

“HALKLARIN AFYONUNDAN” MESİHÇİ MARKSİZME

FUNDA ÇOBAN¹

Özet

Marksizm genellikle din karşıtı olmakla itham edilir; hatta Marksizmin dinle ilgili mirası burayla sınırlandırılır. Bu çerçevede “halkların afyonu” ve/veya “ideoloji olarak din bahsi” Marksizm üzerine çalışmalarda özellikle öne çıkar. Oysa başta Ortodoks Marksizm olmak üzere çeşitli bağlamlarda yerini bulan bu tipten çeşitli yorumlar, yanlış olmasa da eksiktirler. Bu çalışma ise “Marx’ta ve klasikleşmiş Marksist eserlerde din nasıl ele alınmıştır?” birincil sorusuna başvurmak suretiyle Marx’ın ve Marksizmin dine ilişkin görüşlerini incelemektedir. Friedrich Engels, Rosa Luxemburg, Walter Benjamin ve Ernst Bloch burada, Marx’tan sonra ele alınan isimlerdir. Söz konusu isimlerin seçilme nedeni, bu düşünürlerin konu özelindeki temsil edici önem ve etkileridir. Bu itibarla çalışma ilk etapta Marx’ın dinle ilgili düşüncelerini içeren yapıtlara bütünsellik ve çeşitlilik içeren bir anlayışla yaklaşmaktadır. İkinci etapta, dinle ilgili Marx’tan alınan düşünsel ve tarihsel mirasın Marksizmin önemli dönemeçlerindeki genişlemesi gösterilmektedir. Buradaki nihai amaçsa Marksizm içi din tartışmalarının çeşitliliği ile bunların praksisle olan temasını göstermek, böylece Marksist kuram ve eylemin dinamik karakterinin altını çizmek suretiyle literatüre katkı sağlamaktır. Çalışmanın kapsamı, düşünürlerin sadece dine ilişkin görüşleriyle sınırlandırılmıştır. Çalışmada yöntemsel olarak literatür taramasına başvurulmuştur. Bu literatür taramasında özellikle birincil kaynaklar incelenmiş; ana düşünceyi toparlayan, açan, onu bir bağlama oturtan veya destekleyen yorumlar çerçevesinde ise ikincil kaynaklara yer verilmiştir. Almanca orijinal kaynaklarla karşılaştırma yapamamaksa, araştırmacının kısıtlılığı olmuştur. Çalışmanın neticesinde dinin hem bir uyuşturucu hem bir sığınak olabileceği yönündeki meşhur metaforların polemik düzeyde kaldığı bulgulanmıştır. Üretici güçlerin gelişiminin ve üretim ilişkilerinin koşulladığı tarihsel çelişkiler yumağında dinin bir sığınak ya da uyuşturucu olabileceği gibi, pekâlâ devrimci dönüşümlerin mayasını içinde barındıran bir laytmotif olabileceği ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: İdeoloji, Din Sosyolojisi, Yabancılaşma, Sağduyu ve Folklor, Mesihçi Marksizm

FROM “OPIUM OF PEOPLE” TO MESSIANIC MARXISM

Abstract

Marxism is often accused of being anti-religious; the Marxist legacy on religion is frequently limited to this claim. Within this framework, the discussions of “religion as the opium of the people” and/or “religion as ideology” are particularly highlighted in studies on Marxism. However, such interpretations, especially those rooted in Orthodox Marxism, while not incorrect, are incomplete. This study examines Marx's and Marxism's views on religion by addressing the primary question: “How is religion addressed in Marx and classical Marxist works?” After Marx, thinkers like Friedrich Engels, Rosa Luxemburg, Walter Benjamin, and Ernst Bloch are examined. These figures were chosen for their representative importance and influence on the subject.

¹ Funda Çoban, İzmir Demokrasi Üniversitesi İİBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü Oda No: 204 Uzundere-İzmir, funda.coban@idu.edu.tr,

In this regard, the study initially approaches Marx's works on religion with a comprehensive and diverse understanding. In the second phase, it demonstrates the expansion of the intellectual and historical legacy inherited from Marx through milestones of Marxism. The ultimate aim is to illustrate the diversity of Marxist debates on religion and their engagement with praxis, thereby highlighting the dynamic nature of Marxist theory and action and contributing to the literature.

The study's scope is limited to the views of these thinkers on religion. The research method involves a literature review, with a focus on primary sources. Secondary sources are included to clarify, expand upon, contextualize, or support the main arguments. The limitation of the research was the inability to compare the sources with original German texts. The findings reveal that the well-known metaphors of religion as both an opium and a refuge remain at the level of polemic. It is also shown that within the web of historical contradictions conditioned by the development of productive forces and production relations, religion can indeed serve as both a refuge and an opium as well as potentially a leitmotif containing the seeds of revolutionary transformations.

Key Words: İdeology, Sociology of Religion, Alienation, Common Sense and Folklore, Messianic Marxism

Giriş

Çağımız, adeta dinlerin çağıdır. Köktenci ya da seküler nitelikleri fark etmeksizin ulusal ve uluslararası ölçeklerde inanç sistemleri, parlak dönemlerinden birini yaşamaktadır (Juergensmeyer, 2003; Emerson ve Hartman, 2006; Schwörer ve Fernandez-Garcia, 2021). Bu bağlamda sekülerlik teorisinin ifade ettiği aksine dinlerin ve dinselliğin sönümlenmesi bir yana, bu varoluş düzleminin güçlendiği dahi ifade edilebilir. Söz konusu duruma paralel, din felsefesi ve sosyolojisi alanlarındaki çalışmaların sayısı artmaktadır. Öte yandan sosyolojik araştırmanın temel sütunlarından Karl Marx ve Marksizm, klasik ve çağdaş dışavurumlarıyla bu artış trendinin içinde "hala" açıklayıcı başvuru kaynaklarından birini teşkil etmektedir. Zira ana ve dip akıntılarıyla Marksizmin din tartışmaları oldukça derindir.

Ne var ki bu derinliğin yamacında, Marx'ın ve Marksizmin dine ilişkin tespitlerini özetlemek ve/veya yorumlamak adına sıklıkla iki "kısa yol" kullanılmaktadır. Bunlardan ilki Marx'ın Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (1844) isimli yapıtındaki "halkların afyonu olarak din" metaforuna referansla düşünürün dine tümüyle olumsuz baktığını savlayan patikadır. Diğeri ise *Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı'nın Giriş* kısmındaki "ideoloji olarak din" söylemi üzerine bina olmuştur. Bu çalışma ise "Marx'ta ve klasikleşmiş Marksist eserlerde din nasıl ele alınmıştır?" birincil sorusuna başvurmak suretiyle bu "kısa yollara" sıkıştırılmış din başlığının Marx'ın eserlerinde ve takip eden klasikleşmiş isimlerde çok daha kapsamlı ele alındığını göstermektedir. Dolayısıyla çalışma Marx'ın ve klasik sayılabilir Marksist eserlerin din konusunu basit bir indirgemeye ve sadece *yansıma teorisine* ele almadığını, konuya kapsamlı

dolayısıyla baktığını iddia etmektedir. Bu iddiaya paralel olarak da önce Marx'ın din hakkındaki görüşlerine odaklanmakta, sonra da Marx'ın mirasını taşıyan diğer klasik isimlerin dine ilişkin analizlerini sunmaktadır. Buradaki nihai amaçsa Marksizm içi din tartışmalarının çeşitliliği ile bunların praksisle olan temasını göstermek, böylece Marksist kuram ve eylemin dinamik karakterinin altını çizmek suretiyle literatüre katkı sağlamaktır.

Bu saiklerle çalışmada Marx'tan başlamak üzere Friedrich Engels, Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci, Walter Benjamin ve Ernst Bloch ön plana çıkarılmaktadır. Bunun tercihin nedeni ise, Ortodoks Marksizm'den Batı Marksizm'ine giden yolda bu isimlerin bahsi geçen din dolayımını göstermekte temsil edici olmalarıdır. Çalışmanın kapsamı, düşünürlerin sadece dine ilişkin görüşleriyle sınırlandırılmıştır. Çalışmada yöntemsel olarak literatür taramasına başvurulmuştur. Bu literatür taramasında özellikle birincil kaynaklar incelenmiş; ana düşünceyi toparlayan, açan, onu bir bağlama oturtan veya destekleyen yorumlar çerçevesinde ise ikincil kaynaklara yer verilmiştir. Almanca orijinal kaynaklarla karşılaştırma yapamamaksa, araştırmanın kısıtlılığı olmuştur.

Bu itibarla çalışma üç ana kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda Marx'ın din konusundaki görüşleri incelenmektedir. İkinci kısımda F. Engels'ten başlamak üzere Batı Marksizm'ine giden yolda R. Luxemburg ve A. Gramsci çalışmaya eklenmektedir. Üçüncü bölümde ise, Batı Marksizm'inin temsil edici isimleri olarak W. Benjamin ve E. Bloch ele alınmaktadır.

1. Marx'ta Bir Dip Akıntı: Din

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki Marx'ın dine hasredilmiş özel bir teorisi yoktur. Yine de Marx'ta din, ekonomi-politik ve ideoloji ile ilintili olduğu ölçüde geniş bir inceleme alanı bulur. Din ve dinsellik gençlik yapıtlarından itibaren Marx'ın eserlerinde adeta bir dip akıntı gibi yer alır. Bu bağlamda Marx'ın din üzerine fikirleri iki katmanda araştırılabilir: İlki, diyalektik materyalizme giden yolda incelemeler, diğeri ilişkisel olarak ortaya çıkan pasajlarda kullanılan dini metaforlar (Achcar, 2020:20). Bu yazılırsa üç boyutta incelenebilir: yabancılaşmanın kaynağı olarak din; dinin yanlış bilinç olarak analizi, dinin dünyevi acılara dair bir tazmin işlevi gördüğü durum (Surin, 2013:9). Ne var ki tüm bu farklı boyutlarda Marx, düşüncelerini ve kendini ateizm üzerinden sunmaz (Politzer, 2003). “Tanrı'nın ve dinin, din adamları ile din mensupları tarafından uydurulmuş olduğunu ileri sürerek tartışmadığı gibi, onu ayrı bir anlayış düzlemi (felsefe, ekonomi, sosyal düzen, dil vb.) olarak bölünmüş bir anlayışın bağımsız özneliği olarak ele alarak onu sistemin bütününe dair bir kavrayış ve anlama” (Kamış, 2017:61, 65, 98) biçimi olarak gösterir. Bu yolda ise Marx'ın düşünsel yolculuğu dinin aşılması olarak

felsefe, felsefenin aşılması olarak da ekonomi-politiğin eleştirisi şeklinde farklı uğraklarda son aşamasına ulaşır (Zabcı, 2018).

Dinin yabancılaşmanın kaynağı olarak analizinin ilk göstergeleri henüz Marx'ın doktora tezinde ortaya çıkar. Demokritos ve Epikuros'un atom felsefelerini karşılaştırdığı çalışmasının *Önsöz*'ünde "Dine karşı asıl saygısız kişi, kalabalığın taptığı tanrıları tanımayan değil, tanrılar hakkında kalabalığın inandığını onaylayan kişidir" diyen Epikuros'u alıntılamanın Marx (2000:11) bu suretle felsefi düşünceyi dinsel inanç karşısında konumlandırmış olur (Özyurt, 2015:209). Daha sonraki *Rheinische Zeitung* yazılarında bu hat devam eder. Nitekim Temmuz 1842'deki yazısında, tarihte dinin rolüne materyalist yorumunu kattığı ilk kapsamlı eleştirisini ortaya koyar (Açcar, 2020:323). Bu yazıya göre din, devlet ve siyaset konusuyla ilgilenmeye başladığında kendisi olmaktan çıkıp, felsefe olmaya başlar (Marx ve Engels, 2008:28). Bu felsefenin baş birimi ise insan doğası ya da insan hakları gibi düşünce biçimleridir (Marx ve Engels, 2008:30). Ne var ki Marx'a göre bir din bir felsefe olarak aşılmalıysa, felsefe de tarihsel-materyalist ters çevirme işlemiyle aşılmalıdır. Marx'ın bu bağlamdaki düşünce hattı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (1844) içindeki "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'ne Katkı: Giriş" kısmında (2009:191-209) ve *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları* (1844) kitabının "Hegelci Diyalektiğin ve Felsefe'nin Bir Bütün Olarak Eleştirilmesi" (2014:155-182) başlıklı son kısmında doruğuna çıkar.

"Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'ne Katkı:Giriş," "yabancılaşma, yanılsama ve ideoloji" eksenindeki düşüncelerin ana arteridir. Marx, Giriş'te -Genç Hegelcilerle olan polemiklerle birlikte düşünüldüğünde- idealizme bulaşmış her türlü eleştirinin başlangıcı olması nedeniyle din eleştirisinin önemine değinmekte ve insanın kendine yabancılaşmasının bir tezahürü, öznel olanın nesnelleşmesi, tikel olanın tümelleşmesi olarak din yanılsamasından bahsetmektedir:

"Din-dışı eleştirinin temelini şu oluşturuyor: insanı yapan din değil, dini yapan insandır. Yani din, henüz kendine erişmemiş ya da çoktan yitirmiş bulunan insanın sahip olduğu kendinin bilinci ve kendinin duygusunu oluşturuyor. Ama insan, dünyanın dışında herhangi bir yere çekilmiş soyut bir öz değil. İnsan, insanın dünyası, devlet, toplum anlamına geliyor. Bu devlet, bu toplum, dünyanın tersine çevrilmiş bilinci olan dini üretiyor, çünkü kendileri alt üst olmuş bir dünya oluşturuyor. Din bu dünyanın genel teorisini, onun ansiklopedik özetleme kitabını, onun halksal biçimdeki mantığını, onun tinselci point d'honneur'ü (onur sorununu), kendinden geçmesini, ahlaksal onaylanmasını, görkemli tamamlayıcısını, teselli ve aklanmasının evrensel temelini oluşturuyor. Din insanal özün doğaüstü gerçekleşmesini oluşturuyor, çünkü insanal öz gerçek gerçekliğe sahip bulunmuyor. Öyleyse dine karşı savaşım vermek, dolaylı olarak dinin tinsel aromasını oluşturduğu dünyaya karşı savaşım vermek anlamına geliyor. Dinsel üzüntü, bir ölçüde gerçek üzüntünün dışavurumu ve bir başka ölçüde de gerçek üzüntüye karşı protesto oluyor. Din

ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dıştalandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın afyonunu oluşturuyor. Halkın aldatıcı mutluluğu olarak dini ortadan kaldırmak, halkın gerçek mutluluğunu istemek anlamına geliyor” (Marx, 2009:191-192).

Öte yandan bağlamından koparmamak adına biraz uzunca alıntılanan bu pasajın yabancılaşma unsurunu merkeze aldığı hattın ikili doğası Marx yorumlayıcılarını adeta ikiye bölmüştür. Nitekim “dinin bir afyon olması” metaforu ile yola çıkan pek çok fraksiyon - Ortodoks Marksizm başta olmak üzere- Marx’ın dini bir yabancılaşma ve yanlış bilinç durumu olarak gördüğü hususuna vurgu yaparken, metnin bağlamından yola çıkan başka yorumcular da dinin olumlu anlamdaki işlevleri itibarıyla onun maddi dünyanın gerçekliğine ilişkin bir protesto olması üzerinde durmaktadır -örneğin Bloch-. Löwy gibi yorumcularsa Marx’ın bu pasajda dinin rolü üzerine fikirlerinin ikircikli olduğunu belirtmektedir. Ne var ki Löwy’ye (1999:47) göre bu ikircikliğin ana nedeni Marx’ın olguya dair tutarlı bir bakış açısı geliştirememesi değil, dinin içindeki çelişkiyi iyi kavramış olmasıdır. Gerçekten de afyon metaforu, Marx gibi bir düşünürün olguları iyi ya da kötü yüklemeleriyle değil tarihsellik yüklemiyle ele aldığı hatırlanırsa daha iyi anlaşılır. Nitekim afyonun 19. Yüzyılda bugünün penisilini niteliğinde reçete edilen bir ilaç olmasının yanında (Zabcı, 2018:55; Belge, 2019:9) protestolara ve isyanlara yol açmakla da bilinen ticari bir meta -Afyon Savaşları’nda görüldüğü gibi- ve esriklik özelliğiyle de ütopyik görülere yol açabilen bir madde (McKinnon, 2005:18) olması önemlidir. Dolayısıyla Marx’ın afyon benzetmesini, dönemin tarihsel koşullarında afyonun politik-ekonomik ve göstergebilimsel karşılıklarıyla düşünmek, pasajdaki anlam genişlemesini ve “ikircikliliği” yorumlamak üzere ufuk açıcıdır. Son kertede Marx’ın dinin aşılmasına ilişkin tutumu verili olsa da pasajdaki “ikirciklik” de olumsuzlamalarla akan tarihin çelişkili doğasını ifade etmektedir.

El Yazmaları’nın “Hegelci Diyalektiğin ve Felsefenin Bir Bütün Olarak Eleştirisi” isimli kısımda Marx, dinin aşılması olarak felsefe nosyonundan, felsefenin aşılması olarak politik-ekonomiye temas eder. Feuerbach’ın dinin olumsuzlanmasıyla ilgili düşüncelerinin Hegelci felsefenin bir uzantısı olduğu fikri üzerine giderek Max Stirner, Otto Bauer ve Ludwig Feuerbach’ta temsil edilen Genç Hegelciliği “kendine karşı tutumu hiç de eleştiri olmayan bir eleştiri olarak” (Marx, 2014:157, 158) niteler. *Kutsal Aile*’de (1844) de izlenen bu hatta (Marx, 1994) Genç Hegelcilerin din eleştirisi, yabancılaşmanın materyalist kaynaklarına odaklan(a)madığı için hala idealist olmakla itham edilir (Marx, 2014:163). Bu bağlamda Marx, -Elyazmaları’nın bütünlüğü içinde- politik-iktisadın eleştirisi üzerinden tarihsel ve toplumsal bir varlık olarak insanın yabancılaşma süreçlerinden bahsederken epistemolojik ve ontolojik bulunuşumuz dahilinde doğa-insan diyalektiğini anlayamamamızla “yaratma fikrinin halk

bilincinden silinmesinin güçlüğü” arasında bir ilişki kurar (Marx, 2014:121). Zira hep geriye doğru sorularla ilksel olanı araştıran bu düşünüm, zaten varolan insana ve doğaya ilişkin bir soruşturmaya varolmayan bir soyutlama üzerine bina ettiği için konusuzdur (Marx, 2014:122). Bu anlamıyla Marx, Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu sorusuyla ilgilenmez bile. Merak ettiği ve üzerinde durduğu insanın gerçek, somut, maddi varoluşu; diğer bir ifadeyle tarihtir. Yine de Marx, bu negatif teolojiyle ilerlerlerken dahi politik iktisat ile genel kabul gören din ve ahlak arasında doğan çelişkilerin yabancılaşma uğraklarında -insanın emeğine, türüne, kendine ve ürününe yabancılaşması- nesnelleştirildiğinden bahseder (Marx, 2014:130). Bu nesnelleşmenin en somut görünümü olan para ise bu itibarla kapitalizmin dinidir (Marx, 2014:148-149). Yahudilik ya da Katoliklik, bu dinin idealize edilmiş versiyonlarıdır (Achcar, 2020:324). Hatta Marx için para dini doktora tezinden *Das Kapital*’e hep tanrısallıkla ilişkisi gözetilerek ele alınmış bir dip akıntı olarak yer alır (Kamış, 2017:75).

Marx’ın Feuerbach üzerine eleştirisi -felsefe eleştirisi- *Alman İdeolojisi-Feuerbach Üzerine Tezler*’de (1846) maddi-somut dünyanın sorunsallaştırılmasıyla biçimlenir. “Tarihsel materyalizm ile ahlaki, dinsel ya da felsefi ülküler arasında benzerlikler kuran düşünce yapılarını eleştirirken üretici güçlerin gelişimi üzerinden tarihin diyalektik yasalarına ilişkin belirlenimlerin eskizlerini ortaya koyma yolunda bir geçiş niteliği arz eden yapıt” (Milhau, 2008:14,17) Marx’ın din eleştirisinden felsefe eleştirisine, felsefe eleştirisinden ekonomi-politik eleştiriye yol alan güzergahında yer alır. Nitekim eserde tüm varoluşun devinimselliğine maddi pratiği koyan Marx için Feuerbach “Tanrısallıkta nesnelleşen insan özü” fikriyle kaba bir felsefi materyalizme düşmekte, insani eylemin praksisle olan bağlantısını görmezden gelerek onu tözselleştirmektedir (Marx ve Engels, 2008). Her ne kadar din eleştirisi, dinin aşılması yönünde bir adım olsa da aslında Marx’a göre Feuerbach’ın yarım bıraktığı iş, insanların neden kendilerine tanrılar yaratma ihtiyacı duyduklarını araştırmamasıdır (Zabcı, 2018). Feuerbach’ın da içinde olduğu ve din karşıtılarıyla öne çıkan Genç Hegelciler de “özerklik atfettikleri bilinç ürünlerini, insanların gerçek zincirleri olarak gördüklerinden yalnızca bilincin bu yanılsamalarına karşı savaşmak durumunda kalmakta” (Marx ve Engels, 2008:37) meselenin “özüne” ulaşamamaktadırlar. Oysa Marx’a göre bireylerin ne olduğu onların maddi yaşam tarzlarının bir ürünüdür. Dolayısıyla din de “insan özünün yabancılaşmış bir biçimi” değil; insanların sahip oldukları üretici güçlerin gelişmişliğinin ve bu gelişmişlik düzeyine tekabül eden karşılıklı ilişkilerin koşullarıyla ortaya çıkan zihinsel üretimlerden - siyasal dil, yasa, ahlak, metafizik vb- biridir (Marx, 2004). Hayatın bilinç tarafından belirlendiğini belirten her yorum (idealizm), Marx’a göre, *camera obscura* işlevi gören bir

ideolojidir; çünkü “yaşamı belirleyen bilinç değil tersine, bilinci belirleyen yaşamdır” (Marx, 2004). Öte yandan toplumun temeli üretim ilişkileri içinde belirdiğinden “maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf aynı zamanda zihinsel araçların üretimini de elinde bulundurur” (Marx, 2004). Bu suretle bakıldığında Marx’a göre dini inanışlar da üretim araçlarını elinde bulunduran egemen sınıfların dünya görüşlerinin bir yansımasıdır.

Nitekim Marx ve Engels *Komünist Manifesto*’da (1848) dinin burjuvazinin sömürü ilişkilerini meşrulaştıran ve/veya mistifiye eden bir araç olduğunu çeşitli bağlamlarda artık açık açık söylerler:

“Köy papazı nasıl her zaman toprak sahibi ile birlikte davranmışsa, kilise sosyalizmi de her zaman feodal sosyalizmle birlikte hareket etmiştir. Hıristiyan çileciliğine sosyalist bir çeşni katmaktan daha kolay bir şey yoktur. Hristiyanlık da özel mülkiyete, evliliğe ve devlete karşı sesini yükseltmemiş midir? Bunların yerine hayırseverlik ve el açmayı, bekârlık kuralı ve nefsi kırmayı, manastır yaşamını ve kiliseyi öğütlememiş midir? Hıristiyan sosyalizmi, aristokratların yüreklerindeki kini kutsamak için rahiplerin serptikleri okunmuş sudan başka bir şey değildir” (Marx ve Engels, 2013: 79).

Althusserci tabirle “epistemolojik kopuş” yaşadığı, diğer bir ifadeyle artık bütünüyle ekonomi-politiğin materyalist ve tarihsel eleştirisine adım attığı dönemeçteki eseri *Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı*’da (1859) artık Marx -ve Engels- kapitalizmin eleştirisini “üretici güçlerin gelişiminin farklı düzeylerinde üretim biçimi ve üretim ilişkilerinin bunlara tekabül eden bilinç biçimleriyle” ele almakta, dini de *yapının* bir epifonemeni olarak *üst-yapı* alanında sorunsallaşmaktadır. Kapitalizmin eleştirmeni Marx’ın nihai eseri *Das Kapital*’de (1867) ise şu satırlarla dinin bir tür yabancılaşma ve yanılısama formu olduğu tekrarlanır:

“...Gerçek dünyanın dinsel yansıması, her durumda ancak gündelik yaşamdaki pratik ilişkiler, insanlara, kendi aralarında ve kendileriyle doğa arasında gözle görülür akla uygun ilişkiler sunmaya başladığında ortadan kalkabilir. Toplumsal yaşam süreci, yani maddi üretim süreci, üzerindeki mistik sis örtüsünden, ancak, özgürce bir araya gelmiş insanların ürünü olarak onların bilinçli planlı denetimleri altına girdiğinde sınırlanabilir.” (Marx, 2010:89).

Marx’ın din sosyolojisine ve din-devlet-laiklik ilişkilerine dair en net görüşleri *Yahudi Meselesi*’nde (1844) yer alır. Bu konular, Marx’ın diğer yazılarında genelde bulunmayan din karşıtlığı ve radikal ateizmle örülüdür (Özyurt, 2015:228). Marx (1997) bu eserde esasen Bauer’in Yahudilerin Almanya’daki özgürlükleri için önerdiği yollara atfen esas özgürleşmenin dini alanı da kapsayan hukuki ve siyasi anlamdaki burjuva özgürleşmesiyle değil, toplumsal özgürleşmeyle geleceğini ifade etmektedir. Gülenç (2011:37) bu noktada Marx’ın, gazete yazılarından beri belki de ilk kez içkin bir eleştiriye başvurmak suretiyle teolojik sorunları dünyevileştirdiğini tespit etmektedir. Ne var ki burada bile Marx için din “Başlangıçta olduğu

gibi, insanın *topluluğundan*, kendisinden ve diğer insanlardan *kopmasının* ifadesi, yalnızca garip bir tersliğin, özel-tuhaflığın, keyfiliğin soyut olumlanması” (1997:21) olarak nitelenmektedir. Hristiyanlıksa, baştan beri kendi praksisleriyle var olmuş Yahudiliğin bir teorisinden başka bir şey olmayan burjuva ideolojisini ifade eder. Hepsinin ortak noktası dinsel olarak metada soyutlanan ve metaforik karşılıklar bulan paradır.

Nitekim Marx’ın dinle ilgili yazılarının bir kısmı dini metaforlarla doludur (Dussel, 1993). Derrida’ya (2019) göre Marx’ın bütün yapıtları aslında baştan başa bir hayalet kovalamacadır. (*hauntology*). Marx, kapitalizmin ürettiği ve insanlara musallat olmuş büyülerle, gizemlerle, örtülerle uğraşır. Örneğin Komünist Manifesto’nun hemen başında “Avrupa’ya musallat olan komünizm hayaletini defetmek için tütsülerle bir araya gelen kutsal birlikten” (Marx, 2013) söz eder. Shakespeare’i alıntılardan oldukça hoşlanan düşünür paranın dönüştürücülüğü, illüzyonu ve dinselliğine, Atinalı Timon’dan alıntılıdığı pasajlarla yer verir (bkz. Marx, 2014:148). Keza *Das Kapital*’de (1867) kullanım değerinin yerinin değişim değeri ile ikame edilme süreci, bir ürünün adeta “metafizik safsatlarla ve teolojik süslerle” bezenmesi olarak tarif edilir (bkz. Marx, 2010:81).

Tüm bu farklı eserlere birlikte bakıldığında Marx’ın dine ağırlıklı olarak bir tür yanılsama ve ideoloji olarak negatif bir anlam yüklediği açıktır. Hatta bu çalışmada pek çok kez alıntılıığımız Özyurt’a (2015) göre Marx’ın eserlerinin bütünlüğünde aslında çelişkiden ziyade tutarlı bir din eleştirisi bulunmakta, bir yanılsama olarak dinin, üstesinden gelinmesi gereken bir yanlış bilinç durumu olduğu görülmektedir (ayr. bkz Kamış, 2017:60). Yine de başta Ortodoks Marksizm olmak üzere çeşitli bağlamlarda yerini bulan bu tipten yorumlamalar madalyonun sadece bir yönüne vurgu yapmaları itibariyle eksik kalmaktadırlar. Zira nüve halinde olsa da henüz gazete yazılarından itibaren Marx’ın din eleştirilerinin tarihsel materyalizmle ilişkisellik içinde olduğu göz önüne alındığında, Marx’ın dine bakışının çok boyutlu olduğu görülebilir. Hatta onun dini anlama biçiminin bir yöntem çalışması olduğu dahi iddia edilebilir. Nitekim Genç Hegelciliğin eleştirisinden üst-yapı birimi olarak ideolojiye, ideolojiden meta fetişizmine uzun yolculukta Marx’ın tarihsel materyalizminin uğrakları zaten dinin de tarihselliği içinde alınması gereken diğer toplumsal olgulardan herhangi biri olduğu çıkarımını yapmaya el vermektedir. Daha basit bir ifadeyle Marx’ın din yorumu ikircikli ya da tutarlı değildir. Tarihseldir. Bu nedenle Marx, çıkarlarını ifade ettiği sınıfa göre gerici olsun, ilerici olsun, ideoloji/yanlış bilinç olarak dinin pratik bir önemi olabileceğini kabul eder (Milhau, 2008:17). Bu durumu en iyi çözümleyen isim ise kuşkusuz Engels’tir.

2. Dinin Tarihselliği ve İşlevlerine Marksist Bir Giriş

Marx'a göre çok daha ateşli bir ateist olan Engels kimi yazılarında dine doğrudan cephe almakta, Marx'la "yoldaşlığına" paralel olarak klasik Marx eserlerinde görülen temaları tekrar etmektedir. Örneğin *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* (1886) isimli eserinde Engels, Feuerbach'ın evrensel sevgide bütünleştirdiği Kantçı evrensel barış mitine reddiye sunarak (Engels, 1979:16) dini ve moral tutumları praksisin içinde koşullanan somut tutumlar olarak düşünmektedir. Nitekim Engels'e göre din ve felsefe, ideolojinin kendi sınıfsal temelinden daha da uzaklaşmış versiyonlarıdır (Engels, 1979:23). Bu nedenle ideoloji olarak din, tanınmaz haldedir. Nitekim bağlamak-birleştirmek yönündeki Latince kökleriyle dinin birlik verici formuna yapılan vurgular da "idealist felsefenin başvurduğu hokkabazlık oyunlarından" (Engels, 1979:13) başka bir şey değildir. Yine de dine cepheden karşı almak yerine onu insani özgürleşimin önünde (sadece) bir engel olarak görür ve onu bilimsellik içinde yorumlar (Aydeniz, 2010:77). Dolayısıyla Engels için bilimin zaferi/ilerleyişi, adeta dini yanılısamaları ortadan kaldırmanın da zaferidir. Bu çerçevede Marx gibi Engels de ikircikli görünecek şekilde dine ilişkin külli negatif tutumu, tarihsel materyalist bir bağlamla ikame eder:

"...ruhun ölümsüzlüğü fikri doğdu. Dinsel avunç isteği değil de bedenin ölümünden sonra bir kez varlığı kabul edilmiş bulunan bu ruhun ne yapacağı konusundaki genel bilisizlikten ortaya çıkan bu şüphe, genel olarak, kişisel ölümsüzlüğün o can sıkıcı anlayışına yol açtı. Buna tamamıyla benzer bir biçimde, doğa güçlerinin kişileştirilmesiyle, dinin daha sonraki gelişmesi sırasında, gitgide daha dünya-dışı bir biçim alan, en sonu bir soyutlama sürecinin, diyebilirim ki, hemen hemen zihinsel gelişme boyunca varlık kazanan bir damıtma sürecinin sonucunda, az çok sınırlı güçte ve birbirlerine karşı sınırlayıcı olan sayısız tanrılar insanların zihninde, tek tanrılı dinler tek başına bir tek tanrı fikrini yaratıncaya değin, ilk tanrılar doğdular (Engels, 1979:8)."

Bu itibarla Engels'e göre ilksel insanlardan İbrahimi dinlere dek geçen süreçte insanlar kendi maddi yaşam dünyalarını kuşatan şartlar altında kendi varoluşlarına ve süreçlerine ilişkin cevaplar aradıkça bu ihtiyaçlara cevap veren dinler üretmişlerdir (Engels, 1979:24).

Öte yandan dinin toplum içinde rol oynadığı işlevler ve bu işlevlerin materyalist şekillenmesi hakkında Engels, Marx'a göre antropoloji ve sosyolojiden daha fazla yararlanmaktadır (Löwy, 1999:47). Nitekim Orta çağ Avrupası'nda feodal soylu sınıfın bileşeni Katolikliğe karşı, güçlenmekte olan burjuvazinin çıkarlarına cevap verecek Protestanlığın yükselişi (Engels, 1979:24) Engels'de din-sınıf ilişkilerinin tarihselliğine yapılan bir göndermedir:

"Öyleyse görüyoruz ki, bütün ideolojik alanlarda gelenek büyük bir tutucu güç olduğu gibi, din de bir kez oluştuktan sonra, her zaman geleneksel bir öz içerir. Ama, bu özde meydana gelen değişiklikler, sınıf

ilişkilerinden, dolayısıyla bu değişiklikleri yapan insanlar arasındaki ekonomik ilişkilerden ileri gelir” (Engels, 1979:25).

Engels pasajın gösterdiği üzere Hristiyanlığı zaman dışı bir öz olarak değil, farklı tarihsellikleri haiz bir form olarak düşünmekte (Löwy, 1999:48), böylece sınıfsal pozisyonlara göre dinin alabileceği farklı biçimlere yer açmaktadır:

“Şunu da kaydedelim ki, değişik sınıfların her biri kendine uygun gelen dini kullanır: toprak aristokrasisi Katolik Cizvitliğini ya da Protestan Ortodoksluğunu, liberal ve radikal burjuvazi rasyonalizmi ve bu bayların her birinin kendi dinlerine inanmaları ya da inanmamaları hiçbir şeyi değiştirmez” (Engels, 1979:25).

Üstelik *Anti-Dühring*'te (1877) Engels bir mistifiye aracı olarak din anlayışını adeta “ayakları üzerine diker.” Burada Engels, ilk Hristiyanlığı el almakta; sosyalizm ile bu ön-Hristiyanlık arasında benzerlikler kurmaktadır (Löwy, 1999:49). Böylece Hristiyanlığın ilk biçimleri ile modern işçi hareketleri arasında ilişkiler kurarak her ikisinin de ezilenler ve yoksullar tarafından kurtuluş fikriyle örgütlenmiş kitle hareketleri olmalarını vurgular (Löwy, 1999:49). Zira Engels, yoksulların, ezilenlerin ve dezavantajlıların dini yapılanması olarak ortaya çıkmış otantik Hristiyanlığı sosyalizmle paralellik içinde düşünmektedir. Engels'e göre Hristiyanlıkla sosyalizm arasındaki fark ilkinin kurtuluşu öteki dünyaya, ikincisininse bu dünyaya havale etmesidir (Engels, 1982, 22:450'den akt. Löwy, 1996:31).

Engels'in din ve toplum ilişkilerini tarihsel materyalizmin yöntemiyle incelediği bir diğer önemli eser *Köylüler Savaşı*'dir (1850). 15. yüzyıl sonlarından 16. yüzyıla Almanya ve Avusturya Alpleri'nde ortaya çıkan köylü ayaklanmalarını bunlara sebep olan sınıfsal çatışmaların kökenleriyle açıkladığı eserinde, çatışmalara katılanların konumlarını, başvurdukları siyasi ve dinsel teorileri ve bunların sonuçlarını, sınıfların toplumsal yaşamının tarihsel koşullarının zorunlu sonuçlarıyla ele alır (Engels, 2003:8). Bu nedenle Engels (2003:38) bu dönemdeki mücadelelere din savaşları demek yerine köylü savaşları demeyi tercih eder. Nitekim feodal yurtluklara sahip yüksek kilise hiyerarşisine karşı köy ve kent bölge papazlarından oluşan din adamları zümresinin alt takımı yanında “yerel prensler, imparatorluk soyluları, gücünü kaybetmekte olan soylular ile ayrıcalıklılar, burjuvazinin çeşitli katmanları - loncalar içinde-, lümpen proletarya (gündelikçiler) ve her şekilde sömürüye açık köylüler çeşitli ve çelişik bir yığın oluşturmaktadır” (Engels, 2003: 29,30, 35). Bu “karmakarışık” sınıfsal matriste dini kitlenin homojen bir niteliği arz etmemesi itibarıyla ortaya çıkan çatışmalar iktidar modellerine karşı isyancı hareketler olarak derinlemesine çözümlenir. Burada “Katolik-gerici kamp, burjuva-reformcu Lutheryen kamp ve Hussçuların, Anabaptistlerin ve Münzer'in örgütlediği devrimci kamp” (Engels, 2003:37) esas hattı oluşturur. Hem Lutherci hem de

Münzer kampları Hristiyan öğretilerinin yozlaşmasına odaklandıkları için “biçimi bakımından” gerici olarak addedilirken, Luthercilik sonradan egemen soylulukla (prenslerle) uzlaşma yoluna gittiği üzere işbirlikçi; yoksulların sırtından geçinen tüm zümrelere ve gruplara savaş açarak Hristiyanlığın ilk dönemlerindeki “ilkel komünizmi” vaaz etmesi itibariyle Münzercilik ise devrimci olarak ele alınmaktadır (Engels, 2003:40). “Kulların eşitliğinden zümrelerin ve sınıfların eşitliğine, feodal angaryaların ve vergilerin kaldırılmasına ve hatta servet eşitliğine uzanan” bir yelpazede sınıfsal taleplerin heretik dini argümanlarla -önemli olan İncil değil, iman/esindir; cenneti bu dünyada aramak gerekir gibi- bileştiği bu nokta Engels’e göre (2003:37) “tohum halinde bulunan proleter öğelerin kurtuluş koşullarının dahice bir öncesini içermektedir.” Ne var ki “gerçek tarihten kök almayan teolojik bir idealizm olarak Münzer’in ya da Anabaptistler’in komünizmi, ütopyacı nitelikleriyle kaçınılmaz şekilde tiranlık içinde yozlaşmaya, dolayısıyla Marx’ın da ifade ettiği gibi politikanın devrimci yanını köreltmeye mahkumdur” (Turner, 2011:227). Nitekim Almanya’da halk isyanları bu dönemden sonra uzunca bir duraklama dönemine girmiştir. Ancak tarihsel sonuçları paranteze alınmak kaydıyla yöntemsel düzeyde şunu vurgulamak gerekir: Engels bu eserde özcü bir anlayışla dini bütünlüklü ve negatif bir olgu olarak ele almak yerine onu farklı sınıf kompozisyonlarının kullanımı ve anlayışı açısından yorumlamakta, böylece dindeki tarihselliği bir kez daha teslim etmektedir. Dahası Engels’in dinle ilgili eserlerinin genel analizi şu üç boyutu içerir: “Din-siyaset ilişkisi her zaman ilerici-gerici nosyonları ile anlaşılabilir; Hristiyanlık ve Kilise homojen olmadığı gibi, farklı sınıf fragmentasyonlarına ayrılmışlardır; din hem var olan düzeni meşrulaştırabilir; hem de düzenin değişmesinde itici güç olabilir” (Gülenç, 2011:41). Bu da Engels’in tıpkı “yoldaşı” Marx gibi, dini afyon metaforuna ve/veya yanlış bilinç olarak ideolojiye sıkıştırmadığını göstermektedir.

Rosa Luxemburg ise Engels gibi otantik Hristiyanlığın sevgi ve adalet üzerine kurulu ilkelerinin sosyalizmle buluştuğuna dikkat çektiği; ilk Hristiyanların ilke olarak ateşli komünistler olduklarını iddia ederek çağdaş sosyalist hareketin tabanındaki dini unsurun mücadeleye eklenmesi için ideolojik mücadele vermek gerektiğini söylediği ölçüde bu dönemde SSCB’nin din konusundaki dogmatik tutumunun hemen karşısında yer bulur. Luxemburg, *Sosyalizm ve Kiliseler* (1850) başlığıyla yayınladığı kısa eserde esasen egemen sınıflarla iş tutan hâkim Kilise’nin ve ruhbanın siyasetini eleştirerek “eşitlik, özgürlük ve kardeşlik” ilkeleriyle yola çıkan Sosyal Demokratların “komşunu kendin gibi sev” ve “yoksullar için yapacakların benim için yapacaklarıdır diyen İsa”nın emirlerini ruhbandan çok daha iyi yerine getirdiğini bildirmektedir (1979:2). Luxemburg’a göre zenginlerin sözcüsü, sömürünün ve baskının

savunucusu ruhban aslında Hristiyanlığın bütün doktrinleriyle çelişirken, komünizmi kınayan Kilise de aslında ilk Hristiyanlığın ilkelerini çiğnemektedir. Nitekim Luxemburg'un ajitatif yazısına göre şatafat ve sefahat alemlerindeki pagan Romalıların zulmü altında sömürülürken kolektivite içinde komünist bir cemaat teşekkül ederek eşitlik ve dayanışmayı ön plana koyan ilk Hristiyanlar gibi proletarya da benzer tarihsel yoksulluk ve yoksunluk içinde benzer bir dayanışmayı örgütlenme çabasıdadır. Bu açıdan Hristiyan komünizmi her ne kadar üretim araçlarının değil, tüketimin kolektivizasyonuna dayansa da her ne kadar toplumu reforme etmede yeterlilik gösteremese ve eşitsizliği ortadan kaldıramasa da çağdaş komünizmin idealleriyle yakınlıklar göstermektedir. Zaman içerisinde dönüşerek hem egemen sınıfların aracı hem de kendisi bir egemen sınıf haline gelmiş olan Kilise ise "kutsal Hristiyanlık" ailesinin en büyük düşmanıdır.

Marx'tan sonra Marksizm'e en büyük katkıyı sunan kişi olarak addedilen Gramsci de "halkların afyonu olarak din nosyonunu radikalize ederek dinin hem yabancılaştırıcı hem dönüştürücü iki yönlü yüzü olduğundan" (Tricontinental, 2022:33) bahseder. Dinin toplumsal dönüşüm için önemli bir motivasyon olarak değerlendirilmesi, Gramsci'nin Marksist düşünceye yaptığı önemli katkılarından birisidir (Evrenk, 2023:137). Nitekim inançlılar, tarihsel pozisyonları itibariyle ideolojinin yalnızca pasif takipçileri değil, kendi inanışları gereğince çelişki ve yeniden formülasyonlardan azade olmayan dünya görüşleri üreten ve mayalayan öznelere (Tricontinental, 2022:35). Gramsci'nin ifade ettiği üzere "köylülerin, küçük burjuvazinin ve kent işçilerinin, kadınların, aydınların ayrı ayrı Katolikleri vardır" (Gramsci,1975.'ten akt. Tricontinental, 2022:35). Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nden önemli bir alıntıyla:

"din tarihin tanıdığı en devasa ütopya, en devasa metafiziktir, çünkü o tarihsel yaşamın gerçek çelişkilerini mitolojik biçimde uzlaştırmak için en büyük girişimdir. Aslında insan ve tanrının doğasının aynı olduğunu, (...) tanrı tarafından yaratılmış olarak var olmasıyla, Tanrı'nın oğlu, dolayısıyla diğer insanların kardeşi olarak bütün insanların eşit olduğunu, başka insanlar arasında özgür olduğunu ve bunlar gibi özgür (...) olduğunu varsayar. Bu nedenledir ki kitlelerin her radikal başkaldırısındaki bu talepler belli biçimler ve ideolojiler içinde bu ya da şu tarzda ortaya konmuştur." (akt. Löwy, 1996:36).

Ne var ki Gramsci'nin Marksizm'e bu katkısı, onun özelde Hristiyanlık olmak üzere dini bir bütün olarak olumlu gördüğü anlamına gelmez. Din, Gramsciyen analizde "sanatta, hukukta, ekonomik etkinlikte, bireysel ve kolektif yaşamın bütün belirtilerinde kendini örtükçe gösteren bir dünya görüşü olan ideolojinin" (Gramsci, 1971:328) felsefe, folklor ve sağduyudan (*common sense*) oluşan bileşkelerinden biridir. Burada felsefe, var olan dünya görüşlerini ve davranışları değiştirmeyi, düzeltmeyi, yetkinleştirmeyi hedefleyen, kendini sınıf ilişkilerinden bağımsızmışçasına gösterebilme yetkinliğine ulaşmış düşünceler; sağ duyu ve folklor, saf ve

otantik olmaktan öte felsefe ve bilimle etkileşime girdiği oranda devinimsel haldeki halk inanışları, töreler ile bunlara eklemli mitler ve dinler anlamına gelir. Bu haliyle dinler de fragmanlara bölümmüş sağduyunun tikel unsurlarıdır (Gramsci, 1971:325). Dolayısıyla dinler ve inanışlar- sağduyunun imbiğinden geçerek tarihsel formasyonun durumuna göre çeşitli biçimler alırlar (Gramsci, 1971:325-326). Parçalı, karakterce olumsal ve tarihseldirler. Çelişkilerin ve olumsuzluğun yaratacağı çatlaklarsa hakim grupların dünya görüşü olan *özel ideolojilere* karşı bağımlı grupların kendi dünya görüşlerini hakim kılmak üzere verecekleri *hegemonya savaşında* (Gramsci, 1971) son derece önemlidir. Diğer bir ifadeyle “dinin insanların dünya algısının şekillenmesindeki rolünden dolayı, din sahasındaki hegemonik bir mücadele aynı zamanda insanların dünya algısında yürütülen bir savaştır” (Başkan, 2022:239). Söz konusu savaşım, Gramsci’nin (1971:60) sınıfsal angajmanlardan bağımsız olmamakla nitelediği ve “üst-yapı memurları” olarak işaret ettiği (Gramsci, 1971:60) *aydın kategorileri* arasında süregiden somut bir akışta verilir. Bu aydınlarsa kırsal ve kentsel aydınlar hariç olmak üzere ikiye ayrılır: “egemen üretim tarzı sürecinde; sınıfların, ekonomik ilişkiler alanındaki konumlarının gerektirdiği işlevleri yerine getirmek üzere, kendileriyle birlikte ortaya çıkardıkları aynı tarihsel ve yapısal ilişkiler içerisinde organik olarak bağlı buldukları toplumsal sınıfın ideolojik açıdan türdeşliğini sağlayan ve ekonomik, toplumsal ve siyasal alanlarda sınıf bilincinin gelişimine katkıda bulunan gruplar organik aydınlar” (Yetiş, 2002, 80-81) ile “yeni sınıfın ve organik aydınların karşılarında buldukları, eski tarihsel blokun nesnel gereksinimlerine göre biçimlenmiş ve siyasal ve toplumsal biçimlerdeki en karmaşık ve köktenci değişikliklerin bile kesintiye uğratamadığı bir tarihsel sürekliliği temsil ediyor gibi görünen” (Gramsci’den akt. Yetiş, 2002:84) geleneksel aydınlar. Gramsci’ye göre geleneksel aydın kategorisinin tipik örneğini oluşturan rahipler “kendi dönemlerindeki birçok toplumsal önemli hizmetin tekeli elinde bulundurmuşlardır: Çağlarının bilim ve felsefesi olan dini ideolojiyi yayma, eğitim, ahlak, adalet, hayırseverlik (charity) gibi...” (Gramsci, 1971:7). Ne var ki bu pozisyonlar da durağan değildir. Örneğin Katolik rahipler feodal aristokrasinin egemen olduğu dönemde hakim sınıfın organik aydını olarak toplumsal rızanın üretilmesini sağladılarsa da burjuva sınıfının hakimiyeti ele geçirmesi ile geleneksel aydın kategorisine geçmişlerdir (Evrenk, 2023:153). Bu aşamada üretim biçiminin ve üretim ilişkilerinin “bağrında şekillenen” söz konusu geçişlerde, yine belirtmek gerekir ki, bağlı grupların kendi organik aydınlarını üretmelerinin ve geleneksel aydınları devşirmelerinin önemli bir koşulu sağduyu ve folklorun kullanıma sokulmasıdır. “Siyasal söylemine dini söylemi eklemleyen siyasal aktörler için ise toplumla ortak bir sağduyu geliştirmek çok daha kolay olacaktır.” (Başkan, 2022:235). Bu açıdan Gramsci, sivil toplum mücadelesinde adım adım ilerlemeyi

ifade eden *mevzi savaşı*nda (*war of position*) dinlerin gücünü önemser. Nitekim örgütsel başarısı ve uzun vadeli hegemonyası nedeniyle Roma Katolik Kilisesi'ne saygı duymuş ve Marksist pratiğin Hristiyanlıktan taklit edebileceği noktaların altını çizmiştir (Başkan, 2022:239).

Tüm bu analizler içinde görüldüğü üzere Gramsci, aslında Engels'den beri gelen din sosyolojisi dip akıntısını, Marx'ın ekonomi politik eleştirisi ile sentezleyerek teori açısından yeni bir çıkır açmış, dinin tarihsel, olumsal ve çelişkili yapısının sınıf savaşımının kazanımındaki önemine bir dizi kavram seti içinde yer vermiştir. Gramsci'nin bu yöndeki analizleri öyle isabetlidir ki, pratikte filizlenen/filizlenecek dini kurtuluş hareketlerine adeta ön söz yazmıştır. Örneğin 1970'lerden sonra Şili, Nikaragua, Brezilya, El Salvador gibi ülkelerde yoksulluğa, cunta yönetimlerine, yerli haklarının gasp edilmesine karşı Katolik papazlar, kilise taban cemaatleri ve semt oluşumları eliyle örgütlenen Kurtuluş Teolojisi, kurtuluşu uhrevi bir selamette değil, bu dünyadaki sömürü ve tahakküme karşı verilecek bir mücadeleyle gerçekleşecek maddi ve manevi bir özgürleşmede aradığı ölçüde İncil'i Latin Amerika'da sol angajmanla tebliğ etmenin bir yolu olarak etkili bir sınıfsal-dinsel mücadele pratiği örgütlemiştir (Löwy, 1983). Keza ABD'de kölelik karşıtı harekette ve sivil haklar mücadelesi içinde, Asya'da Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinde, Güney Korelilerin Japonlara direnişinde, Sri Lanka özgürlükçü hareketlerinde, *apartheid*'a karşı Güney Afrikaha halkının mücadelesinde ve İran Devrimi'nde din öncü bir rol oynamıştır.

3. Mesihçi Marksizm: Benjamin ve Bloch Bağlamı

Yirmi yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Marksizmin din eleştirisi külliyatına teolojiyle tarihsel materyalizmi bir potada düşünen ayrıksı bir ekol olarak Mesihçi Marksizm katılmıştır. Bu bağlamda oldukça kendine özgü yaklaşımlarıyla Benjamin ve Bloch Ortodoks Marksizm'e en uzak cephede iki düşünür -ve arkadaşı- olarak Marksist düşüncenin büyük heretikleri olarak addedilebilir.

Ne var ki sistematik olmaktan ziyade fragmanlarla yazan Benjamin'in fikirlerini başlı başına din gibi bir temada toplamak zordur. Yine de düşünürün "kurtuluş, kayıp cennet, tarihte sıçrama, diriliş" gibi dinsel formlarıyla ilintisi, "romantik-mesihvari ve anarşist ütopyacı temaların sıkı birliğiyle örülmüş" (Löwy, 2007:295) düşünme tarzında vakıdır. 1940'lı yıllardan itibaren Marksizm ile tanışması ise onu diyalektik materyalizme bağlamıştır; ancak kendine has bir tarzla. Bu itibarla Benjamin fikriyatı bir yandan kurtuluş ve dirilişle ilgili Mesihçi bilinç, bir yandan tarihin materyalist eleştirisinin "yeniden kazanımı," bir yandan da yaklaşan felaketler ikliminde -İkinci Dünya Savaşı ve dahası- şekillenmiştir. Burada Benjamin

özelinde bu ayrıksı Mesihçi-Marksist görüşü gözler önüne sermek üzere *Tarih Üzerine Notlar* 'dan sıklıkla alıntılanan pasajdan yola çıkmak faydalı olabilir:

“Klee'nin 'Angelus Novus' adlı bir tablosu var. Bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleği tasvir ediyor: Gözleri faltaşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş. Tarih meleğinin görünüşü de ancak böyle olabilir, yüzü geçmişe çevrilmiş. Bize bir olaylar zinciri gibi görünenleri, o tek bir felaket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket. Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek... Ama Cennet'ten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte, ilerleme dediğimiz şey, bu fırtınadır.” (Benjamin, 1999:42)

Pasajın semiyotik okumalarıyla birlikte “ya sosyalizm ya barbarlık” ikileminde felaketler tarafından kanatları sürekli geçmişe çekilen ve yüzü ileriye dönük tarih meleğinin içinde bulunduğu *trenin imdat frenini* çekecek eylem anındaki devrimci sınıflara özgü bir bilinç olarak Mesihçi kurtuluşçu praksis (Benjamin, 1999:40) Benjamin'in özellikle üzerinde durduğu bir argüman olarak belirir. Zira Benjamin *Tarih Üzerine Notlar*'ın genelinde devrimci sınıfların misyon ve azametinden söz etse de bu *Notlar*'da aslında Marksizm de dahil olmak üzere mekanik ilerlemenin tüm biçimlerini reddetmekte, klasik bir Marksist tema olarak özgürleşme bilincini adeta bir anın parıldayışında yakalanacak olan dini bir deneyimin fenomenolojisiyle yakalamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Benjamin'in bıraktığı yerde din ve Marksizm ilişkisi esriklikle yoğrulmuş metafizik bir deneyime dönüşmektedir. Kuşkusuz böylesi bir anlayışın temel Marksist esaslarda yeri yoktur. Ne var ki Benjamin'in çağını takip eden 68 kuşağının dünyasında bu “romantik ütopyacı Mesihçilik” hayli karşılık bulmuştur.

Son kademedeki Mesihçi Marksizmin bir tamamlayıcısı olarak Bloch dinin, ütopyik bilincin ve umudun kesiştiği yerde durur. Bu bağlamda Bloch'a göre “insanı köleleştiren korkulara ve arzulara teslim olmak yerine bilmeyi, idraki ve kavramayı telkin eden materyalizm tam da bu yüzden her zaman özgürleştirici olmuştur” (Bloch, 2013a:115-116). “Kutsal Kitap'ta uzun süre üstü örtülmüş bütün o alttan alta yıkıcı ve dengesiz, durağan olmayan, geriye bağlantıyı (religio) amaçlamayan mirası, zorunluluklar krallığından özgürlükler krallığına sıçrama olarak Marksizm'de zımnen içerilmiştir ki bu nihayet Kutsal Kitabın da Komünist Manifesto'nun gözüyle okunabilmesi ölçüsünde anlaşılabilir bu ilişkidir” (Bloch, 2013a:123).

Bloch bu düşüncelerle İncil'in “ateist bir okumasını” gerçekleştirir: Mısır'dan çıkıştan (Exodus), çarşıdaki sabra insan olarak peygamberler, aslında isyan ve direnişi temsil eder. Pavlus'un bahsettiği diriliş de aslında vaat edilmiş topraklara dönüş, bir anlamıyla yüzü ileriye dönük Altın Çağ'dır. Komünyon ayini (şarap ve ekmek), İsa'nın kan ve etinde cisimleşmiş

dünyevi isyanı sembolize eder (Thompson, 2013:30). İsa hem umudun temsili hem de umudu taşıyandır (Thompson, 2013:27). Pavlus'un sabır telkin eden uzlaşmacı dinine karşı İsa'nın Dağ Vaazı'nda telkin ettiği savaşı İsa mevcuttur (Thompson, 2013:27). Bu açıdan insanın varlığını kurucu bir yüklemle hayata geçirebilmesi için ritüelleri formüle edenlere değil protestocu peygamberlere ihtiyacı vardır (Tutkal, 2019:69). Tıpkı Eyüp gibi (Bloch, 2013:204-206). Kul yalvarır, İnsan isyan eder. Kulluktan çıkıp Prometheus gibi ölümsüzleşmek için isyan önceldir. Nitekim bu "enterasan" sorun, Bloch'un Mesihçi komünizminde "Hristiyanlıktaki ateizm ve ateizmdaki Hristiyanlık" şeklinde formüle edilir. Hristiyanlık, bir insan olan İsa'yı Tanrısallaştırdığı ölçüde ateist; ateizm, diriliş mitosunda olduğu gibi sürekli olarak *olmakta-olan umut ilkesinin* (Bloch, 2013b) ütopyacı damarına yaslandığı için Hristiyanca'dır/dinseldir (Bloch, 2013a). Bloch, "Henüz Bilincine Varılmamış"ın psişik öncelemesi olarak" umudu (Bloch, 2013b:184) "Yükselip Gelmekte Olan"ın nesnel madde hali olarak" ütopya ile bütünleştirip ona tinsel bir yorum katar. Nitekim her şeyi tek seferde Yaratmış, olmuş bitmiş bir tanrı değil; olmakta-olan bir şey olarak beliren Blochyen Tanrı, insanda temaşa eder (Tutkal, 2019). Böylece metafiziksel bir Hristiyanlığın kökündeki materyalist öğelere paralel materyalist bir özgürleşme projesinin içindeki dini potansiyeller, ya/ya da bağından sıyrılma olanaklarını sunar (Thompson, 2013:14). Bu noktada başta Latin Amerika Kurtuluş Teolojisi'nin önemli kuramcıları olmak üzere -Guterrez ve Boff gibi- pek çok kurtuluş teorisyeninin Bloch'un Mesihçi umut, isyan ve devrim alegorisinden bütünüyle faydalandığının altını çizmek gerekir. Bloch için henüz gerçekleşmemiş komünizm anlamına gelen din, kurtuluşçularda otantik eşdeğerler bulur. Dolayısıyla din bir kez daha ters bir dönüşle olumsuz anlamından sıyrılarak, toplumsal dönüşümün taşıyıcılarından biri haline gelir.

Sonuç

Çağdaş dünya, kurumsal ve seküler dinsel biçimlerinin farklı varyasyonlarıyla dinin yeniden canlandığı bir tarihsel dönemeçten geçmektedir. Bu dönemeçte Marksist sosyoloji, mevcut birikimiyle söz konusu süreçteki olguları, olayları ve ilişkileri dinamik niteliği itibarıyla açıklamada başvurulan önemli geleneklerden biridir.

Ne var ki bu başvuru noktasında yaygın eğilimlerden biri başta Marx olmak üzere Marksist geleneğin "halkların afyonu olarak din" metaforu ile "ideoloji/yanlış bilinç olarak din" ikiliği arasına sıkıştırılmasıdır. Marx'tan başlayarak Engels, Luxemburg, Gramsci, Benjamin ve Bloch'u kapsayan bu literatür okuması ise aslında Marksizmin söz konusu alandaki sorunsalları çözümlenmek üzere ne kadar zengin bir teorik malzeme sunabileceğini göstermiştir.

Bu bağlamda, din başlığını diğer ekonomi-politik meselelerden hiçbir zaman ayrı bir başlık olarak ele almayan Marx'ın, daha doktora tezinden itibaren dinselliğin genişleyen ve daralan anlamlarını düşündüğü çikarsanabilir. Öte yandan bu genişleme ve daralmalar, Marx'ın döneminde gündemde olan felsefi ve ekonomi-politik polemiklerle örülmüştür. Bu bağlamda hep bir dip akıntı olarak paranın dinselliği teması yanında, dinin aşılması olarak felsefeden, felsefenin aşılması olarak ekonomi-politiğe düşünce çizgileri bir yandan dinin insan varoluşundaki anlamlarını çözümlemekte bir yandan da bu anlamların devrimci dönüşüm yolundaki imkanlarını paranteze almaktadır. Nitekim dinin hem bir uyuşturucu, hem bir sığınak olabileceği yönündeki meşhur metaforlar ikircikli bir görünümle polemik düzeyde kalmaktadır. Bu, Marx'ın toplumsal olguların içinde yatan antagonistik ilişkileri görme düzeyiyle açıklanabilir. Diğer bir ifadeyle din, kendi başına “ne iyi ne kötüdür.” Üretici güçlerin gelişiminin ve üretim ilişkilerinin koşulladığı tarihsel çelişkiler yumağında din bir sığınak ya da uyuşturucu olabileceği gibi, pekâlâ devrimci dönüşümlerin mayasını içinde barındıran bir laytmotif olabilir. Ne var ki düşünürün eserlerinde iktisadi analizler yoğunlaştıkça dinin, devrimci bir sınıf bilinciyle “kovulması gereken bir hayalet” olduğu savı belirginleşmektedir. Diğer bir ifadeyle zaman zaman etik-politik Marx, tarihselci Marx'ı galebe çalmaktadır.

Dinin, tarihsel koşullar ölçüsünde pekâlâ sınıf mücadelelerinin laytmotifi hatta devrimci sınıfların ideolojik aracı olabileceği yönündeki polemik boşluk Marx'tan daha ileri düzeyde Engels tarafından doldurulmuştur. Reformasyon Dönemi Almanya'da köylü savaşlarının sınıfsal kompozisyonunda bu tema, Engels için henüz olgunlaşmamış toplumsal devrim koşullarının laboratuvarı niteliğindedir. Keza Luxemburg ajitatif amaçlarla ve işçi sınıfını örgütlemek üzere kaleme aldığı yazısında “otantik Hristiyanlıktaki” devrimci potansiyellerin izini sürmekle dine kendi ideolojisi çerçevesinde olumlu bir anlam vermektedir. Marksizme katkıları tartışılmaz olan Gramsci'nin toplumsal sınıfların mücadelesinde ideolojik hegemonya aracı olarak dine, üst-yapı memurları şeklinde tanımladığı organik aydınlar eliyle verdiği işlevler ise karmaşıklığı itibariyle, dinin basitçe “yanılsama ya da uyuşturucu” olarak görülmesi anlayışının çok gerilerde kaldığını göstermektedir. En nihayetinde tarihsel materyalizmle Mesihçi teolojiyi bütünleştiren Benjamin ve Bloch ikilisi dinin içindeki ütopyacı anlamları somut durumun eleştirisi için bir imkân olarak görmek suretiyle komünist toplumu teolojik bir materyalizmle bütünleştirmektedirler. ABD'de köleliğe karşı isyanlar, Latin Amerika kurtuluşçu hareketleri, İran Devrimi gibi çok çeşitli deneyim alanlarında başrol oynayan dinin bu ele avuca gelmez karakterini Gramsci'den Bloch'a düşünce hatlarını izlemeden yorumlamak ise bugün neredeyse imkansızdır. Çünkü her bir örnekte din, Ortodoks Marksist hayalet

kovalayıcıları ürkütecek oranlarda toplumsal hareketlerin ana aktörü olmuştur. Tam da bu nedenle, basmakalıp Marksizm ve din karşıtlığı tezi bir yana bırakılmalı, her toplumsal olgu gibi dinin de tarihsellikle yüklü bir mefhum olduğu hatırlanarak teorinin olanakları mantıksal sınırlarına dek götürülmelidir.

Kaynakça

Achcar, G. (2020). Marx and religion. In M. Marcello (Ed.), *The Marx revival* (pp. 320-337). Cambridge: Cambridge University Press.

Aydeniz, H. (2010). Engels'in materyalizmi ve din eleştirisi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 63-89.

Başkan, B. (2022). Rıza ve siyaset: Gramsci'nin kültürel hegemonya kavramında bir rıza alanı olarak din. Kahraman, S. (Ed.), *Siyaset Yazıları* (ss.227-252) içinde. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler.

Belge, M. (2019). Sunuş. Belge, M. (Ed.). *Din üzerine* (ss.9-10) içinde. İstanbul: Fol Yayınları.

Benjamin, W. (2002). Tarih kavramı üzerine. *Pasajlar* (ss.37-49) içinde (A. Cemal, çev.), İstanbul:YKY.

Bloch, E. (2013a). *Hristiyanlıktaki ateizm. Exodus'un ve krallığın dini*. (V. Atayman, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bloch, E. (2013b). *Umut ilkesi cilt I*. (T. Bora, çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Derrida, J. (2019). *Marx'ın Hayaletleri* (A. Tümertekin, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Dussel, E. (1993). *The theological metaphors of Marx* (Camilo Pérez-Bustillo, trans.). Durham: Duke University Press.

Engels, F. (1886/1979). *Ludwig Feuerbach ve klasik alman felsefesinin sonu*. (S. Belli, çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Engels, F. (1878/1995). *Anti-Dühring*. (K. Somer, çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Engels, F. (1850/ 2003) *Alman köylüler savaşı*. (K. Somer, çev.). Ankara: Eriş Yayınları.

Emerson, M.O & Hartman, D. (2006), The rise of religious fundamentalism. *Annual Review of Sociology*, 32, 127-144.

Evrenk, F. (2023). *Çatışmacı kuram geleneğinde din-iktidar ilişkisi: Gramsci örneği* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Bursa Uludağ Üniversitesi SBE, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.

Gramsci, A. (1971). *Prison notebooks -selections-* (Q. Hoare&G.N. Smith, Trans. and Ed.).New York: International Publishers.

Gülenç, K. (2011). Din halkın afyonu mudur? Karl Marx'ta din, ideoloji ve eleştiri. *Demokrasi Platformu*, 26, Bahar, 31-48.

Juergensmeyer, M. (2003). *Terror in the mind of god*. California: California University Press.

Kamış, A. (2017). *Çatışma kuramının dine bakışı: Marx ve Engels örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi Din ve Felsefe Bilimleri Anabilim Dalı

Luxemburg, R. (1850/1979). *Socialism and the churches*, retrieved on 29th February 2024 from <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1905/misc/socialism-churches.htm>.

Löwy, M. (1996). *Marksizm ve din* (İ. Yüce, çev.).İstanbul: Belge Yayıncılık.

Löwy, M. (1998). *Latin amerika marksizmi* (İ.Yüce, çev.). İstanbul: Belge Yayıncılık.

Löwy, M. (1999). *Dünyayı değiştirmek üzerine* (Y. Alogan, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Löwy, M. (2007). *Devrimci romantizm* (B. Çölgeçen, çev.). İstanbul: Versus Yayınları.

Marx, K. (1844/1994). *Kutsal aile ya da eleştirel eleştirinin eleştirisi* (K. Somer, çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1844/1997). *Yahudi meselesi*. (M. İ. Erdost, çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1844/2009). *Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisi*. (K. Somer, çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1867/2010). *Kapital cilt I*. (M. Selik & N. Satlıgan, çev.). İstanbul: Yordam Kitap.

Marx, K. (1859/2011). *Ekonomi-politiğin eleştirisine katkı*. (S. Belli, çev.). Ankara: Sol yayınları.

Marx, K. (1844/2014). *1844 el yazmaları* (M. Belge, çev.).İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, K. (1902/2000). *Demokritos ile Epikuros'un doğa felsefeleri* (H. Demirhan, çev.). Ankara: Sol Yayınları.

- Marx, K. & Engels, F. (2008). *Din üzerine*. (K. Güvenç, çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. & Engels, F. (1846/2004). *Alman ideolojisi-Feuerbach*. (S. Belli, çev). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. & Engels, F. (1848/2013). *Komünist manifesto* (C. Üster ve N. Deriş, çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- McKinnon, A. (2005). Reading ‘opium of the people’: expression, protest and the dialectics of religion. *Critical Sociology*,31(1), 15-38.
- Milhau, J. (2004). Sunuş. *Alman ideolojisi-Feuerbach* (ss.7-20) içinde. Ankara: Sol Yayınları.
- Özyurt, C. (2015). Marx’ta yanılısama ve ideoloji olarak din. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(2), 207-240.
- Politzer, G. (1945/2003). *Felsefenin temel ilkeleri* (M. Erdost, çev.), Ankara: Eriş Yayınları
- Surin, K. (2013). Religion and marxism. *Critical Research on Religion*, 1(1), 9-14
- Schwörer J. & Garcia, B.F. (2021). Religion on the rise again? A longitudinal analysis of religious dimensions in election manifestos of Western European parties. *Party Politics*, 27(6), 1160-1172.
- Thompson, P. (2013). Ernst Bloch ve umudun kuantum mekanikleri. *Hristiyanlıktaki ateizm* (13-35) içinde (V. Atayman, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tricontinental Dosya no 59 (2022), Religious fundamentalism and imperialism in latin america: action and resistance, Retrieved on the 15th. January 20024 from <https://thetricontinental.org/dossier-59-religious-fundamentalism-and-imperialism-in-latin-america/>
- Turner, D. (2011). Marksizm, kurtuluş teolojisi ve olumsuzlama tarzı. C. Rowland (Ed.), *Kurtuluş teolojisi* (ss.221-240) içinde (M. F. Karakaya & S. Altınçekiç, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tutkal, S. (2019). Ernst Bloch ve kurtuluş teolojisi, *Kampfplatz*, 12, 65-80.
- Yetiş, M. (2002). Gramsci ve aydınlar. *Mülkiye*, 236, 217-245.
- Zabcı, F. (2018). Genç Marx ve din eleştirisi. *Monthly Review Türkiye*, 7, 52-77.

