

DİN SOSYOLOJİSİ*

Agnés ROCHEFORT-TURQUIN**

Tercüme Eden: Yümni SEZEN***

Din sosyolojisinin varlığına yön veren tartışma ve müzakereler; sosyolojininkiyle, hatta beşerî bilimlerin hepsininkiyle aynıdır. Toplumu, teşkilat ve gayesini açıklamayı, bütünleştirici ve hakimiyet kurucu bir sistem olarak ortaya çıkan her şeyi himayesine alan din karşısında, bu bilimler, bilimsel düşüncenin hürleşme süreci içinde yer almışlardır. Sosyolojinin habercileri ve kurucuları, esasa ait olmasa da çalışmalarının önemli bir kısmını, dine ayırdılar. Onlar aynı zamanda, modernliğin çıkışı, bilimsel düşüncenin inkişâfı, siyasî hayatın demokratikleştirilmesi ve devletleştirilmesi, iktisadî faaliyetin aklılaştırılması, toplumun bürokrasileştirilmesi ve nihayet dünyanın büyümesini bozma demek olan zihniyetler tarihi içinde, tekâmülün kayda değer ve saygın gözlemcileri ve aktörleri oldular. Bu, Saint. Simon, Comte, Marx, Durkheim gibilerinin teşebbüslerini tekrar yakalamak bağlamındadır. Bu teşebbüsler, insanlığın gidişinde en son tartışılmakta olan, organizatör bir ilke ve manâ veren, dinî yahut siyasî, kapsayıcı yeni düşünce

* *Sociologie Contemporaine* (Çağdaş Sosyoloji), (Ed.J.P.Durand,R. Weil) Paris,Vigot,1990'dan s.457-471

** Dinler Sosyolojisi Grubundan ortak araştırmacı (CNRS,Paris),Sosyal Etütler Enstitüsü ve Edebiyat Fakültesinde Öğretim Üyesi (ICP)

*** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Öğretim Üyesi,Prof.Dr.

sistemlerini hazırlamak için teşebbüslerdir: İnsanlığın gidişi, kesin bir sosyal bağlantıyı güven altına almış olan katolik dininin sanki vekil olarak bir çeşit uygulanış süreci gibidir.

Din Sosyolojisi, ikinci dünya savaşından sonra bir hukukçunun, Fransa'da katolikliğin uygulanması üzerinde geniş araştırmaları harekete geçiren Gabriel Le Bras'ın yönlendirmeleri altında kurumlaşır*. O başlıca iki açı içinde gelişir: Dinin Sosyal nüfuzunun kaybını tahlil etmek ve modernliği merkeze alıyormuş gibi görünen bu sürecin teorisini yapmak. Bu açı dinin mukavemet ettiği ve ısrarla varlığını devam ettirdiği ve müesseselerin modern toplum hayatına ayak uydurup şekil değiştirdiği 1965-70 yıllarında, bir miktar değişmiştir; din sosyolojisi alanı, analogi yoluyla kendini yeniliyor, genişliyor, bizzat dinin dışında bazı olaylarla, meselâ siyasetle, toplumun tartışmalı, itirazlı, anlaşmazlık halindeki meseleleriyle, belli sınırlar içinde ilgileniyor. İlk, son zamanların Amerikan sosyolojisinin imtiyazlı bir alanını inşa edeceği yer olan A.B.D.'nde , sonra Avrupa'da, yeni dinî hareketlerin birden bire ortaya çıkışını, yine din sosyolojisi görüp tartışıyor. Zirvede görülen odur ki din ortadan kaybolmamıştır, ama yeni konu ve gayeleri kuşatıyor, modernliğin kalbinde yeniden düzenleniyor olmuştur. Bu olayları nasıl tahlil etmeli? Bunalım durdurulur durdurulmaz kaybolmaya yüz tutacak olan modernliğin bir kriz döneminden faydalanan dinin bir sıçrayışı (dirilişi) mı söz konusudur? Yahut da bu dinî olay, bizzat modernliğin bir üretimi midir? Kaçınılamaz biçimde dini dışarıda bırakmayacak olan, fakat onu önemli değişim maceralarına maruz bırakan (aynı şekilde aile, iş, vb. gibi diğer sosyal kurumlar da buraya girecektir) ve onu yeni fonksiyonlarla ve yeni görevlerle kuşatan modernliğin bir üretimi...

* Yazarm hem sosyal hayatın ve insanlığın gidişini katolik dünya örneğine tahsis etmesi, hem sosyal bilimlerin, özellikle din sosyolojisinin yine bu dünya örneğine göre kurumsallaştığını iddia etmesi dikkat çekicidir. Mütercim.

1.DİN VE TOPLUM:

GİRİŞ NİTELİĞİNDE TARTIŞMALAR

“Religion” kelimesinin etimolojisi ilgi çekicidir.Bu kelime *lier*, *relier* (bağlamak, birbirine bağlamak, yeniden bağlamak, bir araya toplamak) demek istenen, latince *ligare*, *religare* fiillerinden gelmektedir. O halde “la religion=din”, insanları birbirine, göğe, bir tanrıya bağlayan demek olacaktır. Fakat “religion” latince “legere”, yani *cueillir* (toplamak, karşılamak, koparmak) manâsına gelen ve *recueillir* (toplamak, bir araya getirmek, korumak), *recolleter* (toplamak) manâlarını işaret eden *relegere* fiillerinden de gelmiş olabilecektir.*Emile Bonvéniste*’e göre (Hint-Avrupa dilleri üzerinde önemli çalışmaları ile anılan dilci, yazar, 1902-1976) “religio”, yapıldığı şey üzerine tekrar dönmek, onu yeniden ele almak, düşünce ve teemmül tarafından tekrar kavramak, dikkat ve özeni arttırmak demek olabilir. Demek ki “religion”, merak ve endişe eden tutku ve iç tedirginliği ile yakın anlamlı olacaktır. Kelime, kutsalın tecrübesi ve kullanışı içinde gerekli tutumu ve sonra bu tutuma bağlanmış inançların ve gösterilerin tamamını belirtmek için manâ kaymasına uğramıştır.

Kelimenin kök manâsına yönelmiş bu dikkat, bizzat kelimenin bazı inanç ve ayinleri belirtmek için önem taşıdığı, bir kutsallığı bir sosyallikten ayıran ve bu taktirde buna profan (dini olmayan, dünyevî) denen ve bu ayırdediciliği tanımayan toplumlar arasında, ayırdedicilikte bulunmak zorunluluğundan bizi haberdar eder.

Tarihî olarak, la religion, diğer kültürlerde eş anlamı bulunmayan Batılı bir kavramdır (Şüphesiz Batıdan ithal hariç). Bu kavram, Roma imparatorluğu döneminde, Hristiyanlık devlet dini olduğunda başladı. Böylece, Devlet kavramından farklı ve karşıt olan bir alanı ayırdetme zorunluluğu hasıl oldu.

Hristiyanlığın şüphesiz Roma devletini kaplayamadığını, fakat Roma devletinin de din olarak Hristiyanlığa zorla son veremediğini çok iyi tespit etmek söz konusudur.

Kavram, dinleri yahut daha doğrusu yapmacık dinleri (dini yanlış yorumlamaları) nitelendirmeye dönüşen diğer gerçeklere, örnekseme yoluyla yayılmış oldu, çünkü çok uzun süre kavram, Hristiyanlık ve diğer dinler arasındaki karşılaştırmalar çemberinin içersinde yer almış oldu.

Böylece daha sonraki yüzyıllarda, Hristiyanlık ve Batı kültürü bağlamında, kutsal bilimler, sonra dinî bilimler, ahlâk bilimleri ve nihayet içine din sosyolojisini alan beşerî ve sosyal bilimler, gelişmiş ve ilerlemiş oldu.

Bu kısa hatırlatma ve tekrar, bir düşüncenin ve bir bilimin gelişmesini – ki burada Hristiyanlık, din dönemi ve bilim dönemi arasında bir ara geçit konumunda görünüyor- daha iyi yerine yerleştirmeye imkân veriyor.

1.2 “BİLİM VE DİN” TARTIŞMASI,

SOSYOLOJİK DÜŞÜNCENİN İLK ETABI

19. yy.ın ilk yarısı esnasında, bir sosyal bilimin oluşum meselesi, aralıksız dinî meselelere bağlanmıştı. 18. ve 19.yy arasındaki geçişte yer alan Saint Simon ve Auguste Comte, birbiri gibi fakat farklı biçimde, yeni bir dinin tesisinde nazarî düşüncelerini özdeşleştirdiler; ilk Hristiyanlığın değerlerini yeniden yakalamak iradesi ve bilim için, aynı zamanda bir çeşit amentüsünü ifade ettiği *Le Nouveau Christianisme* (1825) (Yeni Hristiyanlık) ile Saint Simon, *Traité de Sociologie* *Instituant la Religion de l’humanité* (1852-1854) (İnsanlık dinini kuran sosyoloji kitabı) ile Auguste Comte, özdeşleştirdiler. Fakat, bir din sosyolojisinin ilk adımlarını attılarsa da , henüz din sosyolojisi teşekkül etmedi. Henri Desroche’un yazdığı

gibi, “toplumda yaygınlaşmış bir din içinde, din sosyolojisinin uygulamasında, henüz zorunlu bir din-bilim ayrımı yoktur” (H.Desroche, 1968) ve aynı şekilde tersine bir anlayışla Arbousse Bastide, Comte’un sosyolojisi hakkında, “düşüncesinin yapısı içinde din sosyolojisine bir alan ayırmış olabilmesi bakımından, onun doğrudan dinî olduğunu söyleyecektir... O bir din sosyolojisinin özümленir hale gelmesine imkân vermeye yetecek bir genişlik ve maziye sahip değildir.”*

1.3. DİN VE TOPLUM:

DİN SOSYOLOJİSİNE DOĞRU

19.yy’ın ikinci yarısına, K.Marx ve F.Engels’in tahlilleri damgasını vurdu. Onlara göre “her din, insanların hayatlarına hakim olan dış etkilerin, onların zihinlerinde hayali yansımadan başka bir şey değildir ki orada dünyevî etkiler, uhrevî şeklini alırlar.” (K.Marx, F.Engels,1968) Dinin varlığını, toplumda hakim sosyal ilişkilerin varlığına bağlayarak, her dinî inanç, şekil ve muhteva ve onları taşıyan toplumların yapıları arasında mevcut olan bağlar üzerine dikkati çektiler. Böylece din üzerinde sosyolojik bir düşünce imkânını açtılar. Mamafih, onların din tanımını, açık, âdil ve eşitlikçi bir toplumun gelişindeki kaçınılmaz bir “dinin çöküşü” tezine dayanır. Sosyalizm ve Din Sosyolojisi’nde (1965) H.Desroche, Hıristiyanlığa has mesihçilik unsurlarının, 19.yy ’ın ikinci yarısının devrimci nazariye ve hareketlerine yatırım yaptığını gözlemler. Dinin bitişi, komünizmin gerçekleşmesine bağlanmış, yeni bir dünyanın “bir çeşit ahirete” ait beklentisi içinde bunun habercisi olarak kendini bulmuştur.

* P.Arbousse-Bastide, “Auguste Comte et la sociologie religieuse” (Auguste Comte ve din sosyolojisi), Archives de Sciences Religieuses, 22/1966 ss.3-58

Fransa’da sosyolojiyi kuran E.Durkheim, bir taraftan iki önemli eseri olan *Le suicide* (İntihar), 1897 ve *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) (Dini Hayatın İptidai Şekilleri) ile, yine 1896’da kurduğu *L’année sociologique* (Sosyoloji Yıllığı)’de dinî meseleye ayırdığı bir alan ile din sosyolojisine kesin bir hız verdi. Mauss, Halbwachs, Lévy-Bruhl vs. gibi bazı çalışma arkadaşları, bazı antropolog, etnolog ve sosyologlar, dinî olaylarla da ilgilenmişlerdir.

E.Durkheim, ilkel adı verilen toplumlardaki dinî inançların analizinden başlayarak dinî tanımlamaya çalışacaktır.O, kutsal denilen bir alan ile dünyevî denilen alan arasına yerleştirdiği bu anlama kategorisinin yapısal ayırılması içinde dinin özünü belirleyebilmeyi düşünür.Dinin şekil ve fonksiyonunun kökü, fertler üzerinde müşterek ahlâkî otoritenin beşiği olan olgudur. Dinin , toplumun sembol ve görünüm değiştirmesi olduğunu açıkça belirterek, Marksist düşüncelere katılır, fakat dinde toplumun iyi iş görmesi için zarûrî ve orijinal bir gerçekliğin söz konusu olduğunu doğrulayarak onlarla bozuşur. A.Comte’un, “toplumlar ancak ortaklaşa inançları yoluyla toplumsal bağlılıklarını devam ettirebilirler” düşüncesini yeniden canlandırır. Diğer pek çok kimse gibi o da bilimsel düşüncenin gelişmesiyle tabiatüstü güçleri olan dinî inançların sarsıldığını gözlemlemişti. Buradan hareketle, mutlak değerler etrafında yeni bir sosyal uzlaşma sağlayacak ve ferdin toplumla ve toplumun toplumla ilişkilerini düzenleyecek, bilimsel düşünceden ilham alan bir ahlak oluşturmanın lazım olduğu sonucuna ulaşır.

Max Weber ile birlikte, toplumla dinin ilişkileri meselesi, tamamen başka bir perspektif kazanacaktır. Alman sosyolog için, toplumsal şartları inceleme vasıtalarını ve bu dünyada, bu dünyanın bazı etkilerine sahip olan, cemaat halinde davranma şeklinden ayrı, özel türden etkileri birbirine bağlamak söz konusudur. Onun bakış noktası, dinî sistemlerin kendine has mantığını, ve toplumun iktisadî ve

sosyal yapıları karşısında, gizli anlaşmalarını ve bunların sonuçlarını ortaya koymaktır. M.Weber'e borçlu olduğumuz şey, ilk defa, dinî olanı, kendine özgü bir sosyolojik alan olarak teorileştirmiş olmasıdır. Bu teorileştirme, din ile toplum arasında karmaşık etkileşimlere açık diyalektik bir ilişkinin olduğu hipotezine ve dini ve sembolik üretim yapılarının içindeki güç ve sosyal kazançların varlığına dayanmaktadır. Nazariyesi yapılan bu alanın içinde, iktisadî ve siyasî, kurumsal (geleneksel) ve itirazcı, kolektif ve fevdi olan sosyal stratejilere uygun ve bir toplumda eylem ifadesinin ve anlamının yapısına uygun tartışma yapılmıştır. Dinî konuların üstünlüğü, dinî işleyişin sosyal işbölümü içinde kendini gösteren güçlerin kazanımını ihtiva eder. M.Weber, sonunda pek mantıkî olarak, dinî alanın çeşitli yetkilerinin bir modelleştirilmesini teklif noktasına geldi: Büyüctü, papaz, peygamber, bazı güç kullanım tarzları (geleneksel, bürokratik ve karizmatik), bazı dinî sosyalleştirme şekilleri (kilise, mezhep ve mistik teşkilatlar) gibi. (M.Weber*,1971)

2. DİNİ PRATİĞİN SOSYOLOJİSİ VE SOSYAGRAFI

2.1. GABRIEL LE BRAS'IN BÜYÜK ARAŞTIRMALARI

Din sosyolojisi Fransa'da, hukukçu ve kilise hukuku uzman tarihçisi Gabriel Le Bras'ın şahsiyeti etrafında doğar. Tarihçilerin bakışını, Fransa'da en yaygın din olan katolikliğe yönelme şerefi ona aittir. "Dinî tarihimizin bütün büyük olayları üzerine titiz bilimsel etütler boldur, fakat 40.000 kilise çevresinin dinî hayatı gibi herkesin dikkatini çeken çok önemli bir olay asla tarihçilerin değildir." (G.Le Bras,1955 ve 1956). Alışlagelmiş ve diğer dinlerden daha yakınında bulunan yalnızca katoliklik üzerine değil, aynı zamanda kurumsal dinler üzerine, ama bu kurumlaşmış dinlerin doktrinlerinden veya büyük adamlarından

*M.Weber'in yöntemi. E.Troeltsch, Hıristiyanlığa uygulanan bu modelleştirmelerin bazılarını geliştirecektir. Bu konuda bk.J.Seguy (1980)

ziyade, çok sayıda davranışlar üzerine dikkati çekti. “Dikkatimiz ancak kalabalıklara, kalabalıkların uygulamasına gidecek” (G.Le Bras 1955, s.220) Dikkatin dinî uygulama üzerine kaydırılması, ilahî ve kutsayıcı dinî saygıda imtiyazlı bir alana uyan katolik geleneğin hakim olduğu ve bu saygının, laiklik meselesinde ikiye bölünmüş sivil bir toplumda özel bir mukavele karakterine büründüğü Fransız konumuna uygun düşer.

G.Le Bras 1931’de katolik uygulayıcıların sayımını yapmaya bir çağrı yaparak, Fransa’da ve diğer ülkelerde, din sosyolojisine, kesin sonuca götürecektir bir ivme kazandırdı. Bu ivme, sayımın ve istatistik biliminin gelişmesiyle mümkün oldu. Piskoposluk kurulu üyesi Boulard sayesinde bu çalışma, kiliseye mensup cemaatin dinî uygulamalarını aşk ve şevkle kayda geçiren Fransız ruhban sınıfının hatırı sayılır bir kısmını seferber etti. Sonuçlar, bir *Etude de sociologie religieuse (Din Sosyolojisi Etüdü)* adıyla abidevi iki cilt halinde yayınlandı. (G.Le Bras, 1955 ve 1956)

Sayımlar sonradan değişikliklere maruz kalan bir sınıflandırma temeli üzerinde kıvamını buldu, ama tecrübî dört tip etrafında dizelenmiş olmakta karar kıldı:

-İster kopuk olsun, ister asla kaynaşamamış ve bütünleşememiş olsun, kilise hayatına yabancı olanlar.

-Kiliseye ancak vaftiz, evlenme, cenaze gibi üç kutsama işlemi için giren mevsimlik uydumcular.

-Kutsal ayinde hazır bulunan, günah çıkarıcı ve paskalya ayinine iştirak eden düzenli dindarlar.

-Nihayet kaba sofular veya tutkur. hristiyanlar ki bugün bunlara, zorunlu ibadetleri aşan bir dinî faaliyete sahip militanlar denilebilecektir.

Dinî uygulamalar üzerine olan arketin amacı, zaman içindeki evrimleri ölçmek de oluyordu. Bunun için Fransa'da dinî uygulamanın bu sosyografisi, daima tarihî bir boyutu ve önemi ihtiva etti: "Gerçekten iki yüzyılda bütün eğilimler yönlerini değiştirmişlerdir. Halk, Reformun büyük sarsıntısından sonra, genel olarak kiliseye derinden bağlı kalmış olduğu halde, 18.yüzyıl, asiller ve burjuvalar döneminde din uygulamasının gitgide düşüşünü görür. Devrimden sonra, asiller sınıfı içinde şüphecilik serpilip gelişir. Fakat 19.yy.'da üst sınıfların eski uygulamalara hızlanmış bir dönüşü gerçekleşirken, işçi kitleleri kiliseleri terkederler. Kır kesimi (köyler), 20.yy.'da onları takibeder". (D.Hervieu-Léger, 1986, 34)

Bir bölgenin, hatta birinden diğerine cemaatlerin mevzii veya bütüne ait coğrafi etütlerin aykırılıklarını izah etmek için, rakam verilerinin eksiklerini giderip tamamlarlar. En büyük tutarsızlık, şehir hayatının, hristiyanlıktan çıkarıcı karakterinden bahsedilebilecek derecede, şehir ve köyler arasında ortaya çıkmıştır.* Toplanan büyük malzemenin tamamı, F.A.Isambert ve J.P.Terrenoire tarafından yönetilen Atlas de la pratique religieuse des Catholiques en France (Fransa'da Katoliklerin dini pratiklerinin Atlası) adlı abidevi bir eserde, türdeşleştirilmiş ve birleştirilmiş oldu.

2.2. KATKILAR VE DİNİ SOSYOGRAFİNİN SINIRLARI

G.Le Bras, kendi tercihi olan şu alan üzerinde uzun izahlarda bulundu: Ölçmenin objektif vasıtası olarak dinî uygulama. "Araştırmanın bütün objelerine

* F.Boulard, J.Remy, *Pratiques religieuses et régions culturels* (Dini pratikler ve kültürel bölgeler) Paris, Ed.Ouvrières, 1968

dair olmak üzere, uygulama, en fazla açık olandır, çünkü o, en çok yüze vuran, açığa çıkandır.” Kurum hariç, kimsenin elinde bulundurmadığı dinî mensubiyetin bir tanımının ön kabullerinden kaçmak istiyordu. Fakat kurumsal kriteri yeni baştan ortaya koyarak G.Le Bras, araştırmasının metotlarını, protestanlık dahil diğer mezheplere aktarılmasını mecburen engelliyordu.

Şurası bir gerçektir ki G.Le Bras tarafından devreye sokulmuş dinî sosyografi, din sosyolojisinin vazgeçilemez araçlarından biri olarak kalmayı sürdürmektedir. Fransa’da yahudi topluluğu üzerinde D.Bensimon ve S.Della Pergola’nın son eseri (1986), bu memlekette yahudiliğin bir sosyolojisinin gelişimi için vazgeçilmez bir temel oluşturur.

Fransa, araştırma kurumlarının arasında, Fransızların dinî mensubiyetlerini araştırma adetini muhafaza etmişti. (Bk.J.Sutter’in analizi,1984). Sosyolojinin analiz konusunda, bundan böyle, siyasî bilimler yönünden, üstat Le Bras’ın değerli mirasçılarını araştırmak gerekir. A Latreille ve A.Siegfried’in *Les forces religieuses et la vie politique* (Dini güçler ve siyasi hayat), *Le catholicisme et le protestanisme* (Katoliklik ve protestanlık) (Paris, A.Colin 1951) çalışmasından beri seçim sosyolojisi, araştırmaları siyasi görüşler ve dinî kanaatler arasındaki karşılıklı ilişkilerin analizine yönlendirdi*.

Bu sırada, 80’li yılların araştırmaları, kendini katolik olarak bildiren Fransızların %80 civarını ve âyinlere muntazaman giden aşağı yukarı %11 gibi bir oranını verirken, açıkça ortaya çıkıyordu ki, din sosyolojisi, modern toplumlarda, dinî mensubiyet ve dinî kimliğe yeni bir kılıf geçirdikleri şeyi yakalamak için diğer kavramsal vasıtaları kurmak zorundadır.

* J.M.Donegani, A.Rousseau ve G.Michelat ve M.Simon gibi yazarlara ve onlardaki bibliyografyaya da bak.

2.3.KURALLAR VE KURUMLAR:

DİNİ SOSYOGRAFİDE SORULAR

Katoliklik sosyolojisi kendi kendine şu soruyu sormaktan geri kalmadı: Vaftizleri, âyinleri, komünyon ayinlerini* vs.yi hesaba geçirdiği zaman, birer birer bunların sayımını dökümünü yapmış mıydı? Dinî yoğunluk seviyelerinin şüphesiz mevcut olduğu farzediliyordu, fakat onlar kurumun kontrolü altında tutulmuş uygulamaların dereceleri arasında, tamamiyle ölçülebilir olarak tasarlanıyordu. Dinî otoritelerin kontrolünden tamamen veya kısmen kaçıp kurtulan inanç ve uygulamalar, katolik dininin kendi sinesinde yaşıyordu.Bir sosyoloji, dinî genişlik ve sınırları göstermeye nasıl dikkat ediyorsa, halk dininin bir sosyolojisi işte budur.**

Max Weber düşüncesini devam ettiren F.A Isambert, dini ayinlerin işaretleri üzerinde de kendi kendine sorular sorarak, ayin usulü, sembol ve kutsalın karmaşık bir tür pazarlık ve yatırım konusu olduğunu göstererek, müzakereyi teorik seviyeye götürdü. (F.A.Isambert, 1979 ve 1982)

3.BATI TOPLUMLARININ SEKÜLERLEŞMESİ

3.1. SEKÜLERLEŞME: BİR SÜRECİN TASVİRİ

Din sosyolojisi modern toplumlarda dinin daralmasının tespiti üzerine gelişmiştir: Dinî uygulamanın azalması, ideolojilerin ve dinî kurumların nüfuzunun kaybolması gibi. Bilimlerin ve bütün sahalarda teknolojik uygulamaların gelişmesi, kaderine kendisinin hakim olmasında insanın kapasitesi konusunda bir iyimserliği

* Ekmek ve şarapla ve diğer bazı eksersizlerle kutsalı artırma,kudas ayini. Y.S.

** Bk.*Eglises et groupes religieux dan la société française, Integration ou marginalisation (Fransız toplumunda kiliseler ve dini gruplar, bütünleşme ve marjinalleşme)* Protestanlık sosyoloji Merkezinin 5. oturumu, Strasbourg, CERDİC, yayın 1977

besliyordu. Aynı zamanda tabiatın kaynakları sınırsız gibi görünüyordu ve modern insanın arzu ve hırslarına sınır koymak gerekmiyordu.

Toplum üzerinde dinin nüfuzunun kaybı, genellikle ve küresel olarak sekülerleşme kavramıyla karşılanmış oldu. Latin kökenli saeculum üzerine kurulmuş bu kelime zaman içinde “seculier (dın dışı, kutsal dışı) profane (dinden olmayan, dünyevî) manâsını çoktan kazanmıştı. Sekülerleşme o halde, ilkin dinî olandan dünyevî olana bir kaymayı, hemencecik işaret ediyor.

Fakat sosyolojide bu kelimenin manâları, toplumda dinin statüsünü derinden değiştiren ve şu dört prensip anlatımıyla özetlenebilen bir sürecin tamamını kapsamak için tedricen genişlemiştir:

1) Din, artık toplumun düzenleyici bir faktörü değildir. Hristiyanlıktan modernliğe tedricî kayma içinde, beşerî faaliyetin değişmez yüzleri, dinî vesayetten kurtulmuştur. Aydınlanma felsefesi dönemi içinde köklerini bulan bu sekülerleşme hareketi, bizzat hür dönemin, bütün dinî manâ ve dinî tebliğden azat olduğu 1930’lu yıllardan itibaren, şiddetli bir hızlanma kazandı. Y. Lambert (1985) geçenlerde, yüzyılın başlangıcından 1980’e kadar bir Brötanya köyündeki günlük hayatı, titiz bir monografi içinde yeniden dile getirerek, meselenin anlaşılmasına çok yararlı bir katkıda bulundu. Sosyal düzenleme, kilise hayatıyla tamamen birlikte bulunduğu için böylece “kilise medeniyeti” diye adlandırılan medeniyetin bazı izleri, elli yıla kadar canlı kalmışlardı. Sosyal düzenlemelerin yapıları, bilgileri, ilişkileri, görev değiştirmeleri, maddilik ve geçicilikleri, dinî inanç ve uygulamaların etrafında kuruluyorlardı. Oysa bugün çan kulesi, artık “sosyal zamanı belirlemiyor.” Dinî takvimin büyük bayramları, Noel, paskalya, yortu, ayın için ve kültürel biraraya gelmelerden daha çok, onları şişeye kapatmış gibi olmanın ve sıvışmanın eşanlamlısı olmuşlardır. Bu, hür dönemin gerçeğidir, siyasetin, ahlâkın, düşüncenin, sanatın vb.nin de gerçeğidir. Din sosyolojisi, bu evrimin

temposunu ölçmeye çalıştı ve böylece Batı toplumlarının modernleşme sürecinin, dikkatli bir gözlemlene laboratuvarını kurdu.

2) Medenî durum ve zaman zaman olan büyük törenlerin yönetimi (doğum, evlilik, ölüm) veya pek çok dayanışma ve ağırlama kuruluşları (düşkünler yurdu, sosyal yardımlar), sağlık ve eğitim kuruluşları (hastahaneler, okullar) söz konusu olduğunda, devlet tarafından sorumluluk yüklenilmiş olan bu kurumların bazılarını, din kaybetmiştir. Elinden alınma sadece kurumsal fonksiyonlara dokunmamış, sembolik fonksiyonlara da dokunmuştur. Mesela tıp, şifanın uygulayıcısı ve doğum ve ölüm esnasında görevli olarak, kendini, sembolik bir gücün tabii uygulayıcısı halinde buldu (P.Bourdieu ve alii 1985).

3) “İnançların çoğullaşması ve özelleşmesi.” Avrupa’nın modernleşmesi Hıristiyanlığın katolik ve protestan ülkeler arasında bölünmesiyle gerçekleşmiştir. Modern devletler tedricen laikleşmiş, ibadetlere serbestlik tanınmış ve din, ferdi bir şuur işi, özel bir iş durumuna gelmiştir.

4) Ferdî tutum ve yönelişin muhtarlaşması ve değerinin artması. Sekülerleşme, kurumlaşmış ve miras kalmış bir dinden, istekle oluşmuş bir cemaat dinine doğru kaymayı tahrik ediyor. Fert, şahsi gidişin sonunda bu cemaate katılmış ve enerjisinin çoğunu bu serbest katılıma ve kimlik fonksiyonunu devam ettirmeye vakfetmiştir.

Batılı toplumların sekülerleşmesine düğümlenmiş bu dört özellik, birbirlerine sıkıca bağlanmıştır ve kısmen biri diğerlerine göre izah edilir. Böyle olmakla birlikte, onları ayırdetmek, öte yandan, karmaşık bir olayın işaret noktalarını tespit etmeye imkân verir.

3.2 BATI TOPLUMLARININ SEKÜLERLEŞMESİ KARŞISINDA KATOLİKLİK VE PROTESTANLIK

Fransa'da küçük bir azınlık olan protestanlar, milli bütünleşmesinin ardından laikliğin ilerlemesine aktif olarak katıldığı halde, iyi bilinmektedir ki, katolik kilisesi ile devlet arasında kalınan, devlet ve kiliseleri ayırma kanununca ve aynı zamanda kitabi laiklik tarafından yönlendirilmiş ve odaklaştırılmış bir sekülerleşme görünümü söz konusudur. Üzerinde tarihçilerin ve sosyologların ortak çalıştığı çok sayıda dosyanın bulunduğu, dinî ve siyasî ilişkilerin bir müşahade alanı, bütünüyle oradadır. Kurumların bünyesinde olduğu kadar toplumun sembolik yapıları seviyesinde de gerçekleşmiş olan yeniden oluşumların tamamına dikkat edilirse ve tarihi bir sosyoloji bunları hesaba katmaya önem verirse, sürecin genişliği, devlet ile kiliseler ilişkilerinin tarihi dosyasını aşar. Siyasi merci kendisini değeri artmış bulduğundan itibaren, inanç çevrelerinin sosyal ve siyasi tavır takınmaları, sekülerleşmeye tepki teşebbüsleri diye göz önünde bulundurulabilir. Bu, din sosyolojisine açılan engin bir araştırma alanıdır: Yeniden yatırım yapmış olduğu dinî mesihçilik unsurlarının içinde bulunduğu ütöpic ve siyasî tavırlarınki gibi.*

E. Poulat'nın derin çalışmaları, Roma katolikliğinin kurumsal devamlılığı, coğrafi çeşitliliği, tarihî zamanlılığı içinde, bu evrimi kaydetmek imkânı verdi.

*Çağdaş katoliklik için işaret edelim: E. Poulat, *Naissance des prêtres-ouvriers* (papaz-işçilerin doğuşu), Paris, castorman, 1965. Protestanlık için: *Le pouvoir de contester. Contestation politico-religieuses autour de Mai 68 et le document "Eglise et pouvoir"* (İtirazın iktidarı. 68 Mayısının çevresinde siyasi-dinî itiraz ve senet, "kilise ve iktidar"), Genève, Labor et Fides, 1983 ve *Un christianisme Profane? Royaume de Dieu, socialisme et modernité culturelle dans le périodique chrétienne-social « L'Avant-Garde »* (Bir dünya: hristiyanlık mı? Tanrının krallığı, sosyal-hristiyan periodiği içinde sosyalizm ve kültürel modernlik « Öncü », 1899-1911, Paris, PUF, 1978. Yahudilik için: *Le récent ouvrage de M. Lowy, Rédemption et Utopie. Le Juadaisme libertaire en Europe centrale* (M. Lowy'nin son günlerde çıkan eseri: İnsanlığın kurtuluşu ve ütopya. Orta Avrupa'da salt iktidar yanlısı Yahudilik), PUF, 1988. İnançlar arası siyasî-dinî ilk gruplardan biri üzerine: A. Rochefort-Turquin, *Front Populaire « socialistes parce que chrétiens »* (Halk cephesi, « sosyalistler, çünkü hristiyanlar ») Paris, Cerf, 1986.

Liberalizm ve sosyalizm gibi modernliğin iki yüzü ile katolik kilisesinin birlikte olduğu bu dünyanın itişlerinin karmaşıklığını ayrıntılı şekilde dikkatlice açıklayarak E. Poulat, modernlikle yüzleştirilmiş katolikliğin birkaç önemli özelliğini çıkardı: Bir taraftan çoğunluğa dayalı olarak kurumun kontrolünü üzerine alan ve özel sahası içinde dinin gerilemesini kabul etmeyen, uzlaşmaz bir katoliklik, diğer taraftan güç bölgeleri elinden alınmış ve 19. ve 20. yy.'ın dönüm noktasında burjuvalı (kentsoylu) bir dinin niteliklerine malik olan liberal bir katoliklik. (E. Poulat, 1977 b) Modernliğin içinde yer alması kabul edileceğine ve onunla savaşıacağına göre, uzlaşmaz katolikliğin damarı iki kol verecek: J. Maritain'in eserinde yetkin ifadesini bulan katolik bütüncülük (integralisme catholique) ve bizzat Mgr Lefèbre'de tasvir edilmiş bütüncülük ve bütüncülük reddedici (integrisme catholique), (E. Poulat, 1977 a).

M. Weber'in "protestan ahlâkı ve kapitalizmin rûhu" adlı eserinden beri, Batılı modernliğin ve protestanlığın seçinle beliren bir kaynaşma fikri, işini yoluna koydu. Protestanlık sosyolojisi, çağdaş toplumlarda protestanların kiliseye kaydolmasına yön veren sosyal mantığın karmaşıklığını derleyip toparlayıp gün ışığına çıkarmaya daha da özen göstermiştir. Modernlik karşısında protestanların ve katoliklerin mukayeseli gerçek bir sosyolojisi bugün mümkündür ve herkesin beklediği bir şeydir. Şüphesiz bu sosyoloji, laikliğin ve gelişmek imkânı bulacak olan kiliseleri birleştirme akımının dosyaları üzerinde çalışacaktır.

3.3. KİLİSELERİ BİRLEŞTİRME AKIMININ VE LAİKLIĞIN BİR SOSYOLOJİSİNE DOĞRU

Kiliseleri birleştirme akımı (œcuménisme) 20.yy'ın dini buluşu olacak mı? Her ne olursa olsun, bu bir yandan ütöpik (cf. J. Seguy, 1973) ve diğer yandan kurumsal, çeşitli şekiller altında, dinî olayların, kaçamak yolu bulunamaz önemli boyutlarından biridir. P. Berger, kiliseler birleştiriciliğini, dinî çoğulculuğun

gelişmesine kurumların cevabı olarak tanımlı eder. (P. Berger, 1971). J.Bauberot (1986, 301-302), laikleştirmenin iki adımını etrafında kiliseler birleştiriciliğinin teşebbüslerini modelleştirdi. Laikleştirmenin birinci adımında, dinî hürriyet, inanç çoğulculuğuna izin verir: Artık her şeyi kendinde toplayıcı olmayan fakat sosyal fonksiyonu hala tartışmasız bulunan kiliseler, dinî kaynaklardan hala etkilenmekte olan bir toplumda, rekabete giriyor. İkinci adım, dinî müesseselerin sosyal rolünün silikleşmesiyle ve dinî duyarsızlığın ve inançların parçalanmasının artışıyla belirginleşmiştir. Dinî ilgisizliğin artışına karşı koymak için kurumlaşmış dinler, ortaklaşa savunmalarını düzenliyorlar. Tepkisel davranışlarını, dinler arası diyalog yararına, inanca ait farklılıklarını yumuşatarak gösteriyorlar ve modern toplumlarda, dinin savunmasının ortak stratejisini, az çok açıklıkla benimsiyorlar. Laiklik ve kiliseleri birleştiricilik, dinler arası rekabeti ortadan kaldırmıyor, fakat yeni düzenlemeleri telkin ediyorlar.*

Laiklik ve kiliseleri birleştiricilik dosyası, Avrupa ülkelerinde İslamcı cemaatlerin artışından, milletlerarası sahada bütünleştirici hareketler ile 20. yy.'ın son on yılındaki problemlerin yenilenerek sürüp gittiğinden, haberdirdir.

4. DİNİ MODERNLİĞİ ANLAMAK VE TANIMAK

4.1. YENİ DİNİ HAREKETLER

Modern toplumda din ne duruma gelmektedir? Bu soru, “yeni dinî hareketler” diye adlandırılan şeyi tahlil etmek için yapılan teşebbüslerden itibaren ele alınıp incelemeye başlanmış olabilir. Bu hareketler 70’li yıllarda, her yerden önce Birleşik Devletlerde ortaya çıkmıştır ki orada karşıt-kültürün “yeni bir şuur” olarak adlandırılabilcek bir oluşumunu aramada, dinî yararların yeniden

* Kapitalizmin ruhuna uygun olarak birbirinden mümin çalmayı da amaçlıyor. Bunun için de bir miktar kendinin, bir miktar karşısındakinin esaslarını bozması/değiştirmesi gerekiyor. Diyalogun ve birleştirmek isteyen altında yatan bu saklı tavırları da bilimsel olarak incelemesi gerekir.Mütercim.

doğmasına yol açtığı gözlenir. Bu arada bu yeni dinî hareketler, dört genel yönü işaretlenebilecek bir çeşitlilik gösterirler:

-Mezheplerin ve evangelist (incilci) ve pentekotist (yortucu) protestan kiliselerinin hızla yayılması;

-Yeniden Amerikan kültürü içine alınmış Doğulu dinlere karşı bir sevgi duyma;

-İnsani potansiyelin değerini koynaya bakan hareketlerin gelişmesi; ki o hareketler, başkaları ile gereği gibi yaşama kapasitesini ferde geri vermek ve yasaklıklarından onu kurtarmak gayesi içine psikolojinin getirilerini ve bazı dini teknolojileri (meditasyon, çile v.s.) sokarlar.

-Karizmatik bir önderin şahsiyeti üzerinde merkezileşmiş otoriter din ve mezheplerin ortaya çıkması.

Sekülerleşme teorisinin bakış açısı içinde, bu yeni dinî hareketlerin, modernlik krizinin meyvesi olup olmadığını, yahut modernliğin de içerisinde yeni bir dinî şuur ifadesi olup olmadığını bilmek meselesi ortaya konuyor. Modern karşıtı itirazlar, şüphe götürmez bir öneni ve boyutu ihtiva etseler bile, bu yeni dinî hareketlerin, geçmişin nostaljik ifadelediği duruma düşemeyecekleri ölçüsünde, mesele kesinlikle ortaya konuyor. Otoriter mezhepler hariç, modernliğin temelinde ve özünde mevcut bazı değerleri bütünleştiriyorlar: Ferdiyetçilik, hoşgörü, dinî kurumlarca düzenlenmiş inanç sistemlerine nazaran büyük bir gevşeme içinde en değişik düşünce sistemlerine açılışlar, söz konusudur.

Yeni dini hareketlere iç itirazlardan başlayarak, D. Hervieu-Léger'nin, modernlikte dinî oluşumu tekrar yakalamaya çalıştığı şey de budur. "Yeni dinî

hareketler (...), anti-modern, itirazcı bir boyut ve niteliği ihtiva ediyorlar. Bunlar, gerçek konumları ile kanun arasında en sivri itirazları yaşayan sosyal tabakalarca en fazla tepkili biçimde ifade edilmişlerdir. Aile geleneklerinde oluşturulmuş eğitim ortamı tarafından aynı anda taşınmış ve ilerlemiş ideallerdirler. Hayati gerginliği dile getirmek ve aklılaştirmek için kültürel vasıtaları düzenleyenler bu sosyal tabakalar olduğu gibi, dünyanın aşılamazlıklarının kaynağında olan yarıda bırakılmış özelemleri, mistik din arasında, tekrar sembolleştirmek için, en geniş imkânları düzenleyenler de bu sosyal tabakalardır. Fakat bu yeni dinî hareketler, ancak habire yeni arzuları ve böylece yeni boşluk ve eksiklikleri ve yeni beklentileri uyandırıp duran modernliğin çelişkilerinden beslenirler, çünkü gelişmenin kendisi çelişmelidir ve çünkü bu gelişme, bitmemiş yahut özel bir rastlaşmanın bütün problemlerini çözmeye, zamansal olarak yeteneksizdir. Yeni dinî hareketler gösteriyorlar ki, sekülerleşme, aklılaşma ile karşı karşıya getirilmiş dinin yok olması demek değil; falan filan gibi yaşamak ve değeri olmak için ona lazım olan, onu uyandıran beklentileri bütünüyle karşılamakta yapısal olarak yetersiz bir toplumda, dinin işleyişinin sürekli yeniden teşkilatlanma sürecidir” (Hervieu-Léger, 1986, s.226-227)

4.2. DİNİ KURUMLAR: SÜREKLİLİK VE YENİDEN DÜZENLENME

Yeni dinî hareketler ve dinî kurumların kenarlarında buluşmuş kaynaşma, geçenlerin geçici moda olduğuna bir an inandırtabildiler. Oysa hiç de öyle değil. Papa 2. Jean-Paul’un medyatik başarıları, Vatikan sisteminin cevabını ve duruma uyarlanma kapasitesinin simgesel görünümünü veriyor.* Bu açıdan tüm alanlarda, ilahiyat sosyolojisi ve zihni üretimlerinde, kurum dışı ve içi yeni sosyallik

* Bu konuda bk. P. Ladière ve R.Luneau (Yönetenler), *Le retour des certitudes* (inancın dönüşü), Paris, cerf, 1988, ve J. Séguy, D.Hervieu-Léger, F.Champion, *Jean-Paul II. En France* (2. Jean-paul Fransa’da) Paris, cerf, yayınlanmak üzere.

şekillerinde, yenilik hareketleri arasında yahudilik, katoliklik, protestanlıktan islamdakilere kadar özellikle bunlarda gözlenebilenlerde*, dini görevlilerinkilerde, yatırım yapılmakta, bu alanlar kuşatılmaktadır (J.P. Willaime, 1986).

4.3. ÇAĞDAŞ MODERNLİKTE DİNİN YENİDEN SOSYOLOJİK TANIMLANMASINA DOĞRU

Demek ki bundan böyle din sosyolojisi, din alanında ve oradaki yeni oluşumları tekrar tespit etmekte modernliğin etkisini tahlil gayesi içinde kendini görüyor ve yine kendini sekülerleşme meselesini yeniden yakalamak görevinde addediyor. Bu teşebbüs, sosyolojinin birlikte yaşama konusuna ait düşüncesini, kendini düşünmeye verdiği Batılı toplumları etkileyen değişimleri ve bu değişimlerin vasıtalarını, bilmezlikten gelemez.

J.P. Willaime (1977), din sosyolojisi için, sanayi ötesi bir toplumun, küresel bir toplum teorisinin içerisine dinî alanı yerleştirme zarûretinin altını çizdi, ki o toplumda, manâ, tamamen itaatkar sosyal yapıdan, kullanım değerine bakarak değişim değerine öncelik ve ayrıcalık tanıyan bir “pazar mantığına” atılmıştır. Kapitalizm tarafından meydana getirilmiş bu kültürsüzleştirme (manâ yitimi), kapitalizmin kültüre sahip olmadığını, yahut sırf biçimsel bir kültüre sahip olduğunu gösterir: “Kültürel sistemler, yani çeşitli manâ biçimleri, tam anlamıyla bütün referans bağlarından kurtulup bağımsızlaşan ve artık biçimsel bir şifrenin iç mantığına ancak itaat eden- ve gerçekten artık hemen hemen yapısal eğilimleri tasvir etmeye çalışıyoruz- sosyal yapılanış ile zorunlu bir ilişkiye sahip değiller.” (J.P. Willaime, 1977,328)

* Mesela bk. M.Cohen tarafından(makale), “Renouveaux religieux au sein du judaisme et du catholicisme en France: premières observations et reflexion” (Fransa’da katolikliğin ve yahudiliğin sinesinde dini yenilikler :İlk gözlemler ve düşünceler), *Pardes*, 3/1986,s.132-148, ve “Vers de nouveaux rapports avec l’institution ecclesiastique.L’experience du nouveaux charismatique” (Kiliseye ait kurumlara yeni ilişkilere doğru. Karizmatik yenilenişin tecrübesi), *Archives en Sciences Sociales des Religions*,62-3/1986,s.61-80.

Sosyal yapılanışın anlamının bu dışarı atılışı, organik bir sosyalleşmeden mekanik ve sıralanmış bir sosyalleşmeye geçtiğimizi ifade ediyor. Bu mekanik sosyalleşme, sosyal oluşumun, değişim değerinin (değiş-tokuş değerinin) üzerinde yeşerdiği ve yetiştigi bir sosyalleşmedir. Her sınıf içinde biri diğerine eşit olduğu halde (dinleyici, televizyon seyircisi, ebeveyn, üretici, tüketici vs.) fert, bir sınıfa, bir takıma kapılmıştır. Sosyal farklılıklar boşturlar, onlar artık muhtevalara başvurmuyorlar. Bütün kültürel alanlar gibi dinî alan, kapitalizm tarafından oluşturulmuş kültürsüzleştirilenin, kültürel olanın da folklorlaştırılmasının sonuçlarına katlanıyor.

Böylece bir dinî çoğulculuğun doğuşu anlaşılabilir oluyor: “Dinî fikirler ne zaman ki sosyal fonksiyonlarını kaybettiler, onlar o zaman ancak izafi ve ikincil olarak göründüler. İzafi ve ikincil olunca, çoğulculuk böylece başlamış oldu.” (İdem,332). Bu çoğulculuk durumu, diğer alanlarda olduğu gibi, bir manâ enflasyonuna yol açmaktadır: “Diğer her ürün gibi kültürel ürünlerin de sürekli değeri azalmıştır, çünkü sosyal farklılıkların yolu, sağlam ve kalıcı muhtevalardan geçmez, ama nicel bir aşikârlık üzerine oturmuş bir sosyal yapısallığı üretmek ve durmaksızın yeniden üretmek için, bütün muhtevalar varmış gibi gösterilir.” (İbidem,333).

Bu bağlamda, dinî bir geleneğin intikali zor ortaya çıkar ve bizzat dinî mensubiyet derin bir değişime maruz kalır: İnanç, artık muhtevalarca değil, mensubiyet ağı tarafından intikal eder.* İmtiyazlı bir alanı, dini hakikatin teminatı olarak tecrübeye katmıştır. Bir ortaklaşmanın sinesinde gerçekleşen ve gelişen bu tecrübenin başlıca faaliyeti, varlığını kendi kendine kanıtlayan akıl gibi, grupta mevcut olanı yansıtmak, bu tecrübeyi su yüzüne çıkartmaktır.

* Bu, M. de Certeau'nun geliştirdiği bir fikirdir. *L'écriture de l'histoire* (Tarihin üslubu), Paris 1975 ss.133-134) J.P. Willaime tarafından zikredilmiş (1977,332).

Görülüyor ki din sosyolojisi, imanın ürünlerinin ve çağdaş Batılı toplumlarda ifade yapılarının yeniden oluşum şartlarıyla meşgul oluyor. F.Champion*, “nebulouse mystique-ésoterique” (1986, 93-94) (belirsiz mistik-ezoterik) tanıtım yazıları adı altında derlediklerini, araştırmalarının objesi gibi alarak, düşünceye katkıda bulunuyor. Böylece bu alanda, özellikle dini olanı, artık veya henüz öyle olmayandan çıkarıp tanımak meselesi ortaya çıkıyor. (D. Hervieu-Léger, 1987)

Oysa din sosyolojisi, dinin, genel çizgileriyle biri genişletici, diğeri sınırlayıcı iki tanımı arasında kalmış, bir o yana bir bu yana çekilmiştir. Her eğilim, bir anglo-sakson sosyologu tarafından somutlaştırılmış olabilmektedir. Bir yandan Th. Luckmann (1967), geleneksel dinlerin ve modernliğin diğer eklentilerinin, herbirinde ihtiyaçlarına göre olabilecek şekilde, miraslarını içine alan bir modern-kutsal dünyada, ferdî ve görünmez, kısa devre yapan, arada parıldayan, kurumsal iletişimleri referans alarak, modern toplumda dinin yeniden oluşumunu tasvir ediyor. Diğer taraftan, B. Wilson (1976, din sosyolojisi için inceleme konularının sınırsızca çoğalmasını kolaylaştıran genişletici bir din tanımına karşı isyan ediyor ve ütopyik sosyal etkililiği ve tabiat üstüne çağrışı başlıca özellikler olarak sahiplenilen dinin ideal bir tipini inşa ediyor.

5. DİN SOSYOLOJİSİNİN GELECEKTEKİ GÖREVLERİ

Görevini yerine getirmek durumunda olan bir bilimin hayatiyeti gözönüne alınırsa, din sosyolojisinin bir geleceğe sahip olduğu açıktır. Din sosyolojisi, konusunu sadece seküler toplumun içinde değil, Batı dünyasındaki sekülerleşmenin limitlerinde de aramalıdır. Sekülerleşmemiş toplumlardaki dini

* Champion, “Du mal nommé “retour du religieux:” (‘Dinin dönüşü’ diye adlandırılmış köşüğe dair), projet, 1986,s.93-94 ve “Les sociologues de la post-modernité et la nebulouse “mystique-ésoterique” (Modernlik-ötesinin sosyologları ve belirsizlik/ fülüğlaştırıcı bulut “mistik-derunilik”) *Archives en Sciences Sociales des Religions*, yayınlanmak üzere

hareketlere ulaşmalı; daha da önemlisi akılcılığa yeni bir bakışla, Batı toplumlarındaki yeni akılcılıkların durumunu incelemeli; ve bunu, tarihleri ve kültürleri farklı olan sistemlerin akılcılıkları ile karşılaştırmalıdır. Din sosyologları, araştırılması biraz daha güç olan günümüz inançlarının sosyolojisine yönelmelidirler.

Bibliyografya:

Kurucular:

Durkheim Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, 7. Édition PUF, 1985, s.647.

Durkheim Emile, *Le Suicide*, Paris, Alcan, 1897, 9. Édition PUF, 1985.

Marx Karl, Engel Friedrich, *Sur la religion*, Paris, Ed. Sociales, 1968.

Weber Max, *Économie et société*, t.1, Paris, Plon, 1971, s.650, chap. 5, "Sociologie de la religion".

Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1970, s.340.

Weber Max, *Le judaïsme antique*, Paris, Plon, 1970.

Çağdaş Din Sosyolojisi:

Auteur Collectif, *Religions. Le grand atlas des religions*, Paris, encyclopaedia Universalis, 1988, s.436.

Baubeot Jean, Le pouvoir de contester. Contestations politico-religieuses autour de Mai 68 et le document "Eglise et pouvoirs", Genève, Labor et Fides, 1983.

Bauberot Jean, Un Christianisme profane? Royaume de Dieu socialisme et modernité culturelle dans le périodique chrétien-social "L'Avant-Garde", 1899-1911, Paris, PUF, 1978.

Bauberot Jean, Le retour des huguenos, Vitalité protestante, XIX-XX. S., Paris, cerf, 1985.

Bauberot Jean et alii, Cent ans de sciences religieuses en France. Socio-démographie et identité, Paris et Jerusalem, CNRS et The Hebrew University of Jerusalem, 1986, s.440.

Berger Peter, La religion dans la conscience moderne, Paris, Centurion, 1971.

Berger Peter, La rumeur de Dieu, Signes actuels du surnaturel, Paris, Centurion, 1972.

Berger Peter, Affrontés à la modernité. La société, la politique, la religion, paris, Centurion, 1980.

Bourdieu Pierre, "Genèse et structure du champ religieux", Revue française de sociologie, 3/1971, ss.295-334.

Bourdieu Pierre et alii, Les nouveau clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé, VII. Colloque du centre de sociologie du protestantisme, Strasbourg 1982, Genève, Labor et Fides, 1985, "la dissolution du

religieux” başlığı altında tekrar yayınlanmıştır bkz. Choses Dites, Ed. de Minuit, 1987, ss.117-123.

Desroche Henry, Socialismes et sociologie religieuse, Paris, Cujas, 1965.

Desroche Henry, Sociologies religieuses, Paris, PUF, 1968.

Donegani Jean-Marie, Lescanne Georges, Catholicismes français, Paris, Centurion, Bayard-Presses, 1985.

Hervieu-Leger Danièle, Champion Françoise (katkısıyla), Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental, Paris, Cerf, 1986, s.395.

Hervieu-Leger Danièle : “Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d’une sociologie de la modernité religieuse”. Archives en Sciences Sociales des Religions, 63-1/1987, s.11-30.

Isambert François-André, Le sens du sacré. Fêtes et religion populaire, Paris, Minuit, 1982.

Isambert François-André, Rite et efficacité symbolique, Paris, cerf, 1979.

Isambert François-André et Terrenoire Jean-Pierre (çalışmayı yürüten), Atlas de la pratique religieuse, Paris, Presses de la FNSP-CNRS, 1980.

Lambert Yves, Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours, Paris, Cerf, 1985, s.451.

Latreille André et Siegfried André, Les forces religieuses et la vie politique. Le catholicisme et le protestantisme, Paris, A. Colin, 1951.

Le Bras Gabriel, *Études de sociologie religieuse. I: Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises. II: De la morphologie à la typologie*, Paris, PUF, 1955 ve 1956.

Lowy Michael, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, PUF, 1988.

Luckman Thomas, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Mac Milan, 1967.

Mehl Roger, *Traité de sociologie du protestantisme*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1965.

Michelat Georges, Simon Michel, *Classe, religion et comportement politique*, Paris, Presses de la FNSP-Édit. Sociales, 1977.

Poulat Émile, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Paris, Casterman, 1965.

Poulat Émile, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris, Casterman, 1969.

Poulat Émile, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, Paris, Casterman, 1977 a.

Poulat Émile, *Église contre bourgeoisie*, Paris, Casterman, 1977 b.

Poulat Émile, *Une Église ébranlée*, Paris, Casterman, 1980.

Poulat Émile, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de modernité*, Paris, Cerf-Cujas, 1988, s.440.

Prades José A., *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, PUF, 1987, s.336.

Rocheftort-Turquin, *Front-Populaire: "Socialiste parce que chrétiens"*, Paris, Cerf, 1986.

Seguy Jean, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de E. Troeltsh*, Paris, Cerf, 1980, s.334.

Seguy Jean, *Les conflits du dialogue*, Paris, Cerf, 1973.

Sutter Jacques, *La vie religieuse des français à travers les sondages d'option, 1944-1976*, 2 cilt, CNRS, 1984, 1350 s.

Willaime Jean-Paul, "La relégation superstructurelle des références culturelles. Essai sur le champ religieux dans les sociétés capitalistes post-industrielles", *Social Compass*, 4/1977, s.323-338.

Willaime Jean-Paul, *Profession: pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XX. Siècle*, Genève, Labor et Fides, 1986.

Wilson Brian, *The Contemporary Transformations of Religion*, London, Oxford University, 1976.