerin ve onun karşılığı olarak modern insan davranışının mevcut tarzının, zorunlu olarak çevrenin bozulmasına, bunun da kaçınılmaz olarak çevre felaketleriyle sonuçlanmasına yol açtığı da inkâr edilemez.

İnsanın tabiata yaklaşımında felsefi bir yenilenme şarttır. Gerçi gerçek bir aksiyolojik kritiğe ve yenilenmeye ihtiyacı olan Batı medeniyeti olsa da, bu mesele sadece Batı medeniyetinin medeniyet içi meselesi olarak görülmemelidir. Ayrıca bu aşamada başka bir ikilem ortaya çıkmaktadır ki bu da, Batı medeniyetinin tekelci yapısal egemenliğinin otantik kültürlerin ve yerel medeniyet havzalarının etki alanını yok etmesi hadisesidir.

5. Kültürel Tekelcilik

Yukarıda sözü edilen medeniyet bunalımı, tarihteki yegâne medeniyet bunalımı değildir. Ancak onun emsâlsizliği tekeli karakterinde yatmaktadır. Önceki medeniyet bunalımları, diğer medeniyetlerin yeni değerlerinin özümlemesiyle aşılmıştı. İki veya daha çok medeniyetin buluştuğu tarihî

50 Karl Marx, *The Capital*, (New York: International Publishers, 1967), s. 27.

kavşakların uzlaştırıcı havası, yeni ve dinamik değerlerin çaprazlama olarak aşılmasıyla, bunalımların çözümünü kolaylaştırmıştır. İnsanoğlunun önündeki bu alternatif çıkış yolu bugün büyük ölçüde zaafa uğratılmıştır; çünkü tarihî medeniyetlerin tersine, modern Batı medeniyetinin hegemonyacı karakteri otantik kültürlerle beraber yaşamaya veya onları yaşatmaya müsait değildir.

Hegemonyacı ve tekelci Batı medeniyetine karşı bu otantik kültürlerin yaşatılması, zamanımızın en önemli meselelerinden birisidir. Otantik kültürleri ve medeniyetleri marjinalleştiren Batı-merkezli meydan okuma, bütün dünyada tek tip düşünce ve hayat tarzına yol açmaktadır ve bu durum bizce, insanoğlunun tarihî kültürel birikiminin çeşitliliğine karşı gerçek bir tehdit niteliği taşımaktadır.

Arnold Toynbee, 1930'lu yıllarda, yirmi altı medeniyetten Mısır, And, Çin, Minoa, Sümer, Maya, Hint, Hitit, Suriye, Helen, Babil, Meksika, Arap, Yukatan, Sparta ve Osmanlı medeniyetlerini kapsayan onaltısının ölmüş ve tarihin derinliklerine gömülmüş olduğunu ifade etmiştir. Geriye kalan ve yaşayan Hristiyan Yakındoğu, İslam, Hristiyan Rus, Hindu, Uzakdoğu Çin, Japon, Polinezya, Eskimo ve Göçebe medeniyetlerinin ise, Batı medeniyetinin tesiri altında imha ya da asimile edilme tehdidi altında can çekiştiği sonucuna varmıştır.⁵¹ Bu can çekişme hali, iletişim teknolojisindeki hızlı gelişmeler yüzünden gittikçe ağırlaşmaktadır. İşin garip yanı, Batı medeniyetinin kendisinin, devasâ maddî ve teknolojik üstünlüğünün ötesinde, ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik temellerinin aşınması sebebiyle ciddi bir bunalım haliyle başbaşa olmasıdır. Bununla beraber Toynbee, bu gizli bunalımın kökenlerine inmede yeterince kapsayıcı olamamıştır.

Batı hayat tarzının evrensel tek tipli karakteri, otantik kültürlerin bütün çeşitliliğini ortadan kaldırmaktadır. Bu sonuç, kültür ve siyasetin ekonomiye bağımlı olmasının nihâî neticesidir. Batı iktisadî zihniyetinin temel anlayışı, üretilen her şeyin tüketilmesi gereğidir ve bu durum kuşatıcı bir tüketim kültürünü doğuran talepçi ruhu meydana getirmiştir. Kültürel tekçiliğe yol açan bu sosyo-ekonomik çoğulculuğun ardındaki muayyen iktisadî amil, normatif ve pozitif iktisadın birbirinden ayrılmasıdır. Otantik kültür ve medeniyetlerin yaşatılması meselesi, kapsamlı bir teorik ve pratik çerçeve dahilinde ele alınmadığı takdirde insanoğlu, kültür ve medeniyete dair hafızasını kaybedecek ve hayat tarzı, tek tip tüketim kültürünü yerleştirmeyi hedefleyen çokuluslu şirketlerin hakimiyeti altına girecektir. Böylece, gerçek hayat ve düşüncelerimiz millî sınırları aşan iktisadî güçlerin iletişim hatlarının modern *leviathan*ıyla şekillenirken, dünyamız da devasa bir ölü kültürler ve medeniyetler müzesi haline gelecektir.

Hegemonyacı güçlerin diğer kültürleri marjinalleştiren bu tekelci karakteri, aynı zamanda, uluslararası iktisadın küreselleşmesinin bir tarafını

51 Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, (New York: New York University Press, 1939), c. 4, s. 1-2.

temsil etmektedir. Bu tavır, medeniyet bunalımı perspektifinden çok önemlidir, zira diğer medeniyetlerden yeni değerlerin özümlemesine yönelik her tür teşebbüse mani olmaktadır. Batı medeniyetinin hegemonyacı paradigmasını küreselleştirme ve zorla benimsetme gayreti içerisinde olması insanoğlunun medeniyet hafızasını yok etmektedir.

III. Medeniyet Dönüşümü ve Hristiyanlık

Psiko-ontolojik, epistemolojik, ahlâkî ve ekolojik bunalım alanları, aydınlanma felsefesine dayalı seküler ütopyaların öngördüğü dünya cennetinin gerçekleştirilebilirliğine olan inancın sarsılmasına yol açmıştır. Bu durum bunalımların aşılmasına yönelik teşebbüslerde dinî nitelikli arayışların yoğunluk kazanmasının önünü açmıştır. İlahiyatçıların yanı sıra seküler entelektüeller de modernist paradigmanın Tanrı ve tabiat, akıl ve vahiy, ahlâk ve sosyal sistem görüşlerine dair dikotomik varsayımlarının insanın çok boyutlu özelliklerini karşılayamadığını farketmiş durumdadırlar. Bu alanların birbirinden kategorik bir şekilde ayrılması, hem bireyde hem de toplumda bir dengesizliğin meydana gelmesine yol açmıştır. Nietzsche'nin modernist bir tasavvur olarak Tanrı'nın öldüğü yolundaki iddiası ve dinin sonu yönündeki öngörüler, insanın azamî özgürlüğe erişmesini her türlü ulûhiyet fikrinden ve metafizikten kaçışa bağlıyordu; buna karşılık özgürlük yolunda insanı kuşatan kendi seküler dogmalarını meydana getirdi.

Modern çağlarda ilahî ve profan alanların ayrılarak bölünmesi seküler/profan (teolojik olmayan veya en azından teolojiden azâde) entelektüellerle bilim-dışı din adamları arasında dikotomik ve fonksiyonel bir farklılaşmanın meydana gelmesi şeklinde neticelenmiştir. Medeniyet bunalımının yukarıda sözü edilen reddedilemez belirtileri, özellikle 1960'lı yıllarda, Batı medeniyetinin bu iki öncü grubunu, aralarındaki gerginliği karşılıklı olarak yumuşatmaya zorlamıştır. Bu karşılıklı yumuşama son yıllarda giderek artan bir ivme kazanmıştır. Dinî makamlar yeni bir medeniyet dönüşümünün belirtileri olan bu sosyal ve psikolojik problemleri aşmaya yönelik olarak daha esnek bir teoloji arayışına girerken, seküler makamlar da dinî faaliyetlere olan desteklerini artırmaya başlamışlardır.

Aslında bu durum, Batı medeniyeti ile Hristiyanlık arasındaki ilişkinin yeni ve tipik bir yansımasıdır. Batı medeniyet tarihindeki süreklilik unsurlarının odağını teşkil eden Hristiyanlık, bu yönüyle, her yeni medeniyet dönüşümünde kendi içinde bir dönüşüm yaşama gerekliliği ile karşı karşıya kalmıştır. Batı medeniyetindeki her sosyal, ekonomik, kültürel ve felsefî dönüşüm Hristiyanlığın intibak sürecini de barındıran yeni bir teolojik algılama biçimini beraberinde getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında Roma, Hristiyanlık ve Modernite arasında, karşılıklı ilişki bakımından, bir kopuş değil bir süreklilik söz konusudur ve bu süreklilik Hristiyanlığın geçirdiği dönüşüm süreçleri ile sağlanmıştır. Günümüzde yaşanan ve XX. yüzyılın ikinci yarısında bütün belirtileriyle ortaya çıkan kapsamlı medeniyet dönü-

şümü de Hristiyanlık içinde yeni bir dalgalanma ve yeniden yapılanma sürecini beraberinde getirmiştir.

Bu açıdan bakıldığında Batı medeniyet tarihinde Hristiyanlığın bu medeniyet havzasındaki kapsamlı dönüşümlerin yansıması olan üç ana dönüşüm yaşadığını söylemek mümkündür. Bu tarihî dönüşümlerin ana çizgileri bugünkü dönüşüme ışık tutması açısından şu şekilde özetlenebilir:

1. Emperyal *Pax Romana*'dan feodal Kutsal Roma-Germen düzenine geçiş

Antik Roma düzeninden Ortaçağ düzenine geçişi sağlayan ve Germen kavimlerin Roma havzasındaki uzun dönemli etkilerini bünyesinde barındıran bu geçiş sürecinde Hristiyanlık, Sâmî orijinli Mesihçi bir doğu dini olmaktan çıkarak sinkretik *Pax-Romana*'nın bünyesindeki bütün inanç sistemlerinden etkilenen eklektik bir din haline dönüşmüştür.

Katolik Kilisesi'nin teolojik ve örgütsel oluşumu yaklaşık dört asır süren bu geçiş sürecinin ürünüdür. Bu oluşum Roma İmparatorluğu'ndan Ortaçağ/feodal yapılara doğru gerçekleşen sosyal, iktisadî ve siyasî geçiş için manevî ve ahlâkî bir temel sağlamıştır. Bu dönemde Hristiyanlık Roma düzeni içinde yüzleşen ve etkileşime giren beş önemli unsurdan beslenerek Roma-sonrası düzenin merkezî konumuna yerleşmiştir: (a) Peygamberler tarihindeki sürekliliğe dayanan teolojik ve ahlâkî temel açısından yahudi geleneği; (b) İbrahîmî teolojik geleneğin antik düşünce geleneği içinde tefsirine dayalı yeniden yorumlanması ve bu çerçevede geliştirilen felsefî ve metafizik söylem açısından Yunan geleneği, (c) dinî seremoniler ve imaj sürekliliği ile kilise kurumsallaşması ve hukuku açısından Roma geleneği, (d) mistik ve mitolojik arkaplan açısından eski Mısır ve Suriye kökenli dinî gelenekler, (e) özellikle popüler dinî kültür ve uygulamalar açısından tönönik gelenek.

Bu etkileşim başta tarihî Hz. İsa'dan mitolojik ve teolojik Mesih algılamasına geçiş, bu çerçevede Hristiyanlık öncesi dinî ve felsefî geleneklerin hemen hemen tümünde varolan Teslis inancının bir dogma haline dönüşmesi, teolojik varoluş meşruiyetine dayalı bir kilise yapılanmasının gerçekleştirilmesi ve eklektik bir dinî semboller dünyasının geliştirilmesi olmak üzere çok kapsamlı bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. St. Paul ile başlayan etki-tepki-dönüşüm süreci Athanasius, Basil, Naziansuslu Gregory, Cyril, Justin Martyr, Clement, Origen, Hippolytus, Irenaeus, Tertullian, Ambrose ve Augustine gibi bu sürecin öncü isimleri ile gittikçe çeşitlenerek Hristiyanlık-öncesi geleneklerin Hristiyanlık bünyesinde yeniden şekillenmesini ve bu anlamda bir sürekliliğin gerçekleşmesini sağlamıştır. Roma'dan doğan boşluğun Katolik Kilisesi tarafından doldurulması da, yeni gelen kavimlerin bu jeokültürel ortama intibakı da Hristiyanlığın bu dönüşümcü ve dönüştürücü özelliği sayesinde mümkün olabilmektedir.⁵²

⁵² Hristiyanlığın bu ilk dönüşümünün detayı, geçmiş dinî geleneklerle olan süreklilik bağı, ilk kilise öncülerinin tepkileri ve oluşan yeni teolojik, felsefî ve ahlâkî çerçevenin özellikleri için bkz. Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, Lanham: University Press of America, 1994, s. 17-24.

2. Ön-modernite ve feodal düzenden merkantilist/ulus devlet düzenine geçiş

Hristiyanlıktaki ikinci büyük dönüşüm zihni ve felsefi düzlemde skolastik düşünceden Rönesans'a, ekonomi-politik düzlemde feodalizmden merkantilizme, siyasî düzlemde aristokratik parçalanmadan merkezîyetçi ulus-devlete, dinî açıdan da Katoliklik'ten Protestanlığa geçiş sürecini kapsayan modernitenin erken oluşum döneminde yaşanmıştır. İlk nüveleri geniş insan kitlelerini hareketlendirerek Avrupa'daki statik feodal yapıyı çözen ve diğer kültürel havzalarla temasa geçişi sağlayan Haçlı Seferleri ile atılan, XIII. ve XIV. yüzyılda bir geçiş dönemi yaşadktan sonra XV. yüzyılda (*Quattrocento*) olgunlaşan bu dönüşüm sürecinin Hristiyanlığı gerek teolojik gerekse kurumsal açıdan yeniden yapılandırması XVI. ve XVII. yüzyılda gerçekleşmiştir.

Bu dönüşüm çerçevesinde, Papa VII. Gregory'nin 1075 yılında IV. Henry'ye karşı yayınladığı *Dictatus Papae*'de Roma Kilisesi'nin ancak Tanrı tarafından kurulduğu (m. 1), sadece Papa'nın emperyal nişanlar kullanabileceği (m. 8), Papa'nın bütün prensler tarafından ayağı öpülen yegane insan olduğu (m. 9), Papa'nın imparatorları azledecek güce sahip olduğu (m. 12) vurgulanırken, Konsiller Yüzyılı diye de adlandırılan XV. yüzyıllardaki konsillerde (1409 Pisa, 1415 Constance, 1423 Pavia, 1431 Basel, 1438 Bourges) Kilisenin insanî bir kurum olduğu, konsil otoritesinin Papa'nın otoritesinden üstün olduğu, Kilisenin memuriyet tayinlerinde de seküler otoriteye öncelik tanınması (Bourges, 1438) kabul edilmiştir. Aynı yüzyıl içinde Jean de Montreuil, Padualı Marsiglio, Cusali Nicholas ve Erasmus öncülüğünde yürütülen ve Floransa akademisinde yoğunlaşan antik klasiklerin yeniden keşfi ve bu klasik düşünce ile Hristiyan teolojisi arasında yeni bir uyum kurma çabaları daha sonra Protestanlık hareketi ile şekillenecek yeni dönüşümün önünü açmıştır.

Aynı dönemde Kopernik, Kepler ve Galile tarafından yürütülen güneş-merkezli astronomi çalışmaları Ortaçağlardaki kozmolojik ve ontolojik argümanların hızla değişmesine ve bu değişime uygun teoloji arayışlarının yoğunlaşmasına yol açmıştır. Ortaçağ evren telakkisine dayalı kilise dogmalarının aşılması, Katolikliğin kilise-eksensiz vahiy anlayışından Protestanlığın İncil-eksensiz vahiy anlayışına geçiş ile sağlanabilmiştir. Böylece Protestanlık Katolikliğin bilimin önüne dogma ile, ekonomi-politik yapılanmanın önüne de kilise kurumsallaşması ile koyduğu engellerin aşılmasını sağlayan yeni bir dinî idrak oluşturarak modernitenin metafizik ve teolojik altyapısını hazırlamıştır.⁵³ Bu yönüyle Protestan Reform hareketi, sosyal, siyasî ve iktisadî yapılarda kapitalizme ve ulus-devlet yapılanmasına doğru gelişen köklü değişime eşlik eden bir diğer Hristiyanlık dönüşümüdür.⁵⁴

53 Bu geçiş ve dönüşümün detaylı bir tahlili için bkz. Ahmet Davutoglu, *Alternative Paradigms*, s. 24-30, 170-179.

54 Bu ikinci dönüşüm sürecinden modernite ile yüzleşmenin yoğunluk kazan-

3. Modernite ve Hristiyanlığın dönüşümü

Hristiyanlıktaki üçüncü kapsamlı zihnî dönüşüm Newton fiziği, Aydınlanma felsefesi ve Kant'ın kapsamlı kritikleri ile şekillenen atmosfer içinde gerçekleşmeye başlamıştır. Bugüne kadar süren bu dönüşüm süreci özellikleri ve modernite ile olan ilişkisi açısından iki ana dönemde incelenebilir. Birinci dönem, modernitenin yükselişi ile şekillenen ve bu yükselişin ortaya çıkardığı kapsamlı meydan okuma karşısında takınılan tepkisel nitelikli dönüşümleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu dönemde benimse- nen tepkici tavır Hristiyanlığın ilk yüzyıllarındaki savunmacı tepkinin iz- lerini taşımaktadır.

İkinci dönem ise makalemizin ikinci bölümünde ele aldığımız moder- nitenin bunalım unsurlarının ortaya çıkması ile şekillenmeye başlamış ve genelde dinî bilincin Batı özelinde ise Hristiyanlığın yeni ve dinamik un- surlarla tekrar etkisini göstermeye başlaması ile belirginleşmiştir. Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra artmaya başlayan modernite-eksensiz eleştiri- rel yaklaşımlarla beslenen bu dönemde Hristiyanlık Avrupa-dışı havzalar- da yoğunlaşan yeni bir çekim alanı oluşturmaya başlamıştır ki bu çekim alanı Hristiyanlığın yeni bir dönüşüm sürecine girmesine yol açmıştır.

Hristiyanlığın son dönüşümüne giden sürecin anlaşılması Papa IX. Pi- us'un çağrısıyla 1869'da toplanan ve 1870 Prusya-Fransa savaşı'na kadar süren I. Vatikan Konsili ile 1962-1965 yılları arasında gerçekleştirilen II. Vatikan Konsili arasında yapılacak tarihî ve teolojik mukayese ile ortaya konabilir. I. Vatikan Konsili ile başlatılan tartışmalar aslında Aydınlanma felsefesi ve Kant etkisi ile ortaya çıkan yeni teolojik yaklaşımlara bir tepki niteliği taşımaktadır.

Kant etkisinden kaynaklanan epistemolojik ve aksiyolojik meydan oku- ma bir taraftan yeni bir teolojik anlayışı ortaya çıkarırken, diğer taraftan da özellikle Katolik Kilisesi'nden kaynaklanan yoğun tepkilere yol açmış- tır. Böylesi bir atmosferde toplanan I. Vatikan Konsili anlaşmazlıkları gi- deren yeni bir çerçeve ortaya koymaktan çok, daha da derinleşen tartış- maların önünü açmıştır. II. Vatikan Konsili ise ikinci dönemin izlerini ta- şıyan daha kuşatıcı ve aksiyoner önermelerin kabul edildiği bir tavrı yan- sıtmıştır. Birinci dönem, Din'in Sonu ve Tanrı'nın ölümü gibi simgesel tabirlerin gölgesinde geçilirken; ikinci dönem, Din'in yeniden yükselişi ve sekülerleşmenin sınırları⁵⁵ gibi başlıkların öne çıkmasına şahit olmuştur. Hristiyanlığın modernite karşısındaki bu iki dönüşümünün ana unsurları şu şekilde ortaya konabilir.

dığı üçüncü dönüşüm sürecine geçişin zihnî ve kurumsal arkaplanı için bkz. Gerald R. Cragg, *The Church and the Age of Reason* (1648-1789), (Baltimo- re: Pelican, 1960).

55 Bu yeni yaklaşımın son çarpıcı örneklerinden birisi için bkz. *The Deseculariza- tion of the World: Resurgent Religion and World Politics*, (ed. Peter Berger), (Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999).

**i. Modernite'nin yükselişi ve Kant-sonrası
Hristiyanlığın savunmacı dönüşümü**

a. Avrupa ve Katoliklik

Aydınlanma felsefesinin ortaya çıkardığı kapsamlı meydan okuma Hristiyanlığın Ortaçağlar boyunca sürdürüldüğü temel ontolojik, kozmolojik, epistemolojik ve aksiyolojik önermelerin ciddi ve kapsamlı bir tartışmaya açılmasını beraberinde getirmiştir. Özellikle Kant'ın etkisi Hristiyanlığın Kant-öncesi ve Kant-sonrası şeklinde ayrıştırılmasını gerekli kılabilecek şekilde kapsamlı olmuştur.

Kant'ın *Pratik Aklın Kritiği*'nde Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi kavramların pratik aklın önermeleri olduğu yaklaşımı Hristiyanlık için kapsamlı bir epistemolojik meydan okuma oluştururken, onun Tanrı'nın ahlâkî olanı ödüllendiren bir güç olarak varolması gerektiği düşüncesine dayanan moral teoloji anlayışı Hristiyanlığın teolojik moral anlayışına bu kez kapsamlı bir aksiyolojik meydan okuma oluşturmuştur. Bu çift yönlü meydan okuma, Tanrı'nın tabiatötesi ontolojik bir varlık olmaktan çıkarak epistemolojik olarak pratik aklın, aksiyolojik olarak da ahlâkîliğin bir gerekliliği olarak kabul edilmesi, sınırlı teizm, pragmatizm, rasyonel inanç gibi yaklaşımları da içine alan yeni bir dinî idrak alanının önünü açmıştır.

Kant felsefesinin etkileri ve I. Vatikan Konsili ile ortaya konan tepki gerek Katolik gerekse Protestanlıkta kalıcı izler bırakacak olan Modernizm tartışmalarını başlatmıştır. Katolik öncülüğü 1870'lerde Paris'te *Institute Catholique*'te profesörlük yapan Loius Duchesne ve onun talebesi Alfred Loisy, Protestan öncülüğü Alman ilahiyatçılar Adolf Harnack ve Alfred Ritschl tarafından yapılan, daha sonra da İngiltere'ye yayılarak George Tyrell ve Friderich von Hügel tarafından yürütülen yeni açılımlar geleneksel Hristiyanlık teolojisi için ciddi bir tehdit olarak algılanmıştır. Harnack ve Ritschl Kant etkisini barındıran yaklaşımlarla Hristiyanlığın inanç ve dogma yönünden çok, ahlâkî ve tecrübî yönünü esas alan yeni bir teoloji oluşturmaya çalışırken, Loisy kutsal metinlerin literal gerçekliğinden çok metaforik gerçekliğini anlamayı öne çıkarmış ve Protestanlar tarafından yapılan Kilise ile ilgili tenkitler karşısında Kilisenin sosyal, sembolik ve organik yorumlamasını yapmaya çalışmıştır. Bu yaklaşımlar Hristiyanlığın ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik önermelerinde ciddi ve kapsamlı bir dönüşümü beraberinde getirmiştir.

Papa X. Pius (1903-1914)'un 17 Nisan 1907 tarihindeki nutkunda *neo-reformismus religiosus* olarak adlandırılan bu yeni akım iman, vahiy, dogma, vicdan, hakikat ve kilise gibi temel kavramları geleneksel anlamları dışında yeni tanımlamalara tabi tutarak önemli bir semantik ve zihni dönüşüme zemin hazırlamışlardır. Bu yeni yaklaşıma göre hakikat artık sabit, değişmez ve ebedî değil, zamana ve hatta kişisel tecrübelerle göre değişebilir bir nitelik taşımaktadır. Bu hakikat anlayışı doğal olarak dogma anlayışında da radikal bir değişimi beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla gelişmelere uyum gösteremeyen dogmaların terkedilerek yeni dogmaların ihdas

edilebilmesine dayalı gelişmeci ve ilerlemeci dogma anlayışı geliştirilmiş- tir ki bu tanımlama dogma kavramının epistemolojik zeminini tümüyle dönüşüme uğratmıştır.

Bu dönüşümün belki de en etkili sonuçları vahiy kavramı üzerinde gözlenmiştir. Modernist yaklaşıma göre vahiy artık Tanrı'nın doğrudan veya peygamberleri, özellikle de O'nun kutsal oğlu Hz. İsa aracılığıyla vahyettiği mutlak bilgi ve hakikat değil, felsefi ve rasyonel isbata da, dogmatik kilise deklarasyonlarına da ihtiyaç hissetmeyen derinlemesine bir iç tecrübe (*Immanence Apologetics*)'dir. Bu anlayış değişimi Saint Thomas Aquinas'dan beri süregelen felsefi ve teolojik dengeleri sarsan sonuçlar doğurmuştur.

Bu vahiy ve hakikat anlayışları din anlayışını da doğrudan etkilemiştir. Genel dönüşümü etkileyen bu yeni din anlayışının iki boyutu özellikle önemlidir. Birincisi din artık inananların benimsemek zorunda oldukları genel (*catholic*) bir inanç sistemini benimsemeyi gerektirmeyen şahsileşmiş (*Privatsache*) hissi bir tecrübe alanı (*Gefühlsreligion*) haline dönüşmüştür. Günümüzdeki yeni din kavramının ve bu kavram çerçevesindeki yeni dinlerin oluşum zeminini hazırlayan bu dönüşüm, kilise kurumunun temelini dokuyan önermelere ciddi darbeler vurmuştur. Böylece kilise Hz. İsa'dan Saint Peter'e, ondan da diğer papalara uzanan manevî bir otorite hiyerarşisi içinde değil, hristiyan topluluğun bireysel tecrübelerinden kaynaklanan dinî vicdandan ve idrakden (*conscientia religiosa*), kolektif vicdana ve idrake (*conscientia collectiva*) geçiş süreci içinde oluşmuştur. Bu yeni din ve kilise anlayışı, kilise geleneğinin bütün meşruiyet zeminini sarsacak unsurlar taşımıştır.

Bu yeni din anlayışının ikinci önemli boyutu bizatihî dinin anlaşılması ve araştırılması ile ilgilidir. İlk örnekleri Kant-sonrası teolojinin en önemli ismi sayılan Schleiermacher'de gözlenen, daha sonra da değişik kavramsal ve teorik çerçevelerde kendini gösteren sistematik teoloji arayışları, teolojinin kendisini pozitif bir araştırma çabasının nesnesi kılmıştır. Paul Tillich'in⁵⁶ pozitivist teoloji olarak tanımladığı bu yaklaşımda Schleiermacher ahlâki ve dogmayı doktrinini belli bir zamanda ve belli bir kilise çerçevesindeki sistematik gelişimi olarak değerlendirmekte ve değişmez kabul edilen bu temel önermeleri tarihî teolojinin bir parçası olarak inceleme nesnesi haline dönüştürmektedir. Tillich bu yaklaşımı Hristiyan dininin varolan ve gözlenebilen realitesinden hareket etmesi açısından pozitivist olarak yorumlamakta ve bu pozitivist teolojinin en önemli sonuçlarından birisinin de insanlık tarihinin tümü için geçerli genel bir dinî cemaat kavramsallaştırmasından hareket etmesi olduğunu vurgulamaktadır. Böylece Schleiermacher'in pozitivist tarihî analizi, felsefi bir içerek kazanmakta ve bir din felsefesi haline dönüşmektedir.

56 Paul Tillich'in bu yorumu için bkz. Paul Tillich, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, (New York: Touchstone, 1968), s. 401-403.

Hristiyanlığın genel bir din kavramının altında incelenmeye tabii tutulması diğer dinlerin de başlıbaşına birer din olarak meşruiyet alanlarının kabulüne gidecek bir sürecin ilk önemli aşamasını oluşturmuştur. II. Vatikan Konsili'nin en önemli kararlarından birini oluşturacak olan hristiyan olmayanlarla ilişkiler konusu bu yeni yaklaşımın yaklaşık bir yüzyıl sonra Katolik Kilisesi tarafından da kabulü olarak görülebilir.

Hristiyanlığın uzun dönemli tarihi dönüşümü açısından ele alındığında bu son dönüştürme aşamasında önceki dönüşümlerin tarihi izlerini bünyesinde barındırmakta ve carî felsefi, sosyo-politik ve sosyo-ekonomik çerçeve ile olan ilgisini ortaya koymaktadır. Bu anlamda Batı medeniyetinin genel dönüşümü Hristiyanlığın özel dönüşümü ile kesişmekte ve yeniden şekillenmektedir. Öyle ki Hz. İsa ve vahiy algılaması dahi bu genel dönüşümün izlerini taşımaktadır. Hz. İsa'nın semitik nübüvvet geleneğinden koparak metafizik ve mitolojik bir kimlikle Tanrı'nın bir unsuru/oğlu olarak algılanması bir yandan Roma'nın eklektik dinî çerçevesinin, diğer yandan de otoritesini Hz. İsa'nın ilahî niteliğinden alan kilisenin sosyo-politik güç meşruiyeti ihtiyacının etkisini ve izlerini taşımaktadır.

Bu açıdan ele alındığında, Roma imparatorlarının Senato'da Tanrı ilan edilmesiyle, kilisenin Hz. İsa üzerinden tanrısal bir niteliği bünyesinde taşıyor olması anlayışı arasında bir düzen gerekliliği ve meşruiyeti açısından önemli bir süreklilik unsuru vardır. Roma bünyesindeki antik dinî geleneklerde varolagelen Baba-tanrı algılaması ve teslis inançlarının dönüşümü ile kiliseye sağlanan teolojik meşruiyetin temel unsuru Hz. İsa'nın tarihi kimliği ile metafizik kimliği arasında kurulan bağlantı idi. Müslüman nübüvvet idrakinde bu ikili parçalanmışlık olmadığı için meselenin anlaşılmasını kolaylaştırmak açısından Batı dillerinde kullanılan isimlerini kullanmak suretiyle meseleyi daha anlaşılır kılabiriz. Tarihi *Jesus* ile ilahî/metafizik *Christ* arasındaki bağlantı Kilisenin belki de en temel varoluş gerekçesini oluşturmaktaydı. Samî bir peygamber olan *Jesus*'un teslisin bir unsuru olan ilahî *Christ*'a dönüşmesi Tanrı'nın tarih ile temasa geçmesi ve onu belirlemesi idi. Bu temasın tecessüm etmiş kurumsal şekli de Katolik Kilisesi idi.

Protestanlığın doğuşu ile birlikte gerçekleşen ikinci dönüşümde Katolik Kilisesi'nin bu temel argümanı ilk ciddi darbeyi aldı. Vahyin ve hakikatin kaynağı olarak kilisenin yerini İncil'in alışı İslam ve Yahudi geleneklerinin tesiri dışında o günün felsefi, sosyo-politik ve ekonomi-politik yapılanması ile ilgili yeni bir idraki de beraberinde getiriyordu. Tarihi *Jesus* ile ilahî *Christ* arasındaki irtibatın kilise üzerinden değil de İncil üzerinden sağlanıyor olması bir yandan Endülüs üzerinden gelen İslam etkisine, diğer yandan da Rönesans'tan beslenen ve matbaanın kullanımı ile birlikte teknolojik aracını da bulan kitabî idrakin yaygınlaşmasına bağlanabilir.⁵⁷ Bu

57 Rönesans döneminde İncil'in anlaşılmasında yaşanan dönüşüm ve bu dönemdeki İncil çalışmaları için bkz. Debora Kuller Shuger, *The Renaissance Bible: Scholarship, Sacrifice and Subjectivity*, (Berkeley: University of California Press, 1994).

kitabî idrak, insan tekinin tek başına bir idrak geliştirebileceğine olan felsefi inancın güçlenmesi ve cemaat içinde varolabilen insanın yerini bireyin almasını sağlayan politik ve ekonomik gelişmelerle de paralel bir özellik taşımaktadır.

Protestanlığın yükselişi ile başlayan ikinci dönüşümde metafizik temelî tarihî ayrıncılığı kaybeden Katolik Kilisesi, Aydınlanma felsefesi ve Kant etkisi ile Hz. İsa idrakini doğrudan ilgilendiren ikinci bir meydan okuma ile karşı karşıya kalmıştır. Bu dönemde tarihî *Jesus* ile ilahî *Christ* arasındaki bağlantı tarihî pozitivizmin etkisi ile yeni bir darbe yemiştir. Tanrı'nın tarih ile teması anlamına gelen Hz. İsa'nın hayatı ile ilgili eserler bu dönemde yeni bir nitelik ve yaygınlık kazanmıştır. David F. Strauss (1835) Hegel diyalektiğinden hareketle Hz. İsa'nın hayatını bir mit olarak supernaturalizm ile rasyonalizmin sentezi üzerinde ele alırken, iyi bir katolik eğitimi alan Ernest Renan'ın *Vie de Jesus*'unda⁵⁸ Hz. İsa dogmadan ve ruhbanlardan arındırılan bireyci din anlayışına zemin teşkil edecek şekilde tarihî bir insan olarak anlatılmıştır. Bu yaklaşımda daha da ileri giden B. Bauer (1877) ve A. Drews (1909) gibi pozitivistler ise Hz. İsa'nın tarihî kimliğini tümüyle reddederek onun sadece mitolojik bir şahsiyet olarak insanların zihninde varolduğunu iddia etmişlerdir. İncil'in sadece Hz. İsa'nın hayatını tarih içinde incelenmesini sağlayacak bir metin olarak görülmesine dayalı yaklaşımın ürettiği Hz. İsa'nın hayatı ile ilgili literatürün, ki bu tartışmaların öncüleri arasında Weisse (1838), Wilke (1838), T. Keim (1867-1872), H.J. Holtzmann (1863), Wrede (1901) ve Schweitzer (1901) vardır, yaklaşımlarında bir yandan Kant sonrası Ritschlyen teolojinin diğer yandan da o devrin tarih anlayışının etkisi belirgindir.⁵⁹

Bu dönemde *Christ*'in, dolayısıyla da kilisenin, tarihe inisi ve tarihle sınırlandırılması ile devletin Tanrı'nın tarih içindeki yürüyüşü olarak görülmesi ve yüceltilmesi arasında ilginç bir paralellik yaşanmıştır. Aslında bu paralellik Hristiyanlığın ilk dönüşümünde de gözlenen bir olgudur. Toynbee'nin evrensel devlet ve evrensel kilise kategorileştirmesinden hareketle diyebiliriz ki, evrensel devletin düzen kurma ve koruma noktasın-

58 Ernest Renan, *The Life of Jesus*, (London: J.M. Dent and Sons Ltd, 1951).

59 Bu tartışmalara daha yakın dönemde aranan cevaplara bir örnek için bkz. Jean Galot, *Who is Christ: A Theology of the Incarnation*, (Roma: Gregorian University Press, 1980). Özellikle Galot tarafından vurgulanan Hz. İsa'nın insan kimliğinden tanrısal kimliğe geçişini öngören aşağıdan yukarıya kristoloji ile tanrısal kimlikten insanî kimliğe geçişini öngören yukarıdan aşağıya kristoloji ayrımı, Hz. İsa'nın kimliği ve enkarnasyona dayalı teoloji geliştirme çabaları açısından büyük bir önem taşımaktadır. John Baldock, *The Elements of Christian Symbolism* (Shaftesbury: Element, 1990, s. 53) başlıklı eserinde, Hz. İsa'nın tarihî ve bu dünyaya ait olan hususiyetleri ile olmayanlar arasındaki sembolik ayrımı, İncil'de Hz. İsa ile ilgili olarak anlatılan olayların bu dünyada (*in this world*) gerçekleşmiş olmakla birlikte, tabiatı gereği bu dünyaya ait olmadıkları (*not of this world*) şeklinde yorumlayarak, süregelen bu ikileme bir cevap oluşturmaya çalışmaktadır.

da meşruiyet bunalımına girdiği dönemlerde yükselen evrensel kilise anlayışı aslında teolojik ve politik meşruiyet alanları arasında sembolik, formel ve prosedürel bir meşruiyet bağlantısı kurarak tarih sahnesine çıkmaktadır. Katolikliğin tarih sahnesine çıkışında bu bağlantılar Tanrı-Christ-Jesus-Kilise silsilesi içinde kurulmuş ve Tanrı ile tarih ve tabiat arasında bir tür temas ve müdahale alanı oluşturulmuştur.⁶⁰ Kilisenin siyasî otoriteye müdahalesi bu çerçevede tanrısal meşruiyeti olan bir müdahaledir. Roma-Hristiyanlık süreklilik bağlantısı açısından bakıldığında, düzenin sağlanması için seküler Roma imparatorunun tanrı ilan edilmesi suretiyle dünyevi olanın ilahileşmesi ile Tanrı'nın yeryüzüne inerek insanileşmesi arasında ontolojik yakınlaşma ve siyasî sonuçları açısından benzer bir imge, sembol ve kurum sürekliliği vardır.

Ortaçağlara egemen olan Tanrı-Christ-Jesus-kilise-kral bağlantısına dayalı teoloji-siyaset ilişkisi bu açıdan Senato-İmparator-Tanrı bağlantılı pagan Roma'nın mitoloji-siyaset ekseninin yerini almıştır. Aydınlanma felsefesine dayalı yeni hakikat, vahiy, din ve İsa algılamaları ise aynı dönemdeki seküler gelişmelerle birlikte değerlendirildiğinde evrensel kilisenin yeni bir evrensel devlet anlayışı ile ikame edilme çabasının izlerini taşımaktadır. Bu çerçevede Christ, dolayısıyla da Kilise, ilahiliğini kaybederek tarihileşirken, Hegelci bir formülasyonla "Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü olan devlet" metafizik bir anlam alanı kazanmaya başlamıştır. Bu anlam kayması ve bu kaymaya bağlı yeni meşruiyet alanları dinin boşalttığı alanın seküler idelojiler tarafından doldurulmasını sağlayacaktır. Bu anlamda Napolyon'un imparator, Hitler'in Führer, Stalin'in devrimci önder olarak yüklendikleri semboller ve tarihî misyonlar evrensel devletin evrensel kiliseyi ikame ederken teoloji-siyaset ve felsefe-siyaset alanlarında benzer nitelikler taşımasını sağlamıştır.

Kilise'nin modernist akıma yönelik ilk kapsamlı tepkileri Papa IX. Pius (1846-1878) döneminde gerçekleşmiştir. 1854'te yayınlanan *immaculate conceptio* ile Hz. Meryem'in ana rahmine düştüğü andan itibaren ilk günahattan korunduğu dogması kabul edilerek bu dogma ile Papa'nın görevi esnasında (*ex cathedra*) ilahî bir yardım ile hatadan korunması arasında teolojik bir bağ kurulmuş; 1869-1870 yıllarında toplanan I. Vatikan Konsili ile de Papa'nın mutlak yanılmazlığı ilkesi kabul edilmiştir. Bu ilkenin kabulü, Papa'nın kişisel gücünü gösterme çabasının ötesinde kilisenin Ay-

60 Bu temasta Hz. İsa'nın kimliği ve tarihe, diğer insanlara ve Kiliseye nüfuzu meşruiyet açısından özel bir sembolik anlam taşımaktadır. Bu sembolik anlatım Hz. İsa'nın dilinden Matta'da "Bir kimse arımdan gelmek isterse, kendisini inkar etsin ve haçını yüklenip arımda yürüsün. Zira kim canını kurtarmak isterse, onu zayıf eder; ve kim benim uğruma canını zayıf ederse, onu bulur" şeklinde ifadelendirilmektedir. Kendisini inkarın getirdiği bütünleşme St. Paul tarafından da şu ifadelerle dile getirilmiştir: "Mesih ile beraber haça gerildim; ve artık ben yaşamıyorum, fakat Mesih bende yaşıyor" (Galatyalılara, 2:20). Hz. İsa'nın tarihle olan bağlantısını St. Paul, dolayısıyla da kilise, üzerinden kurmayla götüreceği olan bu bütünleşme, sembollerle meşruiyet arasındaki ilişkinin çarpıcı bir misalini oluşturmaktadır.

dınlanma felsefesinin epistemolojik meydan okumasına karşı teolojik meşruiyetini garanti altına alma çabası olarak görülmelidir.

Papa'nın yanılmazlığı ilkesi kilisenin yargıları üzerinde epistemolojik bir kalkan oluşturmaktadır. Bu epistemolojik kalkan, bilimsel alan ile dinî alan arasındaki gerilimin daha da artmasına zemin hazırlamıştır. 1864'te yayınlanan *Syllabi* ile 80 görüş ve önermenin teolojik olarak yanlış, felsefi olarak da tehlikeli ilan edilmesi bu dönüşümün yol açtığı gerilimlerin ve dalgalanmaların boyutunu ortaya koymaktadır. 1903'te Papalığa gelen X. Pius dönemi Modernizm tartışmalarının yaygın bir cepheleşmeye dönüşmesine şahit olmuştur. X. Pius yayınladığı ilk deklarasyonda ve 1904'teki *motu proprio*'da Mesih ile ilgili herşeyin yenileneceğini vurgulamıştır. Bu çerçevede Modernizm kaynaklı meydan okumalara karşı bir meydan okuma olarak 1907'de yayınlanan *Lamentabili* ile 65 temel görüş, Modernizmin hataları olarak yasaklanmış (*Errores modernistarum de Ecclesia, Revelatione, Christo, Sacramentis*); yine aynı yıl yayınlanan *Pascendi* ile de Modernizmin detaylı bir tanımı ve kritiği yapılmıştır.

Bununla da yetinmeyen Papa, Kilise içindeki tartışmaları sona erdirmek ve Hristiyanlık dogmalarının kurum içinden dönüştürülmesini engelleyebilmek için 1910'da yayınladığı *Motu-Proprio* ile her rahibi Modernizme karşı yemin etmeye zorlamış; bu yemini etmeyenlerin görevlerine son vermiştir. Aynı dönemde radikal bir seküler uygulama ile yine Katolik bir ülke olan Fransa'da kiliseye devam edenlerin devlet görevinden uzaklaştırılması ve ciddi siyasi/sosyal dışlamalara maruz kalması bu dönemde yaşanan sekülerizm-Hristiyanlık, devlet-kilise geriliminin boyutlarını açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Yine X. Pius döneminde kilise hukukunun yeniden kodifiye edilmesi, kilise eğitimine bilimsel muhtevanın katılması, kilise yayını olarak *Acta Apostolicae Sedis*'in yayına başlaması, dinî toplantı ve törenlerin ayin ve ilahlilere kadar yeniden düzenlenmesi bu dönemde yaşanan dönüşüm ve bu dönüşümle ilgili ortaya çıkan gerilimlerin yansımasıdır.

b. ABD ve Protestanlık

XIX. Yüzyılda Avrupa'da çok sert geçen Aydınlanma (Modernite)-Hristiyanlık yüzleşmesi Amerika'da daha farklı seyretmiştir. Ancak, bu farklı seyir ana çizgilerdeki benzerlikleri ve karşılıklı etkileşimi engellememiştir.

Bu farklı seyrin en temel sebebi Avrupa'daki yaşlanmış ve kısmen kemikleşmiş kilise kurumsallaşmasına karşı, ABD'nde özellikle yoğun göçlerle artan ve dinamizm kazanan daha genç ve daha yoğun duygusallık ihtiva eden bir dinî bilincin varlığıdır.⁶¹ Bu dinî bilinç bir yandan entelek-

61 Avrupa ve Amerika'daki dinî aidiyet, inanç ve ibadet farklılaşması büyük ölçüde günümüzde de sürmektedir. Modern Avrupa'da dinî hayat konusundaki çalışmaları ile tanınan Grace Davie dinî aidiyet ve inanç bakımından Polonya ve ABD'nin Batı dünyasında Batı Avrupa'ya kıyasla iki önemli istisna teskil ettiğini vurgulamakta ve yoğun dinî aidiyet ve inanç oranının ABD'nde %40'ları aşmakta olduğunu belirtmektedir. Bkz. Grace Davie, *Religion in Modern Europe*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 8.

tüel/teolojik düzlemde etkisini sürdürürken, diğer yandan sosyal, ekonomik ve siyasî kültürün oluşmasında doğrudan etkide bulunmuştur. Dönemin eğitim kurumları hemen hemen tamamıyla dinî çevrelerin etkisindedir. *Princeton Theological Seminary* ve *Yale Divinity School* gibi daha sonra da etkisini sürdüren kurumların oluşturulması yanında önemli kolej ve üniversitelerin idarecileri ruhban sınıftan gelmez.

Bu etki özellikle evangelikan grupların İncil-eksensiz teoloji çalışmalarının bilimsel gelişmelerle uyumlulaştırma çabalarının önünü açmıştır. Bu uyum çabalarına göre, İncil Tanrı'nın ahlâkî ve doğal hakikatlerini anlatırken, bilim İncil öğretilerini teyid eden sonuçlara ulaşacaktı. Bu epistemolojik yaklaşım dinî bilincin yaygın olduğu XIX. yüzyılın sonlarına kadar modernite ile olan yüzleşmenin temelini teşkil etmiştir. İncil öğretilerine ve Hristiyanlığa duyulan bu güven öylesine güçlü bir nitelik kazanmıştır ki, dönemin ünlü ilahiyatçılarından Lewis F. Stearns 1890'da kaleme aldığı eserinde "bugün Hristiyanlık dünyanın kaderini şekillendiren temel güçtür... kadim vaad gerçekleşmekte ve gerçek Tanrı'nın takipçileri dünyayı kendilerine miras edinmektedirler"⁶² demektedir.

Bu dönemde Amerika'daki dinî bilincin modernite karşısında çok daha dirençli olması ve genç bir dinî hareket niteliği taşımasının siyasî temeli ise Amerika'nın geçmekte olduğu uluslaşma ve devlet olma olgusunda genelde Hristiyanlığın özelde Protestanlığın taşıdığı çimento rolü dolayısıyladır. ABD'ni kuran insan unsurunun temelinde WASP (White-Anglo Sakson-Protestan) olduğu gözönüne alındığında Amerikan kültürünün dinî arkaplanı daha açık bir şekilde anlaşılabilir. Dönemin Amerikan halk kültürünün oluşması ve bu kültürün siyasal bir niteliğe bürünmesindeki Protestan etkisi çok açıktır.

Bu hem kamu ahlâkının oluşması hem de Amerika'ya biçilen özel kurum ile doğrudan ilişkilidir. Bu çerçevede sosyolog Robert Thompson'un 1891'de *Princeton Theological Seminary*'de öğrencilere yaptığı konuşmada "Daha iyi bir Hristiyan ulus olmaktan ve Sina'daki On Emir'i ve Temeller Vaazı'nı günümüz sosyal şartlarına uygunluğunu yeniden keşfetmekten başka bizim için barışa ulaşma şansı yoktur."⁶³ derken Amerikan toplumundaki Protestan temelini altını çizmekte ve bir Amerikan Barışının ahlâkî altyapısını oluşturmaya çalışmaktadır. Amerika ülkesi ile dinî bilinç arasında öylesine doğrusal bir ilişki kurulmuştur ki, Amerika'nın Tanrı'nın yeryüzündeki krallığı olma yolunda ilerlediği kabul edilmiştir. Metodist bir rahip olan Matthew Simpson, "Tanrı bizim ülkemizi bütün dünya için bir tür merkez mekan kılmıştır" derken, yine metodistlerden

62 Lewis F. Stearns, *The Evidence of Christian Experience*, (New York: Charles Scribners, 1890), s. 366; zikr. yer, Christian Smith, *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), s. 3.

63 Isaac Cornelison, *De Civitate Dei*, (Philadelphia: John Wattles, 1891), s. 4; zikr. yer, Christian Smith, *American Evangelicalism*, s. 4.

Edward Thomas, Amerika'nın yakında içinde "hiç bir zaninin, küfürbazın, nankörün, mürtedin, sapkının bulunmadığı"⁶⁴ yüz milyonluk bir ülke olacağını öngörmüştür.

Bu postmillennial yaklaşım XIX. yüzyılın son yıllarında ve XX. yüzyılın başlarında ciddi sarsıntı geçirmeye başlamıştır. Bunda bir taraftan Amerikan toplumunun geçirdiği demografik, sosyal ve ekonomik değişimin, diğer taraftan da Avrupa'da yoğunlaşan Modernizm tartışmalarının yansımalarının izleri vardır. Naturalizmin ve Darwinizmin bilimsel çevrelerdeki etkisinin artması daha öncel İncil ile bilim arasında kurulmaya çalışan epistemolojik uyumun zayıflamasına ve akademik çevrelerin gittikçe daha seküler bir tavra yönelmelerine yol açmıştır. Öte yandan Avrupa'dan gelen göçmenlerdeki Katoliklerden, Yahudilerden ve Ortodokslardan oluşan kozmopolit yapı Amerikan toplumunun saf püriten yapısını dönüştürmüş ve Avrupa'daki tartışmaların ve dinî bilinçteki sarsılmaların Amerika'ya da taşınmasına zemin hazırlamıştır. İncil kritikleri, Liberal Teoloji, şüphecilik, pozitivism gibi Aydınlanma etkisinde gelişen akımların Amerika'ya taşınması muhafazakâr Protestanlıkta zihni bir dönüşümü zorlarken, entelektüel hayattaki dinî ağırlıklı görüntü de yavaş yavaş değişmeye başlamıştır. Bu süreçte eğitim kurumlarındaki ruhban ağırlığı yerini iş adamlarına terketmiştir.

Protestanlık dışındaki dinî grupların çeşitlenerek çoğalması sivil toplum kuruluşlarındaki evanjelikan ağırlığı azaltırken, dinî çoğulculuk meselesini Amerikan toplumunun gündemine sokmuştur. XIX. Yüzyılda Protestan mayası ile oluşturduğu düşünülen Amerikan toplumunun XX. yüzyılın başlarında çoğulcu bir nitelik kazanması, daha liberal ve diğer dinî toplulukları da içselleştirebilecek daha esnek bir teoloji arayışını entelektüel olduğu kadar siyasal bir zorunluluk haline getirmiştir.

Bu zihni dönüşüm ve siyasal zorunluluk genel bir kabul görmekle birlikte, bir grup Protestan topluluk Modernizmin bu etkisine karşı direnme tavrı benimsemiştir. 1910-1915 yılları arasında yayınladıkları *The Fundamentals* (Temeller) başlıklı kitap serisi dolayısıyla bu grup için kullanılan fundamentalist tanımlaması daha sonra diğer dinî akımlardaki öze ve kökene dönüş hareketleri için de kullanılmış ve özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde siyasal bir muhteva kazanmıştır. Bir taraftan liberal etkilerin Protestan kiliselerine nüfuzunu, diğer taraftan da Darwinizmin resmî okullarda okutulmasını engellemek için gayret eden bu grup ile modernist tesirleri içselleştiren Liberal Teoloji taraftarları arasındaki mücadele XX. yüzyılın ilk çeyreğine damgasını vurmuştur.

Bu mücadelede liberalleri ana Protestan kiliselerden uzaklaştırma stratejisinde başarılı olamayan fundamentalistler 1925-1940 yılları arasında içlerine kapanma ve diğer gruplarla ayrışmaya dönük olan *seperatism* (bölünme/ayırılma) stratejisini uygulamaya çalışmışlardır. Çifte-ayrılma (*do-*

64 Robert T. Handy, *A Christian America: Protestant Hopes and Historical Realities*, (New York: Oxford University Press, 1984, s. 70.

uble-seperation) olarak isimlendirilen bu stratejide iyi bir fundamentalistin hem liberal ve modernist akımlardan hem de bu akımlara hoşgörülü davranan diğer muhafazakar Protestan gruplardan ayrılması gerektiği kabul ediliyordu. Bu kopuş aynı zamanda tarihten ve toplumdan bir kopuşu da beraberinde getirmiştir. Christian Smith'in son derece haklı tanımlamasıyla XIX. yüzyıla egemen olan iyimser post-millennializmin yerine XX. yüzyılın ikinci çeyreğinde Hz. İsa'nın dönüşünü gerektirecek şekilde olarak herşeyin daha da kötüleşeceği inancına dayanan pre-millennializm egemen olmuştur.⁶⁵ Ciddi bir içine kapanmayı beraberinde getiren bu beklenti, 1925-1940 yılları arasındaki bu dönemi Amerikan Protestanizminin en içine kapanık ve etkisiz dönemi kılmıştır.

Modernizm eksenli olarak Avrupa'da daha sert olmakla birlikte hem Avrupa'da hem de Amerika'da yaşanan teorik tartışmalar seküler ideolojilerin özellikle iki dünya savaşı arasında yükselişe geçmesi ile birlikte doğrudan siyasî ve pratik bir alana da kaymıştır. Bu çerçevede Papa XI. Pius döneminde (1922-1939) Kilise ve kurumların ateist komünizm, faşizm ve Nazizme karşı korunması ilkesi ile Amerika'daki fundamentalist hareketin savunmacı tepkileri bu döneme damgasını vurmuştur.

Genelde dinlerin özelde ise Hristiyanlığın Aydınlanma felsefesi ve bu felsefeye dayalı kültürel, siyasî, ekonomik ve sosyal düşünce biçimleri ve yapıları ile ilgili en ciddi yüzleşme süreci iki dünya savaşı arasında yaşanmıştır. Seküler/totalist ideolojilerin yükselişe geçtiği bu dönem dinî alanın gerek düşünsel gerekse sosyal düzeyde önemli ölçüde daralmasına yol açan sonuçlar doğurmuştur. Rus Devrimi Ortodoks dünyanın geleneksel yapılarını ve dinî örgütlenmelerini tümüyle çözerken, Batı ve Orta Avrupa'daki aşırı milliyetçi hareketler Katolik ve Protestan dünyada ciddi dalgalanmalar meydana getirmiştir.

ii. Modernitenin bunalımı ve Hristiyanlığın aksiyoner dönüşümü

Makalemizin ikinci bölümünde ele aldığımız medeniyet bunalımının özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında artan bir ivme ile kendini göstermeye başlaması ve bu bağlamda modernitenin temel önermelerinin eleştirel bir bakış açısıyla ele alınması, genelde dinlerin özelde de Hristiyanlığın moderniteden etkilenmekle birlikte yeni bir canlanma süreci içine girmelerine zemin hazırlamıştır. Bu durum Hristiyanlığın bir taraftan Modernizm tartışmalarından beslenen yeni yaklaşımları içselleştirmesini, diğer taraftan da modernitenin bunalım unsurlarına cevap oluşturma çabalarını beraberinde getirmiştir. Hristiyanlıkta 20. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vuran yeni dönüşüm üç ana çerçevede ele alınabilir: (a) Geleneksel kiliselerin reform çabaları; (b) yeni eklektik dinî akımların yükselişi ve (c) postmodern teolojinin doğuşu.

a. Ana Geleneksel Kiliseler: Katoliklik

İkinci Dünya Savaşından sonra ortaya çıkan bir diğer önemli gelişme, ana geleneksel kiliselerin, özellikle de Katolikliğin, teorik, metodik ve ör-

⁶⁵ Christian Smith, *American Evangelicalism*, s. 8.

gütsel perspektiften değişmelerinin gereğini ifade eden tartışmaydı. Bu açıdan bakıldığında, II. Vatikan Konsili⁶⁶ medeniyet dönüşümü ve onun siyasî sonuçlarına dair son derece mühim bir dönüm noktasını ifade etmektedir. 11 Ekim 1962'de XIII. John tarafından başlatılan ve 8 Aralık 1965'te VI. Paul zamanında sona eren bu konsil, katılanların sayısı ve tartışılan konuların çeşitliliği bakımından, bütün Kilise tarihinin en geniş reform operasyonu olmuştur.⁶⁷ Bu hedefler Konsil tarafından 4 Aralık 1963'te kabul edilen *Sacrosanctum Concilium*'da açık bir şekilde ortaya konmuştur: "Bu kutsal konsil müminlerin Hristiyan hayatını güçlendirmeyi tebliğ etmek, değişime maruz kurumları günün ihtiyaçlarına uyarlamak, Mesih'e inananlar arasındaki birliği pekiştirmek, bütün insanlığı Kilisenin cemaat yapısına çağırarak unsurları güçlendirmek üzere yola çıkmıştır. Bu çerçevede bu konsil ayin ve ibadetlerdeki reform ve teşvik ihtiyacını ortaya koyan ikna edici gerekçelerin bilincindedir."⁶⁸

Kilisenin misyonu ve örgütsel özellikleri⁶⁹, ibadet⁷⁰, vahiy⁷¹, dinî eğitim⁷², diğer Hristiyan mezhepleri, diğer dinlerle ilişkiler⁷³, sosyal iletişimin metotları ve araçları⁷⁴, dinî hayatın yenilenmesi⁷⁵ vb. birçok tartış-

66 II. Vatikan Konsili ve Hristiyanlık üzerindeki etkisi konusunda Jean François Mayer'in dergimizin bu sayısında yer alan, "II. Vatikan Konsili'nden sonra Hristiyan dünyasındaki yeni temayüller ve gelişmeler" başlıklı makalesine başvurulabilir.

67 Bu konsülde alınan kararların detayları için bkz. *Vatican Council II, The Conciliar and post Conciliar Documents*, (ed. Austin Flannery), (New York: The Vatican Collection, 1996).

68 Vatikan II, *Sacrosanctum Concilium*, giriş m. 1; *a.g.e.*, s. 1.

69 Vatikan II, *Lumen Gentium*, 21 Kasım 1964, *a.g.e.*, s. 350-441.

70 Vatikan II, *Sacram liturgiam*, 25 Ocak 1964; *Inter oecumenici*, 25 Eylül 1964; *Ecclesiae semper*, 7 Mart 1965 v.d. için bkz., *a.g.e.*, s. 1-281.

71 Vatikan II, *Dei verbum*, 18 Kasım 1965; bkz. *a.g.e.*, 750-765.

72 Eğitimdeki değişen şartların tahlili, genel eğitim ihtiyacı, dinî eğitimin kişi ve toplum hayatındaki yeri, bu konuda Kilisenin özel misyonu, iyi bir Katolik eğitiminin esasları için bkz. Vatikan II, *Gravissimum Educationis*, 28 Ekim 1965; *a.g.e.*, s. 725-737; rahiplerin eğitimi için bkz. Vatikan II, *Optatam totius*, 28 Ekim 1965; *a.g.e.*, s. 707-724.

73 28 Ocak 1965 tarihli *Nostra Aetate*'de ele alınan bu husus ilerleyen sayfalarda ayrıca ele alınacaktır.

74 Bu konuyla ilgili olarak 4 Aralık 1963'te kabul edilen *Inter miriface*'de doğrudan Hz. İsa tarafından kurulmuş olan Kilisenin en temel görevleri arasında sosyal iletişim olduğu vurgulanmakta ve sadece bireyleri değil geniş kitleleri de etkileme gücüne sahip olan radyo, sinema, basın ve televizyon gibi modern araçların en etkin bir şekilde kullanılması gerektiği ve bu araçların doğru kullanılması halinde insanlığa büyük yararlar sağlayacağı ifade edilmektedir. Detay için bkz. Vatikan II, *Inter miriface*, 4 Aralık 1963, *a.g.e.*, s. 283-293.

75 Bu konunun ele alındığı 28 Ekim 1965 tarihli *Perfectae Caritatis*'de dinî hayatın yenilenmesinin bir taraftan Hristiyan hayatının kaynaklarına dönüş gerekliliği, diğer taraftan da bu kaynakların değişen şartlara uyumu vurgulanmakta ve bu konuda yapılacak reformların ve düzenlemelerin bu iki hedefi aynı anda gerçekleştirmesi gerektiği kabul edilmektedir. bkz. Vatikan II, *Perfectae Caritatis*, 28 Ekim, 1965; *a.g.e.*, 611-707.

malı, teorik ve çağdaş mesele, modern hayat ile Katolik inanç arasındaki ayrılığı kapatma, seküler gruplarla din adamları arasındaki gerilimi yumuşatma, kitlelerin hayatında Kilisenin etkisini artırma ve özellikle daha aktif misyonerlik hareketlerini gerektirmiş olan Sömürge Devriminden sonraki yeni siyasî şartlara uyum gösterme maksadına matuf olarak ele alınmıştır. Bütün bu reformlar Kilisenin Batı medeniyeti ve kültürü içindeki merkezî konumunu yeniden kazanmasını hedefleyen köklü ve stratejik bir gayeye yönelmiştir.⁷⁶

Böyle kapsamlı bir reform operasyonu ihtiyacı, 1945'ten 1960'a kadar, Kilisenin muhafazakâr ve "işçi-papazlar" olarak adlandırılan rahiplerce yönlendirilen liberal hizipleri arasındaki çekişmelerde aşikâr hale gelmişti. Muhafazakâr kanat bu zaman dilimi boyunca, 1949'da komünistlerin aforozu, 1953'te İspanya Anlaşması ve Lubac, Chenu ve Danielou gibi önde gelen liberal sîmaların disiplin tedbirlerine maruz bırakılmasıyla gücünü göstermiştir. Maamafih, Kilisenin acil bir reforma olan ihtiyacı, İkinci Vatikan Konsili öncesinde gözardı edilemezdi: "Birçok kişi, birçok yönden yeni olan ve son on-yirmi yılda hızla gelişen bir durum karşısında Kilisenin yeterli bir cevabına olan acil ihtiyacın farkındaydı; bunlar Kilisenin, manastıra kapanma işinden, modern dünyaya karşı şüphesinden, yavaşlığından ve gerçek bir açık diyaloga girmeye isteksizliğinden -ki bunlar Modernizmin istilâsından sonraki Kilise tarihinin özellikleridir- vazgeçmesi gerektiğini görmüşlerdi; bu vazgeçiş bir açıdan etkili ve şüphesiz olumluydu, ancak diğer bir açıdan tek yönlü ve olumsuzdu."⁷⁷

İkinci Vatikan Konsili'nden sonra liberalizm ve reformasyon kanadının liderleri Kilise içindeki rollerini artırdılar. Özellikle Papa II. John Paul'un papalığı sırasında eskisine kıyasla daha dinamik olarak uygulanan siyasete paralel olarak Batı kültür ve politikasında, Kilisenin etkisi gözle görülür biçimde arttı. Son otuz yılda bu hareket, Kilise ile ilişkili olarak modernist telakkide ciddi değişikliklerin önünü açtı. Kilise liderleri her fırsatta modern meselelere olan ilgilerini göstermeye çalıştılar. VI. Paul'un, Marksist çözüme karşılık olarak herkese uygulanabilecek mevsum bir uluslararası iş hukukunun oluşturulması hususundaki ısrarı, Kilisenin modern meselelere eğilişinin ilginç bir örneğidir.

76 Ancak II. Vatikan Konsili Hristiyanlığın geçirmekte olduğu dönüşüm sürecine bir nokta koymamıştır. Aksine, süreç kendi iç dinamikleri ile daha da yoğun tartışmaları beraberinde getirmiştir. Katolik Kilisesi'nin nereye doğru evrildiği meselesi başta Papa'nın Kilisenin üzerinde değil içinde olduğu fikrini savunan ve özgün yaklaşımları ile dikkatleri çeken Hans Küng olmak üzere Katolik dünyasının öncü isimleri arasında tartışılmaya devam edilmektedir. Bu tartışmaların değişik boyutları için bkz. Norbert Greinacher ve Hans Küng, *Katholische Kirche- Wohin? Wider den Verrat am Konzil*, (Münih: Piper, 1986); Hans Küng, *Die Hoffnung Bewahren: Schriften zur Reform der Kirche*, (Münih: Piper, 1994)

77 G., Martina, "The Historical Context in Which the Idea of a New Ecumenical Council Was Born", Latourelle, R. (ed.), *Vatican II: Assesment and Perspectives*, (New York: Paulist Press, 1988), s. 5.

Katolik Kilisesi'nin Katolik olmayanlara karşı tavrında oluşan köklü değişiklik, Hristiyanlığın, medeniyet bunalımına meydan okumak maksadı taşıyan dönüşüm sürecinin bir diğer örneğidir. Birlikte yaşamaya ve çoğulculuğa dönük bu köklü değişimin ilk işareti, 1960'ta, XIX. John'un papalığı sırasında yayımlanan *Mater et Magistra* adlı papalık risalesiydi. Burada, Katoliklik tarihinde ilk defa hayata bakışları kendilerinden farklı olan diğer insanlarla işbirliği ilkesinden bahsediliyordu.

Aslında özellikle küreselleşme sürecinde daha da artan bir önem kazanan bu tartışma, daha modernite ile yaşanan ilk yüzleşme safhasında kendini göstermeye başlamıştı. Schleiermacher'in Hristiyanlığı da bünyesinde barındıran daha genel bir din kavramından hareket etmesi, Troeltsch ve Tillich'in Hz. İsa'nın üstünlüğü ile Hristiyanlığın üstünlüğü arasında yaptıkları ayırım ve bu çerçevede İncil'de zikredilen üstünlüğün doğrudan Hz. İsa'ya ait olduğunu vurgulamaları⁷⁸ Hristiyanlık ile diğer dinler arasında Hristiyanlık lehine süregelen mutlak üstünlük iddiasındaki değişimin işaretleri olmuştur.

Bu değişim en çarpıcı ifadelerini II. Vatikan Konsili'nde 28 Ekim 1965'te kabul edilen *Nostra Aetate*'de bulmuştur: "İnsanların birbirine yaklaştıkları ve farklı toplumlar arasındaki dostlukların pekiştiği günümüzde Kilise, Hristiyan olmayanlarla olan ilişkilerini büyük bir titizlikle ele almaktadır. Bu çerçevede bireyler ve uluslar arasındaki birlik ve yardımseverliği güçlendirmek için insanlığın arasındaki dostluğu pekiştirecek ortak değerleri temel almaktadır." Bu giriş cümlesinin yönlendirdiği metin, İncil'den atıflarla insanlığın ortak kökenine vurguda bulunmakta ve dinlerin değişik toplumlardaki ortak arayışlara cevap teşkil ettiğinin altını çizdikten sonra, başta Hinduizm, Budizm, İslam ve Yahudilik olmak üzere diğer dinlere bakış açılarını tanımlamaktadır.

Bu deklarasyonun İslamiyet ile ilgili bölümü Vatikan'ın yeni yaklaşımındaki ilkeleri ve sınırları da ortaya koymaktadır: "Kilise müslümanlar için de büyük bir saygıya sahiptir. Onlar da yerin ve göğün yaratıcısı olan, insanlarla konuşmuş olan, merhametli, kudretli ve yaşamakta olan tek bir Tanrı'ya inanmaktadırlar. Onlar da, kendi inançlarını doğrudan irtibatlandıkları İbrahim gibi, Tanrı'nın gizli buyruklarına teslimiyet göstermeye çalışmaktadırlar. Kendisini Tanrı kabul etmemekle birlikte İsa'ya bir peygamber olarak hürmet etmekte; O'nun bakire annesine saygı göstermekte ve kendisine zaman zaman tam bir huşu ile niyazda bulunmaktadırlar. Ayrıca, hüküm gününü ve ölümden sonraki ödüllendirmeyi beklemektedirler. Bunun için de dürüst bir hayata ve başta dua, zekat ve oruç olmak üzere Tanrı'ya ibadete büyük bir önem vermektedirler. Asırlar boyu Müslümanlarla Hristiyanlar arasında bir çok tartışma ve çekişme yaşanmıştır. Kutsal Konsil şimdi herkesi bu geçmişi unutmaya, karşılıklı anlayışı geliştirecek çabalarda bulunmaya, barış, sosyal adalet, özgürlük ve ahlâkî değerleri bütün insanlığın ortak çıkarları doğrultusunda korumaya ve geliş-

78 Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 403.

tirmeye davet etmektedir.⁷⁹ Yine bu çerçevede 21 Kasım 1864'te kabul edilen *Lumen Gentium*'da müslümanlarla ilgili olarak "kurtuluş fikri, ilk öncelik olarak İbrahim'in inancını benimsediklerini ikrar eden ve bizimle birlikte nihâî günde insanların yargılayıcısı, merhametli ve bir Tanrı'ya inanan Müslümanlar olmak üzere, Yaratan'ı kabul edenleri kapsamaktadır"⁸⁰ denilmektedir. Ancak bu metnin bütünü ele alındığında, bu yaklaşımın Katolik Kilisesi'nin nihâî kurtuluş mercii olduğu inancının tümüyle terk edildiği anlamına gelmediğine dikkat edilmelidir. Metnin Kilisenin hikmetinin ve gizeminin vurgulandığı birinci bölümünde, Kilisenin bu konudaki özel konumu gleneksel dogma mantığı içinde benimsenmekte; "Tanrı'nın halkı" başlıklı ikinci bölümde ise Katoliklerin merkezde olduğu, onları Protestanların (*Lumen Gentium*, 15), yahudilerin, müslümanların, değişik formlarda bilinmeyen bir Tanrı'ya inananların, kendi hataları olmaksızın İncil'i ve İsa'yı tanıma şansı bulmamış olanların ve nihayet yine kendi hataları olmaksızın bir Tanrı inancına ulaşamamış olanların (*Lumen Gentium*, 16) yer aldığı hiyerarşik bir manevi olgunluk kategorileştirmesi örülmektedir.

Yine de II. Vatikan Konsili ile benimsenen bu yaklaşım insanî kurtuluşun ancak Kilise üyeliği ile gerçekleşebileceği doğrultusundaki temel dogmanın önemli bir ölçüde esnetilmesini yansıtmaktadır. Katolik dogmadaki bu yumuşama Soğuk Savaşın son yıllarında Doğu Avrupa ülkelerinde ve özellikle de Polonya gibi halkının çoğunluğunu Katoliklerin teşkil ettiği ülkelerdeki halk hareketleri üzerinde etkisinin artmasını kolaylaştırmış ve hızlandırmıştır. Bu olgu, komünistlerin 1949'daki aforozundan, dünya ateizminin çarı olan Gorbaçev'in Papa II. John Paul'u ziyaret etmek üzere Vatikan'a gelmesine kadar geçen genel süreç içinde daha açık olarak müşahade edilebilir.

Bu yeni dönüşüm sürecindeki en çarpıcı gelişmelerden birisi de Katolikliğin genelde Avrupalı, özelde Latin, daha özelde de İtalyan kimliğinden soyutlanarak gittikçe artan bir ivme ile evrensel bir nitelik kazanmaya başlamasıdır. Misyonerlik faaliyetleri açısından büyük bir önem taşıyan bu husus, ilk olarak Modernizm tartışmalarının yoğun olduğu iki dünya savaşı arasında ele alınmış, bu çerçevede Avrupa dışındaki yerli unsurlardan dinî liderler yetiştirilmesine özel bir önem verilmiş ve bunun bir göstergesi olarak Papa altı Çinli ve bir Japon piskoposu Vatikan'da bizzat takdis etmiştir. Sonraki dönemlerde daha da yaygınlaşan bu yaklaşım II. Vatikan Konsili sonrasında Papa'nın kendisini de içine alan bir nitelik kazanmıştır. Bu sürecin simgesel ismi olan Papa II. John Paul tarihteki ilk Slav kökenli Papa olmak dışında son 460 yılın İtalyan olmayan tek Papası kimliğini taşımaktadır.

Katoliklik bünyesindeki bu evrenselleşme süreci kilise ruhban sınıfının ve mensuplarının yapı ve dağılımını da etkilemiştir. I. Vatikan Konsili ve

79 Vatican II, *Nostra Aetate*, 28 Ekim 1965, m. 3; bkz. *Vatican Council II, The Conciliar and post Conciliar Documents*, s. 739-40.

80 Vatican II, *Lumen Gentium*, 21 Kasım 1964, *a.g.e.*, s. 367.

onu takip eden yıllarda Avrupa-merkezli ve savunmacı bir nitelik taşıyan Kilise, II. Vatikan Konsili'nden sonra ivme kazanan bir süreçle bugün New York'dan Manila'ya, Prag'dan Bombay'a, Sao Salvador'dan Kışasa'ya uzanan alanda 4.300 piskopos, 404.500 rahip, 848.500 kadın misyoner, 428.000 misyoner öğretici, 172.800 dinî okul ve 105.100 sosyal hizmet kurumu ile 2.842 piskoposluk bölgesinde hizmet vermektedir.⁸¹ Bu yaygın ağ Katolik Kilisesi'ne tek merkezden idare edilen ve toplum insanlık nüfusunun yaklaşık %17'sini bünyesinde barındıran en büyük küresel dinî örgüt niteliği kazandırmaktadır.

Evrenselleşme yönündeki bu dönüşümün bir diğer özelliği, savunulan temel dinî değerlerin savunulma üslubu ile ilgilidir. II. Vatikan Konsili'nden sonra özellikle II. John Paul döneminde temel evrensel meseleler hakkındaki kanaatler savunulurken, I. Vatikan Konsili ve sonrasındaki anti-modernist tavrıda gözlenen bir dinî dogma savunması üslubundan çok evrensel nitelikli bir dil kullanılmaya özen gösterilmiştir. 1993 Haziranında Viyana'da düzenlenen Dünya İnsan Hakları Konferansı ve 1994 Kahire'de düzenlenen Dünya Nüfus ve Gelişme Konferansı'nda benimsenen üslup, Papa'nın 1979 ve 1995 yıllarında BM'de yaptığı konuşmalarda benimsenen üsluba paralel bir nitelik taşımaktadır. Bu yeni üslupta insan hakları evrensel bir söylem içinde savunulmakta ve bu çerçevede mesela Katolikliğin son derece hassas olduğu kırtaja, temel katolik dogmalarına dayanılarak değil, evrensel insan doğası ve bütün dinî geleneklere referansla karşı çıkmaktadır.

Seküler Aydınlanma felsefesi ve bu felsefenin ürünü olan ideolojilerle olan tarihî yüzleşme de kullanılan bu yeni üslup ile yapılmaktadır. Modern dönemde özgürlüklerin önündeki en temel engel olarak görülen Kilise bu yeni söylem ile geliştirdiği karşı atakla, modernitenin ürünleri olan otoriter nitelikli faşist ve komünist ideolojilerin çöküşünü insanlığın doğasında varolan özgürlük arayışının bir sonucu olarak takdim etmektedir.

II. John Paul'un Soğuk Savaşın son dönemlerinde ve Soğuk Savaş sonrası dönemin ilk yıllarında yaptığı konuşmalar ve vurgular genelde Hristiyanlığın özelde de Katolik Kilisesi'nin Batı medeniyetinde gözlenen bunalım ve dönüşüm sürecine uyum kabiliyetini yansıtmaktadır. Onun 1991 yılında piskoposlara gönderdiği *Centesimus Annus*'ta komünizmin düşüşünü, bu ideolojinin insan doğası ile ilgili yanlış antropolojisinden kaynaklandığını vurgulaması, dinin sonunu ilan eden seküler ideolojilerin sonunun dinin yeniden yükselişinin bir işareti olarak değerlendirilmesi ve bunun doğrudan insan doğası ile irtibatlandırılmasıdır. 1991 tarihli *Centesimus Annus* bu çerçevede agnostisizmi ve relativizmi de tenkit etmek suretiyle medeniyet bunalımının ana unsurlarından olan değer-mekanizma ve değer-güç ilişkisine doğrudan atıfta bulunarak yeni dönemde Kili-

81 George Weigel, "Roman Catholicism in the Age of John Paul II", ed. Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, (Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999), s. 20.

seye medeniyetin ahlâkî özü ile ilgili temel bir misyon biçmektedir: "Bugünlerde agnostisizm ve şüpheli relativizmin siyasî hayatın demokratik formunun temel felsefesi ve davranış biçimi olduğu yönünde bir temayül vardır... Bu çerçevede bilinmelidir ki, eğer siyasî faaliyetlere rehberlik eden nihâî bir değer ve hakikat fikri yoksa, fikirler ve inançlar güce dayalı sebeplerle kolaylıkla manipüle edilebilirler. Tarihin de gösterdiği gibi, nihâî değerlere dayanmayan bir demokrasi, açık ve gizli bir totalitarizme kolaylıkla dönüşebilir."⁸²

II. John Paul'un bu geçiş sürecinde demokrasinin insan tekinin ahlâkî sorumluluklarını kamusal alanda gerçekleştirebilmesi açısından insan onuruna en uygun siyasal rejim, serbest piyasa ekonomisinin de hür insanların üretim ve alışveriş süreçlerine özgürce katılabilmeleri açısından insan onuruna en uygun ekonomik sistem olduğunu sık sık vurgulaması bu dönemin yükselen siyasal değerlerini kilise değerleri ile uyumlu kılma çabası olarak görülebilir. Ne demokrasinin ne de piyasanın kendi başına işleyen makineler olmadığını vurgulayan ve özgür toplumun demokratik siyaset, serbest ekonomi ve dinamik bir kamusal ahlâk kültüründen oluşan bir sacayağa dayandığını söyleyen Papa bu tanımlama ile özgürlük ekonomisi ve siyasetinin sağlıklı işleyişini sağlayacak kamusal ahlâkî kültürün belirleyicisi olan Kilisenin tarihî rolünü de tanımlamaktadır. Bu tanımlama modernite öncesi aristokrasi ve feodal yapıların hukukleştirilmesini sağlayan Katolikliğe sanayi-ötesi post-modern dünyada yeni bir rol biçmektedir ki, bu, Batı medeniyetindeki dönüşümlerle Kilisenin bu dönüşümlere intibak çabasının önemli bir örneğini oluşturmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında II. Vatikan Konsili ile ivme kazanan ve II. John Paul ile hayata geçirilen yeni-Katolikliğin Weigel tarafından "Post-Konstantinen" olarak tanımlanması⁸³ önemli ölçüde doğrudur. Sınırlı bir küreselleşme niteliği taşıyan Roma emperyal düzeninin meşrulaştırıcı aracı olarak kullanılan Konstantinen Katolikliğin sanayi-ötesi küreselleşmeye yeni bir ahlâkî öz ve meşruiyet alanı biçecek şekilde kendini dönüştürerek daha evrensel bir söyleme yönelmesi bir anlamda hem "Post-Konstantinen" hem de Stoik bir tepki niteliği taşımaktadır. Bu çerçevede II. Vatikan Konsili moderniteye geçişte önemli dönüm noktaları oluşturan *quattrocentro* (15. yüzyıl) konsilleri ile karşılaştırılabilir.

Katolik Kilisesi'nin uluslararası sistem ve çevre ile olan ilişkisi gözönüne alındığında sergilediği uyum çabası, XX. yüzyılın iki uzun dönemli papası olan XII. Pius ile II. John Paul'un söylem ve tutumlarının mukayesesi ile gözler önüne serilebilir. II. Dünya Savaşı ve sonrasındaki gelişmelerde etkin bir rol oynayan Papa XII. Pius'un (1939-1958) II. Dünya Savaşından Soğuk Savaş şartlarına geçiş dönemi ile II. John Paul'un (1979-) Soğuk Savaş şartlarından Soğuk Savaş sonrası döneme geçiş süreci içindeki benimsedikleri söylem ve tavırlar, Kilisenin siyaset ve uluslararası düzen ile ilgili olarak uzun tarihî gelişim içinde edindiği tecrübeleri yansıtmaktadır.

82 George Weigel, "Roman Catholicism in the Age of John Paul II", s. 29.

83 George Weigel, *a.g.m.*, s. 33.

Kilise çevrelerince bir barış çabası, Kilise dışındaki gözlemcilerce Hitler-yanlısı tutum olarak görülen Papa XII. Pius'un⁸⁴ II. Dünya Savaşı sırasında sürdürdüğü uzlaşmacı tavır ile II. Dünya Savaşı sonrasında sürdürdüğü anti-komünist tavır arasındaki süreklilik ve değişim unsurları Kilisenin güç eksenini kaymalarına dönük refleksif tavrını yansıtmaktadır. XII. Pius'un günün şartlarına uyum gösteren geleneksel-otoriter tavrı ve söylemi ile II. John Paul'un teolojik olduğu kadar felsefi muhteva da taşıyan özgürlük söylemi arasındaki farklılaşma hem değişen uluslararası çevre ile kilise arasındaki uyum-meşruiyet bağlantısının, hem de uzun süre görev yapan bu iki Papa'nın dönemleri arasında gerçekleşen II. Vatikan Konsili'nin etkilerini taşımaktadır.

Kilise bütün bu değişim süreci içinde uluslararası ilişkilerin kimi zaman belirleyici kimi zaman da arabulucu konumu ile uluslararası ilişkiler ağındaki etkisini sürdürmeye çalışmıştır. XII. Pius, II. Dünya Savaşı şartlarında uzlaştırıcı bir aktör olarak sürekli devrede kalmaya, II. Dünya Savaşı sonrasında da yaygınlaşan komünist etki karşısında anti-komünist bir etkide bulunmaya çalışırken, II. John Paul komünist rejimlerin çöküşünün sembol isimleri arasında yer almıştır. Papa II. John Paul'un 2 Haziran 1979'da anavatanı olan Varşova'nın Zafer Meydanı'nda eliyle Polonya topraklarını işaret ederek "Kutsal Ruh, inananların kalbini doldur ve bu dünyanın görüntüsünü değiştir" diyerek bir yandan Polonya'daki, diğer yandan da daha küresel ölçekteki bir değişimin ilk işaretlerinden birini vermesi, bu etkinliğin bir yansımasıdır.

II. John Paul'un ziyaret ettiği her ülkede ciddi siyasî dalgalanmaların yaşanması ve bu dalgalanmaların Soğuk Savaş sonrası dönemi hazırlayan etkilerde bulunması da bir tesadüf olarak görülmemelidir. Filipinlerde Marcos'un, Haiti'de Baby Doc'un, Şili'de Pinochet'nin, Polonya'da Jaruzelski'nin, Paraguay'da Stroessner'in totaliter rejimlerinin, onun bu ülkeleri ziyaretinden hemen sonra devrilmesi bu açıdan ilginç örnekler oluşturmaktadır. Bu durum Kilisenin etkisini göstermek kadar, Kilise liderlerinin uluslararası dönüşümleri etkileyebilecek hassas alanları tesbit kabiliyetini de göstermektedir.

1915'te çoğu Latin Amerika ülkelerinden oluşan sadece 26 ülke tarafından tanınan ve Versay Konferansına katılması kabul edilmeyen Vatikan, bugün 166 devlet ile diplomatik temsil ilişkisine sahip olmanın yanında BM'nin bütün organlarında aktif olarak çalışmakta ve AGİT ve Amerikan Devletler Örgütü gibi bölgesel kuruluşlarda temsil edilmektedir. Ayrıca özellikle Latin Amerika ve Afrika'daki bir çok uzlaşmazlıkta arabulucu konumuna sahiptir.

Hristiyanlığın dönüşümü hususundaki eğilim, Katolik geleneği içindeki yeni ve özerk bazı akımlarda ve Katolik Kilisesi dışındaki dini toplu-

84 Pius XII'nin Hitler yanlısı olarak suçlanması için bkz. John Cornwell, *Hitler's Pope: The Secret History of Pius XII*, N.Y.: Penguin, 1999.

luklarda da gözlenebilir. Katolik geleneği içinde doğmuş olmak ve Papa-lığa bağlı olmakla birlikte gerek ortaya çıkış şartları, gerek benimsedikleri prensipler, gerekse iç örgütleniş biçimleri açısından kendine has özellikler taşıyan *Opus Dei* ve *Liberation Theology* gibi akımlar, Katolikliğin modernite ile yüzleşmesinde ortaya çıkan eklektik özellikler taşıyan ilginç örneklerdir.

1928 yılında Jose Maria Escriva de Balaguer⁸⁵ tarafından İspanya'da kurulan, 1982 yılında *Prealatura nullius* denilen şahsî piskoposluk statüsü kazanan bu akım, bir taraftan II. Vatikan Konsili ile kabul edilen zama-na uyum ilkesine (*aggiornamento*) karşı çıkıp geleneksel değer ve ilişki biçimlerini hiyerarşik bir düzen içinde yaşatmaya çalışırken, diğer taraftan rahipler dışındaki kesimlere sirayet etme ve Katolik öğretinin hayat içindeki etkinliğini artırma kabiliyetine ve bu yönde modern araçları son derece etkin bir şekilde kullanabilme becerisi göstermiştir.⁸⁶

Bir taraftan Katoliklik bünyesinde eleştirel bir tavır takınan diğer taraftan da eklektik bir yeniden yapılanma arayışı olan *Liberation Theology* (Kurtuluş Teolojisi) akımı modernite ile yüzleşme sürecinde Hristiyanlığın yaşamakta olduğu dönüşümün belki de en çarpıcı tecrübelerinden birini oluşturmaktadır. İlk olarak Katolik Latin Amerika toplumlarında gelişen eleştirel ve radikal akımlar için kullanılan, daha sonra ise benzer yaklaşımlar sergileyen Protestan gruplar, zenci ağırlıklı etnik dinî akımlar, başta Asya olmak üzere Latin Amerika dışındaki Üçüncü Dünya ülkelerinde ortaya çıkan eleştirel tepkiler ve feminist kökenli dinî yaklaşımlar için kullanılmaya başlanan bu kavram, aslında eklektik/eleştirel yaklaşımların ortak zeminini oluşturmaya yönelmiştir.

Latin Amerika'da başlayan ve daha sonra gelişen şekliyle eskatolojik motivasyonlardan çok yaşanan pratik dünyevî gerçeklikten hareket eden bu yaklaşım, gerek muhteva gerekse kullandığı üslup bakımından modern ideolojik çerçevelerle teolojik argümantasyon arasında yeni bir imaj ve terminoloji irtibatı kurmaya çalışmıştır. Alfredo Fierro kurtuluş teolojisinin bu çift yönlü özelliğinin, kurtuluş (*liberation*) kavramının birisi belli insan gruplarının ampirik ve sosyal bir olgu olarak özgürleşmesi, diğeri de teolojik bir kategori olarak Hz. İsa'nın misyonu ve geleneksel Hristiyanlığın bir ideali olarak ezilen insanların nihaî kurtuluşu olarak çift yönlü bir muhteva taşımasından kaynaklandığını söylemekte ve kurtuluş teolojisinin bu iki anlamı birleştirme çabası içinde olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁷ Bu sentez çabasının çıkış noktası bu hareketin öncüsü Perulu Katolik Gustavo Gutierrez'in hareketin sistematik el kitabı olarak görülen *Teologia de la Libe-*

85 Bu kurucu rahip 1992 yılında, ölümünden 17 yıl sonra, Papa II. Jean Paul tarafından kutsanarak aziz ilan edilmiştir.

86 Bu akım hakkında detaylı bilgi için Ali Murat Yel'in dergimizin bu sayısında yer alan *Bir Katolik tarikatı: Opus Dei* başlıklı makalesine başvurulabilir.

87 Alfredo Fierro, *The Militant Gospel: An Analysis of Contemporary Political Theologies*, (Londra: SCM Press, 1977), s. 190.

racion'da dile getirdiği şu temel görüştür: "(Bu farklı özgürlük anlamlarını) nihai anlam ve tam gerçekliğini Mesih'in kurtuluş misyonunda bulan tek bir kompleks sürecin parçalarıdır."⁸⁸

Bu hareketin temel varsayımları modernite ile Hristiyanlığın dönüşümü arasındaki yakın ilişkinin ve aktif bir teoloji oluşturma çabasının izlerini taşımaktadır: (i) Siyasî alana kayıtsızlık gerçekte politik/ideolojik bir tercihtir ve bütün teolojiler aslında siyasî olagelmışlerdir ve halihazırda da siyasîdirler; (ii) kiliseler şu ana kadar sömürücü grupların ve egemen sınıfların işbirlikçisi ve emperyalizminin aracı olmuşlardır; (iii) din aslında temelde insan tatmini ve mutluluğu ile ilgilidir; (iv) sömürü, bu hedefin özellikle zayıflar, fakirler ve toplumun marjinal kesimleri arasında gerçekleşebilmesini engellemiştir; (v) bu durum spiritüellik ile siyasî, ekonomik ve sosyal şartlar arasında sistematik bir irtibat kurması gereken modern teolojinin temel muhtevası olmak zorundadır; (vi) sömürü ve yabancılaşma doğuran şartların değişimi için aktif bir çaba gereklidir.⁸⁹

Philip Berryman'ın da vurguladığı gibi bu sadece yeni bir teolojik mesele değil, teolojiye yeni bir yaklaşımdır ve kendine has bir metodoloji öngörmektedir.⁹⁰ Bu yeni yaklaşım biçiminin aynı zamanda yeni bir kristoloji de öngörmesi,⁹¹ Hz. İsa imajının Hristiyanlığın dönüşümünde oynadığı merkezi rolü gösterir mahiyettedir. Bir çok teolojik alanı doğrudan etkileyen bu yeni yaklaşım biçimi değişen Hz. İsa anlayışı çerçevesinde dinler arası ilişkilerde de yeni açılımları beraberinde getirmiştir.⁹²

Bu akımın modernite ile yüzleşme sürecini ilgilendiren diğer bir çarpıcı özelliği de geleneksel dinî idrak ile modern ideolojik çerçeveler arasında kurmaya çalıştığı imaj bütünlüğü ve sürekliliğidir. Bu aynı zamanda moderniteden gelen meydan okumanın hristiyan idrakin savunmacı tepkiler gösterdiği ilk safha ile daha etkin bir konum kazanmaya çalıştığı ikinci safha arasındaki farkın ortaya konabilmesi açısından da özel bir

88 Gustavo Guitierrez, *Teologia de la Liberacion*, (Salamanca, Sigueme, 1972); İng. ter., *A Theology of Liberation*, (New York: Orbis,1973), s. 68-69; zikir yer, *a.g.e.*, s. 190.

89 Bu ana özelliklerin detaylı bir tahlili için bkz. Roland Robertson, "Liberation Theology in Latin America: Sociological Problems of Interpretation and Explanation", Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe (ed.), *Prophetic Religions and Politics: Religion and the Political Order*, (New York: Paragon House, 1986), s. 74-76.

90 Philip Berryman, *Liberation Theology: The Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*, (New York: Pantheon Books, 1987), s. 101.

91 Leonardo Boff'un *Jesus Christ Liberator*, Jon Sobrino'nun *Christology at the Crossroads* ve Hugo Echeagaray'in *The Practice of Jesus* başlıklı eserleri bu yeni kristolojinin izlerini taşımaktadır. Bkz. Philip Berryman, *a.g.e.*, s. 102.

92 Bu yeni açılımların detaylı tahlilleri için Mahmut Aydın'ın dergimizin bu sayısında yer alan *Bir hristiyan kurtuluş teolojisinden dinlerin bir kurtuluş teolojisine doğru* başlıklı makalesine başvurulabilir.

önem taşımaktadır. Modernite ile yüzleşme sürecinde din-ideoloji dengesindeki değişimin çarpıcı bir misali olarak kurtuluş teolojisi taraftarlarının Marksizm ile olan ilişkisi gösterilebilir. Bu akımın öncülerinden Jose Miranda'nın eserlerinin başlıkları din-ideoloji ilişkisindeki dönüşümün izlerini taşımaktadır: *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression*⁹³ (Marks ve İncil: Baskı Felsefesinin Bir Eleştirisi), *Marx Against Marxists*⁹⁴ (Marksistlere Karşı Marks), *Communism in the Bible*⁹⁵ (İncil'deki Komünizm). İkinci eserin altbaşlığı olan *The Christian Humanism of Karl Marx* bu akımın modern bir ideolojik çerçeveye dinî bir muhteva kazandırma çabasının ulaştığı düzeyi göstermektedir. Bir kıyas ile ortaya koymak gerekirse, Modernite ile yüzleşmenin ilk safhasında, özellikle XIX. yüzyılın sonlarında Hz. İsa tarihî bir şahsiyet olarak seküler bir çerçevede yeniden anlaşılmaya çalışılırken, bu yüzleşmenin ikinci safhasında, özellikle de XX. yüzyılın son çeyreğinde Karl Marks gibi seküler modernitenin en uç ideolojik teorisyenlerinden birisi dinî bir muhteva ile tekrar yorumlanmaktadır. Din ile ideolojiler arasındaki bu geçişkenlik hem Batı medeniyeti bünyesinde yaşanan gerilimdeki çift yönlü dönüşümün unsurlarını ortaya koymakta, hem de bu medeniyet bünyesinde geliştirilen dinî ve seküler çerçevelerin ortak zeminini göstermektedir.

b. Ana Geleneksel Kiliseler: Protestanlık

Katolikliğin aksine merkezî bir örgütlenme yapısına sahip olmayan Protestan mezhepler de özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısında artarak ivme kazanan bir dönüşüm ve yaygınlaşma süreci içine girmişlerdir. Amerikan evangelikan hareketindeki⁹⁶ gelişmeler bu açıdan hem Hristiyan dünyasındaki dönüşümün ilginç bir örneğini yansıtmakta, hem de modernite ile olan hesaplaşmanın girdiği yeni sürecin özelliklerini ortaya koymaktadır.

İhlımlı Protestan fundamentalistlerin 7 Nisan 1942 yılında St. Louis'te gerçekleştirdikleri *National Conference for United Action Among Evangelicals* (Evangelikanlar Arasındaki Birleşik Eylem için Ulusal konferans) başlıklı toplantı bu açıdan gerek ABD'deki Protestan hareket için gerekse daha sonraki dönemlerde ivme kazanacak Protestan misyonerlik faaliyet-

93 Jose Porfirio Miranda, *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression*, (New York: Orbis Books, 1974).

94 Jose Porfirio Miranda, *Marx Against Marxists*, (New York :Orbis Books, 1980).

95 Jose Porfirio Miranda, *Communism in the Bible*, (New York: Orbis Books, 1982)

96 Marsden bugün bu hareket içindeki grupları şu şekilde sıralamaktadır: Baptistsler, Presbiteryenler, Metodistler, Pentekostallar, Karizmatikler, Independentler, Luteranlar, Anabaptistler, Restorasyonistler, Congregationistler, Holiness Hristiyanları ve Episkopalyanlar. bkz. George Marsden, *Evangelicalism and Modern America*, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984), s. xiv. Bu topluluk içinde zikredilen pentekostal ve karizmatik gibi gruplar aynı zamanda yeni dinî hareketler tanımlaması içinde de ele alınmaktadır. Biz bu grupları bu çerçevede ve aynı zamanda yeni dinî hareketler içinde de inceleyeceğiz.

leri için özel bir önem taşımaktadır. Bu toplantının gündemi ve üslubu aynı zamanda modernite ile olan ilk hesaplaşmadaki savunmacı tepkinin terk edilmeye başlamasının ilk işaretlerini oluşturmaktadır. Bu toplantının öncülerinden Harold Ockenga toplantının açış konuşmasında "bugün burada evangelikan hareketin geleceğini belirleyecek çok önemli problemleri karara bağlamak için biraraya geldik"⁹⁷ derken aslında yaşanmakta olan dönüşümün ciddi işaretlerini veriyordu.

Daha önceki dönemde yaşanan fundamentalist-modernist gerilimin Amerikan Protestan hareketini zayıflattığını ve marjinalleştirdiğini gören bu neo-evangelikan hareket daha sonra II. Vatikan Konsili'nin Katolik dünyada gerçekleştirdiği uyum çabasının bir benzerini evangelikan Protestan hareket bünyesinde gerçekleştirmeye çalışmıştır. Amerikan evangelikan hareketi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Christian Smith, bu açılımın büyük ölçüde başarı kazandığını ve özelde ABD'de, genelde de dünyada bu yeni Protestan bilincin önemli mesafeler aldığını ifade etmektedir.

Christian Smith Evangelikan hareketin bu başarısını üç temel unsura bağlamaktadır.⁹⁸ Birincisi, bu yeni Protestan akım etkin bir evangelist harekete inanmakta ve bu inancın getirdiği yoğun bir misyoner bilinç taşımaktaydılar. Bu etkinlik arayışı bu yeni Protestan akımın, daha önceki dönemde görülen anti-modernist fundamentalizmin aksine, dışa dönük bir nitelik kazanmasını sağlamıştır. İkincisi, öncülerini entelektüellerin oluşturduğu bu yeni dalga, kendi akademik çevrelerini oluşturmuş ve Hristiyan dünya görüşünün ve hayat anlayışının etkin bir felsefi savunmasına yönelmişlerdi. Dolayısıyla da içe kapanık fundamentalist tepkileri böyle bir açılım için yetersiz buluyorlar ve modernite ile doğrudan bir yüzleşmeye yöneliyorlardı. Üçüncüsü, bu fundamentalist reformcu hareket muhafazakâr hristiyanların sosyal ve siyasî hayatta daha etkin olmaları gerektiği görüşünü benimseyenlerdi.

Küresel bir ekonomik krizi, Avrupa'da faşizmin yükselişini, bir dünya savaşının çıkışını ve Rusya'da komünizmin yerleşmesini gören bu yeni akımın öncüleri, bütün bu bunalımlardan çıkışın yeni bir hristiyan reformasyonu ile olabileceğini iddia ediyorlardı. Bu özelliklerin şekillendirdiği bu yeni akım, modernite ile yüzleşmenin ilk dönemine damgasını vuran fundamentalizmin savunmacı, sekteryan, anti-entelektüel, pesimist ve izolasyonist tavrını terkederek XIX. yüzyıl Amerikan Protestanizmine egemen olan iddialı tavrı yeniden uyandırmaya çalışıyordu. Bill Graham'ın öncülüğünde 1956 yılında yayına başlayan *Christianity Today* dergisi, liberal akımcı çıkartılan *Christian Century* dergisine bir alternatif olarak yeni akımın sözcülüğünü üstlendi. Graham'ın ifadeleriyle "gelecekteki teolojik tutumu benimsemekle birlikte sosyal problemler karşı-

97 Joel Carpenter, *A New Evangelical Coalition*, (New York: Garland, 1988), s. 19; zikr. yer Christian Smith, *American Evangelicalism*, s. 1.

98 Christian Smith, *American Evangelicalism*, s. 9-10

sında liberal bir tavır alacak olan" bu dergi, "teolojik açıdan hiç bir tavizde bulunmaksızın liberalizm ile fundamentalizmin en iyi yönlerini sentez eden evangelikan bayrağı yolun ortasına dikecekti".⁹⁹

Böylesi iddialı ve kapsayıcı bir söylem ile harekete geçen neo-evangelikan hareket XX. yüzyılın ikinci yarısında yükselişe geçen ve son çeyreğinde yeni bir dinî uyanış dalgası oluşturan çok sayıda eğitim kurumunu¹⁰⁰, sosyal muhtevalı misyoner nitelikli sivil toplum örgütünü¹⁰¹ ve güçlü bir yayın faaliyetini¹⁰² devreye sokmuştur. Bu yaygın faaliyet ağı hareketin sosyal ve siyasî etkinliğini artırmıştır. Yetmişli yılların sonunda, iyi bir evangelikan olan Jimmy Carter'ın başkan seçilmesi, onu takiben muhafazakâr nitelikli Reagan-Bush dönemlerinde dinî uyanışın ivme kazanması, asrın sonlarında bir taraftan geleneksel teolojiyi savunan, diğer taraftan da modernite ile kapsamlı bir yüzleşme ve sentez ilişkisine giren dinî akımların etkinlik alanını genişletmiştir.

Diğer ana çizgideki Protestan kiliseler de modernitenin getirdiği meydana okumalara yeni üsluplar geliştirerek cevap oluşturmaya çalışmışlardır. Dünya Kiliseler Konseyi'nin (*World Council of Churches*) 1948 yılında Amsterdam'da ilan ettiği dinî özgürlükler deklarasyonu (*Declaration on Religious Liberty*) bir taraftan misyonerlik faaliyetinin önündeki engelleri ortadan kaldırmaya yönelik misyoner bir muhteva taşıırken, diğer taraftan daha sonra II. Vatikan Konsili'nde Katolikliğin vurguladığı diğer dinlerle ilişkiler ve dinî özgürlükler hususundaki esnemenin ve yeni üslubun izlerini taşımaktadır: "Din özgürlüğü iyi bir uluslararası düzenin en temel unsurlarından birisidir. Bu hristiyan inancının bir gereği ve Hristiyanlığın yaygın bir özelliğidir. Bu sebeple Hristiyanlar din özgürlüğü meselesini uluslararası bir mesele olarak görmekteyiz."¹⁰³

99 George Marsden, *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism*, (Grand Rapids, MI:Eerdmans, 1987), s. 158; zikr. yer Christian Smith, *a.g.e.*, s. 12.

100 Bunlar arasında akademik kuruluş olarak özellikle *Fuller Seminary*, *Gordon-Conwell Theological Seminary*, *Trinity Evangelical Divinity School*, *Calvin Theological Seminary*, *North Park Theological Seminary*, *Covenant Theological Seminary*, *Asbury Theological Seminary*; lisans kurumu olarak da *Gordon College*, *Westmont College*, *Calvin College*, *Houghton College*, *Messiah College* v.b. zikredilebilir. Bu kurumların, kuruluşların ve yayın organlarının tam listesi için bkz. Christian Smith, *a.g.e.*, s. 12-13.

101 Bunlar arasında *Youth for Christ*, *Campus Crusade for Christ*, *Young Life*, *Inter-Varsity Christian Fellowship*, *Teen Challenge* v.b. zikredilebilir.

102 *Christianity Today* dergisi dışında, *The Reformed Journal*, *the Christian Scholars Review*, *Journal of the Evangelical Theological Society*, *Sojourners*, *Christian Herald Magazine* ve *Christian Life*; yayınevleri arasında da *Inter-Varsity Press*, *Baker Book House*, *Eerdsman Pub.*, *Zondervan Publishing House*, *Word Books*, *Tyndale House* v.b. zikredilebilir.

103 Bu deklarasyonun metni için bkz. World Council of Churches, *Declaration on Religious Liberty* (Amsterdam, 1948), David George Mullan (ed.), *Religious Pluralism in the West*, Oxford: Blackwell, 1998, s. 326-328.

Dünyanın her yanından 285 kiliseyi içine alan Dünya Kiliseler Konseyi'nin, 1975'te Nairobi'de yapılan beşinci genel toplantısının gündemi ise, bize modernleşme ile Hristiyanlığın dönüşümü arasındaki ilişkinin belirgin ipuçlarını sağlamaktadır: Kadınların serbestiyeti, daha fazla siyasî ve ırkî özgürlük arayan insanların tatminsizliği, güçlü ulusal hükümetlerin teknolojik ve askerî komplekslerini geliştirmek için yaptıkları harcamaların GSMH içindeki oranının artışı, 200 yıllık dünya para sisteminin istikrarsızlığı, nüfus patlaması, ekolojik problem ve zengin ve fakir ülkeler arasındaki uçurumun derinleşmesi.

Teknolojik Çağda Sosyal Sorumluluk Toplantısı'nın (*Assembly on Social Responsibility in the Technological Age*) 1975 raporunda ise şunlar ifade edilmiştir: "İnsanlığın bugün karşı karşıya olduğu sorumluluk, bilim ve teknolojinin insanların temel fizikî ve ruhî ihtiyaçlarını karşılamak üzere harekete geçirildiği sürdürülebilir bir küresel topluma geçmektir. (...) Bu durum, köklü bir medeniyet dönüşümü, yeni teknolojiler, yeni teknoloji kullanımları ve yeni küresel iktisadî ve siyasî sistemleri içerir."

Raporun "Kiliseler, bilim ve teknoloji adamlarının modern toplumlar için sosyal olarak sorumluluk gerektiren yeni istikametleri geliştirmelerini teşvik eder" ve "onun ilgisi bilim ve inanç meselelerinde ve belli bilimsel ve teknik faaliyetlerin ahlâkî muhtevaları üzerinde odaklaşmalıdır" şeklindeki vurguları hristiyan din adamları ile seküler entelektüeller arasındaki ilişkiyi yumuşatma ve Modernizmin epistemolojik ve aksiyolojik dengesizliklerini yeniden dengeye sokma gayesi taşımaktadır.

Muhafazakar Protestan Hristiyanlık ile İslamî bilinçteki uyanışı son 30-40 yıl içindeki en önemli dinî gelişmeler olarak gören din sosyolojisinin önemli isimlerinden David Martin, muhafazakâr evangelikan hareketlerin bir yandan özellikle Latin Amerika, Sahra-güneyi Afrika ve Pasifik kıyısı bölgelerde hızla yayılırken, diğer taraftan da ABD, İngiltere, Hollanda ve Avusturalya gibi gelişmiş Batı ülkelerindeki en canlı dinî hareketleri oluşturduklarını vurgulamaktadır. Bu hareketlerin özellikle Soğuk Savaşın bitmesinden sonra başta Romanya olmak üzere Doğu Avrupa'da da önemli gelişmeler kaydettikleri göze çarpmaktadır.¹⁰⁴

c. Yeni Bağımsız Mezhepler ve Dinî Hareketler

Özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısında gözlenen diğer önemli bir gelişme de geleneksel dinî çizgilerle ve ana kiliselerle irtibatı olmayan çok sayıda yeni ve bağımsız dinî hareketliliğin hızla yayılmasıdır. Sinkretik bir ortamda hızla gelişme temayülü gösteren bu eklektik akımların taşıdığı son derece farklı özellikler ve çeşitlilikler bu hareketlerin isimlendirilmesini, tanımlanmasını ve tasnif edilmesini güçleştirmiştir.¹⁰⁵ Bugün başlı

104 David Martin, "The Evangelical Upsurge and Its Political Implications", *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, (ed. Peter Berger), (Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999), s. 37.

105 Bu konuda kapsamlı bir tahlil için bkz. John A. Saliba, *Perspectives on New Religious Movements*, (Londra: Geoffrey Chapman, 1995).

başına birer inceleme alanı haline dönüşen bu akımlar kimi zaman kült, kimi zaman mezhep, kimi zaman da yeni dinî akımlar olarak isimlendirilmektedir. Kült isimlendirmesindeki sınırlılık ve önyargılar, mezhep isimlendirilmesindeki daha üst bir dinî kimliğe irtibat dolayısıyla son dönem bilimsel çalışmalarda genellikle NRM (New Religious Movements/yeni dinî akımlar) isimlendirilmesi tercih edilmektedir.

Bu akımların tanımlanması ve alanlarının belirlenmesi de kendi içinde bir çok güçlük barındırmaktadır. John Saliba bu tanımlamaları teolojik, psikolojik ve sosyolik tanımlamalar olarak sınıflamakta ve her birini eleştirel bir açıdan değerlendirmektedir. Teolojik tanımlamalar genelde bu akımları diğer ana dinlerden birinden kopan heterodoks tepkiler olarak görmektedir. Bu çerçevede Walter Martin bu akımları "Kitab-ı Mukaddes'ten kaynaklanan temel doktrinleri reddeden ya da yanlış yorumlayan bir lider ya da öğreti etrafında oluşan dinî nitelikli gruplar"¹⁰⁶ olarak tanımlarken, bu tanımları biraz daha esneten James Sire, "ana Katolik ve Protestan kiliselerce temsil edilen geleneksel Hristiyanlığın kutsal metin yorumlarından farklı dinî doktrin ve pratiklere sahip olan ve tamamıyla ayrı organizasyonlar oluşturan dinî akımların tümü"¹⁰⁷ diyerek bu hareketlerin temel farklarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Saliba'nın da haklı bir şekilde vurguladığı gibi¹⁰⁸ bu tanımlar ciddi iç çelişkiler ve zaaf lar barındırmaktadır. Herşeyden önce geleneksel dinî akımlardan kopan, bunlarla farklılaşan kriteri konduğunda öncelikle geleneksel akımların belirlenmesi gerekmektedir. Sire geleneksel dinî akımları Katoliklik ve Protestanlık üst kiliseleri ile tanımlarken, Martin İncil yorumlarını kriter yapmak suretiyle tanımları daha da sınırlamakta ve birçok yerleşik kiliseyi tanım dışı bırakmaktadır. Ayrıca bu tanımlama bu akımların olumsuzundan belirlemeye çalışarak bu akımlar arasındaki ortak yönlerin ve farklılaşan özelliklerin tebarüz etmesini engellemektedir. Bu çerçevede kullanılan "unorthodox" ve "heterodox" gibi tanımlamalar bu hareketlerin ortaya çıktıkları tarihî süreci ve kendi içlerinde oluşturdukları teolojik anlam haritalarını da anlamayı güçleştirmektedir. Geleneksel dinî çerçeveleri esas alan bu normatif yaklaşım yeni dinî akımların teolojik eklektisizminin sebeplerini, özelliklerini ve dinî idrak üzerindeki etkilerini de anlamakta yetersiz kalmaktadır.

Bu akımların liderlerinin, üyelerinin ve iç yapılarının psikolojik açıdan incelenmesine yönelik psikolojik tanımlar ise genelde iki gruba ayrılmaktadır. Çoğunluğu barındıran birinci grup, bu akımları gerek liderleri, gerek üyeleri gerekse iç yapıları açısından psikolojik olarak tehlikeli ve yıkıcı gruplar olarak görürken, ikinciler ise bu akımları günlük hayatlarında psi-

106 Walter Martin, *The New Cults*, (Santa Ana, CA: Vision House, 1980), s. 16; Saliba, *a.g.e.*, s. 2.

107 James Sire, *Scripture Twisting: 20 Ways Cults Misread Bible*, (Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1980), s. 20; Saliba, *a.g.e.*, s. 2.

108 Saliba, *a.g.e.*, s. 3.

kolojik problemlerle karşı karşıya kalan gençlere alternatif bir terapi alanı oluşturan ve toplumsal psikolojik bunalımların yansımaları olan gruplar olarak görmektedir.

Birinci grup içinde yer alan Philip Cushman bu akımları "kendisini Tanrı ya da Tanrı'dan mesaj getiren bir insan olarak gören karizmatik liderler tarafından kontrol edilen, sadece tek bir doğru inanç olduğunu ve onun da kendilerine ait olduğunu iddia eden, kendi sınırlayıcı kurallarına sorgusuz ve tam bir itaat bekleyen, zihin kontrol mekanizmaları kullanan, dış dünyayı aldatmaya çalışan ve üyelerin emeğini ve ekonomik gücünü sömüren, kendisinden ayrılan üyelerine saldıran"¹⁰⁹ gruplar olarak tanımlamaktadır. Bu akımlara daha objektif yaklaşmaya çalışan ikinci grubun önemli isimlerinden Marc Galanter ise aynı akımları "hissî bir inanç sistemine bağlanan, yüksek bir sosyal bağlılık düzeyine sahip olan, grubun davranış normlarından çok sıkı bir şekilde etkilenen ve gruba ve onun liderine karizmatik veya ilahî bir güç atfeden gruplar"¹¹⁰ olarak tanımlamaktadır.

Ankete ve gözleme dayalı bilimsel yaklaşımlarla bu grupları tanımlamaya çalışan ve bu nedenle önceki iki yaklaşımın önyargılarından uzak duran sosyolojik yaklaşım ise bu grupları kilise, mezhep, fırka ve kült tanımlamaları çerçevesinde bir yere oturtmaya çalışmaktadır. Bu çerçevede Rodney Stark ve William Bainbridge'in¹¹¹ mezheplerin ana kiliselerin birinden kopan bir kol, bu yeni dinî akımların ise çoğu zaman farklı dinî gelenekten gelenlerden oluşan ve eklektik bir yapı arzeden akımlar olduğu konusunda yaptıkları ayırım özellikle medeniyet bunalımı ve dinî etkileşim ve dönüşüm açısından dikkat çekicidir.

Yeni dinî akımları, yaşanmakta olan medeniyet bunalımı ve Hristiyanlığın bu bunalıma gösterdiği tepkinin oluşturduğu dönüşüm çerçevesinde değerlendirebilmek için bu akımların bünyesine giren ana kolları ve özelliklerini de ortaya koymak gerekir. Bu akımlar dünya dinlerini 22 ana gruba ayıran J. Gordon Melton'un geliştirdiği tasnif çerçevesinde sekiz ana grupta ele alınabilir:

Pentekostal grup: Başta daha önce bilinmeyen dillerde konuşmak olmak üzere Tanrı katından ihsan edilen özel niteliklere, mevhibelere ve kerametlere dayanan öğretileri benimseyen bu grupların modern türleri XX. yüzyılın başlarında çıkmış ve asrın ortalarında ABD ölçeğinde hızla yayılarak, onlarca farklı kola, 5.650 yerel cemaata, yine binlerce kiliseye ve

109 Philip Cushman, "The politics of vulnerability: youth in religious cults", *Psychobistory Review*, 12 (1984), s. 6; Saliba, *a.g.e.*, s. 5.

110 Marc Galanter, "Charismatic religious sects and psychiatry: an overview", *American Journal of Psychiatry*, 139 (1982), s. 1539; Saliba, *a.g.e.*, s. 6.

111 Rodney Stark ve William Bainbridge, "Concepts for a Theory of Religious Movements", *Alternatives to American Mainline Churches*, ed. Joseph H. Fichter, (NY: Rose of Sharon Press, 1983), s. 3-27; Saliba, *a.g.e.*, s. 8.

çok sayıda taraftara kavuşmuştur.¹¹² Bugün ise çok farklı kollarda milyonlarca taraftara hitap kabiliyeti kazanmışlardır.

Bir rivayete göre Hz. Musa'nın Sina dağında On Emri almasının yıldönümüne rastlayan, hristiyanlarca da Paskalya'dan elli gün sonra kutlanan Hamsin (Pentikost) yortusundan ismini alan bu akım İncil'in *Resullerin İşleri* bölümünün 2. babında¹¹³ zikredilen bilinmeyen dillerde konuşma mevhibesinden hareketle ilahî nitelikli ihسانlara dayalı öğretileri ve yöntemleri öne çıkarmaktadır. Özel tedaviler, peygamberlik, hikmet, ruhlara vukufiyet gibi diğer mevhibelerle de desteklenen bu nitelikler bir çok yeni akımın öncüsü için önemli bir meşruiyet zemini oluşturmuştur. İncil'in aynı babında yer alan "Ve son günlerde vaki olacak ki, Allah diyor, bütün beşer üzerine Ruhumdan dökeceğim; oğullarınız da kızlarınız da peygamberlik edecekler, ve gençleriniz ruyetler görecekler, ihtiyarlarınız da rüyalar görecekler, o günlerde kullarım üzerine de cariyelerim üzerine de Ruhumdan dökeceğim; ve peygamberlik edecekler. Ve yukarıda gökte harikalar, aşağıda yeryüzünde de alametler, kan ve ateş ve duman buğusu vereceğim." (Resullerin İşleri, 2:17-20) ifadeleri bu tür olağanüstülükler iddiası taşıyan mesihçi hareketlerin meşruiyet iddialarına zemin teşkil etmiştir. Bu çerçevede bir taraftan kıyametin yaklaştığı inancıyla Mesihçi bir tavra, diğer taraftan da aynı babda yer alan¹¹⁴ komünel bir tavra yönelen bu gruplar ana kiliselerden kopan bağımsız üniteler oluşturmuşlardır. Gittikçe farklılaşan özelliklere rağmen 1960'lı yıllardan itibaren hızlı bir artış gösteren karizmatik¹¹⁵ ve neo-pentekostal hareketler bu çerçevede başlıbaşına geniş bir grup oluşturmuştur.

Komünel Grup: Bu grubun en ayırdedeci özelliği İncil'in *Resullerin İşleri* (4:32-35) bölümünden esinlenerek kurulan komünel hayat tarzıdır. Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında da gözlenen, daha sonra manastır hayatı ile kurumsallaşan, özellikle XIX. yüzyıl Amerika şartları içinde yeni özelliklerle bezenen dinî gruplar haline dönüşen ve son dönemde modernleşmenin getirdiği bunalmalara bir tepki niteliği de kazanarak yaygınlaşan bu hare-

112 Vergilius Ferm, *Encyclopedia of Religion*, (N.Y.: The Philosophical Library), 1945, s. 573.

113 "Pentikost günü olduğu zaman, hepsi birarada toplu idiler. Zorlu bir yel esiyormuş gibi ansızın gökten bir ses geldi, ve bütün oturdukları evi doldurdu. Ve ateşten imiş gibi bölünen diller onlara görünüp onların her biri üzerine kondu. Hepsi Ruhulkudüsle doldu ve kendilerine Ruhun verdiği söyleyişe göre başka başka dillerle söylemeğe başladılar. ..." (Resullerin İşleri, 2:1-4, Kitab-ı Mukaddes, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1976, s. 120).

114 "Her cana korku düştü; ve resuller vasıtasıyla çok harikalar ve alametler oluyordu, bütün iman edenler bir arada olup herşeyleri müşterekti; mallarını ve mülklerini satıp onları hepsine herkesin ihtiyacına göre dağıtıyorlardı; her gün birlikte mabede devam edip evde ekmek kırarak sevinçle ve yürek sadeliği ile yemek yiyorlardı." (Resullerin İşleri, 2:43-47.)

115 Bu hareketler ismini Yunanca'da mevhibe, ilahî lütf anlamına gelen *charisma*'dan almaktadır.

ketler ekonomik iç yeterlilikle dış dünyadan kopuk yaşayan, güçlü bir liderlik ve sosyal kontrol mekanizması oluşturan hareketlerdir. XIX. Yüzyılda *Shakerler*, *Amana* cemaati ve Kardeşler topluluğu gibi topluluklardan oluşan bu grup son dönemde Paul Erdmann'ın *Armageddon* kilisesi, Stepher Gaskin'in *Farm* hareketi ve Peter ve Eileen Caddy'nin *Findhorn* hareketi gibi topluluklarda tipik örneklerini bulmuştur. Bu grup bünyesinde ayrıca Swami Kriyananda'nın kurduğu *Ananda* kooperatif köyü örneğinde olduğu gibi Doğu dinleri ile sentez oluşturmaya çalışan sinkretik hareketler de olmuştur.

Hristiyan Bilim-Metafizik Grubu: Bu grubun en temel özelliği insan zihninin işleyiş mekanizması üzerinden hastalıkları tedavi etme ve Tanrı ile bütünleşme felsefesi etrafında mutluluğa ulaşma fikridir. Akademik çevrelerde *New Thought* (Yeni Düşünce) olarak isimlendirilen bu grup bireysel gelişmeyi öne çıkarmakta ve meditasyonu temel dinî pratik olarak benimsemektedir. Yine 19. yüzyılda *Unity School of Christianity*, *Divine Science Federation International* ve *Christian Science* topluluklarınınca geliştirilen bu akımın son dönemdeki önemli temsilcileri Robert W.C. Burke liderliğindeki *Esoteric Transcendentalism*, Joan Gibson öncülüğündeki *The Church of Inner Wisdom* ve Mildred Mann'ın yürüttüğü *The School of Pragmatic Mysticism*'dir. Metafizik ile bilim arasında kurulmaya çalışılan bu bağlantı metafizik idraki bilimsel idrakin gelişmediği dönemlere özgü gören pozitivist anlayışa bir tepki niteliği taşımaktadır.

Spiritüelist ve Psişik gruplar, Yeni Çağ grupları: İnsan ruhu ve zihninin olağanüstü güçlerine dayalı bir dinî idraki esas alan bu gruplar bir yönüyle parapsikoloji diğer yönüyle de spritüalizmi temel çıkış noktası olarak benimsemektedirler. Bu çerçevede telepati, ruhi tedavi yöntemleri, psikokinesis gibi parapsikolojik yöntemlerle, genelde okült ve "gizli hikmet" alanı olarak görülen astroloji, falcılık ve *I Ching* gibi modern bilim çerçevesinde izah edilmesi güç olan geleneksel bilgi ve yöntemleri kullanan bu akımlar Modernitenin oluşturduğu kalıpları ve kategorileri aşmaya çalışmaları açısından dikkat çekicidir. Son dönemlerde sinema gibi görsel sanatlara da yansıyan yaşayanlarla ölümler arasında temas kurma, medyumluk ve ruhların kendi hikmetlerini yaşayan insanlara aktarması gibi meseleler ruhculuk akımının yaygınlaşmasının işaretleridir. 1970'li yıllardan sonra artan bir hızla yayılan Yeni Çağ hareketi de kökenlerini bu ruhçu akımlardan alan ve özellikle Doğu dinleri ile sentez kurarak mistik tecrübelerle dayalı yeni bir dinî idrak biçimi oluşturmaya çalışan bir harekettir.

Bu hareketlerin konumuz açısından taşıdığı önem, son derece eklektik bir nitelik taşımalarıdır. Bir taraftan İncil'i temel kaynak kabul eden ve geleneksel Hristiyan çizgisini sürdüren, diğer taraftan kullanılan yöntemler ve ruhcu inanç ilkeleri açısından doğulu dinlerin yoga, meditasyon ve reenkarnasyon gibi temel inanç esaslarını ve yöntemlerini benimseyen, öte yandan da diğer gezegenlerle teması öngören bilimsel/mistik

bir söylem geliştiren bu akımlar medeniyet tarihinde gözlenen sinkretik oluşumların modern türlerini oluşturmaktadır. Melton'un tasnifinde yer alan Edgar Cayce'in *The Association for Research and Enlightenment*'i, ayrıca *The Society for the Teaching of the Inner Christ*, ve *Autherius* topluluğu gibi UFO dinleri ve Yeni Çağ toplulukları bu akımların ilginç örneklerini teşkil etmektedir.

Antik Hikmet Grubu: 19. Yüzyılda ruhçu akımlardan koparak oluşmaya başlayan ve yine son dönemlerde yaygınlaşan bu grup içindeki akımlar antik bir hikmetin belli bir üstadlar grubu aracılığıyla nesilden nesile aktararak bugüne kadar taşındığına inanmakta ve günümüzde bu misyonu üstlenen üstadlarla teması temel ilke olarak benimsemektedir. Antik hikmeti ve kadım kültürü reddeden pozitivist Modernizme karşı gelecekte çok geçmiş, gelecekle ilgili ütopyalardan çok geçmişin tecrübe ve hikmet birikimini öne çıkarmaya çalışan bu gruplar antik hikmeti taşıyan üstadların moderniteden uzak ve ıssız alanlarda, mesela Asya'nın dağlık bölgelerinde yaşadığına inanmaktadır.

Modern bilimin getirdiği bilgiden çok bu üstadların aktardığı gizli ilimleri kurtuluş reçetesi olarak gören bu yaklaşım biçimi modernitenin oluşturduğu bunalım ve meydan okumalar bölümünde ele aldığımız epistemolojik bunalıma alternatif bir yol oluşturmaya çalışmaktadırlar. Filistin, Mısır ve İspanya'yı gezdikten ve Doğu hikmetini kavradıktan sonra 1420 yılında bu hareketi kurduğuna inanılan Christian Rosencranz'ın ismi ile anılan ve XVII. yüzyıl İngiliz düşünürü Robert Fludd'un mikrokozmos-makrokozmos bağlantıları ile sistematik bir nitelik kazanan, modern dönemde de yaygınlaşarak Avrupa, İngiltere, Güney Afrika, Avustralya, Güney Amerika ve Hindistan'da taraftar bulan Rosicruianism bu grupların ilginç bir örneğini oluşturmaktadır. Astroloji, simya ve modern masonluk hareketleri ile de irtibatlı olan bu grup kendisini "hristiyanlık prensipleri üzerine kurulan ve Hz. İsa gerçekliğine ve O'nun yeryüzüne gelerek yaptığı işlerin hakikatine dayanan" bir hareket olarak tanımlamaktadır.¹¹⁶ Rosicruianism dışında Teosofistler, Okült toplulukları ve *I AM* grupları bu genel tasnif içinde yer almaktadır. Bütün bu antik hikmet grubunun ortak kavramlarından birisi de *Great White Brotherhood* (Büyük Beyaz Kardeşlik)'tir ki bu kardeşlik bağlantısı insanüstü ruhî özelliklere sahip üstadlardan oluşmaktadır.

Büyü Grubu: Bu grupta yer alan akımlar temelde belli ritüeller aracılığıyla doğa güçlerinin denetlenebileceğine ve yönlendirilebileceğine inanmaktadır. Kökenlerini Hristiyanlık öncesi kültürlerden alan, Hristiyanlıkla birlikte oluşan sentezlerle yeni nitelikler kazanan bu gruplar modern dönemde tepkisel nitelikli arayışlara zemin olmuştur. Ritüel Büyü, neo-paganizm, cadıcılık ve satanizm gibi kollara ayrılan bu hareketler gizemli topluluklar oluşturarak modernitenin rasyonel özüne meydan okumaktadırlar.

¹¹⁶ Vergilius Ferm, *Encyclopedia of Religion*, s. 671.

Adytum kurucuları ve *Ordo Templi Orientalis* gibi hareketleri bünyesinde barındıran ritüel büyü kolu önceki grupta ele alınan Rosicrucianizm ve masonluk gibi gizli yapılar kurarak büyü geleneğini ve bu gelenek içindeki doğayı denetim altına alma çizgisini sürdürmektedirler. Eski Yunan, Mısır ve İskandinavya mitolojisinden de esinlenen neo-paganizm kolları da Hristiyanlığın ilk dönemlerinde yaşanan sinkretik oluşumun yeni ve gizemli türlerini oluşturmaktadır. Kendilerini *Wicca* diye adlandıran efsunculuk/cadı hareketleri kendilerine atfedilen olumsuz imajların ötesinde bir ana tanrıçanın da aralarında bulunduğu bir çok tanrıya inanmakta ve temel amaçlarının doğa ile uyum içinde yaşamak olduğunu iddia etmektedirler. Son dönemde özellikle internet teknolojisini de kullanılarak gizemli bir sanal dünya oluşturmaya başlayan satanizm ise hem moderniteye hem de hristiyan doktrinlerine bir tepki niteliği taşımaktadır. Onların meşhur *Black Mass* (Kara Ayin) töreni Katolik Kilisesi'nin ekmek ve şarap takdisine dayalı Aşai Rabbanî ayininin istihzaî bir taklidi niteliğindedir.

Doğu ve Ortadoğu dinleri grubu: Medeniyet dönüşümünün önemli göstergelerinden birisi de daha önce hemen hemen tamamıyla Hristiyan unsurlardan oluşan Batı toplumunun gittikçe artan bir hızla bütün dünya dinlerini ve bu dinlerin değişik kollarını bünyesinde barındıran bir nitelik kazanmaya başlamasıdır. Tarih içinde yaşanan büyük hegemonik düzenlerin doğal sonucu olarak gözlenen bu çeşitlilik yeni sinkretik oluşumlara zemin hazırlamaktadır. Hemen hemen her koldan müslüman grupların yeşerdiği, otantik yahudi toplulukların yeni yorumlarla etkilerini artırdıkları, başta *Hare Krishna*, *TM*, *Jain*, *Sih* ve *Zen* grupları olmak üzere Hindu ve Budist kolların, *Mahikari*, *Nicheran Shoshu*, *Aum Shinri Kyo* gibi Japon grupların etkilerini artırdığı çift yönlü bir etkileşimi beraberinde getirmektedir. Özellikle daha önce hristiyan olan ve modernitenin doğrudan etkisini yaşayan batıların bu yeni dinî akımlara girmeleri bir taraftan bu insanların dinî idraklerini dönüştürerken, diğer taraftan da Asya kökenli bu dinlerin yeni etkileşimlere açılmasını beraberinde getirmektedir. Bu durum ara dinî oluşumların ve sinkretik grupların doğuşu ve yaygınlaşmasını beraberinde getirecek unsurlar taşımaktadır.

Tasnifi yapılamayan dinî gruplar: Ana özellikleri itibarıyla yukarıda zikredilen ana gruplar içine girmeyen ve homoseksüel kiliseler gibi marjinal gruplardan oluşan bu grup dinî idrakin tepkisel niteliklerle ulaşabileceği uç noktalarını göstermesi bakımından ilginç örnekler oluşturmaktadır.

Özetle, son dönemlerde Batı'da, teolojik hükümlerden ziyade manevî gelişmeye önem veren yeni dinî teşekküllere karşı artan bir yöneliş gözlenmektedir. Bu dinî hareketlerin üyelerinin sayısındaki artış, Modernizmin yeknesak maddeciliğine karşı bir cevap arayışı olarak yorumlanabilir. Bu hareketler mensublarına, modernitenin ürünlerinden fedakârlık etmeksizin, psikolojik tatmine dönük manevî bir atmosfer sağlamaktadır.

Bu hareketlerin bir diğer önemli özelliği ise, Doğu maneviyatı ile Hıristiyan geleneği arasındaki eklektik karakteridir. Bu eklektisizm, sözkonusu hareketleri, maddî serüven bakımından tatmin olmuş ve fakat bu maddî tatminin ötesinde manevî bir serüven arayan modern insan için cazibeli hale getirmektedir.

Sebebi ne olursa olsun, daha eklektik ve liberal dinî harekete yöneliş, modern insanın, Modernizmin yeknesak determinizmi ve ana Hıristiyan geleneklerin kuralcılığıyla ilgili iki temel tatminsizliğini yansıtmaktadır. Medeniyet bunalımının bir işareti durumundaki psiko-ontolojik denge-sizliğin sonucu olarak daha önce tecrübe edilmemiş ben-idrakine ve öz denetime olan vurgu, Doğu dinlerinin de çekim alanı oluşturmasına yol açmıştır.

Bu dinî hareketlere olan ilgi, modernist paradigmanın beden, akıl ve ruhu ayıran özelliğine karşı bir mukabele niteliği taşımaktadır. Daha kutsal ve bütünlüştürmüş bir hayat tarzı hususundaki baskı, manevî ve maddî aksiyolojinin seküler farklılaşmasına bir alternatif olarak görülmektedir. Bu tepki, birçok mezhepsiz, evangelik kiliselerde ve New Age (Yeni Çağ) hareketlerinde müşahade edilmektedir.

Bu temayül, sözkonusu medeniyet bunalımının kendine has tarihi kavşağında, Hıristiyanlığın yeni bir ruh, metot ve şekle doğru dönüşüm sürecini hızlandırabilir. Bu hareketlerin başarısı, püritan dinamizminden sonra gerçekleşen protestan ahlak oluşumunda olduğu gibi, halka indirgenme seviyelerine ve yeni ahlâka dayanan bir dinamizmi oluşturmadaki kabiliyetlerine bağlıdır. Son on yıl içinde üye sayılarındaki büyük artışa rağmen, bugüne kadar böylesi hareketler yalnızca modern maddecilikten kaçan sınırlı sayıdaki insanın ruhî sığınağı olabilmıştır.

d. Postmodern Teoloji

Modernitenin olumsuz ve dogmatik yönlerine karşı eleştirel bir akım olan Postmodernizm, kendi içinde birçok -bazen birbiriyle çatışan- temayülü içermektedir. Feminizm, eşcinsellik, teoloji, felsefe vb. gibi yönelişler, entelektüel bir eleştiri potasında birbirlerine karışmaktadır. Bunların eleştirinin ötesine geçip, yaşanan medeniyet dönüşümüne olumlu katkılar sağlayan yeni bir paradigma oluşturup oluşturamayacakları medeniyet dönüşümünün geleceğinin önemli belirleyicilerinden biri olacaktır.

Modernite ile postmodernite arasındaki süreklilik unsurları bu akımın moderniteden radikal bir kopuşu değil, bir iç eleştirel süreci barındırdığını göstermektedir. Postmodernitenin, modernitenin içerden değil belli bir mesafeden kendini okumasının ve kendi kendini izlemesinin (*self-monitoring*), bu anlamda da kendi kendisine düşük bir psikoanalizinin ürünü olduğunu söyleyen Zygmunt Bauman'ın¹¹⁷ bu tanımından hareket edersek modernite-din ilişkisinden postmodernite-din ilişkisine geçişte hem mo-

117 Zygmunt Baumann, *Modernity and Ambivalence*, (Ithaca: Cornell University Press, 1991), s. 272.

dernite hem de din-merkezli okumaların eleştirel bir bakışla ele alındığı görülür. Bir taraftan geleneksel dinî okumaların tarihi çevre şartları içinde değerlendirilerek mutlaklığı tartışmaya açılırken, diğer taraftan Modernizmin dinî alanı daraltan mutlak önermeleri de kendi tarihî şartları içinde değerlendirilmektedir. Bu da postmodern yöntemin uygulandığı çift yönlü bir esneme beraberinde getirmektedir. Modernizmdeki esneme Hristiyanlıkta gözlenen canlanmanın önünü açarken, dinî alandaki esneme Hristiyanlığın dönüşüm sürecini hızlandırmıştır.

Bu çift yönlü esneme çerçevesinde Postmodernizmin Hristiyanlığın dönüşümü üzerindeki etkisi teolojik, epistemolojik ve aksiyolojik alanlarda kendini göstermektedir. Hristiyanlığı, sınırlı ve nisbeten daha az ege-men bir Tanrı anlayışına dayanan esnek bir teolojik sisteme dönüştüren postmodern teolojinin, felsefe ve teoloji, bilim ve maneviyat, Tanrı ve tabiat, akıl ve vahiy arasındaki ayrılığı kapatmada kritik bir rol oynadığı görülmektedir. Griffin bunu “bu postmodern teoloji, modern muhafazakâr köktenci teolojilerin yaptığı gibi bilim ve akıl karşıtı bir duruş almaksızın, modern liberal teolojiden de farklı olarak, hakiki bir dinî dünya telakkisi ortaya koymaktadır”¹¹⁸ şeklinde ifade etmektedir. Onun altını çizdiği gibi bu, modern öncesi ve erken modern dönemdeki tabiatüstü (*supernaturalistic*) teizm ile daha sonraki teist olmayan tabiatçı (naturalist) dünya görüşünden eşit biçimde uzak olan bir tabiatçı teizmdir.

Böylesi bir dönüşümcü girişim, geleneksel ontolojik, epistemolojik ve eskatolojik çerçevelerin yeniden formüle edilmesini gerektirmektedir. “Tanrı yaratıcı gücün yegâne sahibi olamaz ve dünyadaki olaylara tek başına müdahale edemez veya hakim olamaz”¹¹⁹ temel önermesine dayanan bu yeniden formülleştirmede gerçeklik iddiası, bir vahiy telakkisine de dayandırılmaz. Bu durum, Katolik dogmatik deizminin Tanrısı ile modern çağın mutlak bilim Tanrısı arasında bir uzlaşma gibi görünmektedir. Modernizmin reddettiği Hristiyan dogmalarına dayalı Tanrı imajından farklı olmakla birlikte Hristiyanlığın orta ve modern çağlar boyunca sahip olduğu telakkinin süreklilik unsurlarını barındıran bir Tanrı imajı tasavvuruna girişilmektedir.

Böyle bir yeni Tanrı idrakinin kaynakları ontolojik bakımdan, Mills’in sonlu veya sınırlı Uluhiyet ve James’in sınırlı teizm teorilerinde ve epistemoloji bakımından James’in radikal ampirisizmde bulunabilir. Sonuç olarak, post-modern teoloji köklü ve yeni bir paradigma arayışı değildir; bilâkis, bireysel ve sosyal telakkileri yeniden dengelemeye ve alternatif grupların sosyal uyumu tehdit etmeksizin birarada yaşayabilecekleri manevî ve entelektüel bir çevre meydana getirmesine yönelik birtakım pragmatik gayelere ulaşmaya çalışan reformcu bir uzlaşma çabasıdır.

118 D.R. Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, (New York: State University of New York Press, 1989), s. 3.

119 Griffin, *a.g.e.*, s. 5.

Bu yönelişin özgünlüğü, Hristiyan geçmişin teolojik bir tekrarı olmaktan ziyade kültürün evrenselleşmesi ve küreselleşmesi sürecinin bir sonucu olarak gelişen yeni eklektikçiliğe dayanmasındandır. Bu küreselleşme, zamanında Hristiyanlığın Katolik dönüşümünün gerçekleştiği ve yeni medeniyet safhasının hukukileştirilmesine yönelik teolojik ve ahlâkî temel kurma misyonunun yerine getirildiği *Pax Romana* sürecinin sağladığına benzer bir eklektik atmosfer sağlamaya çalışmaktadır.

Postmodernitenin Hristiyanlığın dönüşümü üzerindeki ikinci önemli etkisi özellikle İncil okumalarının ve yorumlarının postmodern bir eleştirisinden kaynaklanan epistemolojik boyut ile ilgilidir. Bu çerçevede çalışan bir grup akademisyenin ortak ürünü olan *The Postmodern Bible*¹²⁰ isimli eser bu yaklaşımın ilginç örneklerini barındırmaktadır. Bu eserin yazarları ortak hareket zeminin olarak kutsal metinlerin geleneksel okunuşlarının da modern İncil çalışmalarının da dayandığı nihaî gerçeklik ve hüküm iddialarına şüphe ile yaklaşma olduğunu¹²¹ vurgulamaktadır. Geleneksel okumaların evrensellik, bütünlük ve diğer yorumlara üstünlük iddialarını reddeden postmodern yaklaşım, bütün bu yorumların kendilerinin güç bağımlı ve konjonktürel okumalar olduğunu benimsemektedir. Kendi okumaları da dahil her tür okumanın bir güç ilişkisini yansıttığını ve hiç bir İncil okumasının masum olmadığını, aksine her bir okumanın belli bir ideolojik arkaplamı barındırdığını iddia eden bu yaklaşım kutsal metin okumaları açısından yeni bir meydan okumayı beraberinde getirmiştir. Geleneksel okumaların tümünün sömürgeciliği, köleciliği, kadının aşağılanması ve egemen sınıfların gücünü hukukileştiren bir statüko meşrulaştırmasına zemin teşkil ettiğini vurgulayan bu yaklaşım, alternatif okuma biçimleri oluşturarak epistemoloji ile politika arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamaya çalışmaktadır.

Bu çerçevede okuyucu-eksenli, yapısalcı, post-yapısalcı, söyleme dayalı, psikoanalitik, feminist ve ideolojik kritiklerden hareketle oluşturulan yeni İncil okuma yöntemi post-modern epistemoloji ile hristiyan kaynakları arasında yeni bir anlamlılık ilişkisi kurmaya çalışmaktadır. Özellikle okuyucu-eksenli¹²², dil-metin¹²³, kurumsal-sosyal yapılarla¹²⁴ dayalı kritikler

120 George Aichele, Fred Burnett, Elizabeth Castelli, Robert Fowler, David Jobling, Stephen D. Moore, Gary A. Philips, Tina Pippin, Regina Schwartz, Wilhelm Wuellner, *The Postmodern Bible*, (New Haven: Yale University Press, 1995).

121 *The Postmodern Bible*, s. 2.

122 Bu kritikler için bkz. Robert M. Fowler, *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, (Minneapolis: Augsburg/Fortress, 1991); Robert M Fowler, "Mapping the Varieties of Reader-Response Criticism", *Biblical Interpretation*, 1994/1:1-28; Edgar V. McKnight, *Postmodern Use of Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism*, (Nashville: Abingdon, 1988).

123 Dil ve metin kritikleri örnekleri için özellikle bkz. George Aichelle, "On Postmodern Biblical Criticism and Exegesis", *Forum*, 1989/5:31-35; Stephen D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge*, (New

yeni tartışma ufukları açarak Hristiyanlığın epistemolojik dönüşümüne önemli etkilerde bulunmaktadır.

Bu ontolojik ve epistemolojik dönüşümler kaçınılmaz bir şekilde aksiyolojik alana ve ahlâki önermelere de yansımaktadır. Postmodernitenin etik kodları olmayan bir moralite olarak tanımlanması¹²⁵ hem vahiy temelli önermelere dayalı bir ahlâk öngören geleneksel teolojik yaklaşımlara hem de akıl temelli evrensel bir ahlâk geliştirmeye çalışan moderniteye yeni bir meydan okuma niteliği taşımaktadır.

Hristiyan teoloji bu uzlaştırmacı eklektikçilik içerisinde yeni bir dönüşüm tecrübe edebilir. Ancak ifade edilmelidir ki, Batı medeniyetinin, tüketimciliğin yansıması durumundaki tekelci eğilimi, otantik kültürlerin yeniden üretilmesine dönük kanalları yok ederek Doğu ve Batı teolojik ve felsefi gelenekleri arasındaki eklektikçiliğin zenginliğine mâni olmaktadır. Bu açıdan, Batı medeniyetinin modern versiyonu *Pax Romana*'ya kıyasla daha az müsamahakârdır. Pasifik bölgesinde, Amerikan ve Uzakdoğu telakkilerinin yeni kapitalizm için teolojik ve ahlâki bir temel oluşturmak üzere birleşmeleriyle meydana gelen eklektikçiliğe karşılık, postmodern teoloji, diğer kültürlerin manevî geleneklerinden de beslenmiş olmasına rağmen, Amerikan-Atlantik telakkisi içerisinde Hristiyan geleneğin bir devamı olmakta ısrar etmektedir.

IV. Sonuç:

Zihni/felsefi parametrelerini Aydınlanma felsefesinde, sosyo-ekonomik yapılanma temellerini Sanayi Devriminin kurumsallaşmasında, sosyo-politik birimini ulus-devletin siyasal kimlik ve meşruiyet tanımlamalarında bulunan modernite bütün bu özellikleriyle genelde dinler, özeldede bu gelişmelerin yaşandığı Avrupa'nın dinî geleneği olan Hristiyanlık için çok ciddi meydan okumaları beraberinde getirmiştir. Bu meydan okumalarla şekillenen uzun yüzleşme sürecinde modernite-din ilişkisi ne tek-yönlü ne de tek-dönemli bir seyir takip etmiştir.¹²⁶ Modernite-din ilişkisinin seyri

Haven: Yale University Press, 1989), *Mark and Luke in Poststructuralist Perspective: Jesus begins to Write*, (New Haven: Yale University Press, 1992), ve Regina Schwartz (ed.), *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, (Cambridge: Blackwell, 1990).

124 Kurumsal-sosyal yapıları dayalı kritikler için bkz. Elizabeth A. Castelli, *Imitating Paul: A Discourse of Power*, (Louisville: Westminster/John Knox, 1991) ve Gary A. Philips, "Exegesis as Critical practice: Reclaiming History and Text from a Postmodern Perspective", *Semeia*, 1990/51:7-49.

125 Zygmunt Baumann, *Postmodern Ethics*, (Oxford: Blackwell, 1999), s. 31-36. Postmodern zihniyetin teolojik algılamalar üzerindeki etkisi ve sonuçları için ayrıca bkz. Zygmunt Baumann, "Postmodern religion?", Paul Heelas (ed.) *Religion, Modernity and Postmodernity*, (Londra: Blackwell) 1998, s. 55-79.

126 Modernite-din ilişkisinin merkezî alanlarından birini oluşturan sekülerleşme sürecinin Batı toplumları bünyesindeki farklı tecrübe seyirlerinin teorik bir çerçevede incelenmesi için bkz. David Martin, *A General Theory of Secularization*, (New York: Harper Colophon Books, 1979).

konusunda sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için aynı dönemdeki farklı toplumları karşılaştıran yatay mukayese analizi ile, aynı toplumların farklı dönemlerdeki özelliklerini karşılaştıran dikey mukayese unsurlarını barındıran dördü bir matris çerçevesinde düşünme zorunluluğu vardır. Yatay mukayese bir medeniyetin ortak gelişim sürecini yansıtırken, dikey mukayese o medeniyetin farklı dönemlerdeki süreklilik unsurlarını ortaya koymaktadır.

Modernite-din ilişkisinin Batı medeniyetindeki serüvenini anlayabilmek için yatay mukayese düzlemindeki aşırı genellemelerden kaçınmak gerekmektedir. Ortak bir çok unsura rağmen, farklılıkları anlamakta yetersiz kalan bir yaklaşım, tek bir tecrübeyi eksen alan bir ilişki biçimini kaçınılmaz bir evrensel zorunluluk olarak anlama riski ile karşı karşıya kalır. Bu durum özellikle moderniteyi kendine özgü bir tecrübe süreci içinde yaşamaktan- sa tek bir modelin aktarımı şeklinde tasavvur eden Batı-dışı aydınlar için ciddi bir entelektüel açmaz oluşturmaktadır. Batı içindeki tecrübelerin farklılaşmasını anlamak, kendi gerçekliğine uygun bir modernite tecrübesi geliştirebilmek açısından özel bir önem taşımaktadır.

Bu farklılaşmalar, en çok ortak yön bulunduğu düşünülen dönemler için bile geçerli olmaktadır. Genelde modernitenin etken, dinin edilgen olduğu ve dinin modernite karşısında kaçınılmaz bir sona doğru gittiği düşünülen XIX. yüzyıl bu çerçevede geniş ölçekli bir mukayesede ilginç farklılaşmaları bünyesinde taşımaktadır. Mesela, modernite-din gerilimin en yoğun seyrettiği ve Aydınlanma parametrelerinin etken, dinî tepkilerin edilgen bir görünüm arzettiği XIX. yüzyıl Fransa'sında din (Katoliklik) modernitenin bütün iyi unsurlarının karşı kutbu olarak algılanırken, aynı yüzyılda bir sonraki yüzyıla damgasını vuracak olan ABD'nin oluşum sürecinde din (Protestanlık) yeni bir evrensel misyon anlayışının ve ulusal kimliğin ana dokusu olarak görülmüştür. Fransız rasyonalizmi Katolik Kilisesi'nin temel dogmalarını sarsarken aynı dönemde Alman romantizmi modernite unsurlarını da bünyesinde barındıran yeni bir dinî idrak ile yükselişe geçiyordu. Kıta Avrupa'sındaki ulus-devlet oluşumları önceki dönemlerdeki dinî birliktelikleri çözerek yeni siyasal birimler oluştururken, İngiltere din (Anglikanizm) ve gelenek temelli bir siyasal tanımlama çabası içine girmiştir. Bu farklı oluşumlar ve tecrübeler modernite-din ilişkisinin aynı medeniyet havzası içinde bile tekdüze bir şekilde algılanamayacak kadar farklı unsurlar barındırabileceğini ortaya koymaktadır.

Dikey mukayese düzleminde yapılan aşırı genellemeler ise en çarpıcı örneklerini sonculuk teorilerinde kendini göstermiştir. Akan süreci inceleyerek geçmişten geleceğe bir projeksiyon çizmeye çalışan sonculuk teorileri, sürecin bütün yönlerini ortaya koyan analizler yerine anlık resimlerden hareketle geçmişten meşruiyet zeminleri oluşturan, gelecekle de ilgili güç-bağımlı öngürülerde bulunan bu teorilerin ortaya koyduğu tek yönlü akış yaklaşımı alternatif süreçlerin anlaşılabilmesini güçleştirmektedir. Bu çerçevede XIX. yüzyıl sonlarında pozitivizm ile birlikte yükselen modernite karşısında dinin sonunun geldiği varsayımına dayalı yaklaşımlar,

XX. yüzyıl sonlarına doğru hemen hemen tüm dinî akımlarda gözlenen canlanma karşısında ciddi metodolojik ve teorik açmazlarla karşı karşıya kalmıştır.

Modernite-din ilişkisinin Batı medeniyeti-Hristiyanlık ölçeğinde doğru anlaşılması hem bu medeniyet havzasının özelliklerinin kavranabilmesi, hem de bu medeniyet havzasından diğer havzalara yayılan etkinin boyutlarının ve sınırlarının ortaya konabilmesi açısından özel bir önem taşımaktadır. Bu çerçevede medeniyet dönüşümü ve Hristiyanlığın bu dönüşüm içindeki seyrini ele aldığımız makalemizde ulaştığımız sonuçlar şu ana başlıklar altında özetlenebilir.

Birincisi; Hristiyanlık Batı medeniyetinin Roma'dan moderniteye uzanan tarihî sürekliliğinde özel bir konuma sahip olagelmıştır. Bu çerçevede Hristiyanlık hem dönüşüme uğrayan hem de dönüştüren olma niteliğini sürdürmüştür. *Pax Romana*'dan feodal düzene geçişte hem kendisi dönüşüme uğrayan hem de Katolik Kilisesi nezdinde bir zihniyet dönüşümünün ana odağını oluşturan Hristiyanlık, feodaliteden Moderniteye geçişte de aynı çift yönlü tarihî işlevini bu kez Protestanlık ekseninde sürdürmüştür.

Bu açıdan bakıldığında St. Augustine'in formüle ettiği Çifte Kılıçlar Teorisi'nin öngördüğü toplumsal gelişmeler üzerindeki çift yönlü fonksiyon etkinliği ve parçalanması, daha büyük ölçekli medeniyet dönüşümü tahlilleri için de geçerlidir. Samî nitelikli İseviliğin *Pax Romana* içindeki dönüşümü ile Arî kavimleri dönüştürme gücü arasındaki ilişki Modernitenin antik kökenlerinin oluşmasını sağlamıştır. Batı medeniyeti bünyesindeki her dönüşüm Hristiyanlığı da dönüştürürken, Hristiyanlıktaki her dönüşüm de diğer alanları etkileyen yeni dönüştürücü unsurlar ortaya çıkarmıştır. Bu dönüşüm şahsî dinî idrak dönüşümü kadar bir siyasal düzen anlayışı için de geçerlidir. Pagan *Pax Romana*'dan Ortaçağların *De Civitas Dei*'sine oradan modern dönemde Westfalya düzeninden *Pax Americana*'ya geçişteki her dönüşüm safhasında bu izleri yakalamak mümkündür.¹²⁷ Batı medeniyetinin sürekliliğinin anlaşılabilmesi için Hristiyanlıktaki dönüşümlerin tarihinin anlaşılması gerekir.

İkincisi; modernitenin olduğu uzun tarihî seyrinde Hristiyanlık hem kendi içinde dönüşüm geçirmiş hem de moderniteyi tarih sahnesine çıkartacak unsurlardaki zihniyet dönüşümünün odak kurumunu oluşturmuştur. Modernite-Kilise, modernite-gelenek arasında yaşanan her gerilim bu dönüştürücü etkileşimde kalıcı izler bırakmış ve bir sonraki dönemde geçerli olacak dinî idrakin hazırlayıcı zeminini oluşturmuştur. Bunun içindir ki, XIX. yüzyıl pozitivizminin öngördüğü, din ile modernite arasında hem uzlaşmaz bir gerilim olduğu, hem de birinin yükselişi ile diğerinin tarih sahnesinden çekildiği varsayımı zamanla modernite-din iliş-

¹²⁷ Batı'da uluslararası düzen anlayışındaki sürekliliğin tarihî bir analizi için Akif Kayapınar'ın dergimizin bu sayısında yer alan *Batı düşüncesinde uluslararası düzen anlayışı: Tarihî bir analiz* başlıklı yazısına başvurulabilir.

kisini açıklayamaz hale gelmiştir. Dinî sembol ve tasavvurların görsel sanatları da etkileyecek biçimde¹²⁸ gittikçe artan bir ivme ile hayatın içine tekrar dönmeye başlaması bu varsayımın sınırlarının çoktan aşılmış olduğunu göstermektedir. Bu nedendir ki, karşılıklı etkileşim ve dönüşüm ancak ve ancak çok yönlü ve çok boyutlu bir süreç analizi ile anlaşılabilir.

Üçüncüsü; özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modernist paradigmadaki gözlenen ve ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik dengesizlikler ortaya çıkaran bunalım alanları modernite-din ilişkisinin yeniden tanımlanmasını gerektiren sonuçlar doğurmuştur. İnsanoğlunun özellikle varoluş alanını daraltma riski taşıyan bu bunalım alanlarının yoğunlaşması genelde dinlerin özeldede Hristiyanlığın yeni bir canlanma dönemine girmesi ile eşzamanlı seyretmiştir.

Dördüncüsü; Modernizm ile yaşadığı ilk gerilim sürecinde özellikle I. Vatikan Konsili ile özdeşleşen tepkici refleksler veren ve bu reflekslerini XX. yüzyılın ortalarına kadar sürdüren Hristiyanlık, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle II. Vatikan Konsili ile özdeşleşen, ancak diğer hristiyan gruplarca da sürdürülen daha evrensel bir dile ve üsluba dayalı aksiyoner tepkiler göstermeye başlamıştır.

Beşincisi; Hristiyanlığın ana damarlarında gözlenen bu dönüşümün yeni dinî akımların eklektik yapıları ile birleşince Hristiyanlığın *Pax Romana*'nın sinkretik ortamındaki dönüşümüne benzer yeni bir dönüşüm süreci içine girdiği söylenebilir. Bu dönüşüm süreci bir taraftan Hristiyanlığın temel dogmalarında radikal kırımları beraberinde getirirken diğer taraftan da eklektik özelliklerle Batı-dışı toplumlara nüfuz kabiliyetini artırmaktadır. Bu durum Hristiyanlığın özellikle Avrupa-dışı alanlarda yeni bir ivme ile yayılmasını beraberinde getirmiştir. Hristiyanlık özellikle Kuzey Avrupa'nın Protestan toplumlarında güç kaybederken¹²⁹ başta Afrika ve Asya olmak üzere diğer kıtalardaki etkinliğini artırmaktadır.

128 William Sims Bainbridge'in Yıldız Savaşları film serisi ile dinî sembol sürekliliği ve dinî idrakin geleceği arasında kurduğu bağlantı bu konuda ilginç bir örnek teşkil etmektedir. William Sims Bainbridge, *The Sociology of Religious Movements*, (New York: Routledge, 1997), s. 397-403.

129 Grace Davie'nin "Modern Avrupa'da Din" başlıklı çalışması, Avrupa'nın Katolik güney toplumları ile Protestan kuzey toplumlarının dini inanç ve bağlılık konusundaki farklılaşmaları ortaya koymaktadır. Grace Davie'nin 1990 tarihli araştırmasına göre Avrupa ortalamasında %70 olan Tanrı'ya inanç oranı Katolik İrlanda'da %96'ya, İtalya'da %83'e, Portekiz ve İspanya'da %80'e ulaşırken, Protestan İsveç'te %45'e, Norveç ve Danimarka'da %65'e düşmektedir. Avrupa ortalaması %33 olan ölümden sonra hayata inanç ise İrlanda'da %70'e, İtalya'da %44'e çıkarken, bu oran İsveç'te %21'e, Danimarka'da %23'e inmektedir. Kiliseye devam açısından ele alındığında ise haftada bir kiliseye gidenlerin Avrupa ortalaması %29, hayatında hiç gitmeyenlerin Avrupa ortalaması %40'tır. Kiliseye ancak ayda bir kez gidebilen İsveçlilerin oranı %10'da kalırken, kiliseye en az haftada bir kez giden İrlandalıların oranı %81, İtalyanların oranı ise %40 nisbetine çıkmaktadır. Detaylar için bkz. Grace Davie, *Religion in Modern Europe*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 9-11.

Altıncısı, küreselleşmenin getirdiği yeni ve yoğun etkileşim alanları artık medeniyet dönüşümünü Batı medeniyeti içindeki dönüşümlerle, dini de Hristiyanlık prototipi ile özdeşleştiren teorik yaklaşımların açıklama ve anlamlandırma kapasitelerini önemli ölçüde daraltmış bulunmaktadır. Batı-eksensiz tarihi akışlara dayalı kavramsallaştırmalardan hareketle insanlık birikimini bir bütün olarak anlamak ve geleceğe dönük projeksiyonlarda bulunmak gittikçe daha zorlaşmaktadır. Ninan Smart'ın Batı zihniyeti ile din algılaması ve din araştırmaları arasındaki ilişkiyi incelediği eserinde yaptığı vurgu bu anlamda özel bir önem taşımaktadır: "Biz genelde dünya tarihini İbrahim'den Reagan'a uzanan düz bir çizgi olarak düşünürüz. (Bizim için) edebiyat saf bir Batı olgusudur; antropoloji ise bize değil ancak bizim dışımızdakilere uygulanabilen bir bilimdir; dinin psikoanalitik anlatımı 19. yüzyıl Victoriana din anlayışının anlatımıdır; felsefe Batı felsefesidir; toplum Batı toplumdur; ahlâk bizim ahlâkımızdır veya ancak bizim ahlâkımız ahlâktır."¹³⁰

Batı-merkezli açıklama ve anlamlandırma çabalarının ürünü olan sonuçluk teorilerinin karşı karşıya kaldığı metodolojik problemler bu yaklaşımların küreselleşmenin getirdiği yeni ve dinamik etkileşimi açıklayıcı çerçeveler oluşturmasını imkansız kılmıştır. Tarihi Batı tarihine, dini Hristiyanlık prototipine indirgeyen yaklaşımların din ve tarih ile ilgili büyük ölçekli öngörülerini olgusal gelişmelerle ciddi sarsıntılar geçirmiştir. Hristiyanlığın son dönemlerde yaşamakta olduğu eklektik dönüşüm bunun çarpıcı bir misalini oluşturmaktadır.

Özetle, küreselleşme ile büyük bir ivme kazanan kültürel etkileşim tek yönlü bir akışı değil, çok daha karmaşık bir eklektik seyri devreye sokmaktadır.¹³¹ Böylesi bir süreçte her bir medeniyet havzası kendi geleneğini belirleyecek dinamik unsurlarla küresel mekanizmalar arasında yeni dengeler oluşturmaya dayalı kapsamlı bir meydan okuma ile karşı karşıyadır. Bu konuda Batı medeniyeti seküler¹³² ve dinî nitelikli arayışlar ile bu dönüşüm sürecinin süreklilik unsurlarını yeniden oluşturmaya çalışmaktadır. Batı-dışı medeniyet havzaları için bu kapsamlı meydan okuma daha da derin yüzleşmeleri beraberinde getirmektedir¹³³, çünkü Batı'da

130 Nian Smart, *Religion and the Western Mind*, (Albany: State University of New York Press, 1987), s.3.

131 Küreselleşmenin bu boyutu ve medeniyet idraki arasındaki ilişki için bkz. Ahmet Davutoğlu, "Globalization and the Crisis of Individual and Civilizational Consciousness", *Globality and Democracy* (ed. Hans Köechler), (Vienna: I.P.O., 2000) s. 185-203.

132 Seküler nitelikli bu arayışlar için bkz. Ahmet Davutoğlu, *Civilizational Transformation and the Muslim World*, (K.L.: Quill, 1994), s. 28.

133 Bu yüzleşmenin sekülerleşme boyutlarının mukayeseli bir tablolu için bkz. Ahmet Davutoğlu, "Philosophical and Institutional Dimensions of Secularism: a Comparative Perspective", *Islam and Secularism in the Middle East*, (ed. Azzam Tamimi, John Esposito), (Londra: C. Hurst & Co. Publishers Ltd., 2000), s.170-209.

modernite ile dini idrak arasındaki süreklilik unsurları Batı-dışı toplumlar için büyük ölçüde geçerli değildir. Ancak, paralel dönüşüm açısından avantaj oluşturan bu süreklilik unsurları özgün alternatifler açısından sınırlayıcı olmaktadır. Özgün alternatifler oluşturma açısından ise küreselleşmenin getirdiği etkileşim başta İslam medeniyet birikimi olmak üzere Batı-dışı dinî gelenekler için son derece özgün açılımlara zemin hazırlamaktadır. Hristiyanlığın modernleşme sürecinde yaşadığı dönüşümün seyrinin bilinmesi bu açıdan özel bir önem taşımaktadır.