

DİN SOSYOLOJİSİ

Max Weber



DİN SOSYOLOJİSİ

Max Weber

yarın

yarın

Sosyoloji

İstanbul, 2012



Yayın No	26
Kitabın Adı	Din Sosyolojisi
Yazar	Max Weber
Tercüme	Latif Boyacı
Editör	Peren Birsaygılı Mut
İç Mizanpaj - Kapak	Bahattin Cebe
ISBN	978-605-4533-38-1
1.Baskı	Şubat 2012
Baskı ve Mücellit	İstanbul Matbaacılık Gümüşsuyu Cad. Işık Sanayi Sitesi B Blok No: 21 Topkapı-Zeytinburnu/İstanbul Tel:(0212) 482 51 66
Yayıncı Sertifika No	12628
Yayıncı Adresi	Topkapı Mh. Kahalbağı Sk. No:49/A Topkapı / İstanbul (0212) 521 91 13 - 23 fax (0212) 521 90 86
Genel Dağıtım	Adım Dağıtım (0212) 524 7 524 www.kidap.com.tr Eserin her hakkı YARIN YAYINLARI'na aittir. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. İzinsiz çoğaltılamaz, basılamaz.

DİN SOSYOLOJİSİ

MAX WEBER

EDİTÖR

Ephraim Fischhoff

İngilizceden çeviren: Latif Boyacı

 yarın

MAX WEBER

Max Weber (1864-1920), ayrı bir sosyal bilim olarak sosyolojinin kurucularından sayılmaktadır. Özellikle, Protestanlık ile Kapitalizmi ilişkilendiren "Protestan ahlakı" tezi ve bürokrasiye ilişkin görüşleriyle tanınan bu büyük Alman sosyologu, ataları Protestan inançları yüzünden geçmişte Katolik zulmüne uğramış ama daha sonraları başarılı girişimciler olmuş bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. 1897'de bir ruhsal çöküntü geçiren Weber, dört yıl süreyle entelektüel faaliyetlerden uzak kaldı. İlk feministlerden olan karısı Marianne ile birlikte, Heidelberg'deki evlerinde pazar günleri düzenli olarak gerçekleştirdikleri seminerlerle, 20. yüzyılın başında Almanya'nın en etkili entelektüel çevresini oluşturdular. Weber'in sosyolojiye katkısı muazzamdır. Sosyal bilimler için felsefi bir temel sunmuş; sosyoloji için genel bir kavramsal çerçeve geliştirmiş ve dünyanın tüm büyük dinlerini, kadim toplumları, iktisat tarihini, hukuk ve müzik tarihini ve daha pek çok alanı kapsayan konularda ciddi araştırmalar ortaya koymuştur. Weber'in yaptığı yayınlar, ele aldığı konular kadar geniştir. En önemli çalışmaları şunlardır: Ekonomi ve Toplum (1922), Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu (1905), Genel İktisat Tarihi (1923), Çin'in Dini (1916), Hindistan'ın Dini (1916-17), Kadim Musevilik (1917-19)

İÇİNDEKİLER

Mütercinin Önsözü	11
Dipnot.....	19
Sunum.....	25
Dipnot.....	76

I. DİNİN KÖKENLERİ

1.Dini ve Büyüsel Eylemin Dünyevi Yönelimi	85
2.Ruhlara, Şeytanlara ve Tine İnanış.....	87
3.Naturalizm ve Sembolizm	90
4. Panteon ve İşlevsel Tanrılar	95
5. Atalar Kültü ve Aile Reisinin Rahipliği	100
6. Siyasal ve Yerel Tanrılar.....	102
7. Günlük Dinsel İhtiyaçlar ve Siyasal Örgütlenmeyle İlişkili Olarak Evrensellik ve Monoteizm	106
Notlar	112

II. BÜYÜ ve DİN

1.Yakarış, Dua ve Kurbanı Karşı Büyüsel Zorlama1	117
2. Rahiplerin Büyücülerden Farklılaşması.....	121
3. Tanrıların ve Şeytanların Başarısına ve Başarısızlığına Tepki.....	124
4. Ahlaki Tanrılar ve Onlar Üzerindeki Artan Talepler.....	126
5. Dini Ahlakın Büyüsel Kökenleri ve Tabunun Rasyonelleşmesi	130
6. Tabu Normları: Totemcilik ve Beraber Yeme	132
7. Kast Tabusu, Mesleki Kast Ahlakı ve Kapitalizm.....	134
8.Büyüsel Ahlaktan Vicdan, Günah ve Kurtuluşa	136
Notlar	139

III. PEYGAMBER

1. Rahip ve Büyücüye Karşı Peygamber	141
2. Peygamber ve Kanun Koyucu.....	144
3. Peygamber ve Ahlak Öğretmeni	148
4. Mistagog ve Öğretmen	150
5. Ahlaki ve Örnek Peygamber	151
6. Peygamberi Vahyin Doğası: Anlamlı Bir Bütün Olarak Dünya	155
Notlar	157

IV. PEYGAMBER VE RUHBAN ARASINDA CEMAAT

1. Cemaat: Ruhban Olmayanların Sürekli Birliği	159
2. Kanonik Metinler, Dogmalar ve Kutsal Kitap Dini	167
3. Peygamberi Dinin Sonuçları Olarak Vaaz ve Ruhani Eğitim.....	175
Notlar	181

V. KÖYLÜLERİN, SOYLULARIN ve BURJUVAZİNİN DİNİ EĞİLİMLERİ

1. Köylü Dini ve İdeolojik Olarak Yüceltilmesi	183
2. İnanç İçin Savaşmaya Karşı Aritokratik Dinsizlik.....	189
3. Bürokratik Dinsizlik	193
4. Burjuva Dindarlığı ve Ekonomik Rasyonalizm.....	195
Notlar	199

VI. İMTİYAZSIZ SINIFLARIN DİNİ

1. Zanaatkârların Cemaat ve Kurtuluş Dinine Eğilimleri.....	201
2. Kölelerin, Gündelik İşçilerin ve Modern Proleterin Dini İlgisizlikleri.....	206
3. Kurtuluş Dininin İmtiyazlı Sınıflardan İmtiyazsız Sınıflara Devredilmesi	208
4. İmtiyazlarını Kaybetmiş Sınıflar Arasında Kadınların Dini Eşitliği	211

5. Kurtuluş Dininin Üst ve Alt Sınıflar İçin	
Ayrımcı İşlevi: Telafiye Karşı Meşruiyet	214
6. Parya Halklar ve Hınç: Hinduizme Karşı Yahudilik	216
Notlar	226

VII. ENTELEKTÜALİZM, ENTELEKTÜLLER ve KURTULUŞ DİNİ

1. Dinin Entelektüel İşleyicileri Olarak Rahipler ve Keşişler	229
2. Din Yenileyicileri Olarak Yüksek Statülü Entelektüeller	231
3. İmtiyazlı Sınıfların	
Siyasal Çöküşü ve Entelektüellerin Gerçeklerden Kaçışı	233
4. Proleter, Burjuva ve Parya Entelektüalizminin Dinsel Etkisi	238
5. Antik Yahudilikte Üst ve Alt Dereceli	
Sınıfların Entelektüalizmi	240
6. Erken Hristiyanlıkta	
Anti-entelektüel Akımların Egemenliği	242
7. Orta Çağ Hristiyanlığında	
Seçkinler ve Halk Kitleleri Entelektüalizmi	246
8. Modern Entelektüel	
Statü Grupları ve Seküler Kurtuluş İdeolojileri	248
Notlar	252

VIII. TEODİSE, KURTULUŞ ve YENİDEN DOĞUŞ

1. Teodise ve Eskatoloji	255
2. Kader ve İlahi Takdir.....	260
3. Diğer Teodise Çözümleri: Düalizm ve Ruh Göçü.....	262
4. Kurtuluş: Dünyevi ve Uhrevi	265
Notlar	270

IX. İNANLILARIN ÇABALARI VASITASIYLA KURTULUŞ VASITASIYLA KURTULUŞ

1. Ayin Vasıtasıyla Kurtuluş	273
2.İyi İşler Vasıtasıyla Kurtuluş	277
3.Kişisel Mükemmelleşme Yoluyla Kurtuluş	279
4.Lütfun Kesinliği ve Dini Virtüözler.....	284
Notlar	288

X. ASKETİZM, MİSTİSİZM VE KURTULUŞ

1. Asketizm: Dünya Retçi ve Uhrevi.....	291
2. Asketizme Karşı Mistisizm.....	295
3. Doğu ve Batı Kurtuluşu Arasındaki Belirleyici Farklar	304
Notlar	311

XI. SOTERİOLOJİ VEYA DIŞARIDAN KURTULUŞ

1.Kurtarıcının Enkarnasyonu ve Kurumsal Lütuf Vasıtasıyla Kurtuluş.....	313
2. Tek Başına İnanç Vasıtasıyla Kurtuluş ve Anti-Entelektüel Sonuçları	321
3.İlahi Takdire İnanç Yoluyla Kurtuluş	332
Notlar	338

XII. DİNİ ETİK VE DÜNYA: EKONOMİ

1. Dünyevi Erdemler ve Nihai Hedefler Etiği.....	341
2. Aile Dindarlığı, Komşuların Yardımı ve Telafi.....	344
3.Sadaka Verme, Hayır İşi ve Zayıfların Korunması.....	346
4. Dini Ahlak, Ekonomik Rasyonellik ve Tefecilik Sorunu	349
Notlar	358

XIII. DİNİ AHLAK VE DÜNYA: SİYASET

1.Siyasal Bağlılıktan Dünyanın Anti-Politik Reddine.....	361
2.Ahlak ve Siyaset Arasındaki Gerilimler ve Uzlaşmalar.....	365
3. Doğal Hukuk ve Mesleki Ahlak.....	370
Notlar	376

XIV. DİNSEL AHLAK VE DÜNYA:

CİNSELLİK VE SANAT

1.Bekarete Karşı Orgi.....	379
2. Evliliğin ve Kadınların Dini Statüsü	381
Notlar	390

XV. BÜYÜK DİNLER VE DÜNYA

1. Yahudilik ve Kapitalizm	393
2. Püriten Asketizmine Karşı Yahudi Rasyonalizmi.....	399
3. İslam'ın Dünyeviliği ve Ekonomik Ahlakı.....	410
4. Budizmin Öte Dünyacılığı ve Bunun Ekonomik Etkileri	414
5. İsa'nın Dünyaya Karşı İlgisizliği	419
Notlar	424
<i>Mütercim Ephraim Fischhoff tarafından yapılan İLAVELER</i>	<i>427</i>
<i>İlave I. Max Weber'in Yaşamının Kronolojik Özeti</i>	<i>427</i>
<i>İlave II. Weber'in</i>	
<i>"Wirtschaft und Gesellschaft" Eserinin Arka Planı ve Kaderi</i>	<i>433</i>

Mütercimim Önsözü

Elinizdeki kitapta, son zamanların en seçkin sosyologunun eşsiz bir eseri (ya da eserin bir bölümü) İngilizce okuyucusuna sunulmaktadır. Max Weber'in eserleri, 1927'de Frank H. Knight'ın *Wirtschaftsgeschichte (Genel Ekonomi Tarihi)* eserini tercüme ettiği jenerasyon süresince İngilizcede tedavülde olmuştur. Bir Weber eserinin bu ilk İngilizce tercümesini, Talcott Parsons'ın 1930'daki Weber'in en ünlü denemesi, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruh)* tercümesi izledi. O zamandan bu yana, Weber'in eserlerinin oldukça büyük bir bölümü Weber'in, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*'sinde toplanmış tüm deneme ve monografiler dâhil, İngilizceye tercüme edildi. Fakat şu ana kadar, Weber'in sosyal bilimlere dair çok geniş sistematiği *Wirtschaft und Gesellschaft (Ekonomi ve Toplum)*'ın bir bölümünü oluşturan din sosyolojisi üzerine önemli bilimsel inceleme olan monografi uzunluğundaki *Religionssoziologie (Din Sosyolojisi)* adlı çalışmanın İngilizce versiyonu yoktu.

Weber, Hristiyan ve Hristiyan olmayan dinlere yönelik sosyal analiz teşebbüsü için "Religionssoziologie" terimini ilk bulan/kullanan kişi olmakla kalmadı; Joachim Wach'ın işaret ettiği üzere, aynı zamanda-dostları Ernst Troeltsch ve Werner Sombart ile birlikte-filen Din Sosyolojisi disiplini yarattı. Din sosyolojisinin bu üç kurucusu arasında Weber; mantığı, sistematik çalışması, olağanüstü bilgeliği ve berrak düşünce metodu ile mukayese götürmeyecek bir biçimde büyük övgüye layık görüldü. Hayatının sonuna doğru Weber, din sosyolojisinin sistematik bir özetini yazmaya girişti. İngilizceye tercüme edilmiş olan eser burada; müstakil bir teşebbüs olarak değil, fakat onun ağır, ancak hiç tamamlanmamış

olan *Wirtschaft und Gesellschaft* eserinin bir parçası olarak yer almaktadır. Din sosyolojisine adanan monografik bölüm, yadsınamaz öneme ve uyarıcı bir etkiye sahip olmasına rağmen; çeşitli uygunsuz şartlar sebebiyle daha önce İngilizceye tercüme edilememiştir.

Weber'in; elinden çıktıktan sonra, maksadı çoğu kez yanlış yorumlandı² diye, özel değişikliklere maruz kalan meşhur Protestan denemesi ile mukayese edilemeyecek derecede öneme sahip *Wirtschaft und Gesellschaft* eseri, metnin en uygun durumunda dahi, çeşitli talihsizlikler sebebiyle tahrifata uğradı. Farklı perspektiflerin bir arada olmasından kaynaklanan belli teorik problemler yaratması münasebetiyle, sonraki yıllarda basım için hazırlanmış ilk bölüm olan bu eser, yazarın ani ölümüyle yarım kalan çok önemli ve meşakkatli bir çalışmadır. Üstelik dul bir hanımın büyük gayreti ve ithafı sayesinde vefatından sonra basılan metin, - kendinden daha sonra söz edeceğimiz Johannes F. Winckelmann'ın hâlihazırda dâhili ve başka delillerle kanıtladığı üzere- yazarın maksadını çarpıtın bazı değişikliklerine maruz kaldı. Hukuk sosyolojisini ele alan muhteşem bilimsel incelemesinin, hukuk bilgileri arasında beklenen etkiyi göstermemesi- Carl Schmitt'in değerlendirmesinin tanıklık edeceği üzere- Almanya'da dahi, metnin ne kadar zor ve sorunlu olduğunu gösterir. Sonuç olarak, Weber'in nihai sosyoloji sisteminin talihi, bölük pörçük tercüme sebebiyle, İngilizce tercümesiyle mukayese edilince, pek de açık olmamıştır. Çünkü bu çalışma, parçalara³ bölünmüştür ve şu an dahi, elinizdeki cildin yayınlanmasından sonra, bu muazzam bilimsel incelemenin bazı bölümleri tercüme edilmemiş halde kalacaktır. Weber'in *şaheserinin* arka planı ve kaderinin ayrıntılı bir analizi bu baskının Ek II kısmında verilecektir. Bu aşamada; *Wirtschaft und Gesellschaft* metnindeki yukarıda geçen kusurların birçoğu, şu an Münih Üniversitesi'nde Weber Sosyoloji Arşivleri müdürü Johannes F. Winckelmann'ın üstün gayreti ile yakın zamanda oldukça özenli bir şekilde düzeltilmiştir. Winckelmann'ın Weber'in

sosyolojik eserinin yeni (dördüncü) baskısı, elinizdeki tercümenin kaynağını oluşturmaktadır.

Wirtschaft und Gesellschaft'ın yeni baskısında, "Religionssoziologie" kısmı, ekonomiye ve sosyal kurum ve güçlere değinen alanın ikinci bölümündeki ilk cildin sonuna doğru görülür. Din sosyolojisi üzerine monografi olan bölüm; toplumsal ve sosyal kurum tipleri ve onların ekonomiyle ilişkilerine değinen kesite ve ahlaki ilişkiler ve kurumları yorumlayan kesite öncülük eder. *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın açılış parçası; "Temel Sosyoloji Kavramları" ve "Ekonomik Faaliyetin Temel Sosyal Kategorileri" adlı bölümlerde sosyolojinin ana kategorilerini ortaya koyuyor. Ekonomik, politik, din ve estetiği kapsayan sosyolojinin başlıca faaliyet alanlarının sistematik analizinin sürdürüldüğü *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın bu ilk parçası, büyük bir soyutlama ve meydan okumanın kapsamlı bir metodolojik ve kavramsal analizini sürdürür. Analizlerde daima mevcut sosyal bilimlerin amaçları ve konularına özgü metotlara ilişkin keskin bir bilinç vardır. Tüm *Wirtschaft und Gesellschaft*; geniş bir tarihsel ve sosyolojik veriyi, Weber'in metodolojik inceliğiyle alakalı sıra dışı bilgi alanı ve betimsel analizlerdeki hünerine şahitlik eden ve hala etmekte olan bir tipoloji, bir kavramlar sisteminde özetlemiştir.

"Religionssoziologie" bölümü, "Typen der religiösen Vergemeinschaftung" ("Dinsel Cemiyetlerin Tipleri") alt-başlığı taşır; bu, sosyolog olarak Weber için dinin, grup yaşamı üzerine sosyal etkileri ve karşı etkileşimini olduğu kadar, sosyal nedenler ve ahlaklara yönelik uygun bir tanımlamayı da ortaya koyar. Bir ölçüye kadar, Weber'in üzerine neredeyse bir jenerasyon boyunca çalıştığı geniş bir aktüel veriyi soyutladığı ve özetlediği bu monografi; ona uluslar arası şöhret kazandıran ve mukayeseli kültür incelemelerine bir şevk kaynağı olan din sosyolojisindeki ilk denemesi, *Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu*'nun yayımlanmasından itibaren incelediği tüm materyalleri önceden tasarlar. Bu yüzden, "Religionssoziologie"nin doğrudan bir okuması içinde olan biri; Weber'in önemli dün-

ya dinleri hakkındaki daha önceki kitaplarını ve *Wirtschaft und Gesellschaft*'taki diğer bölüm ya da monografik tezlerini, özellikle karizmatik otorite ve hâkimiyet⁴ formlarını hatırd tutmalıdır.

Weber'in, büyük dünya dinlerine ilişkin zengin deneysel incelemesi; onun modern kapitalizm üzerine dinsel etkilere odaksal ilgisi ve genel olarak Batı rasyonalizm devrimindeki dinsel etkilere ilişkin son derece kapsamlı sorgulamasıyla yürütülmüştür. Bu gerçek sosyolojik perspektifin, Marx'ın indirgemeci ekonomik odaklanması ve Comte'ün tarih incelemelerine ilişkin indirgemeci pozitivistik odaklanmasından daha kapsamlı olduğu iddia edilebilir. Weber'in Alman kuramsal sosyolojisi kurumundaki arkadaşları, Ferdinand Tönnies ve Georg Simmel dahi, Weber'in saf sosyolojik perspektif ufkuyla rekabet etmedi. "Religionssoziologie"nin neredeyse mucizevî zenginliği; sadece Weber'in sosyal bilimlerdeki olağanüstü bilgelik karışımı, önyargısız ve tarafsız gözlemleri ve geçmişin dinsel fenomenine karşı keskin olmakla birlikte, bilimsel olarak ihtiyatlı nostaljisi aracılığıyla ortaya koyulabilirdi.

Genel olarak din incelemesi, hem bilimsel tarafsızlıktan hem de bu insan faaliyetinin analitik değerlendirmesi için gerekli olan sosyolojik perspektiften yoksun olma eğilimindeki profesyonel ve uzman bağnazların eline düştü. Doğrusu, tarih ve din fenomenolojisinde, dinsel olarak tarafsız kalmasına rağmen, din fenomenolojisine nüfuz etme gayretinde olmuş Franz Overback gibileri nadir bulunur. Diğer taraftan akılcı, bilimsel, maddi ve hatta birçok modern bilim adamının işlevsel önyargıları; kültürel devrimdeki dinsel fenomenin biçimlendirici rolünün sübjektif bir değerlendirmesi sebebiyle onları hor görür. Fakat Weber'in din değerlendirmesinde, (Spengler ve Toynbee aşırılıkları olmaksızın) bir parça Burckhardt'ın *Weltgeseschichtliche Betrachtungen* evrenselliğinin bileşkesini buluruz; Nietzsche, Marx, Dilthey ve Freud'u takip edenler için zorunlu olan varoluşsal idrak gücü ve sosyal kategorilerin mimarî inşası için harikulade bir tutku. Şahsi yeteneklerin

yanı sıra, ulusal ve kronolojik faktörler Weber'in din çalışmasına yönelik hazırlığına katkı sağladı. Onun sonuçlanan çalışması, eksiklikleri ve kusurlarına rağmen, sıra dışı bir biçimde tahrik edicidir. Hukuki ve siyasal sosyoloji, kurumsal ekonomi ve *Wirtschaft und Gesellschaft*'ta bulunan müzik sosyolojisi değerlendirmeleri burada tercüme edilen modern sosyal bilimlerin en bilimsel ve etkili başarısını oluşturan bütünüyle oluşmamış ve genişleme halinde bir cilt olan din sosyolojisi değerlendirmesiyle, derin bir sezgi içinde, karşılaştırılabilir. .

Bu vesileyle İngilizce tercümesinden sunulan Weber'in "Religionssoziologie"si, tamamlanmamış olmasına rağmen, onun din sosyolojisine dair nihai formülasyonu olarak bizim için kendinde sıra dışı bir merak barındırır. Doğrusu, tam anlamıyla bir temel eser olan *Wirtschaft und Gesellschaft* çok büyük bir saygı görmeye devam ediyor. Başından sonuna usta el, benzersiz dünya tarihi perspektiflerine göre çeşitli disiplinlerden oluşmuş bilimsel materyallerin devasa yığınlarının düzeni içinde gözler önüne serilmektedir.

Tamamlanmamış durumunda dahi, Weber'in ölümünden sonra yayımlanan sosyoloji kılavuzunun hacmi ve kapsamı entelektüel bir güç abidesi olarak kendini kanıtlamıştır. Wilhelm Dilthey'in tamamlanmamış Schleiermacher biyografisi muhtemelen en muazzam Alman biyografilerinden biri olduğu için bu bilimsel inceleme, sosyal bilimlerdeki en kapsamlı ve güçlü bilimsel eserlerden biridir. Kuşkusuz, 20.yy Almanya'sındaki en etkileyici sosyoloji eseridir ve başka yerlerde pek az benzeri vardır. Bu biyografi; metafiziksel yönelimin, metodolojik bir kaygıya ilişkin olarak önceden nasıplendiği Alman sosyologları arasında dahi, etkileyici, yüksek bir düzenin kuramsal kavramsallaştırması ile bütün sosyal bilimlerdeki devasa bilgi yığını birleştirir. Birçokları buna devasa parçaları yarım kalmış bir bilimsel çalışma olarak atıfta bulunmuştur. Bu nedenle, *Karl Jaspers Wirtschaft und Gesellschaft*'ı "her şeyi ihtiva eden devasa bir çalışma" ("alles umgreifenden Riesenwerk")⁵ olarak adlandırır; ve çağdaş sosyolog René

König, *Die Grossen Deutschen* (c.4, 1956, s.414)'deki biyografik Max Weber özetinde *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın Alman sosyolojisinin en büyük eseri olmayı sürdürdüğünü iddia eder. Aslında, *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın en üstün yazınsal anlatımı olan Weber'in hayatını adadığı eser, önemli etki yapmaya devam ediyor. Onun etki uyandırıcılığı ve gücü, Weber'in önemli bazı görüşlerini eleştiren yazarlar tarafından dahi kabul edilir. Nitekim, Weber'in politik teorilerine keskin eleştiriler yönelten Leo Strauss, Weber'den, "Hataları her ne olursa olsun, asrımızın en büyük sosyal bilimcisidir"⁶ şeklinde söz eder; ve Weber Rölativizminin başka bir eleştirmeni Weber'in "görkemli" eserine, "anlaşıldığından daha anlamlı."⁷ şeklinde atıfta bulunur.

Ciddi tercüme problemleri; Weber'in, (sözlü anlatım kolaylığı olmasın diye—ki Weber; örneğin, ekstra bilimsel başvurularla okuyucuyu tahrik eden kendi konferanslarında kesinlikle telkin ettiği) neolojizmi benimsemesi, (birkaç dildeki) engin bilgisi, anlamların inceliklerine ilişkin (neredeyse lüzumsuz ihtiyat ve dikkati), (kendini benzer terimlerin tuhaf kullanımlarıyla ortaya koyan) sözdizimsel özellikleri ve sembolik ironisiyle, neredeyse kasıtlı olarak dilin tipik özelliklerini hafife almasından ileri gelir. Hans Gerth, *From Weber: Essays in Sociology*'ye yazdığı önsözünde Weber'in yazın stilini "Gotik-kale" ve "Platonize etne (İdealize etne)" olarak derinlemesine karakterize etmiştir. Weber'in, örneğin; *Perhorreszierung*, *Charisma*, *Berufsekstatiker*, *Bewährung*, *gesinnungsethisch sublimiert*, *Gemeindereligiosität*, *Heilsmethodik*, *Gnadenspendung* ve *Wahlkreisgeometrie* terimleri gerçekte tercüme edilemez. Weber'in eserlerini İngilizceye tercüme eden birçok mütercim onun dil ve stil zorlukları üzerine eleştiri getirmişler ve aynı Almanca sözcüklerin (örneğin; *Herrschaft sözcüğü*, Gerth tarafından "otorite", Parsons tarafından "buyurucu kontrol" ve Rheinstejn tarafından "hâkimiyet" olarak yorumlanmıştır) tam karşılıklarını aktarma konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Weber'in eserlerini tercüme etmekten

ziyade anlamak ve yorumlamakla ilgilenen Karl Jaspers gibi Alman düşünürler dahi, Weber'in stil özellikleri ve onun düşüncesi ile ifade stilinin doğal düzensizliği arasındaki boşluğa atıfta bulunmuşlardır.⁸ Elinizdeki tercüme birkaç hususta Weber'in; tercümelerinin özellikle müphem olduğu, fakat bu çalışmayı, minimum ölçüde olsa da, zorunlu bir sınırlandırmaya yeltendiği yerlerde Almanca söz ve tabirlerini parantez içinde veriyor.

Elinizdeki tercümede, stile ve doğruluğa dair göreceli iddialar, tutarlı bir şekilde ikincisinin lehine giderilmiştir. Her çaba, bazı durumlarda tam bir çeyrek sayfa ya da cümlelerin uzunluğuyla dahi daha fazlasını aşan paragraf uzunluğunu azaltmak için yapılmıştır. Doğruluğun etken olmadığı her yerde, Weber'in yazınsal kalıbına dair göreceli iddialar ve İngiliz dilinin nüfuz edebilme imkânı ikincisinin lehine giderilmiştir. İngilizce duruluk ve okunabilirlik yararına bazı kısa kısımlar daha kısa bölümlerle birleştirilmiş, bazı uzun bölümler kısaltılmış, başlıklar ve alt-başlıklar altında bazı değişiklikler yapılmış ve metin hacmi içinde diziler halinde değiştirilmiştir. Fakat eserin yeniden basımı için hiçbir girişim olmamıştır. Metin ve dipnotlar arasındaki hiçbir madde değiştirilmemiş ve tüm metin olduğu gibi burada tercüme edilmiştir.

Birçok değişiklikten sonra, Weber'in, din ve kültür sosyolojisini ele alan uzun incelemelerin sonuncusu, Weber'in kendi Germen diline ait deyimde ifade ettiği zihin gücü ve ruh halinin (Macaulay'ın Samuel Johnson'a atfen kullandığı terimi kullanarak) "eğri büğrülükleri" ile nadir de olsa başa çıkabilecek öğrencilerin hizmetine sunulmalıdır. Bu İngilizce versiyonun hazırlanması, eşim Marion Judson Fischoff ve Alice M. Childs tarafından sunulan yayın ve yazı işleri ile alakalı yardıma çok şey borçludur. Başlangıçtan itibaren, teşvik etmesi ve entelektüel şevk vermesinden dolayı, Prof. James Luther Adams'a özel bir minnettarlık borcu duyuyorum. Beacon Yayınevi'nin eski müdürleri, Melvin Arnold ve Thomas A. Bledsoe ve şu anki editör Karl Hill tarafından da dostça bir

alaka gösterildi. Bir teşekkür de, projeye ilgileri ve yayım ile alakalı önemli noktalardaki katkıları için Weber'in çalışmalarının ilerlemesi ve Birleşik Devletlerde sosyolojik teorinin gelişmesi için katkıları olan Prof. Robert Bellah ve Prof. Talcott Parsons'a sunuyorum.

Ömrünün sonlarında Yaşlı Goethe, Carlyle'a bir mektubunda, mütercimleri uluslararası entelektüel ticaretin temsilcileri olarak tumturaklı bir şekilde tasvir ediyordu. Böyle bir sorumluluk hissi, önemli bir yabancı eserin düşünce ve ruhunu nakletme hizmetinde olan günümüz mütercimlerini hararetlendirmiştir. Umulur ki, Weber'in muazzam eserinin hâlihazırda diğer bir parçası olan bu İngilizce versiyon, yüzyılın en seçkin bilginlerinden biri tarafından yapılan hatırı sayılır katkılara dair bilgiyi arttıracaktır. Belki, Weber'in katkılarına duyduğumuz hayranlık, onun çalıştığı alanların zenginleştirilmesine yönelik artan talebi canlandırabilir. Karl Jaspers'ın 17 Temmuz 1920'de Heidelberg'teki bir Weber'i anma hitabında işaret ettiği gibi: “ *Büyük bir insanı onurlandırma yolu, onun emeklerini kendi emeğimiz yapmak ve onun fikir çizgisi daha ileri götürmek için gayret göstermektir.*”

Lynchburg, Virginia

Ephraim Fischhoff

DİPNOT

¹Weber'in; "*Collected Essays in the Sociology of Religion*" adlı, belirli dinler ve karşılaştırmalı dinlerde muhtelif problemlere dair bu incelemeler derlemesi, hâlihazırda tümüyle İngilizceye tercüme edilmiştir. Derleme, Almanca üç kapsamlı cildi kapsamaktadır. Parsons'ın *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* tercümesinden itibaren, I.Cild'i'nin bir bölümü Almancaya, I.Cilt'in kalan bölümü ise İngilizceye tercüme edilmiştir: Hans H. Gerth ve C.Wright Mills tarafından derlenen Weber antolojisi, *From Max Weber: Essays in Sociology*, (1946), I.Cilt'inden çıkarılan üç denemenin tercümesi, "Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus" ("Protestan Mezhepler ve Kapitalizm'in Ruhü"), "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen" ("Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi") ve "Zwischenbetrachtung" ("Dünyaya Dair Dini Redler") adıyla; ve I.Cilt'in kalan bölümü, Hans H. Gerth tarafından; "*The Religion of China: Confucianism and Taoism* olarak (1951). Hint dinlerini ele alan II. Cilt, Hans H. Gerth ve Don Martindale tarafından; *The Hindu Social System*, olarak tercüme edildi (1950). III. Cilt, Hans H. Gerth ve Don Martindale tarafından *Ancient Judaism*, olarak tercüme edildi (1952).

²krş. Ephraim Fischhoff, "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of a Controversy," *Social Research*. Şubat 1944, C. II, s.53-57; Robert W.Green ed.'de *Protestantism and Capitalism: Weber Thesis* (Problems in European Civilization) Heath, 1959, s.107-114. Protestan Etiği üzerine eserindeki Weber'in gayesine dair başka bir yorum için, Hans H.Green ve C.Wright Mills'in, *From Max Weber: Essays in Sociology*, s.447, böl. III, not 20.'ye bkz.

³Bu çalışmanın dört parçası şu ana dek yayınlanmıştır. Bunlar: (1) Hans H.Gerth ve C.Wright Mills tarafından tercüme ve telif edilen, *From Max Weber: Essays in Sociology*'dir. Weber'in

başka çalışmalarından parçalarla birlikte, bu kitaba dâhil edilenler; *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın 1925 baskısında yer alan aşağıdaki seçkilerdir: *Max Weber: Essays in Sociology*'deki; VI Kısım (s.159—179), VII Kısım (s.180—195), VIII Kısım (s.196—240), IX Kısım (s.245—252) ve X Kısım (s.253—266), *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın III. Bölümünün sırasıyla, 3.kısımı'nın (s.619—630), 4.kısımı'nın (s.631—640), 6.kısımı'nın (s.650—667), 9.kısımı'nın(s.753—757) ve 5, kısımı'nın (s.642—649)'dan alınmıştır. (2) Talcott Parsons ve A.M.Henderson; A.M.Henderson ve Talcott Parsons tarafından, T.Parsons'ın bir sunum ve dipnotlarıyla tercüme edilen *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization*, (1947), 2.bas., (1950). Bu tercüme; *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın 1925 baskısının I.Bölümü'nden (s.1—180) alınmıştır. (3) Edward Shils ve Max Rheinstein tarafından, Max Rheinstein'in sunum ve notlarıyla (*20th. Century Legal Philosophy Series: Cilt. VI*), tercüme edilen, *On Law and Economy in Society*'dir (1954). Bu tercüme, 1925 baskısına dayananı da, *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın (Almanca metin için sayfa referansları 1956 baskısına göredir) aşağıdaki parçalarını kapsar: the fundamental sociological categories, s.181—198; ve çıkarılan parçalarla, hukuk sosyolojisi üzerine olan tüm parça, s.382—575. (4) Don Martindale, Honannes Riedel ve Gertrude Neuwirth tarafından tercüme edilip telif edilen; Max Weber'in, *The Rational and Social Foundations of Music* (*Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik, Wirtschaft und Gesellschaft*'ının 2.bas., s.818—869; ve 4.bas., s.877—928)

Weberci yazınların külliyatından seçkileri içeren Amerikalı bilim adamlarının diğer çalışmalarını vurgulamak yerinde olabilir: Edward A.Shils ve Henry A.Finch tarafından, Edward A.Shils önsözüyle, tercüme edilip telif edilen Max Weber, *On the Methodology of the Social Science*, (1949); Reinhold Bendix'in, Max Weber, *An Intellectual Portrait*, (1960); Don Martindale ve Gertrude Neuwirth tarafından tercüme edilip telif edilen, *The City* (1958); ve H.H.Gerth tarafından tercüme edilen *The Three Types of Legitimate Rule*, Cilt IV, No.1 (1958).

⁴ Özellikle: Talcott Parsons tarafından tercüme edilen (1947), Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*'a bkz.

⁵ O'nun Max Weber, *Deutsches Wesen im politischen Denken im Forschen und Phisophieren*'inde, 1932, s.79; karş. K.Jaspers, *Gedenkrede*, 17 Temmuz, 1920, s.4; *Heinrich Rickett, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 5.bas., 1921, s. xxiv; *Marianne Weber, Max Weber, Ein Lebensbild*, 1926, s.425.

⁶ Leo Strauss, *Natural Right and History*, 1953, s.36.

⁷ Erch Voegelin, *The New Science of Politics*, 1952.

⁸ Jaspers Karl: Max Weber, *Deutsches Wesen*'in özellikle 70.'inci sayfada yer alan aşağıdaki pasajı: Weber'in bir bilge olarak rolünün değerlendirmesi, kendi dilinde görülür. Weber'in metni ile ilk temasta okuyucu; o'nun etkili düşüncesi, zekice kavramsallaştırması, dikkatli muhakeme yeteneği ve kendi dilbilimsel formu, kompozisyonu, kapsamı ve niceliği içinde ifade edildiği üzere kendi eserine yönelik kayıtsızlığı arasındaki tezada şaşırır. Weber asla kendi özgü bir stil izlemedi. Yoğun beyinsel aktivite ve imgesel güçle yazdı, fakat her zaman gösterişten kaçındı. Bu yüzden, stil çoğu kez renksiz; fakat onun gibi zamanlarda dahi, belirgin bir şekilde Weberci günümüzden bir şeyler vardır.

İçerik bakımından yazısı; tekrarlamalar ve asıl bağlantıyla dönüşlerle birlikte (konu dışı) ara sözler içerir ve çoğu kez pek de gerekli olmayan numaralandırma, parantez ve önemsiz kavramlarla belirtilir. Bu; Weber'in, el yazmaları ya da basılmış parçalarını dahi okumaya olan isteksizliğini gösteren karakteristiğidir... Kendi eserinden zevk almazdı, fakat içindeki her çalışmanın bir adım olduğu yol boyunca eklemeler yaparak ilerledi.

Bununla birlikte, Max Weber dilden ziyade sadece içerikle ilgili olduğu için, herhangi bir çaba sarf etmeksizin orijinal kaynağı—çağdaş dünya içindeki insan ruhuna dair samimi

olarak inandığı tınılarını-- kendi dilinde ortaya koymayı başardı. Genel bir gelişmemiş formları şişirme çabasının olduğu bir zamanda herhangi bir üslup içinde kategorize edilemediği için, gerçek orijinal düşünce ve kusursuz bir insanlığın en elverişli ifadesi olan böyle bir özgün üslup meydana getirdi.

Dil kullanımını içinde, tüm diğerlerinde olduğu gibi, Max Weber ölçüsüz, mütevazı ve içtendir. Kendini, objektif disiplini ve insanlığı içinde şu anda olduğu üzere ortaya koyar. Bu yüzden, Max Weber, başka herhangi bir tavır eklemeksizin, tüm çıplaklığıyla kendini huzurumuzda açığa vurur. Kendini dışa vurma cüreti gösterir ve asla herhangi bir suni yüceltme ifadesine sarılarak yükselmeye çalışmaz.

Sunum

Talcott Parsons

Max Weber'in zamansız ölümünden bu yana geçen kırk yıldan daha fazla süre, onun modern sosyal bilimlerin, özellikle modern sosyolojinin, başlıca kurucularından biri olarak önemini gittikçe arttırmaktadır. Ancak katkılarının büyüklüğü henüz tam olarak takdir edilmemiştir; teknik zorluklar ve kültürel karşı duruşlar, hâlâ Weber'in düşüncesini anlamanın önündeki engeller olarak sunulur.

Amerikalıların, dillerinin farklılığı ve Weber'in Almancasının olağanüstü zorluğu yüzünden aşılması güç bir engelle karşılaşmalarına rağmen, sosyolojik bir teorisyen olarak Weber'in öneminin en azami seviyede takdiri Amerika Birleşik Devletleri'nde olmuştur. Weber'in eserlerinin İngilizce tercümeleri bölük pörçük ve plansız sunulmuş ve tercümelerin teknik kalitesi çoğu kez arzu edilir seviyede olmamıştır. Diğer bir teknik zorluk; Weber'in ilgi ve katkılarının muazzam faaliyet alanından kaynaklanan zorluktur. Bu, öyle bir faaliyet alanıdır ki, Weber'in çeşitli sosyolojik kavram ve katkılarının eleştirel olarak değerlendirme işini haddinden fazla zorlu kılar. Bu teknik zorlukları arttıran, Bilgi Sosyolojisi bakımından bu zorluklara alaka gösterenlerin kavrayış ve kabul problemleri olmuştur. Weber'in eserini değerlendirmeye yönelik kültürel direnç oldukça yoğun bir

şekilde Birleşik Devletler’de olmuştur; fakat Kıta Avrupa’sı, özellikle Weber’in memleketi Almanya’daki anlayış ve değerlendirilmede daha büyük bir gecikmenin temel nedeni olmuştur.

Teorik çalışma alanının ekonomik organizasyon ve işleymişten, siyasal sistemlere, resmi organizasyon ve hukuk problemlerine kadar uzanmasına rağmen, Weber’in düşüncesinin en merkezi odağı din alanında konumlanır. Onun esas çalışması, tarihsel hukuk alanındaydı ve sonradan tarihsel ekonomiye yöneldi. Din alanında çalışmaya başladığında, dine yaklaşımı, “kelimenin tam manasıyla,” teolog ya da kilise tarihçisinin din tasavvurundan çok; özellikle bir cemiyet içindeki insan davranışının ekonomik nitelikleri gibi insan davranışının diğer tezahürleri, vaatler ve dini düşünceler *arasındaki ilişkiler* üzerinedir. Weber dine olan ilgisi nedeniyle din *sosyolojisi* üzerine odaklandı. Weber, dine çok farklı bir bakış açısından yaklaşan Durkheim ve Malinowski ve Radcliffe-Brown gibi modern antropologlarla birlikte, insan davranışının dini ve diğer tezahürleri arasındaki ilişkinin kavranmasında yeni bir ‘evre’nin öncüsü oldu.

Bir Bütün Olarak Weber’in Kendi Çalışmasındaki Din Sosyolojisine Dair Referans Noktaları. Weber’in din sosyolojisindeki çalışması ilk defa—neden olduğu ihtilaf kadar, kesinlikle son zaman Batı entelektüel tarihinin başlıca köşe taşlarından biri olarak sayılması gereken—*Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhunu* üzerine denemesiyle tanındı.¹ Bu deneme, başlangıçta, modern dünyayı “toptan bir yorumlama” teşebbüsü ve özellikle tarihsel süreçteki “maddi” menfaatlerin baskınlığına dair Marx’ın değerlendirmesine yönelik bir karşı saldırı olarak kabul edildi. Weber’in geniş çalışma planında, söz konusu kitabın tarihsel-sosyolojik yorum içinde bir “deneme”den öte bir amaç için tasarlanmadığı zamanla anlaşılmıştır. Bu deneme; din sosyolojisine temel katkılarında ilişkin, Weber’e bir zirve değil ama çıkış noktası sağlayan bir parça idi. Şu an bir klasik statüsü kazanmıştır; fakat bu deneme, bağımsız olarak değil, yazarının bütün katkıları bağlamı içindeki haliyle değerlendirilmelidir.

Protestan Ahlak, Weber'in çıkış noktası ise onun doğru-
dan bilimsel hedefi; üçü tamamlanmış olan Çin dini (Kon-
füçyanizm ve Taoizm), Hint Dini (Hinduizm ve Budizm) ve
Antik Yahudilik'e dair din sosyolojisindeki mukayeseli mo-
nografi serileriydi. Tüm bunların şu an İngilizce tercümeleri
mevcuttur.² Bu seriler, Weber'in ölümüyle yarım kaldı. We-
ber, en azından, İslam, Erken Hristiyanlık ve Ortaçağ Kato-
likliği'ninin mukayeseli incelemelerini yapmayı planlamıştı.

Protestan Ahlak' ta Weber, önem sırasına göre en başta ge-
len beşeri sosyal eylem alanında bir dizi teorik problemi orta-
ya koydu. Esas mesele insanların kutsal olanı ve böyle bir kav-
ramsal yapı içindeki dinsel ilgilerini kapsayan kozmik evren
algılarının somut eylem ve sosyal ilişkilerini, özellikle ekono-
mik alanda, etkileyip etkilemediği ya da biçimlendirip biçim-
lendirmediydi. Bu ihtimal, ciddi bir biçimde akılda tutuldu
ve dinsel fikirlerin etkinliğinin nasıl tasavvur edileceği mer-
kezi bir problem oldu. Protestanlık ve kapitalizm arasındaki
ilişki durumunda, dinsel düşüncenin etkinliğinin incelenmesi
tarihsel yorumlama problemlerine yol açtı. Fakat Weber daha
en başlarda keskin zekâsıyla, tartışmaya katılanların birçoğu
hâlâ kavrayamamışken, müstakil olarak her birinin farklılık
gösterebildiği durumlardaki önemlerinin sınanması ve deyiş-
kenlere dair soyutlamadan biri olan nedensellik probleminin
analitik bir problemi ihtiva ettiğini fark etti. Modern ekono-
mik "ideal" ve "maddi" tarihsel öncüllere dair olabildiğince
ayrıntılı bilgiyi araştıran saf "tarihsel" metot, doğası gereği
döngüseldir. Bu, sadece, içinde belli faktörleri sabit kabul
etmenin mümkün olduğu; hatta döngüsellikten bir kaçışın
mümkün olduğu deneysel metoda dair metodolojik bir kar-
şılık tayin ederek oldu. Şüphesiz, Weber'in dinsel yönelimler
ve sosyal yapı arasındaki ilişkileri üzerine geniş mukayeseli
bir çalışmaya girişmesi için başka birçok nedeni vardı. Fakat
onun bilimsel metodu için belirleyici güdüsü, mukayeseli de-
lil olmaksızın, asıl merkezi meselesinin çözümünde bir gelişi-
me kaydetme beklentisinde olamamasından doğdu.

Mukayeseli araştırmalar teşebbüsünde Weber; “ekonomik organizasyon” faktörünü sabit, dinsel yönelimi bağımsız değişken olarak telakki etti. Maddi faktörlerin “uygunluk derecelerini” kapitalizm gelişimi ile eşitleme çabasında oldu. Her medeniyetin uzun zaman dilimleri boyunca içinde barındırdığı kayda değer değişiklikleri dikkate alarak yaptığı titiz bir araştırmayla, bu uygunluk derecelerinin Avrupa, Çin ve Hindistan durumlarında aşağı yukarı eşit olduğu hükmüne vardı. Söz konusu üç medeniyet arasında çok kritik farklar ortaya çıkınca – kuşkusuz sosyal gelişmelerin toptan “izahatları” olarak değil – farklılaştırıcı faktörler olarak dinsel hareketlerin önemine yönelik bir ilk izlenim görüşüne sahip oldu. Weber, idealizmle ilgili unsurların türümleri ve sonuçları olarak, tüm sosyal gelişmeleri “açıklama” niyetine dair her ithamı daima reddetti. Onun genel konumu, olabildiğince idealist “türümcülükten” (“*emanationism*”) ayrılmıştı.

Weber’in mukayeseli incelemeler gerektiren analitik metotlara yönelimi, onun içinde tarihsel hukuk ve ekonomi alanında eğitim gördüğü (19yy sonları Almanyası’nda sosyal öğrenimin baskın olduğu tarihsel okullar) entelektüel geleneklerle bağlantısını çok sert bir şekilde koparmasına neden oldu. Bu tarihsel sosyal araştırma geleneklerinin farkı, ayrıksı ya da tabiat bilimleri ve insanla ilgili çalışmalara özgü bir şekilde metotlara muhalefet eden Alman İdealizmi’nde felsefi temelleri olmasıydı. İdealizme özgü kavramlardan kök alan bu tarihsel gelenekler; insan, toplum ve kültür çalışmalarının tabiat bilimlerinde kullanılan “nomotetik” metotlarla değil; “ideografik” metotlarla yürütülmesi gerektiğini kabul ediydi. İnsan olgularına dair bilimsel çalışmalar eşsiz tarihsel modellerin gelişimi ya da yayılımını tasvir etmeli ve bu eşsiz kalıpların asli anlamlarını anlama çabasına girmelidir. Bu felsefi ve metodolojik gelenekler Weber’in çevresinde geniş kabul gördüğü için *Protestan Ahlakı* yayımlanmasına ve mukayeseli araştırmalara kalkışmaya karar vermesine rağmen sosyal disiplinlerde, özellikle ekonomide hâkim tarihsel metotlara sert bir şekilde eleştirilerde bulunan

bir seri denemeler³ de yayımladı. Bu eleştirel denemelerin genel gayesi Weber'in, tabiat bilimleri kadar, toplum çalışmalarında da, üstünkörü yorumlamanın analitik teorinin kullanılmasına dayandığına dair kararlılığı idi. İnsan davranışlarının nedenleri, soyut ve genel kavramlar ve önermelerin dolaylı ya da açık kullanımı olmaksızın bulunamaz ve tayin edilemezdi.

Fakat kendi entelektüel geçmişine dair sert eleştirilerine rağmen Weber, tarihselci ve İdealist geleneklerin en önemli özel unsurlarını koruyup onlardan faydalandı. Seçili tarihsel ve İdealist kavramlara dair Weber'in muhafazakârlığı; kendi metodolojisi ve hemen sonra Fransa, İngiltere ve Davranış bilimciliğin en uç noktada görüldüğü Birleşik Devletler'de oldukça meşhur olan pozitivistçi indirgemecilik arasında keskin bir karşıtlık yaratır. Weber'in çalışmalarında tarihsel elementin çok önemli iki odağı vardır. İlki "sübjektif" bir bakış açısından aktörü harekete geçiren güdülerini anlama yoluyla eylemi yorumlama teşebbüsü; yani, araştırmacının kendini aktörün yerine koyma teşebbüsü idi. Ancak Weber bu sübjektif yorumlamanın, bireyselleşmiş bütünden soyutlanabilen *tipik* anlam modelleri olduğu için, yorumlamalara dair tam bir bireyselleştirmeyi gerekli kılmadığını kabul ediyordu. Onun herkesçe bilinen "ideal tip" kavramında biçimlendirdiği bu argüman çizgisi, "sübjektif" faktörleri birleştiren (ünlü *Verstehen* metodu) genel bir teorinin formülasyonuna yönelik Weber'in ana yörüngesi idi.

Weber'in, günümüz bağlamında özel bir önemi olması nedeniyle, tarihselci kavramlarının ikinci temel odağı; onun yorumlayabildiği (Weber'in kullandığı özel manada "kavrayabildiği") ve bireylerin eylemlerine yönelik durumların tanımlaması olarak, bireylerin "ilgileri" (psikolojik anlamda güdülerini) ile ilişkilendirebildiği mana (*Sinnzusammenhänge*) sistemlerine yönelik ilgisi idi. Ancak Weber, kökeninde genel olarak ondan bağımsız olmasına rağmen, birçok bakımdan G.H. Mead ve W.I.Thomas gibi teorisyenler tarafından Birleşik Devletler'de başlatılanlara benzer bir teorik analizler

çizgisi başlatmıştır. Weber'in "manaların kültürel bileşkesi", bazı bakımlardan "fikirleri", bireylerin eylemini anlamada bir araçtı da. Bu bakımdan Thomas'ın meşhur durum tanımlaması kavramıyla da özdeşlik gösteriyordu.

Bunlar, Weber'in, sosyal eylem (Weber'in Almanca teknik terimi Handeln) alanında en azından bir teknik teori yoğunluğunun esaslarını geliştirme teşebbüsüne dair referansının asli noktaları idi. O, teorinin gereğine derinden adanmıştı. Entelektüel çevresinden ona kalan teori öğeleri, parçalar halinde ve tamamlanmamış olmasıyla birlikte, son derece önemliydi. Ölümü sebebiyle sosyal teorisinin sonuçtan⁴ daha ziyade bir başlangıç olarak kalmasına rağmen, tamamen orijinal birçok katkı sağlayarak, sosyal teoriyi genişletmek ve sistemleştirmek için çok şey yaptı.

Weber teori problemlerine, potansiyel teorinin sosyal çalışmalara katkılarını minimize eden entelektüel bir geleneğin bakış açısından yaklaştı. Teori problemlerine, teori deneysel araştırma programı için zorunlu olduğundan öncelikli yaklaştı. Din sosyolojisi alanında, ekonomik ve siyasal organizasyon alanında zaten takip ettiği bir entelektüel hareket modeli olan deneysel araştırmalardan teori geliştirmeye devam etti. Bu ikinci alanda, *Protestan Ahlak* ve tarihselcilik üzerine metodolojik hücumlarında teoriye cüret etmeden önce, özellikle ekonomi tarihinde kapsamlı bir şekilde tasarladığı,⁵ kayda değer sayıda deneysel monografiler yazmıştı. Ancak çok sonraları, *Wirtschaft und Gesellschaft*'ta, bu materyali teorik bir seviyede sistemleştirme girişiminde bulundu. Benzer bir şekilde, din sosyolojisindeki araştırmalar programını monografilerle sürdürdü. En verimli yılları boyunca, zaman zaman birinden diğerine dönerek, araştırmayla eş zamanlı olarak meşgul olmasına rağmen, onun öncelikli ilgisinin genel yönelimi, başta Çin, sonra Hint ve daha sonra Antik Yahudilik idi. Bu üç monografik çalışmada fazla miktarda dolaylı ve bir parça da belirgin teoriler olsa da, Weber'in burada kullandığı genel kavramsal şemayı anlamak için titiz ve kusursuz bir eleştirel analiz gerekecektir; ve

gerçekte söz konusu şemada sadece ciddi boşluklar değil, aynı zamanda bir hayli miktarda tutarsızlıklar vardır.

Elli yaşına ulaşmadan önce, teorik problemlere o güne dek gösterdiği ilginin çok daha fazlasını göstermesini zorunlu kılan bir sistemleştirme teşebbüsü nispeten daha sonra onun programında oldu. Bu, sistemli teşebbüsü için kendine borçlu olduğumuz Weber üzerindeki “dışsal” bir uyarıcıydı. Bu uyarıcı, Weber’in sadece bir üyesi değil, aynı zamanda apaçık planlayıcısı olduğu bir Alman sosyal-bilimciler grubuyla tasarladığı, *Grundriss der Sozialökonomik*, serbest bir çeviriyle “Sosyal ve Ekonomi Bilimlerinin Genel Bir Taslağı” için muazzam bir proje idi. Weber’in Almanca adı *Wirtschaft und Gesellschaft* olan “Ekonomi ve Toplum” arasındaki ilişkilerin genel bir incelemesine katkıda bulunmak için üstlendiği bu tutkulu projenin bir parçası idi. Bunu, elinizdeki ciltte sunulan, tarihsel olandan ayrılmış, sistemli monografiye borçluyuz.

Mütercim Dr. Fischhoff, bu sıra dışı çalışmayla sunulan oluşum, genel karakter ve problemlerin çok aydınlatıcı bir izahını sağlamıştır. Söz konusu eser, sadece Weber’in ölümlüyle yarım kalmamış; aynı zamanda çalışmanın genel planı ve bunun sonucu olarak, tamamlanılmasına ne ölçüde yaklaşıldığı konusunda dahi yayımcıları kuşkuda bırakabilecek bir durumda kalmıştır. Dr. Winckelmann’ın en son ve oldukça iyileştirilmiş Almanca baskısı olarak çıkmış olan çok yeni ve çok özenli çalışması, Dr. Fischhoff’un belirttiği gibi, problemi anlamada son derece yardımcı olmuştur.

Wirtschaft und Gesellschaft, yeni bir deneysel araştırma ya da teori çalışmasından ziyade, aslında apaçık bir sistemleştirme çalışması olarak tasarlanmış gibi görünüyor; fakat Weber’in elinde bir sistemleştirmeden çok daha fazla şey ifade ediyordu. Hukuk sosyolojisi⁶ ve elinizdeki kitaba göre üstünlük arz eden birkaç “bölüm”, tamamlanmak üzereyken⁷, önemli kitaplar haline gelen Weber’in bilgisi ve düşünce ufkunun karakteristiğiydi. Bir monografik durum çalışmasından ayrı olarak bu proje,

Weber'in din sosyolojisi üzerine görüşlerinin sistematik bir izahını sunmaya yönelik tek teşebbüsüdür.

Gelecekteki birçok İngilizce bibliyografyada "Weber, 1962"ye referanslar olacak ve birçok okuyucu, İngilizce tercümenin, eser yazıldıktan tam yarım asır sonra yayımlanmasını düşünmeden edemeyecektir. Eseri değerlendirirken bunu akılda tutmak gerekir. Weber, hayli sınırlı dil yetkinliği sınırları içinde, literatürle alakalı her deneysel materyali doyumsuz bir biçimde kendinde birleştirip hazmetmiş bir bilim adamıydı. (Mukayeseli din araştırması için çok önemli birkaç dil üzerinde hâkimiyeti yoktu.) O, sıra dışı yeteneğini en iyi biçimde söz konusu bahse dair devasa bir saha olan aktüel olguları ortaya koyup onları yorumlama üzerinde yaptı. Fakat onun detaylı olguları ve yorumlarının birçoğu, kısmen araştırmalarının salt faaliyet alanı, kısmen Weber'in zamanından bu yana din sosyolojisindeki hızlı gelişme sebebiyle, bugün muteber kabul edilemez. "Orta düzeyli teoriler" olarak adlandırabileceğimiz bu deneysel genellemelerin birçoğu şüphesiz demodendir. Weber, eğer modern dinlerle alakalı sonraki elli yılın primitif din ve tarih bilimine yönelik antropolojik incelemelerini değerlendirmeye imkânına sahip olabilseydi, görüş ve genellemelerinin birçoğunu değiştirirdi. Bir bilim adamı olarak Weber'in nitelikleri tespit edilince, kendi çalışmasını geliştirmek için böyle sınırlı fırsatları kullanacağından emin olabiliriz.⁸

Weber'in, bu monografideki din sosyolojisi problemlerini tasarlayıp değerlendirmesindeki genel çerçeve yarım yüzyıllık zaman diliminde yapılan katkılar dolayısıyla, birçok spesifik ve orta-düzyen genelleştirme meselesini içeren duruma göre muhtemelen çok daha az demode olmalıdır.

Din ve Sosyal Evrim Problemi: Weber'in perspektifi, özellikle din sosyolojisinde, temel olarak başka yerlerdekinden daha evrimsel idi. Bu, özellikle zamanın entelektüel gelişimi içinde önemlidir. Sosyal bilimlerin, biyoloji bilimlerindeki (Spencer, Ward ve Sumner adlarının akla geldiği) Darwinizm etkisi al-

tındaki evrim düşüncesi ile kısa ve bir dereceye kadar olan suni flörtünden sonra, sosyal bilimciler arasında evrim fikrine karşı sert bir tepki gelişti. Evrim kavramı bütün bir jenerasyon boyunca mukayeseli araştırmaların birçoğunun militan bir anti-evrimci düşünceye sahip olan antropologlar tarafından gerçekleştirilmiş olmasına rağmen—tarihçilerin çalışmalarının birçoğu partikülarist olduğu için—Weber’in zamanından beri sosyal bilimlerde çok az gelişme kat etti. Fakat Weber ve modern sosyolojinin diğer çok önemli kurucusu olan ünlü çağdaşı Emile Durkheim’in evrimci koşullarda düşünmüş olması kayda değerdir.⁹

Weber bir primitif din kavramı geliştirmek zorundaydı ve aslında bu kitabın ilk kısmında kendine yüklediği görev budur. Weber’in zamanından bu yana, antropolojik araştırmalar, her ikisinin de büyük bir monografi ve daha fazlası olması sebebiyle,¹⁰ Durkheim’in Avustralya totemizmine dair sistemleştirme ve analizinin belki en seçkin tek monografik katkı olmasına rağmen, bu alandaki bilgimizi çok zenginleştirmiştir. Bu ilave materyaller Weber’in primitif din görüşünün genel hatlarını hükümsüz kılmaz. Aslında, Weber ve Durkheim’in primitif din kavramları arasındaki yakınlık, her iki teorisyenin birbirine görünüşte herhangi bir etkisi yokken, kayda değerdir.

Weber’in teorisindeki ilk kritik nokta modern bilimlerin din olarak tasnif ettiği bir şey olmaksızın insan toplumuna dair hiçbir şeyin bilemeyeceğidir. Her toplum doğaüstü bir düzen, ruhlar, tanrılar ya da doğası ve eylemlerinin sıra dışı, engelleyici ve rasyonel olarak akıl erdirilemeyen tecrübe tezahürlerine bir şekilde anlam kazandırdığı, birbirinden farklı ve bazı bakımlardan sıradan “doğal” olayların hükmedicisi olarak tasavvur edilen güçlerin üstünde kişilik izafe edilmeyen güçlere dair bazı kavramlara sahiptir. Doğüstü düzenin varlığı, tecrübeye dair birçok somut olaya dayandırıldığı için, kısmen de olsa, ciddi bir biçimde kendi aracısına ulaşır ve insanlar kendi zaman ve imkânlarının önemli bir kısmını

tasavvur ettikleri şekliyle bu düzenle ilişkilerini düzenlemeye adarlar.

Bu, doğaüstü güçlere inanışın evrensel olduğu görüşü, modern antropoloji tarafından tamamen doğrulanmıştır. Din; dil ya da bir ensest tabu—yani, bir akrabalık sistemi—kadar genel bir insan olgusudur. Böyle bir “kültürel bagaj” yüklenmemiş herhangi bir “natürel insan” kavramı, toplumsal organizasyon aşamasındaki insana ilişkin hiçbir sağlam kanıtın olmadığı tarih öncesi imgesel bir resme aittir. Bu gibi “bagaj” olmadan da yapabilmek ve rasyonel insanın herhangi bir “önyargı” olmaksızın “gerçekle” yüzleşmesi gerekliliği görüşü, hiçbir şekilde asli insan durumu içinde doğruluğu olmayan, sofistike bir kültürün ürünüdür.

Weber, doğaüstü kavramların her yerde aynı anda bulunması görüşünü, doğaüstü varlıklar ve onların fiillerinin *sembolik karakter*'ine yönelik bir öngörü ile—bu ikinci öngörüyle Durkheim kadar sistematik olarak biçimlendirmese de—birleştirdi. Weber'in doğaüstü bir düzen kavramının insan yararına herhangi bir “aşkın” hedef ya da odağı içermediğine dair ısrarı bilhassa önemlidir. Doğaüstü yardım—“primitif insan” bakımından—tamamen dünyevi, maddi beklentiler için arılır: sağlık, uzun yaşam, düşmanları bozguna uğratma, birinin kendi toplumuyla iyi ilişkiler geliştirmesi ve benzeri. Bu çeşitli dünyevi ya da “ortak duygulara” hitap eden menfaatler arasındaki önceliğe ve bağıntılar üzerine doğaüstüne olan inançların etkisine dair önemli sorular vardır; fakat Weber, şimdi değer oryantasyonu ve değer entegrasyonu alanı olarak atıfta bulunacağımız, bu problemler dizisini fazla araştırmaz.

Weber din sosyolojisi tartışmasını,—doğaüstüne inancın evrenselliğindeki bu hareket noktasından—primitif din durumundan “sıçramalar” ortaya çıkabilecek sistematik bir yönelimler ve gelişmeye yönelik yolların keşfine göre sürdürür. Bu gibi sıçramaların varlığına yönelik mukayeseli ve tarihsel delil arar. İhtimalleri; koşulların, yapının ve sıradan yaşamın faydalı etkile-

rinin “maddi” alanı ve doğüstü ve diğer tecrübe tezahürlerine dair çeşitli kavramları içeren anlamların “ideal” alanı arasında ileri-geri araştırma yapma yoluyla inceler. Sosyal süreç analizi için, Weber’in farklılaştırma üzerine vurgusu, sadece alanlar arasında değil, aynı zamanda eyleme göre farklı olarak tanımlanan koşullar ölçüsünde her alan içinde de esasen gereklidir. Weber’in farklılaştırmalarının baskın bir şekilde ikili olması, bazı özel problemlerin çözümüne yönelik takdim edilen iki-katlı ayrımları metodolojik olarak önemlidir. Weber devamlı olarak, sosyal yapılanmanın iki asli alternatifinin bazı setlerini bütün sosyal süreçten ayırır ki, ondan sonra onun metodolojik problemi biri ya da bir diğerindeki dengeyi bozmaya müsait koşulları aydınlığa kavuşturmanın yanı sıra, bu alternatifler arasındaki farkı ve ilişkileri aydınlığa kavuşturmak olacaktır.¹¹

Şıçrama kavramı, sanırım, çok önemlidir. Weber’in temel bir ayırım yaptığı her karar noktasında alternatif, (Weber’in gelenekçilik başlığı altında kavramsallaştırma eğiliminde olduğu) “yerleşik” düzende bir evrimsel değişim kaynağı yaratan bir doğrultu ve kurulu düzeni pekiştirme ya da en azından onu şiddetli bir biçimde değiştirmeme eğiliminde olan diğer doğrultu arasındadır. O, sosyal yaşamın gerçekçi koşulları (yürürlükteki sosyolojik terminolojide, etkin kurumsallaştırma potansiyeli) altında sıkı bir biçimde organize “yaşayabilirlik” potansiyelini taşıyan ve taşımayan eğilimler arasında daha ileri bir ayırım yapar. Weber’in birincil ilgisi, toplumların dengesini güçlendirme görevini üstlenmiş din değil, sosyal değişim dinamiklerinin kaynağı olan dindir.¹²

Bir Dinsel Sistemin Temel Bileşenleri: Weber’in geliştirdiği teorik ikiliklerin birincisi, insanlar ve doğüstü arasında aracılık etme görevinde—büyü ve din arasındaki ayırım olarak yeniden ortaya çıkacak bir ikilik olan—büyücünün fonksiyonu ve rahibin fonksiyonu arasındadır. Weber’in ayırımı, Durkheim ve Malinowski tarafından yapılan benzer ayrımlardan bir parça farklıdır. Weber’in ayırımı; büyüünün, nispeten özel amaçlı ilgi ve gerilimlerin üstesinden gelmedeki fonksi-

yonudur; hâlbuki toplumun sıradan nüfusunu etkileyen özel amaçlı zorunluluklardan önemli bir oranda özgür olan rahiplik fonksiyonu sistematik ve dengeli bir kült'e göre organize olmuştur. Ayrıca büyüsel güçler, din temsilcilerinin ibadet ya da ricacı olma zorunluluğuna rağmen, büyücü doğru formüllerin kullanımı sayesinde insanların ihtiyaçlarına yönelik olarak hizmet etmeye "zorlanabilir" (gezwungen). Dinsel güçler, büyüsel güçlerin sahip olmadığı müstakil bir insan kaderine kılavuzluk etme kapasitesine sahiptir.

Weber'in kritiğini yaptığı bu problemlerin farklı tezahürlerinin alanı devasadır ve aynı şekilde, Roma'daki dinsel kaideler ve hukukun daha sonraki gelişimi arasındaki özel ilişkideki gibi, birçok etkili gözlem yapılabilir. Tüm bunlar arasında, Weber'in temel tezi; doğaüstü düzen kavramlarının gelişiminin önemi, bu doğaüstü düzenin insan ilgi ve icraatı üzerine talepleri ve sosyal düzen üzerine baskı uygulamak ve onu değiştirmek için geleneksel kurulu sosyal düzenden yeterli bir özgürlük kazanabilecek temsilciler sayesinde bu taleplerin uygulanmasında yatar.

Hâlihazırda bu temel tezde sunulan; Weber'in, ilerleyici ve gerileyici değişiklikler diyebileceğimiz şey arasındaki değer-biçme ayrımıdır. Weber, ruhbansal kültürlerle primitif düzeyde ilişkide olan daha sıkı ve sistematik bir yaşam modelleri düzenlemesini yaratan değişimlerin, büyü ve dindeki "orgiastik" bileşenlerle ilişkilendiğini, fakat emniyet ihtiyacını da ihtiva eden mevcut duygusal ihtiyaçlar ve baskıların müsamahasına yönelik eğilim gösteren değişikliklere nazaran daha elverişli olduğunu savunur.

Weber bunun ardından, büyüsel ve ruhbansal fonksiyonlar arasındaki ayrımı içeren rol ve ilgilerin farklılaştırılması problemine değil, fakat "dinsel ahlak" ve "tabuya" dayanan normatif sosyal düzen tipleri arasındaki farklılaştırma problemine yönelir. Bu tipler, eylemin normatif kontroldeki farklı düzeylerini temsil eder ve ilk tip ruhbanlık ve kült ile, ikincisi büyü tipi ile

birleştirilir. Bununla beraber, birçok tabu ögesi deneysel olarak ruhsal kültürler ile birleşir. Temel ayrım; dinî etğin, genelleşmiş bir yönelimi ya da eylem kalıbını güçlendirmekle daha ilgili olmasına rağmen, tabunun emir ve çok daha spesifik davranışların yasaklanmasıyla ilgili olmasıdır. Dinsel bir ahlakın varlığı ve etkisi, hiçbir şekilde monoteistik olması gerekmeksizin, kutsallığa dair bir kavrama dayanır. Weber'e göre kutsallar; hem insanlarla sözleşme benzeri ilişkilere giren olarak tasavvur edilir, —öyle ki kutsallar bununla kendilerini zorunluluklar olarak ortaya koyarlar— hem de mutlak bir hükümdarın pozitif hukuksal ilan etmesi kadar, insanlardan uyması beklenen genel kanunlar ilan eden olarak tasavvur edilir. Dinsel bir ahlak, bir tabu sisteminden genel olarak daha yüksek bir düzeyde kavramsallaşır ve bu nedenle dinsel bir ahlak evrenselcidir; kuralları üst düzey bir sorumluluk gerektirir ve insan tarafından gösterilen ihmaller doğrudan büyüsel cezalarla etkisizleştirilemez.

Bu üç ayrım, dinamik sosyal değişim için bir güç olarak din probleminin temel düzenlemelerini formüle etmek için, Weber'in de fark ettiği gibi, göz önünde bulundurulabilir. Onun görüşü, sadece seküler ya da natürel değil, aynı zamanda kültürün doğaüstü öğeleri olarak her ne gelişmişlik seviyesine sahip olursa olsunlar tüm toplumlardı. Tüm doğaüstü bileşenler, geniş ölçüde çeşitlilik gösteren nicelik ve ilişkiler içinde olmalarına rağmen, hem büyüsel hem de dinsel öğelere sahiptir; yine çeşitlilik gösteren bileşen kombinasyonları olmasına rağmen, hepsinin büyücü ve rahibinkilere benzeyen rolleri vardır ve hepsi kendi doğaüstülükleri içinde hem bir dinsel ahlak sistemi, hem de bir tabu sisteminin onayladığı normatif düzen öğelerine sahiptir. Tüm insan toplumlarının dinleri tarafından paylaşılan bu öğe ve farklarla birlikte, din sosyolojisi problemleri şunlardır: Dinsel duruma dair hangi kültürel tanımlamalar altında değişim ve sıçrama süreçleri gerçekleşebilir? Hangi organizasyon vasıtaları ve formları ile değişim ve sıçrama süreçleri gerçekleşebilir? Hangi durumlarda sıçramalar daha olasıdır?

Rasyonalizasyon Süreci: Rasyonalizasyon, aracılığıyla kültürlerin kendi dinsel durumlarını tanımladığı ve din sosyolojisinin söz konusu duruma dair bu gibi kültürel tanımlamaları anlaşılır kıldığı ana kavramdır. Rasyonalizasyon, ilk olarak fikirlerin aklî açıklanması, tanımlanması ve sistemleştirilmesini içerir. Fikirler Weber'in insana ve onun kâinattaki yerine dair insanın dünya içinde ve dünyaya yönelimlerini meşrulaştıran ve insanın çeşitli hedeflerine anlam kazandıran kavramların teolojik anlamları olarak adlandırdığı şeyden doğar. Bu gibi fikirler, insanın böyle daha geniş düzenlere ilişkin konumunun yanı sıra, kozmik ve ahlaki düzenlerin metafiziksel ve teolojik kavramları da içerir.

Rasyonalizasyon ikinci olarak, normatif kontrol ve yaptırımları içerir. Bu, söz konusu fikirlerin teolojik referansının, insan eylemlerinin—araç-sonuç şartları içinde—hedef-amaçlı olmasını gerektirmesi sebebiyle böyledir. Bu, sırasıyla insan eylemlerinin temel bir "kontrol hiyerarşisine" bağlı olmasını ve bu hiyerarşinin daha yüksek düzeylerinin kültürel düzlemde konumlanmasını gerektirir. Bu yüzden, tüm insan toplumları, insana teolojik "talepler" yükleyen normatif bir kültürel düzene göre referanslar biçimlendirir. Fakat bu normatif düzenin doğasına dair insanların görüşü durağan değildir; nispeten, olası normatif düzenlerin farklılaşmış bir çeşitliliği ile birlikte tarih seyri içinde normatif düzen değişimine dair bir tek toplumun görüşü dahi vardır. Weber'in temel ilgisi; bu farklı muhtemel yapılar ve hayatın anlamına yönelik problemleri rasyonelleştirerek cevap aramaya teşebbüs edildiğinde, bunların alabilecekleri yönlerin keşfi idi. Weber'in "rasyonelleştirmesi" bu nedenle aklî'dir; bunda (deneysel olmayan) "varoluşsal" fikirlere özel referansı vardır, fakat aynı zamanda teolojik ya da normatiftir; bu hayattaki davranışına yönelik insanlara ödevler yükler.

Üçüncü olarak, rasyonalizasyon bir güdüsel taahhüdü içerir. Söz konusu fikirler sadece sosyal ve davranışsal kalıpları değil, aynı zamanda bu kastedilen kalıpların uygulanma-

sı için gerekli olan güdüsel tür ve düzeyleri içerir. Güdüsel taahhütler, fikirlerin bilişsel geçerliliğine ilişkin taahhütlerin ciddiliği anlamında, fikirlere hizmet yolunda bir kimsenin kendi menfaatini riske atmaya hazırlıklı olması bakımından, hem “inanç” hem de pratiksel taahhütleri kapsar. Buradaki rasyonalizasyonun boyutu; ilk aşamada, kâinatın varoluşsal bir kavranışı ve onun içinde bu eylemin gerçekleşeceği insan konumuyla anlam kazanan, bir bütün olarak hayata yönelik, bir kalıp ya da programın sistemleşmesiyle ilgilidir.

Peygamberlik, Karizma ve Sıçrama Süreci: Bu çerçeve içinde Weber’in kilit kavramı olan peygamberliğin yeri anlaşılabilir. Peygamber, her şeyden önce, daha rasyonalize ve daha sistemli anlamda, içinde kurumsallaşan toplumun doğasına dair imaların da bulunduğu dinsel ahlak düzeyinde daha yüksek bir kültürel düzeye yönelik sıçrama sürecinin temsilcisidir. Bu, elbette, Weber’in çok tartışılan karizma kavramının odağıdır ki, bu kavramı kendisi bulmamasına rağmen, esasen onun etkisiyle sosyal ve kültürel tartışma dilinin bir parçası olmuştur. Weber’e göre, tek örnek olmasına rağmen, din peygamberinin rolü “karizmatik liderlik” prototipi idi.

Karizma kavramı hakkında; önemi, düzen kavramlarının gelişimine ilişkin kavramın bağlamı yani, rasyonelleşme sürecinin bilişsel çehresinde değerlendirilmesi gereken özellikle dikkate değer iki nokta vardır. Birincisi; kendini önemli bakımlardan yerleşik düzene karşı açıktan muhalefet konumuna yerleştirmek suretiyle, yerleşik normatif düzende bir *kopuş* ilan etme ve moral açıdan meşru olduğunu beyan etme sorumluluğunu üstlenen *birey* kişi üzerine odaklanmadır.¹³ Böyle bir kopuşa dair desteğini meşrulaştırmak için peygamber de, doğrudan doğruya anlam ve düzen kavramı probleminde götürülen bir zorunluluk olan moral bir otorite kaynağına başvurmalıdır. Asli problem;—öyle bir problem ki, sadece mukayeseli ve evrimsel bir perspektifte cevaplanabilir— bunun, evrimsel bir anlamda, daha yüksek bir düzen olup olmadığıdır.

Weber'in karizma kavramı değerlendirmesindeki bu bireysel vurgunun, onu sadece birey kişinin bir niteliği olarak değil, aynı zamanda normatif bir düzen olarak da değerlendirdiği gerçeğini muğlâklaştırma hizmeti gördüğü söylenebilir. Söz konusu ikinci referans; örneğin, sosyal-karizma (*Gentilscharisma*) ve kurumsal-karizma (*Amtscharisma*) gibi önemli kavramlardan faydalanmak için gerekli bir prensiptir. Bu ikinci bağlamda Weber'in karizma kavramı Durkheim'in kutsal kavramı ile özdeştir.¹⁴

İkinci dikkate değer ve peygamberlik kavramına ilişkin olarak çok yakın bağlantılı nokta, Weber'in, o ve düzenin bilişsel kavramları arasındaki yakın bağlantıya rağmen, o; yani, kopuş ve kopuşta biçimlenmiş düzene yönelik taahhüt beyan etmede çok önemli bilişsel-olmayan bir tezahürün var olduğuna dair ısrarıdır. Peygamberlik, hiçbir şekilde metafiziksel ya da teolojik bir akli egzersiz değil; fakat çok daha fazla Durkheim'in dinden söz ederken aklında tuttuğu, *c'est de la vie sérieuse* (*hayatın ciddi bir yanına aittir*) durumudur. Bu da, bazen—Weber'in vurguladığı gibi—patolojik sınıra dayanan, peygamberce hareketlerin sık görülen şiddetli duygusalcılığıyla birleşmesidir.

Weber; peygamberi, ona çok benzeyen, yani, "kanun-koyucu" ve öğretmen tiplerinden, özellikle dinsel yönelimlerin rasyonelleştirilmesi bakımından, ayırma konusunda çok dikkatlidir. Peygamberler, peygamberliklerine ek olarak kanun-koyucu ve öğretmenlik fonksiyonlarının her ikisini de çok iyi bir şekilde yerine getirebilirler; Musa Peygamber ve Muhammed Peygamber mükemmel kanun-koyucu örnekleridir ve kuşkusuz Weber düşüncesindeki peygamber örnekleridir. Fakat Weber için peygamberliğin asli kriteri, mesajının yerleşik bir düzen ile bir ilişki kesme çağrısı olup olmadığıdır; Hint guru'sundan, yerleşik bir düzen ile ilişkisini koparmaktan ziyade ona uyan seçkin bir dinî örnek olarak bahseder.

Ancak, Weber'in tartışmasında böyle bir kopuş içeren, fakat peygamber kavramı olarak kullanmadığı bir rol tipi vardır ve bu rol tipi de, Weber'in, görünüşe göre demagog'un dinsel karşılığı olarak düşündüğü bir kavram olan "Mistagog" ("mystagogue") olarak adlandırdığı şeydir. Mistagog'un peygamberden en temel farkı; meşruluk kaynağını, dinsel ahlak şartlarında değil, asli olarak büyüsel şartlarda tanımlamasıdır. O (Mistagog), bir rasyonelleşme temsilcisi değildir; fakat yeni normatif düzen düzeylerini rasyonelleştirilmesi, yani, kurulması için baskı uygulayan anlam problemlerinden kaçıştır.

Peygamberlik kategorisi içinde Weber, daha sonra onun başka merkezi ikiliklerini, yani, örnek ve ahlakî peygamberlik arasındaki ikilikleri ortaya koyar. Örnek peygamber, dinsel bakımdan kişisel erdemini daha üst düzeyi olarak tanımlanan şeyi somutlaştırarak, başkaları tarafından izlenen bir hayat yolu için bir model sağlar. Bununla birlikte, bu kalıp ya da "yol" standartları herhangi bir topluluğu bağlayacak şekilde hiçbir ima içermez. Diğer taraftan ahlak peygamberi, belli insan kategorilerine talepler yükler; öyle ki, sadece bir fırsata sahip olmakla kalmazlar, aynı zamanda peygamberin emirlerini takip etmek *görevleri* olur. Bu emirler de—takipçilerini peygamberin şahsi örneğine benzemeleri için teşvik etme ölçüsünde değil—onları, şahsi olarak tanımlanmamış normatif bir düzene uymaya teşvik ettiği ölçüde tanımlanır. Bu düzenin ve —ondan öte—onun kabulünün ahlaki bir zorunluluk olmasının nedenlerinin belirlenmesi, görevinin doğasına ilişkin olarak peygamber kavramında birleşir. Bu; onların, peygamberin iki tipinin (örnek ve ahlakî peygamber) rolüne ilişkin bir meşruiyet kaynağıyla olan ilişkilerine dair çok farklı bir kavramı içerir. Ahlakî peygamber kendini, başkaları için bir düzen yayma görevine sahip olan, ilahi bir iradenin aracısı—ki bu iradeyi de ifade eder—olarak düşünürken, örnek tip kendini, kutsal ile özdeşleşmenin bazı kişisel ilişkilerine vekâlet eden bir kanal olarak tanımlar. Onun bizzat kişisel olarak "kutsanmış" olması gerekmez.

Bundan dolayı, peygamberliğin iki tipinin temelinde yatan kutsallığın doğasına ilişkin bilişsel kavram iki kola ayrılma eğilimindedir. Örnek peygamberlik ile birleşen kavram, peygamberin katıldığı ve onu örnek alanlara katılma fırsatı sunan kendi doğasında var olan kutsallığın panteistik prensibidir. Fakat ahlakî peygamber, insan konumunun içinde belirlendiği ve ona yönelik “kanun yapan” dünyada ve dünya dışında bulunan bir ya da birden fazla tanrıyı ihtiva eden aşkın bir kutsallık kavramına referansla kendi öğretilerini meşrulaştırmaya eğilimlidir. Hint din felsefesi; ilk doğrutudaki Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam ikinci doğrutudaki en uç örneği temsil eder.

Weber’in analitik yorumundaki ikinci en asli adım, dinsel topluluğun (*Gemeinde*) tanımıdır. Bu; Weber’in de göreceği gibi, sadece primitif dinin değil, aynı zamanda bütünlük düzeyindeki din organizasyonunun başka fonksiyonel, özellikle siyasal bakımlardan bir toplum organizasyonunun “tezahürü” olan başka birçok tipin; fakat aynı zamanda akrabalık ve benzeri tiplerin karakteristiğidir. Büyücü ve rahiplerinki gibi uzmanlaşmış roller vardır; fakat onlar, kendi alıcılarıyla birlikte, toplumun geri kalanından yapısal olarak farklılaşmış bir organize bütünlüğü oluşturmaz. Bu gibi insanlar “özel uygulayıcılar” olabilirler ya da dine nazaran daha büyük bir bütünlüğün görevlileri olabilirler. Weber’in burada ilgilendiği bütünlük tipi, aynı toplumdaki başka “seküler” bütünlüklerden ayrı olan dinsel ilgilere ilişkin spesifik olarak organize bütünlük tipidir. Elbette dinsel topluluk ve Weber’in peygamberlikle birleştirdiği yerleşik düzenden kopuş tipinin hem kendileri hem de diğerleri adına, peygamber ve—onun takipçileri olmayanlardan farklı özel bir konumda bulunan olarak—takipçilerinin statüsünün belirlenmesini destekleyen peygamberlikle aralarında yakın bir bağlantı vardır. Elbette Musa Peygamber gibi bir peygamber, kendiyle birlikte—önemli kopmalar olabilmesine rağmen—bütün bir “halkı” taşıyabilir; fakat Weber’in kendi dinsel topluluk kavramında aklında tuttuğu durum, bir toplumdaki ziyade bir toplum için—

deki dinsel olarak özel bir alt-grup, bir "cemaat" ya da "kilise" olan kendine özgü dinsel karaktere sahip bir bütünlüktür.

Özellikle önemli iki problem bu noktada ortaya çıkıyor. Birincisi; dinsel liderlik ya da uzmanlığın, uzman ya da "üstat" olmayan, fakat, özel bir doktrin ya da yola bağlı kalmaları ve ya lidere sadakatlerinin olması dışında, her bakımdan "sıradan insanların" takipçileriyle olan ilişkisidir. Dinsel anlamda bunlar "rahip sınıfından olmayan" insanlardır. Weber, böyle bir bütünlük gösteren ve özelde laisite olmayan etkin organizasyona yönelik dinsel hareketin farklı tiplerdeki kapasitelerinin büyük çeşitlilik göstermesi gerçeğini fazlasıyla önemser. Çok kapsamlı bir şekilde örnek tip peygamber, yüksek dinsel statülere ulaşan ve seküler statüden sağladıkları aidiyetlik statüleri dışında, belirsiz aidiyetlik statüsünü başkalarına bırakanların "elitist" hareketlerini üretme hizmeti görür. Ahlakî peygamberlik prensibi ve sağlam organize "kilise" gibi bir kurumun çok çabuk bir şekilde geliştirilebildiği tüm insan kategorilerine bağlı bir düzenden doğar.

Büyü ve ahlak, ya da kitabın başından sonuna Weber'in düşüncesini karakterize eden duygusal ve rasyonei-sosyal arasındaki asli dualite, eğer bu terimi; yani, içinde dinî ve seküler organizasyonun tezahürlerinin daha yüksek bütünlük düzeylerinde farklılaşmadığı siyasal olarak organize olmuş bir—Batı tabirince, hem "kilise" hem de "devlet"in aynı anda var olduğu —toplum için kullanırsak, dinsel topluluk ve "sakralize (kutsal) kurumsal yapı" arasındaki ayırım ortaya çıkar.

Tüm rasyonalizasyon süreç bağlamında Weber, yazılı bir kutsal geleneğin, kutsal kitapların gelişiminin önemine vurgu yapar. Bu geleneğin ortaya çıkış zamanlaması örneğin, sözlü geleneğin korunması, ezoterik grupların kendi özgünlüklerini korumaları için pozitif olarak düzenlenebileceği için, hiçbir surette bir edebi kültür fonksiyonu değildir. Bunun, Vedik geleneği ile uzun bir dönem Hindistan'da var olduğu görülür. Bir kez kutsal metinler olunca, her halükarda, bunlar hem

devamlı yayımlamaya hem de kompleks yorumlama sürecine maruz kalmasıyla birlikte; uzman entelektüel ehliyet, din alanındaki prestij ve din doktrinine ilişkin rasyonel sistemlerin kültürel düzeyleri üzerine odaklanma hizmeti görür. Kutsal yazmalarda özel bir hükme sahip olan gruplar daha sonra, bir bütün olarak dinsel sistemde özel bir konum kazanabilir; Talmud geleneğinin Yahudi hahamları özellikle (buna ilişkin) dikkat çekici bir durumu ortaya koyar.

Yazılı gelenek, somut grupların, özellikle ruhban gruplarının statülerinin tam bir gelenekselleşme özgürlüğünü sağlayan bir denge odağı olduğu için, sistemin daha ileri farklılaşmasına ilişkin kusursuz bir şekilde bir kaynak sağlar. Bu kaynaktan ortaya çıkan, özellikle peygamberlikle birleşen, en önemli gelişmelerden biri, kült yönetiminden ayrı olarak "Söz" ("logos")'ün vazedilmesinin gelişimidir. Weber, vazetmenin, sadece durumun peygamberce tanımlarının olduğu yerde mümkün bir fonksiyon olduğunu ve ahlakî peygamberin ortaya çıktığı yerde özellikle belirgin olma eğilimi gösterdiğini kabul eder. Diğer çok önemli ileri farklılaşma, çeşitli formlarda "rahiplik" aracılığıyla ortaya çıkan bireysel dinî durumla ilişkidir: günah çıkarma, özel ruhsal uygulamalar, özel öğretisi ve benzeri.

Din ve Sosyal Statü: Dinsel himaye altındaki kültürel sıçrama sürecini analiz için kendi asli çatısını böylece kurduktan sonra Weber, içinde bu gibi hareketlerin gelişmesi ya da gelişmemesinin beklenebileceği çeşitli "toprak" tipleri üzerinde düşünmeye yönelir. O, muhtemel peygambere ve dahi Mistagog'a, cezp edici şeylere ilişkin hassasiyetlerinin incelendiği sosyal tabaka tiplerini kapsamlı bir şekilde yeniden gözden geçirir ve bunların arasından örnek ve ahlakî peygambere duyarlı sosyal tabakaları ayırır.¹⁵

Bu kayda değer denemene üzerine yapılacak dikkatli bir değerlendirme, — geniş kapsamlı oluşu içinde belki bir monografi demek daha yerindedir—Weber'in, bizzat "tesadüfi

zincirin diğ er taraf ı” olarak adlandırdığı şey e gereken dikkati vermeksizin “fikirler” ürünü olarak insan toplumlarının gelişimine dair savunduğ u naif bir tek-yönlü görüş, ciddi bilim adamları arasındaki iddiaları nihai olarak sona erdirmelidir. Belki buna, ş u anki terminolojide, “yabancılaştırma eğiliminin” sosyolojik determinantları içinde bir araştırma denilebilir. Buna karş ın, onun ilerici (evrimsel) sosyal değ işimin belirleyici tezahürü olarak vurgu yaptığ ı şey; bizim yerleşik—sosyolojik tabirle konuşmak gerekirse kurumsallaşmış—bir düzenden bir “kopuş” olarak adlandır ıla geldiğ imiz şeyi meydana getirmek için zorunlu durumdur. Kitabın ilk bölümlerinde böyle bir kopuşa yönelik “uyarıcıların” olası doğ asını göz önünde bulundur maktaydı ve ş u an ise olası bir “yan-sımay ı” etkileyen faktörlere yöneliyor. Farklı toplumlar ve her biri içindeki farklı yapısal unsurların yerleşik düzenden kopuşa yönelik farklı hassasiyetlerinin olduğ u hemen hemen herkes tarafından bilinen bir gerçek gibi görünüyor. Bu hassasiyet, belki ş u an “yabancılaştırma” denen şeyle aynı şeydir. Yabancılaşmış unsurlar, görece olarak peygambere ait hareketler tarafından harekete geçirilmeye müsait unsurlardır.

Weber, üzerinde minimum bir yabancılaştırmanın beklenebileceğ i — her iki durumda devasa bir mukayeseli delil yığ ınunun yeniden gözden geçirildiğ i— iki asli kaide ile başlar. Bu gruplar büyük ihtimalle güçlü bir biçimde “gelenekçiliğ e” oturtulmuşlardır ve burada onun prototipik durumu köylü tipidir—ve çok aş ını derecede seküler sorumluluk ihtiva edenleri asgari derecede peygamberlik ya da yabancılaşt ırma duyarlıdır. İkinci durumdaki, feodal soylular gibi, kurumsallaşmış askeri fonksiyonlu gruplar çarpıcı, fakat bir parça farklı bir biçimde, “bürokrasilere” kadar uzanan kavram ı ifade eder. Kendi farklı yolları bakımından bu tip grupların her biri yerleşik düzeni korumada ve “onu yürütmede” çok önemli bir yatırımı vardır ve Weber’in vurguladığ ı gibi, tipik üyenin kişisel öz-saygısı, onun söz konusu düzen ile özdeşlik bütünlüğ ünü sağ lamasıyla çok fazla alakalıdır. Köylülerin durumu, primitif toplumlara dair genel

kavramla alakalı bir tür “ölçüt çizgidir”. Weber, şu anki referans çerçevesinde daha ileri bir yorumun gerekli olmadığı, köylü statüsü ve büyüsel inanç ve pratiklerin hâkimiyeti arasındaki yakın bağlantı üzerinde ısrarla durur. Fakat daha genel olarak siyasal olarak sorumlu unsurlara uzanan askeri durum, şu anki bağlamda en önemli ilgi konularından biridir.

Siyasal bakımdan sorumlu unsurların durumu, kendi statülerinde bulunan karmaşa ve gerginlik unsurları sebebiyle önemlidir. Bir taraftan, özünde bulunan çatışmalar diğer insanlarla ilişkilerinde herhangi bir şiddet kullanımına kapalı olduğu için, bu gibi statülere bağlı—askeri duruma göre az sayılmayacak—özel bir “moral karmaşa” vardır. Etkin siyasal organizasyonun gelişim düzeyine oranla problemler, sadece bu gibi kaynaklara realist olarak hükmetme kapasitesinden değil, aynı zamanda ona hükmetme hakkından da doğar. Tanımlamak gerekirse kaynakların fonksiyonlarının geleneksel olarak yüklenemeyeceği en uygun insan kaynaklarının kullanımını meselesidir. Bununla birlikte, kendi aletleri ya da fiziksel mal varlıkları bakımından, insanlar kendi kullanımına yönelik önceden satın alma hakkına çok büyük bir hassasiyet gösterdiği için, siyasi olarak sorumluluk konumunda olan gruplar, terimin en “realistçe” ifadesiyle, sadece hükmettikleri güce değil, aynı zamanda uzun vadede gücün kapsamı içinde birincil faktör olan bu gücün kullanımının *meşruiyet* kaynağına ilişkin bilhassa hassastırlar.

Weber’in görüşünün, meşrulaştırılmasına bakmaksızın güç kullanımı sadece çok kısa vadede mümkün olduğu için, siyasi sorumluluk kullanan gruplar arasındaki “muhafazakâr” eğilimin esasen meşrulaştırma ihtiyaçları vasıtasıyla baskın bir biçimde tespit edildiği, olduğuna dair yorumlamamda haklı olduğumu düşünüyorum. Bununla birlikte, bu gibi gruplar konumlarının doğası içinde, kendi kararlarının daha doğrudan sonuçlarından sorumludurlar. Bunun sonucu olarak, çok önemli bir sav olmasıyla birlikte, genel eğilimleri meşrulaştırmanın yerleşik kaynaklarına dayanmaktır. Demek oluyor ki

ilgileri; pratiksel kararlarında zorunlu olmayan, fakat iktidarı ve hareket etme kapasitelerini ciddi bir biçimde zayıflatacak iç muhalefet türünden doğan görece özgürlüğü sürdürmeyi önemsemelerine dayanan dengeyi sağlama teşebbüsünde yatıyor. Faktörlerin bu kombinasyonunun asli etkisi, —bariz bir biçimde mevcut karar alma durumunda esnek bir şekilde hareket etme özgürlüklerinin bir koşulu olarak— böyle gruplara kendi meşrulaştırma kaynaklarının istikrarına yönelik temel bir ilgiyi kazandırmaktır.

Köylüler gibi grupların, diğer gruplara nazaran gerilim ve hayal kırıklıklarından daha muaf olduklarının gerçek olması da mümkündür, olmaması da. Weber, kanımca, muaf olduklarını ileri sürmekte tereddüt etmeyecektir. Onun ana fikri, diğerlerine nazaran söz konusu köylü grupların, muhtemelen yeni düzenlere bağlılık yoluyla bu gerilimleri gidermeye çalışmalarının pek mümkün olmamasıdır. Weber, söz konusu grupların büyüsel mekanizmalara daha eğilimli olduklarını sezdi.¹⁶

Weber, spesifik olarak köylü durumunun aksine, kendiy-le beraber dinî hareketlerin kentli nüfuslarda yoğunlaştığı denge durumuna vurgu yapar. Dikkate değer olan şey, ilk Hristiyanlar kuşkusuz öyle kentliydiler ki, Hristiyan olmayan sözcüğünün tam karşılığı, yani, pagan aslen yalın bir ifadeyle taşralı demektir. Bu, önemli sosyal değişim sürecinin kentli topluluklarda yoğunlaşmaya eğilimli olduğu için elbette önemliydi; genel olarak bu topluluklar kırsal topluluklardan daha az gelenekselleştirilmişlerdir.

Kentli nüfuslarda çok büyük bir sosyal tip çeşitliliği ve Weber'in vurguladığı gibi, geniş bir dinsel eğilimler alanı vardır. O, çok kapsamlı bir şekilde, bir dinsel eğilimler ve ekonomik statüler arasında küçük bir ilişki bulur. O, her şeyden önce, asli olarak dezavantajlı sınıfların ekonomik ilgileriyle güdülenen peygamberce hareketlerin, aslında ekonomik protesto hareketleri olmadığını göstermekle ilgi-

lidir. Çeşitli tiplerde orta sınıflar ve kaba el sanatı grupları çok önemli olmuştur. Genel olarak bu durum en fakir sınıflarda mevcut değildir. Bu gibi hareketlere karışan gruplar çoğu kez kendi hisselerini arttırmaktan ziyade ekonomik olarak sorumluluk yüklenmişlerdir. Bu, Weber zamanındaki Almanya'da önemli bir ihtilaf meselesi idi; çünkü Karl Kautsky gibi, belli başlı bazı sosyalist yazarlar erken Hristiyanlığın esasen ekonomik protestonun proleter bir hareketi olmasıyla yetiniyordu.

Tüm bir "burjuva" sınıflarının çeşitliliği, eğer en düşük gruplar ve—Weber'in onları adlandırdığı şekliyle—daha sorumlu gruplarla çok yakın işbirliği içinde bulunan "siyasi olarak kapitalizm amaçlı" finansörler gibi sosyal sorumlulukla doğrudan ilişkili grupları hariç tutarsak, daha genelleyici anlamda, dinsel radikalizmin gelişmesi için bilhassa önemli bir toprak tipini oluşturur. Eğer çok önemli iki ayrıcalıklı faktörü ifade etmeye çalışırsam; ilk tip, yaşam kalıplarının bir takımına görece genelleşmiş düzeni gerektiren bir meşguliyet ilişkisiyle karakterize edilmiş gibi görünür (*habitus Weber'in asli terimidir*). Zanaatkâr ve ticari grupların her ikisi, bu bağlamda, ilk olarak teknolojik, ikinci olarak ekonomik zeminlere oturur. Bunlar bir toplumun gelenekselleştirilmiş kurumları ile kolayca özdeşleşemeyen düzen unsurlarıyla özdeşleşir. Diğer tip, yerleşik düzenle özdeşleşme düzeylerini alçaltan bir statü-konumunda olan unsurlardır. Bu nedenle Weber, zanaatkârlar arasında bilhassa çok genel kurumsallaştırmayla bağlantılı olarak "gezgin" yani, iş ve deneyim peşinde bir yerden başka bir yere hareket eden çirak ve ustabaşı kategorilerine işaret ediyor. En genel tema, geleneksel bir düzende daha sabit dayanak tiplerinden çözünmeyiştir.

Weber, ardından çok kritik bir probleme, yani, entelektüel fonksiyonlarla özel bir ilişkisi olan grupların eğilimlerine yöneliyor. Problemin önemi elbette, rasyonalizasyonun, onun görüşüne göre, değişim sürecinde yegâne en kritik faktör olduğu ve aklî bilişsel tezahürün de rasyonalizasyon

için merkezi önem taşıdığı gerçeğinden doğar. Problem; bu kapalı entelektüel dinamizmin vurguladığımız diğer iki faktörle ilişkisi, yani insanlara yönelik spesifik bakımdan kaçınılmaz teolojik talepler seti ile özdeşleşme ve söz konusu grup üyelerinin bulunması beklenen güdüsel taahhüt düzeyi ile alakalıdır.

Onun genel görüşü, en yüksek entelektüalizm düzeylerinde dahi, kendi dinamik implikasyonları içinde, yerleşik bir düzenle özdeşleşmenin nitelikli yüksek düzeyleri tarafından etkisizleştirilebileceğidir. Tipik durum, bilhassa yazılı kutsal gelenekler ile gerçekte bir sıçramayı oluşturacak yönde ilerleyebilen fakat bununla beraber muhafazakâr bir güç olarak işlevi de olan ruhbansal entelektüalizmdir. Bu, Hindistan'daki Brahman entelektüalizmi ve bir dereceye kadar, önemli niteliklerine rağmen, Hristiyan teologları ve daha uygun olarak, sürgün dönemindeki Yahudi Hahamlığının Talmud bilgeleri için söylenebilir. Çok genel olarak bunun Yahudilik durumunda olduğu gibi, parya statülerinin de güçlü bir şekilde pekiştirebilmesine rağmen, daha yüksek entelektüel eğilimli ve eğitilmiş grupların genel sosyal statüleri için daha doğru olması çok muhtemeldir.

Bununla birlikte, entelektüel fonksiyonda, bu gibi etkisizleştirici faktörlere rağmen, radikal olarak yenilikçi bir etki meydana gelebilmesi için doğal dinamizm vardır. Bu bağlamda Weber, dinamik bir güç olduğu yerde "elit" (*vornehm*) grupların dinsel entelektüalizminin; ilahi düzen, panteizm ve —şimdi göreceğimiz üzere— mistik, dinsel düşünce kanallarıyla kurtuluş aramaya dair özünde bulunan kavram doğrultusunda işlev görmeye eğilimli olduğu konusunda son derece önemli bir genelleme yapar. Yerleşik bir düzenden kopuş ihtiyacı, bireysel durumda "kurtuluş" ihtiyacı, dışsal baskılardan, daha uygun ifadeyle sosyal konumdan değil, bu grupların iç gerilimlerinden doğar. Bu ihtiyaç, kişisel acı ya da musibete maruz kalma üzerine odaklanmadan ziyade, dünyevi konulardaki en talihli durumlarda dahi anlamlılık meselesi

ile ilgilidir. Gautama (Ç:N:: *Budizm'in kurucusu*) bu bakımdan asli örnek durumuydu. Asli kavram, entelektüel kopuşun bu doğrultuda dünyevi koşullarda ulaşılabilir herhangi bir düzey üzerinde bir mevki ya da prestij skalasında kişisel yükselme fırsatı sunmasıdır. Anlamlılık hissini içeren gerilimler bu nedenle bu doğrultuda giderilebilir. Aslında, elit entelektüalizmi Hint din felsefesinin gelişiminde merkezi bir rol oynadı ve Weber, Helenist entelektüeller arasında itibar kazanan başlıca hareket olarak görünen Gnostizm'in Hristiyanlığı çok fazla Hint (felsefesi) doğrultusunda yönlendirdiği muhtemelen çok bilinen çeşitli başka durumlardan söz eder.

Parantez içinde şu söylenebilir ki, Weber, başka bağlamlarda çok söz etmesine rağmen, bu bağlamda bilimden çok söz etmemiştir. Bilim elbette dinsel problemlerle doğrudan ilgili değildir. Ancak ilgi çekici nokta, bilimin son zamanlarda toplum ve kültürün kuşatan yansımalarıyla rasyonalizasyon sürecinin dinamizmini kurumsallaştıran başlıca bir durum olarak görünmesidir.

Üstelik bilim adamları ve uygulamalı bilimi kullanan meslekler modern toplumdaki en önemli elit unsurlar arasında olmuştur: hatırı sayılır araştırmayla karşılık veren sosyolojik imalar olgusu.

Yukarıda söz edilen zeminlerde Weber, ahlakî peygamberlik ve dünya üzerinde dinsel güdülu hâkimiyet teşebbüsü geleneğinde çok önemli bir entelektüalizm tipinin kritik bir rol oynadığı sonucuna varır. Bu, şu ya da bu nedenden dolayı bir dereceye kadar kendi toplumlarının asli saygınlık yapısı dışında olan görece imtiyazsız grupların¹⁷ entelektüalizmi-dir. Köylü gruplar neredeyse hiçbir şekilde güçlü bir entelektüel gelenek taşıyıcıları olmadıkları için, başlıca entelektüel tipler; yukarıda söz edilen kentli sınıflar, özellikle zanaatkâr ve çeşitli türlerdeki tüccarlar arasında bulunur. Ayrı olma durumu sürgün Yahudilerinin çok özel parya statülerini, mezhepsel gruplardaki organizasyonu ya da kısacası radikal derecede asli sosyal yapıdan çözünmeyi içerir.

Her halükarda Weber, bu gibi grupların üç tarihi durumuna özel vurgu yapar. Birincisi, kuşkusuz, Yahudiler arasındaki Talmud kanunu bilgisinin neredeyse olağanüstü ayrıntılı incelemesiydi. Şüphe yok ki, hahamlar, birçoğunun hayatlarını mütevazı işlerle kazanmalarına rağmen, aşağı yukarı tam-gün bu tür bilgide uzman idiler. Fakat sıradan Yahudiler de fazla geride değildiler ve şuurlu ve gayretli bir şekilde hahamları örnek alıyorlardı. Tüm Yahudi toplumu — her halükarda, cezalandırma ve İsa Peygamber'in yeryüzünde bin yıl hüküm süreceğine (*chiliasm*) dair ütöpik inanç gibi çarpıcı özelliklerin olabildiği— daha sonraki birçok rasyonelleşme tipine özel bir temel sağlayan bir tür kanun koyucu entelektüalizm ile böylece yayılageldi.

Weber'in vurguladığı ikinci durum; bundan, yani, üyelerinin (kentli olmalarına rağmen) çok mütevazı sosyal statülerin genel halka yayıldığı erken Hristiyan toplumlarının entelektüalizminden doğrudan yararlanma idi. Bunların önemli bir grubu, her halükarda, din değiştirmiş Yahudilerdi ve bir bütün olarak İncil'in statüsü, aslen araştırma objesi olarak Eski Ahit'e eklenen Yeni Ahit demek oluyordu. Elbette, manastıra ait düzenlerin ve kutsal seküler ruhbanlığın gelişmesiyle birlikte, asli bir rolün, Hristiyan doktrininin sergilenmesi ve en azından, onu takip etme teşvikiyle oynanması bakımından tebliğ ile doğrudan bir bağlantı vardır.

Üçüncü durum, netice olarak, asketik Protestanlık gelişimindeki erken jenerasyon olan Pürütenlerin durumudur. Bunlar da, bazı taraftarları ve liderlerinin İngiliz "beyefendiler" olmasına rağmen, genellikle merkezi olarak asli itibarlı yapı içinde bulunmaktadır. Tabaka ve sıra; küçük toprak sahibi çiftçiler, zanaatkârlar, küçük tüccarlar ve benzeri şeklinde idi. Asli nokta burada, İncil'e dair sıra dışı bilgileri ve ayrıntılarıyla ilgili olmaları ve İncil'le ilgili metinlerin yorumlanma çeşitliliğine dayanan tartışılan teolojik problemleri tam bir ciddiyetle ele almalarıdır. Neredeyse Yahudiler kadar "Kitap Ehli" oldular.

Bu; Weber'in, altında sosyal statü ve dinsel hareketin peygamber tiplerinin etkisine ulaşabilmenin yattığı yabancılaştırma eğilimi arasındaki kompleks ilişkilere dair son derece zengin tartışmasından sadece bir örnektir. Bu probleme dair Weber'in görüşünün çoğulcu olduğunu vurgulamama izin veriniz. O, çok önemli ayrımsal eğilimler olduklarını—bilakis spesifik olarak vurgulayarak— asla reddetmez. Nitekim Weber'in köylüler ve askeri elitler tartışmasında negatif taraf olarak işaret edilen durumlar; pozitif tarafta ise, belli zanaatkâr ve diğer "düşük-orta-sınıf" grup tipleridir. Fakat bu tercih edilen kavramlar kadar önemli olan, "grup ilgileri" ya da somut sosyal yapıdaki herhangi başka spesifik statü-konumları ve peygamberce bir hareketin hem doğup hem de biçimlenme ihtimali arasında basit birebir ilişkinin olmadığına dair görüşüdür. Ayrımsal modelleme sadece eğilimler için değil, aynı zamanda dinsel yönelimin kendisi için kullanılır ve bu, asla kendi taraftarlarının (bilhassa kendi *Interessenlage*'sinin) sosyal konumunun basit bir refleksi olarak değerlendirilemez.

Weber'in bu kesitteki analizi birbirine bağlı ve bağımsız değişkenlik ilişkilerini ana hatlarıyla belirtir. Vardığı en önemli sonuç, her ne sebeple olursa olsun, karizmatik bir yenilik ortaya çıktığında, sınırlı fakat yeniliğin biçimlenme fırsatına imkân sağlayan ve neticede kurumsallaşan son derece önemli bir esneklik alanının olduğu; hem liderlik hem liderliği takip etme bakımından, kendi sosyolojik bağlamları tarafından "tayin" edilen dinsel gelişmelerin en yüksek derecesine kadar değil, fakat sosyal yapının açık bıraktığı bir esneklik alanı derecesine kadar olduğu şeklindedir.

Anlam Probleminin Radikal Çözümleri: Weber, ikinci defa arka plan analizini açarak tekrar dinî yönelimlerin temel muhteva problemine yönelir. Buradaki soru, eğer, kesinlikle aklî usavurmaya, baskı yapılırsa, bir "sıçramanın" nerede en radikal sonuçlara varacağıdır. Bu en büyük dinsel hareketleri biçimlendiren radikal kurtuluş doktrinlerinin de temeli olan teodise problemine götürür.

Weber burada, tekrar ana hatlarını belirttiği ebediyet âleminde parça olan ve bazı bakımlardan insanın intibak edebildiği kutsallığın özünde bulunan prensip kavramı ve prensipte esasen dünyadan ayrı, onu yukarıdan kontrol eden ve *yoktan* (*ex nihilo*) yaratılmış olağanüstü bir örnek olarak tasavvur edilen aşkın bir kutsallık kavramı arasındaki temel ikiliği kullanır. Aynı şekilde, Hint din felsefesinin Brahman'ı ve Semitik Yaratıcı Tanrı olağanüstü örneklerdir. Weber, rasyonalizasyon sürecinin her ne doğrultu alırsa alsın, kaçınılmaz bir şekilde monoteizm'e yöneldiğini ve eğer dinsel bir sistemde tek yüce tanrıdan daha başka ilahlar mevcutsa, bunların bazı bakımlardan tek yüce tanrıya bağlı olarak tasavvur edildiğini savunur. Bu bağlamda Weber, Hristiyan teslis inancında, en azından çok tanrıcı tezahürler olduğu ve elbette Katoliklikteki melekler; Meryem Ana, Şeytan ve hatta sıradan azizlerin, eğer belli safha ve alanlarda tam yetkinliğe ulaşmış kutsallar değillerse, çoğu kez sözde kutsallar olarak telakki edildikleri için, sadece İslam ve Yahudiliğin tam manasıyla monoteist olduğunu belirtir. Monoteist eğilimin yaygınlığına rağmen, her halükarda, Weber'in önemli vurgularından biri; en yüksek felsefi düzeylerdeki monoteizm olmakla birlikte, kutsalın özünde bulunan fikir yöneliminin, total sistemdeki çok tanrıcı unsurların akılda tutulması ve öne çıkmasına ilişkin olarak, aşkın tipin olduğuna nazaran çok daha fazla elverişli olduğudur.

Bu arka plan aleyhinde Weber, daha sonra kendisi için bilhassa önemli olan ve gerçekte onun düşünce bütünlüğünün temel çizgilerinden biri olan anlam probleminin bir tezahürünü ele alır: normatif düzenlerde kurumsallaşan ve insanların yaşadığı aktüel deneyimler olan beklenti sistemleri arasındaki uyum ve çatışma. İlgi; insanların, yerleşik bir normatif düzenle uyumlu ya da uyumsuz olduklarına ilişkin olarak, kendileri ve bağlı oldukları insan konumunun tezahürleri için sonuçların ne olduğunu yorumlamalarında yatar. Bu problemin iki asli boyutu vardır. Birincisi, tabu ve dinsel ahlak arasındaki ilk ayrıma dâhil edilen bir husus olan rasyonalizasyon düzeyi ile il-

gildir. Eğer düşük düzeyli bir rasyonalizasyon varsa, normatif beklentiler ve aktüel deneyimler arasındaki çatışmadan ortaya çıkan gerilimlerin parça parça bir çözüm ihtimali vardır. Aslında bu, yaşam konumlarındaki gerilimlerin özel amaçlı unsurlarını çözümleyen doğüstü aracının kullanımı olarak Weber'in özel büyü kavramına yaklaşır.

İkinci boyut, çatışmanın kendisi ve implikasyonlarıdır. Weber burada, *normatif düzenin özel muhtevasını dikkate almaksızın*, önemli bir çatışma unsurunun kaçınılmaz olduğuna dair temel bir konum alır. Ve bir düzen ne kadar rasyonel-selleşirse, gerilim; en spesifik anlamda, sadece bir şeylerin ortaya çıkması ve onların ilgilerine muhalefet etme olarak değil; ama ortaya çıkmamaları bakımından "anlamsız" olan şeylerin ortaya çıkması bağlamında, bir topluluğun önemli unsurlarını hüsrana uğratan deneyimlere maruz kalması o kadar artar. Burada, her şeyden önce sadece bu koşullarda tanımlanan fenomenin varlığı değil; aynı zamanda, acıları için ödüllendirilmek yerine cezalandırılan—ve belki daha kötüsü, kötü sonuçların çoğu kez ahlak kanununun kaidelerine tam anlamıyla uymayanların eylemlerinden doğacağı hakikati—ahlaki olarak doğrunun kötülüğe maruz kalması egemenliği, yani ahlaki olarak ıstırap çekmeyi hak etmeyenlerin ıstırap egemenliği demek olan ıstırap ve kötü problemleri yatar. Çatışmanın klasik bir ifadesi, *"İyiler genç ölür; kötüler yeşil bir defne ağacı olarak serpilir."* deyişidir.

Weber, anlam düzeyindeki bu çatışmaların anlamı ve çözümüne yönelik temel bir "dürtüyü" postulat olarak kabul eder; burada, hâkim olanının büyü olduğu, çoğunlukla çeşitli savunma mekanizmaları tarafından kontrol altına alınan bir dürtü ya da eğilimdir. Fakat bu dürtünün etkinliğine ilişkin durum ne olursa olsun, içinde bu eğilimin kültür gelişimini ileri götürdüğü yönelim'e ait kritik bir nokta vardır. Bu, çatışmaları çözüme ulaştırabilen anlam zeminleri arayışının, çatışmaların orijinal bir şekilde üzerinde ortaya çıktığı sağduyu deneyimi düzeylerinden kademeli olarak daha fazla uzak-

laşan daimi daha “nihai” referans noktalarını yönlendirme zorunluluğudur. Tanımlamalar, yani anlam problemlerinin çözümleri, artan bir şekilde genelleşmiştir ve “temel” felsefi kavramlar üzerine oturtulmalıdır. Genelleşmiş tanımlamalara yönelik bu hareket belirlenince rasyonalizasyon her iki yolu da takip edebilir. Birinci yol, “anlamı” her yerde nazır olma gücü altında, başvurduğu devamlı olarak daha fazla genişleyen zaman zincirine ve nihai “tatmin” kaynaklarına katılımın gitgide artan daha yüksek düzeylerine oturtmayı güder. Bu, Hindistan’da karma ve (ruhların) göçü (transmigration) felsefeleri ve bu yaşamın “iyi şeylerinin” şiddetli “göreceleştirilmesine” rehberlik eden yoldur. Diğer yol, “anlamı” aşkınlık gücü altında, doğal olarak, normatif bir düzenin, “Yeryüzünde bir Tanrı Krallığı”nın talimatlarıyla gerçekten uyumlu olan ya da olacak bir dünya ya da insan konumu yaratarak; çatışmalara yönelik bir çözüm ortaya koymak için—İlahi İrade tarafından — takdir edilen bir yaratma kavramına oturtur.

Weber, ahlak felsefesi düzeyinde, bu iki eğilimi; din tarihinde ortaya çıkan tamamen tutarlı iki felsefe, ahlakî anlam ya da teodiseler içinde doruğa ulaşmış olarak gördü. Bunların ilki, açıkçası ebedi olmamasına rağmen, ahlakî sistemin insan yaşam zinciriyle bütünüyle aynı ölçüde olan zaman zincirleri üzerine tam bir kapanmasını postulat olarak kabul ettiği karma doktrindir. Diğer tutarlı teodise; nihai çözümün, amillerine sınırlı insan idraki ile ulaşılamayan mutlak ve her şeye kadir Tanrı ve insanı da kapsayan, mutlak ve tamamen onun İradesine bağlı olan bir Yaradılış arasındaki ilişkilere dayanan Kalvenist kavramdır.¹⁸

Elbette, bu iki teodise çatışma problemini “ahlakî meselelerin” artık konu dışı olduğu zemine taşıyarak çözer. Bu, mantıksal sistemlerin, kendilerini “kanıtlayamayan” primitif postullatlara daima bağlı olması gerektiği genel gerçeğine ilişkin özel bir durumdur. Hristiyan koşullarında, Tanrı İradesine ilişkin insanın meşruiyet teşebbüsü, konuşanın özgür bir şekilde Tanrı’yı anladığı ve Tanrı’nın riayet¹⁹ etmesinin gerek-

tiği bir düzene Onu tabi kılarak, Tanrı üstü varlığı varsayar. Benzer düşüncelere karma durumunda da başvurulur.

Radikal Kurtuluş ve Eylem Yönelimi: Eğer biri, "bu dünyaya" ilgiler ve gerçek "nihai" anlamıyla ilgili olarak asli olarak bir cevap sağlayabileceği düşünülen bir düzenin doğası arasındaki zorunlu karşıtlık temasını zorlarsa, eğilim ikisi arasındaki boşluğu genişletecektir. Bu yüzden, dünyevi dengelerin uzlaşmalarıyla tatmin olamayanlar için ihtiyaç, kişisel bir temel üzerindeki radikal çözümler için şekillenir. Weber bunu, bu nihai standartlarla uyumlu olan, kendilerini herhangi bir kurumsallaşmış dünyevi düzenle temel çatışma halinde olarak tasavvur ettikleri kişisel bir meşrulaştırma temeli ihtiyacı olarak tasvir edebileceğimiz kurtuluş ihtiyacı olarak adlandırıyor.

Her zamanki gibi Weber, kurtuluş problemi kavramının farklı biçim ve düzeylerdeki devasa bir alanını inceler. Bunların hepsi, her halükarda, iki radikal ihtimalle sonuçlanan kısmi çözümler olarak görülür. Her ikisinde de "dünya" kavramı merkezidir; dünya ile ilişki dışında bir kurtuluş problemiyle alakası yoktur. Kurtuluş ihtiyacı, elbette, sadece dünyevi konulara ilgilerin kendilerini göreceleştirdiği ve bunun sonucu olarak, bazı bakımlardan, eğer pozitif olarak "kötü" değilse, ikincil değerde kıldığı için akla uygun gelir. Bu satırlar boyunca Weber o halde, ilkinin, dünyevi ihtimaller ve "mükemmellik" ihtiyacını karşılamak ihtiyacı arasındaki artan gerilim; ikincisinin, içinde gerilim çözümünün aranabileceği yönelim ihtiyacının olduğu ikiz kavrama varıyor.

Weber'in çok kompleks tartışmasında kilit nokta, kurtuluş problemi kavramındaki radikalizm dereceleri ve vasıtalarıyla radikal implikasyonlarının hafifletilebildiği çeşitli aygıtlar arasındaki dengenin önemidir. Hafifletici aygıtlar arasında, bilhassa göze çarpan yer, Weber'in "büyüsel" çözümler tartışmasından dolayı önceden bilinen varılacak durağın ortası denilebilecek, arasında orgiastik figürlerin belirgin olduğu—kurtuluşun ritüelleşmiş kurumsal dağıtımı kaegorisi—kategoriy-

le meşguldür. Bu kategorinin çok büyük farkla önemli örneği, Roma Katolik kilisesinin kutsal sistemidir. Böyle durumlarda asli kriter, çatışmalardan doğan gerilimlerin atomize ve parça parça çözümüne yönelik fırsat sağlamaktır. Büyüsel çözümler, periyodik ya da özel ortamlar için ayrılmış olsun, bir “katarsis” sağlar; kutsal sistem ise şahsi günahlar için bağışlanma sağlar.

Çalışmasının bu noktasında Weber’in kritik problemi; insanların onunla, total çatışma durumu düşüncesine ve sonucunu olarak problemin, yani, Protestan diliyle “meşruiyet” şeklinde tabir edilen problemin bütünüyle genelleştirilmiş çözüm ihtimaline imkân sağlayan bir çözüm yöntemine ulaştığı adımların tespiti. Weber, — rasyonalizasyonun genel temasıyla ahenkli — “sistematığı” vurgularken, kendi zamanında temellerine dair nihai tanımlamalara erişildiğini savunmaktan çok uzak olmasına rağmen, içinde bu radikal çözümün aranabileceği sadece iki basit yönelimin olduğunu savundu.

Bu, net ve basit bir şekilde vurgulanan, iki genelleştirilmiş çözüm, dünyevi varoluş çatışmalarından kaçış yoluyla gerilimin çözümlenmesi ve radikal bir dinsel ahlakın normatif gerekliliklerle uyumlu olması bakımından “dünya” durumunu meydana getirme teşebbüsünde olan aktif aracı yoluyla.

Bu ikilik, uzaklaşma ve yaklaşma alternatifleri arasındaki ikiliğin davranış psikolojisinde genel-geçer bir gerçek olması bakımından, genel-geçer bir gerçektir. Lakin Weber’in ikiliği, karımca, çok katı bir biçimde hem tarihsel delil hem genel eylem teorisine dayanır ve sadece içinde genel eylem teorisinin de genel-geçer bir gerçek olması bakımından genel-geçer gerçektir. Weber’in analizinin diğer unsurları belirlenince, iki nihai ya da normatif beklenti ve aktüel deneyimler arasındaki çatışmalar probleminin genelleştirilmiş çözümleri arasındaki ikilik, kanıt sorumluluğunun başka hipotezi öncekilerin yerine geçirmesine bağlı olmasına göre, deneysel olarak uygulanabilir bir hipotezi ortaya koyar.

Weber daha sonra, hangi spesifik yolların radikal kurtuluş arayıcısına açık olduğunu sorarak, bireylerin davranışına ilişkin olarak bu ikilik kavramına başvurur. Bu yolların belirlenmesi, tüm eylemlerin yöneliminde merkezi olan bir alternatifler yoğunlaşmasına, yani, bir durumlar seti içinde tâbi olma ve hâkim olma durumlarına yönelik teşebbüs arasındaki yoğunlaşmaya referansla mümkündür. Hem tâbi olma hem hâkim olma durumu, referans çatısı içinde kişisel itibarı koruma ya da yükseltme stratejileridir. Weber hâkimiyet durumunu asketizm olarak adlandırıyor; tabiiyet—ya da tercihe göre “uyuma” terimi kullanılabilir—durumunu ise, mistisizm olarak adlandırıyor. Bireylerin yanı sıra, toplumlar için de geçerli olan her iki yol bir bütün olarak insanın konumuna yönelik yönelimlerdir.

Kurtuluş arayan kimse tarafından hangi yol takip edilirse edilsin, o, yine de içinde yerinin belirlendiği çeşitli konumlar arasından seçim yapar. Bir taraftan, kurtuluşu arayabilmesiyle birlikte yerleşik düzenden radikal bir kopuştan sakınır. O, bazı sübjektif bakımlardan kurumsal düzenden kopsa, yani—Aziz Paul’un deyişiyle—“dünya’da fakat onun dışında” olsa dahi, “dünyadaki” varlığını sürdürür. Diğer taraftan o yalnız bir münzevi olarak ya da bazı tecrit olmuş topluluklarda bulunanlara katılarak (Manastırcı çözüm), yerleşik dünya ile bağlantılarını en aza indirebilir. Weber, bu nedenle öteki-dünyacı ve iç-dünyacı konumlar arasındaki ayrım ile asketizm ve mistisizm arasındaki ayrımı çapraz sekmeli sorgulayarak dört çözüm ve bireysel yol tipi türetir.

Weber’in başlıca ilgisi, üzerinde dinsel yönelimlerin evrimsel sosyal değişime yönelik manivela hizmeti görebilecek temelleridir ve burası belki de onun analizinde bu problemin doruğa çıktığı en önemli tek yerdir. Onun net görüşü bu dört tipten sadece birinin gerçekten güçlü manivela sağlayacağı; fakat bunun, genel bakımlardan uzun vadede herhangi bir ekonomik ya da siyasi ilgiden daha güçlü bir faktörü olduğudur. Söz konusu tip, elbette iç-dünyacı asketizmdir. Onun

diğer üç tipin her biriyle tezat teşkil eden karakterini açıklamamız yerinde olacaktır.

İki öteki-dünyacı tip, bu manivela için elverişsiz durumdadır. Meşrulaştırma kaynağı, tüm dört tip için, "dünyevi" ilgiler hususunda yüksek gerilim içermesi bakımından "dinsel-dir"; fakat iki öteki-dünyacı tip için gayret yönelimi, bireyin bizatihi dinsel ilgilerine set çekme tehlikesini ortaya koyacak derecede olması dışında, ilaveten dünya durumuna yönelik herhangi bir ilgiden uzaktır. Öteki-dünyacı mistik, dünyadan ilgi kesmeyi ve onun endişelerine ilişkin total ilgi azalmasını gerekli kılan olarak tanımlanan kurtuluş mücadelesini sürdürmeye set çekmesi yüzünden sübjektif "arzudan" sakınmaya gayret eder. Öteki-dünyacı asketik, bir taraftan, Hristiyan ifadesinde biçimlenen, fakat dünyevi hedeflerden ziyade "adanmışlık" adına beden üzerinde dünyevi motivasyonu kontrol etme yeteneğini ifade eden bir "hâkimiyet" kurmaya çalışır.

İç-dünyacı mistisizmde dünyevi statülerle ilişki içinde olmaktan hiçbir kaçış teşebbüsü yoktur; fakat dünyada yaşamasına ve iştirak etmesine rağmen mistik, bununla beraber, başkalarının mutluluğu için kaygı duyması dâhil, herhangi bir pozitif anlam ya da öneme dair dünyevi ilgilerden yoksun olma gayreti gösterir. (Mistik, kendisinin ve başkalarının "mutluluğuna"; sadece tam kayıtsızlık başarısının iç mutluluk olduğu ve belki eşit olarak tümüyle başarılmasının gerekli olması bakımından anlam verir.)

İç-dünyacı asketik, diğer taraftan, kendi bireysel kişiliğinin dünyevi bileşenleri üzerinde hâkimiyet gayreti içindedir ve prensipte bu hâkimiyeti insan durumunun tüm tezahürlerine yaymaya çabalar. Hedefi, insan durumu üzerinde tümüyle hâkimiyet kazanmaktır. Weber bunu; Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'daki muazzam aşkın-monoteistik Semitik gelenekten kök alan ve özünde-panteist Hint gelenekleri ile keskin tezat içinde olan çok önemli bir alternatif olarak görü-

yordu. Aşırı tipler, kendi en azami realizasyonlarını bir taraftan asketik Protestanlıkta, diğer taraftan erken Budizm’de tecrübe etmişlerdi. İlki (Protestanlık), en saf iç-dünyacı asketizm; ikincisi (Budizm), en saf öteki-dünyacı mistisizmdir.

Tarihsel gelişimde bilhassa önemli olan asketik bakış açısının, çok özel bir dinsel “bireyciliğe” yönelen mistiksel olana nazaran sağlam bütünlük formasyonuna doğası gereği daha elverişli olması gerçeği idi. Nitekim erken Hristiyan kilise, sağlam ve özellikle farklılaşmış bir dinsel bütünlük ya da doğru bir dinsel temelde onunla kıyaslanabilir hiçbir durumun bulunmadığı Gemeinde (cemaat) idi. Öteki-dünyacı asketizm Hristiyan bir temel üzerinde gelişirken, manastırcı düzenlerde, örneğin Budist manastır sistemindeki durumdan, çok daha sağlam bütüncül organizasyona rehberlik etti. Gerçekte düzenler, sonuçta “her insanın bir keşiş olduğu”, fakat bu dünyadaki seküler mesleklere “keşişçe” adanmalarını yaşadığı asketik Protestanlıkta en azami derecede ortaya çıkan bir model olan Hristiyan seküler topluluk için prototipler sağladı.

Geniş ölçüde Weber; hem Yahudiliği hem de İslam’ı, her şeyden önce ilkinin geleneksel bakımdan etnik olarak tanımlanması, diğerini Yeryüzünde bir Tanrı Krallığı kavramını gerçekleştirmeye yönelik bir bütün olarak taşımak zorunda olduğu politik bir topluluğa atıfla sınırlı kalması sebebiyle, iç-dünyacı asketizmin gelişiminde “kısıtlı”, bilhassa sosyal düzeyde kısıtlı, aşamalar olarak telakki etti. Bunu uygun sözcüklerle ifade etmenin modern yolu “kilise” ve “devlet” arasında temel ayrım yapmak da değildir. Diğer taraftan, Katolik Hristiyanlık, sakramental sistemi ilahi iradenin bir vasıtası olarak bireyin moral yükümlülüklerini atomize edecek biçimde onun ruhsal ve dünyevi bağlılıkları arasında bulunması sebebiyle, başka bir tip ara istasyon idi. Weber’in defaatle söylediği üzere, belirli günahlar için tek tek affedilme mümkün idi. Dolayısıyla, bütüncül yaşam modeli sorumluluğuna odaklanma temeli yoktu.

Doğulu tarafta Hinduizm, bir tür Hint Katolikliği olmuştur. Saf Budist tipteki doktrinin katılığını ona sosyal sakramentalizmi, yani, Weber'in spesifik deyiimiyle genel olarak bireyin ruhsal kaderini büyüsel olan faktörlere bağımlı kılan, kast yükümlülüklerinin ritüel önemini, ilave ederek hafifletti. Şüphe yok ki, Budist geleneğin içinde, bilhassa Mahayana kolunda, benzer eğilimler gelişti.

Bu kitapta onlar hakkında görece az söz söylemesine rağmen, Weber, analizine hâkim olan iki temel eğilimin versiyonu olan Konfüçyanizm ve Grek "Hümanizmini" daha az radikal, bazı bakımlardan daha az "dinsel" olarak telakki ediyormuş gibi görünür. Konfüçyanizm, görece rasyonelleşmemiş bir kültür arka planı dolayısıyla, spesifik olarak sosyal bir dinsel sorumluluk ahlakının kurumsallaşması idi; herhangi bir radikal kurtuluş doktrinine spesifik olarak düşmandı. Üstelik ana kültürel arka planı, aşkından ziyade Bâtını idi. Özel çerçevesi içinde, Weber'in klasik deyiimiyle, tahsisi asketik Protestanlık için ayrılmış "dünya üzerinde rasyonel hâkimiyet" değil; "dünyaya rasyonel bir intibak doktrini" idi. Bunun başlıca göstergesi, Weber'e göre, Konfüçyanist gelenekteki geleneğin büyüsel unsurlarının "üst insan" ilgisinin altında olduklarını beyan ederek onları göreceleştirmekten ziyade prensip olarak onlarla savaşmadaki rasyonalizmin başarısızlığı idi.

Grek ya da geniş kapsamlı olarak klasik Akdeniz durumu hakkında az çok dağınık gözlem olmasına rağmen, burada en azından sistematik olarak Weber tarafından ele alınır. Weber'in bunu Konfüçyanizm'e geniş biçimde paralel olarak gördüğünü sanıyorum. Her ikisi, kendi perspektif temellerinde Konfüçyüsçü durumda, kutsallaşmış bir sosyal düzen kavramı; Grek durumunda, kültürel bir düzeni, "rasyonel doğal hukuk" bir rasyonalizasyon süreç kırılmasının ilk ana düzeyini temsil etti. Homerci panteon gibi "büyüsel" unsurlar rasyonel doğal hukuk bağlamında tamamen ikincil idi, fakat kurulu düzende en iyi yaşam modellerinden dahi nitelik bakımından büyük ölçüde farklı bir yaşam modeli talep eden

dinsel bir ahlakın ortaya çıkmasını gerektiren insan ve "doğaldan" fark edilir biçimde farklı bir düzen fikrine yönelik bir "radikal sıçrama" yoktu.

Yukarıda geçen Weber'in radikal kurtuluş problemine, ona giden yollar ve "dünyaya" yönelime dair bu gibi taahhütlerin implikasyonlarına ilişkin analizinin ana yapısının bir çerçevesidir. Bu ana çerçeve, Weber'in birçok geçiş nüansı ve kompleks uzlaşma formasyonlarına ilişkin tartışmalarının devasa zenginliğini gerektirdiği gibi aksettirmede başarısızdır. Weber'in ana kavramsal çerçevesinin tarihsel-mukayeseli gerekçesi şüphesiz uzun zaman temel bir ihtilaf konusu olacaktır. Öyle görünüyor ki muhtemelen hiçbir modern bilim adamının kültürel ve sosyolojik analizinin bu merkezi tezahürünün düzenlenmesine yönelik bu gibi kapsam ve kavramsal açıklık çerçevesi ileri sürmediği söylemek yerinde olacaktır.

İçinde, bu bağlamın, Weber'in dinsel alanda kompleks analitik bir şema inşasının zirvesi olduğu önemli bir anlam vardır. Fakat Weber'in, burada yine yönelimin başlıca örneklerini ele aldığı için, yürütmenin realist koşullarına yönelik uygulamaları, yani kurumsallaşmayı ve üyelerinin bu radikal dinsel konumları üstlendiği, sosyal grupların karşı karşıya geldiği çatışma türleri boyunca izleme görevi vardır.

Dünya ile İlişkisi Bağlamında Dinsel Ahlak Tipleri: Durumun doğası gereği bir radikal kurtuluş kavramını düzenleyen herhangi bir dinsel hareketin, kurumsal bir dünyevi düzenle ilişkilerinde yüksek bir gerilim halinde bulunduğu söylemeden geçilmez. Weber'in ilgisi bu gerilimin bazı ana odakları ve söz konusu (dinsel) hareketin, bilhassa ilk aşamalarından sonra, onlarla başa çıkabilme yollarını analiz etmektir.

Weber'in ana referans noktası bu gibi hareketlerin mutlaka kendi üyeleri arasında ve çok genel olarak başka kategorilere, son tahlilde tüm insanlık ya da tüm yaşayan canlılara da "yayılan" bir kardeşçe sevgi ahlakı ürettiği önermesidir. "Tanrın Rabbi tüm kalbinle sev ve komşunu kendin gibi sev"

e [Markos, 12:30] ilişkin Hristiyan emri prototip bir emirdir ve hiçbir surette bir dinsel gelenekle sınırlanmaz.

Eğer bu, bir radikal kurtuluş dini ise, Tanrı sevgisi yanı sıra kardeşçe sevgiye ilişkin referans noktaları, süregelen tartışma bakımından öteki-dünyacı olması gerekmiyorsa da, bazı bakımlardan fazlaca dünyevidirler. Weber'in kullanmadığı bir terimi kullanarak, dünyada sosyal organizasyonun zorunluluklarına referansla "farklılaşmamış" oldukları söylenebilir. Bir kimsenin "komşusuna" yönelik her tutum ve eylemin dinsel güdülü aşkın tam bir ifadesi olmalı ve "pratik" düşüncelerden etkilenmemiş olmalıdır. Sonuç, Weber'in, sonuçların sorumluluğundan ziyade bir moral duygu ahlakı, bir *Gesinnungsethik* olarak tanımladığı şeyin aşırı örneğidir. Temel soru; böyle bir ahlakın, tamamen ve doğrudan kendi temsiline uygun davranarak somut insan toplumlarının işlerliğinin gerekli koşullarıyla uyumlu olmaması bakımından, doğal olarak ütöpik olup olmadığıdır.

Weber'in buna cevabı, bu gibi birçok soruya olduğu gibi, basit olmaktan uzaktır; en azından üç düşünceye dayanır: dinsel yönelim modelinin diğer bileşenler, sosyal şartlara uygulamada "ayrıntılı olarak açıklama" yöntemi ve bir sabite olmaktan uzak olduğu için, söz konusu cemiyetin türü. Gerilimin; en azından çok basit cemiyetlerde ve bilhassa, ister manastırcı sistemler ister *Hutterite*'ler ve başka birçok mezhepçi grupların teşkil ettiği tecrit olmuş topluluklar olsun, tecrit olmuş dinsel topluluklarda olması muhtemeldir. Bir ikinci temel fark, içinde kurtuluşun aranabileceği iki ana yönelimle meydana getirilir. Mistik yönelim; dünyevi cemiyetin yapısının gerçek dinsel ilgilerle alakasız olduğunu beyan etme eğilimiyle bağlantılı ve bunu doğal olarak önemli şeylerden alıkoyma vazifesi gördüğüyle ilişkilidir. Bunun iki yönlü sonucu vardır. Doğası gereği, duygu düzeyinde dayanışma duygularının azami yayılımına neden olur. Bunun, — kuşkusuz bitkiler müstesna, canlı herhangi bir şeyi öldürme yasağı — radikal ahimsa doktrininin ortaya çıktığı ve vejetar-

yenliğin yüksek kast Hindular arasında çok yaygın bir erdem olduğu bir Brahman- Hindu-Budist arka planda olması muhtemelen rastlantı değildir. Bununla birlikte diğer sonuç kardeşçe sevgi ahlakını gerçekleştirmenin realist koşullarını kabul etmeye gönüllü değildir. Nitekim Weber'in çok defalar vurguladığı üzere, erken Budist manastırcılığın katı kuralları altında her tür işe yönelik—adanmalar iş olarak adlandırılmadığı sürece—mutlak bir yasak vardı ve keşiş sadece, çok hassas bir manada yorumlanan, din dışı insanlardan geçimini sağlayabilirdi. İdeal olarak gıda bağışları için dahi dilekte bulunamazdı—kullandığımız “dilenme” anlamında, dilenmezdi— fakat din dışı kimsenin ihtiyari olarak onun ihtiyacını tanımasına bağımlı idi. Bu, muhtemelen “yarın kaygısı gütmeme” [Matta, 6:25-34] düsturunun hiçbir zaman bir kurumda gerçekleşmemesi bakımından böyledir. Bütün bir cemiyetin nasıl bu temel üzerinde organize olabildiğini anlamak zordur ve aslında bu, bu yaşamın prensipte sadece bir elitin üyeleri için erişilebilir olması Weber'in asli noktalarından biridir.

Genel olarak konuşmak gerekirse, kurtuluşa giden asketik yol çok farklı vurgulara sahip olmuştur. Bir birey temelli saf “bedensel çilenin” dünyevi güdülerin doğasının üstesinden gelmeye yönelimli bir tür “iş” olduğu dahi söylenebilir. Weber daha sonra iş ile meşgul olunan yere, yani asketik bir uygulama olarak, Benedikt Nizamı'nda (Benedictine Rule) yetişen mahsuller gibi dünyevi bir anlamda “faydalı” işe önemli vurguda bulunur. Weber bunu, hâkimiyete genel yönelim noktasında, bir durum olarak telakki etti. Bir kimse somut şartları ele alma konusunda etkinlik kriterine referanssız bir duruma hükmetmez. Weber; asketik yolun, insan ilişkilerinin realist ihtiyaçlarını ele alma yollarını üretmede doğası gereği mistik yoldan daha uygun olduğunu savundu. Weber daha sonra sosyal organizasyonun bazı ana tezahürlerini, bilhassa ekonomik tezahürü, bu problem açısından yeniden inceler. Az önce işaret edildiği üzere, mistik gelenek için basit faydacı fiziksel üretim düzeyi dahi son derece problemlı idi; fakat

bu durum, “mistik” güdüleri ihtiva ettiği söylenebilen öteki-dünyacı aşırı uçlar istisnasıyla asketik gelenek için böyle değildi. Buna rağmen, Weber’in defaatle vurguladığı üzere, ilk Hristiyanların birçoğu zanaatkâr idi, ve Roma toplumunun üst düzenini kötü olarak telakki etmelerine rağmen, basit iş alanlarını öyle telakki etmediler. Bununla birlikte, daha basit teknoloji düzeyinden, pazarlar ve parasal mübadele dâhil, kompleks ekonomi düzeyine yükselmeye birlikte sorular ortaya çıktı. Burada, daha basit mübadelede karşılıklı faydacılık buharlaşır ve bir kimse, ilgileri pazara tevdi etmekle bir anlaşmanın moral bakımından ne gibi önemli sonuçları olabileceğini önceden bilmez.²⁰

Weber’in bu alanda dikkatini verdiği özel sorun faiz alma sorunudur. Bu sorun, çoğu mistik gelenekte hiçbir zaman dikkat çeken bir problem olmadı—tanımı gereği dinsel elitin neredeyse ilgisini kesmek zorunda olduğu daha düşük düzeye aitti. Ancak, Batı’da ekonomik ahlak problemlerinin özel merkezi odağı olmuştur. Daha erken safhalarda, faiz alma, Weber’in söylediği gibi, daima kardeşçe sevgi ahlakıyla uyuzmaz olarak telakki edilmiştir. Batı dünyasında faiz almanın tedrici kabulü sadece çok şiddetli mücadeleleri ihtiva eden aşamalarla meydana geldi. Muhtelif problemler; Aristo’nun ünlü para “sterillliği” doktrini, Yahudiler ve onların bu anlamda “çift ahlakının özel rolünü ve başka şeyleri ihtiva etti.

Weber, ayrıca bu bağlamda, “Hristiyan bir cemiyette” dahi faizden elde edilen finansın pozitif fonksiyonel önemini teyidi olan nihai sonucu ihtiva eden, Katolik Kilisenin sergilediği tutumlarının geçmişi ile bilhassa ilgiliydi. Fakat Kilise kendini faizcilik yasağını kolayca “feshedememe” ve yasağın geçerliliğini yitirmiş bir kanun olmasına izin vermek zorunda kalma bakış açısı içinde buldu.

Weber; faizcilik sorunu ve onu destekleyen kapitalizmin finansal görünümüne ilişkin daha genel, Protestan ahlakın modern ekonomik gelişimle ilişki problemi bağlamında onun

için asli konu olmadığını vurgulamaya özen gösterir. Aksine asli sorun, verimliliğin moral meşruluğu ve dinsel bakımdan gerekçelemeye yönelik bireylerin ihtiyaçlarını bu doğrultuda kanalize etmedir ki bu, bu bağlamda, asketik Protestanlığa dair belirleyici noktadır. Weber için “tipik” kapitalist, sosyal bakımdan elit banker değil, fakat orta sınıf endüstriyel müteşebbis idi.

Weber; politik güç problemleri, bilhassa politikadaki fiziksel gücün rolü, vasıtasıyla dinsel bir ahlaka yönelen ahlaki ikilemleri kapsamlı olarak yeniden ele alır. Saf kardeşçe sevgi ahlakı açısından güç kullanımını prototip olarak kötü olabilir. Bununla birlikte, şiddet, tarihsel bakımdan insan topluluklarında düzenin yayılma süreci ile en kompleks yollarla birbirine geçmiş haldedir. Burada, ekonomik alanın yanı sıra, dünyevi gereksinimler bağlamında dinsel gruplar statüsü üzerinde şiddetli gerilim olmuştur.

Hristiyanlık, temel iki adımda meydana gelen kendi kurumsallaşma sürecinde seküler toplumda politik otoriteye dinsel yaptırım uyguladı. İlk adım; sadece bir Roma imparatorunun Hristiyanlığa dönmesi değil, fakat aynı ölçüde, Konstantin’in halefler için, Kilise tarafından tanınmayı ihtiva eden “konstantinlik” idi; çünkü bir imparator ancak Hristiyan olabilirdi. Daha sonra, kilise ve devlet arasındaki çok daha şiddetli bir *farklılaşma* temelinde, politik otoriteye yönelik bu yaptırım, kendi krallığını askeri vasıtalarla savunma yükümlülüğü açıkça bahşedilen bir imparatorun, *Şarlman (Charlemagne)*, Papa tarafından taç giydirilme töreni ile sembolize edildi. Güç kullanımının ikilemleri ve daha genel bakımdan meşru otorite tarafından uygulanan baskı rejiminin nihai olarak dinsel bakımdan otoriteyi meşrulaştırması, Weber’in savunduğu üzere, kaçınılmazdır. Sadece ana asketik eğilim, böyle bir meşruiyetin pozitif bir dinsel temelini geliştirebildi.

Layıkıyla birbiriyle farklılaşan—Marksistlerin yaptığı gibi kaynaşmış olmayan— ekonomik ve politik ilgi alanları, radikal bir dinsel ahlakın dünya gereksinimlerine uygun hale getirilmiş prototiplerdir. Bunlara ilave olarak, Weber, erotik alan ve sanatın üzerinde yükselen gerilimleri de bir taraftan bireyin kişiliğinin kendi organik temeliyle ilişkin problemlerine, diğer taraftan dinsel tezahürdeki problemlerden başka kültürel sistem problemlerine yönelik önemli bir hassasiyeti beyan etmek suretiyle tartışıyor. Onun kültürün dinsel olmayan tezahürlerine ilgisi, dinin bilimsel kaygıyla ilişkili çalışmasındaki çeşitli tartışmalarla tamamlanıyor.

Weber, dünyaya yönelimler tartışmasını ve aslında özetle, bir bütün olarak kitabı, Alman editörün ifade ettiği kadarıyla, "kapitalizm" e ait bu problemlerle ilgili tamamlanmamış tartışmayı sonuçlandırıyor. Kendisi için temel noktanın din ve parasal kâr-getirme amacına yönelimin en genel formel anlamında kapitalizm arasındaki ilişki olmadığını açıklıyor. Çalışmasında defaatle kapitalizmin bu genelleyici anlamda, para mekanizmasının geliştiği her yerde meydana geldiğini vurgular. Birçok alt çeşitliliği vardır.

Bu nedenle, Weber'in başlıca ilgisi, genel olarak kapitalizme değil, fakat Weber'in "rasyonel burjuva kapitalizmi" olarak adlandırdığı, onun çok özel bir çeşitliliğindedir. Bu; bir pazar amaçlı sistemde ekonomik üretim organizasyonunda rasyonel etkinlik ve verimlilik kavramının maksimizasyonu olarak kapsamlı bir biçimde tanımlanabilir. Bu, sadece kâr-getirme değil, fakat verimlilik için bürokratik organizasyon ve başka çeşitli şeylerle sonuçlanır.

Weber'in onu yazdığından itibaren yarım asırda onun ana ilgi ve odağının bir bütün olarak, endüstriyel toplumun "kapitalist" alt türleri değil, bizatihi endüstriyel toplum olduğu giderek açıklığa kavuşmuştur. Weber'in bakış açısına göre, pazarların spesifik rolü problemi temel problem değil, fakat onun ilgilendiği bilhassa daha genel komplekste önemli alt-

problemidir. Weber, jenerasyonumuzun arka planındaki herhangi başka bir yazardan daha fazla, modern, sosyal, politik ve ekonomik gelişmenin geniş müşterek modellerini analizine yönelik asli referans noktalarını bize vermiştir.

Sayırsız defalar ileri sürmüş olduğum üzere, Weber, çoğu kez şaşırtıcı bir biçimde, en kompleks ayrıntıya aşırı hassasiyeti sadece çok kapsamlı değil, aynı zamanda çok kesin biçimde tasarlanmış ana analiz hatlarıyla birleştiren zihin tipi idi. Bu sunumun, okuyucu okunacak metnin sadece olgusuyla ayrıntıda kaybolacağı ve Weber'in bu analitik unsuru bu ya da başka bir kitaptaki izahatında herhangi bir noktada bir bütün olarak özetle toplamadığı için, Weber'in din sosyolojisinin temel mantıksal ve asli yapılarına ışık tutma teşebbüsüyle çok faydalı olabileceğini düşündüm.

Kendi perspektifimizi özetlemek gerekirse: Bu kitap, insan toplumunun gelişiminin genel anlamda evrimsel manzarasının stratejik merkezi parçasıdır. Bu kitap, Weber'in başlıca geçici önemi, bir başlangıç faktörü ve süreçte farklılaştırıcı bir faktör olarak "dinsel yönelim" faktörüne atfettiği bir kitaptır. Bununla birlikte, bu faktör; bağımsız ve başka faktörlerle etkileşimin aşırı kompleks süreçleri istisna, hiçbir yerde otomatik biçimde izah edilme ya da "kendini gerçekleştirme" olarak tahlil edilmez. Sonuçlar, tek başına başka herhangi bir faktöre hiçbir zaman atfedilmeyen, daima bu gibi karşılıklı etkileşime atfedilen ve ondan doğan sonuçlardır. Weber, bu çerçeve içinde işlev gören "dinsel ilgilerin" müstakil önemini ihtiva eden, anlam problemlerinin çözümleri olarak meydana gelen fikirlerin müstakil önemi üzerinde durdu. Fakat aynı zamanda, sosyal gelişim sürecinde "maddi" faktörlerin rolünü anlamaya yönelik, en azından günümüze kadar, herhangi bir bilim adamının yaptığı kadar büyük tek kişilik bir katkı yaptı—bana kalırsa, Karl Marx buna dâhil.

Weber, sırasıyla bu analitik çerçeve içinde modern Batı dünyasının gelişimi ve özellikle asketik Protestanlıktan etki-

lenen onun bölümünü, en önemli genel evrim eğiliminin öncü kolunda geçerli durum olarak değerlendirdi. Batı dünyasının yerini tüm uygun niteliklerle birlikte—başka büyük kültürel geleneklerle mukayesesinde Protestanlığın dinsel arka planından belirleyici biçimde etkilenmiş olarak görür. Endüstriyel düzeylerde ve aslında politik organizasyonun daha modern düzeylerinde ekonomik gelişimin çalkantılı çağdaş dünyasındaki belirleyici önem, bu daha geniş devrimci bağlam dışında anlaşılabilir. Weber'in defaatle vurguladığı üzere, bir kültürel ve sosyal organizasyon modelinin meydana gelmesine yönelik izahat probleminin, zaten kanıtlanmış örneklerden yayılışını izah etme probleminden temelde farklıdır. Modern endüstriyel toplumun bir bütün olarak dünya için başlıca model olmasına neredeyse hiç şüpheyi bakılamaz.

Bu eserin İngilizce baskısının yirminci asrın ortasında insan durumunda meydana gelen bu problemleri daha üst düzeyde anlamaya ilişkin materyal olarak katkı sağlaması umulmaktadır. Weber, kendi eserine yönelik olarak kusursuzluk gibi bir şey iddia edecek en son kişi olacaktır. Bununla birlikte, Weber'in eserinin doğası ve implikasyonları ile ilgili terimlere yönelik tam doğrudan bir yaklaşım olmaksızın daha iyi bir değerlendirme yapabilmek pek muhtemel görünmüyor. Elinizdeki cilt, tarihsel değerlendirme bakımından, muhtemelen bu eserin en önemli tek bölümüdür.

Weber'in din sosyolojisine yönelik teorik çerçevesinin sağlamlığı ve kapsamına rağmen, günümüzde bu teorik çerçevenin kullanışlılığı, en azından kısmi olarak üç düşünceyle sınırlıdır. Birincisi, somut problemlere yönelik olarak söz konusu çerçeveye başvurulması, Weber'in sahip olduğu gibi esneklik ve bir bilgi birikimini gerektirir. İkincisi, bizatihi dinsel fenomenler, bilhassa Birleşik Devletler'de, Weber'in kendi çerçevesi ve hipotezlerini formüle etmesi bakımından değişmiştir. Üçüncüsü, sosyolojik teori, bazı bakımlardan Weber'in teorik çerçevesinin ötesinde gelişmiştir. Bu sınırları tartıştıktan sonra, Weber'in din sosyolojisine yönelik teorik çerçeve-

sinin daimi görkemini ihtiva eden, bu sunumun temel tezine döneceğim.

Weber'in, yüksek düzeydeki ampirik kavrayışı ve muhakemesinin yanı sıra, muazzam tarihsel bilgeliği, kavramsal çerçevesinde doğal olarak bulunan her türlü teorik kusurun üstünü örtme hizmeti gördü. Bu; Weber'in, bilhassa geçiş problemlerini ele aldığı anda, analizimize yönelik harikulade bir geçici durumdur. Problemler, genetik türdeşliğe referans olmaksızın, tipler arasında bir geçişi ya da bir aşama veya safhadan diğerine gelişimsel süreçteki bir geçişi ihtiva etsin, bu gibi geçiş problemleri hem Weber'in kavramsal çerçevesindeki doğal zorlukları hem de Weber'in bu gibi her zorluğa yönelik geçici çözümler bulduğu dehalığa, ziyadesiyle dikkat çeker. Fakat Weber'in şeması, Weber'e göre daha vasıfsız bilim adamları tarafından uygulanınca, pek de mukayese edilebilir sonuçlar vermez. Bu, Weber'in sosyolojik katkılarının görece olarak kümülâtif bakımdan çok az gelişimi olmasının başlıca nedeni olabilir. Fakat sosyolojinin, Weber'in "peygamberi kırılma" ve "motivasyon" kavramları altında tahlil ettiği kültürel fenomeni ele aldığı daha yeni ve muhtemelen daha teorik metotlar geliştirdiğini de göreceğiz.

Weber yazmaya başladığından bu yana geçen elli yıl içinde, Hristiyan dünyanın dinsel durumunda, belki özellikle Birleşik Devletler'in dinsel durumunda, çok şey meydana geldi. Amerikan toplumunun üç hâkim "inancı", geçen on dokuzuncu asırda dahi pek mümkün görünmeyen bir gelişimi ihtiva eden, bir tek sosyo-dinsel bir sisteme entegre olagelmiştir. Bu sistem, "Amerikan liberal Protestanlığının tarihi liderliği" altında gelişti, fakat fazlasıyla tüm bu üç ana inancı ihtiva etti ve değişikliğe uğrattı. Örneğin, Weber'in büyük önem atfettiği Yahudi inancının parya statüsü, sadece Yahudi olmayanların (Gentile), Yahudilere daha büyük "hoş görüsü" ile değil, aynı zamanda Yahudilerin Yahudi olmayanlarla, bilhassa mesleki sistemde, temas kurdukları dış kaynaklı düzenin meşruiyetinin, Yahudiler tarafından kabulünü ihtiva eden yeni bir dü-

zeyile değişikliklere uğraması. En katı ortodoks olanları istisna, tüm Yahudiler için dinsel olarak onaylanmış bir yaşam, artık Yahudi toplumunun içsel yaşamıyla sınırlanmaz. Birleşik Devletler'deki Roman Katolik toplumunun konumu; Protestanlığın, Roman Katolik bir devlet başkanını genel kabulünde ve Amerikan Katolik hiyerarşisinin, devlet başkanının, Kilise ve devlet arasındaki ayrılığa ilişkin konum belirlemeyi reddetmedeki başarısızlığında bulunabilecek görünür belirtileri ihtiva eden benzer değişikliklere maruz kalmaktadır. Bu değişiklikler, kurulu düzenle peygamberi bir kırılma olmaksızın, gelişimsel bir yapılanma ile meydana gelmiştir. Üç dinin hepsinde yaygın olan temel değer model, daha yüksek bir genelleme düzeyinde en azından kısmi olarak kurumsallaşmıştır, ve dinin "özelleştirilmesi" mezhepsel çoğulculuk vasıtasıyla, Protestan gruptan tüm inançlar alanına yayılmıştır.²¹

Dinsel durumdaki bu gibi gelişmeler sadece Weber zamanında başlamadı ve onun yazılarının, günümüz aşamasını tahmin etmesini talep etmek abartılı olacaktır. Ancak, günümüz aşamasının Weber bakış açısından pek de muhtemel olmadığı gerçeği, onun pozisyonundaki doğal teorik zorlukların muteber bir indeksi olabilir.

Weber'in düşünce moduna, hem kültürel muhteva hem de bireysel güdülere uyguladığı ideal tip kavramı hakimdi. Weber, bir idealist tarihçilik arka planına karşı, açıklayıcı kavramların bireylerin anlaşılabilir güdülerine uygulanabilir olmasında ısrar etmekte, tamamen haklıydı. Ve İngilizce konuşan sosyal bilimcilerin "metodolojik bireyciliğinin" nasıl bu kadar sık biyo-psikolojik indirgemelere neden olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, Weber'in, kültürel muhtevayı dâhil etmenin büyük anlam problemlerine yönelme, analizi için kaçınılmaz olduğu konusunda ısrar etmekte, gerçekten haklı olduğunu anlayabiliriz. Fakat şimdi, sistem kavramını daha sofistike ve daha dikkatli kullanarak, ideal tip kavramının bir parça ötesine geçmek mümkündür.

Weber, kendi zamanından itibaren birçok “kültür ve kişilik” teorisyeninin yapmış olduğu gibi, — onun için daima kültürel “durum tanımlamalarını” ihtiva eden “tipik” güdüleri, katı biçimde değiştirilemez özler olarak tahlil etmeye eğilimliydi. Nitekim Weber, ideal tipleri, kendi materyalini sadece “mekanik” bir biçimde birleşebilen ve yeniden birleşip dönüşebilen ya da daha yüksek değerli “kalıpları” içinde özümseleyebilen katı birimler halinde “atomize” etmek için kullandı. Onun teorik metodu, bir yere kadar geldiği ve kısmi olarak muhalefet ettiği entelektüel geleneğin “karakteristik atomizminin” sıkıntısını çeker ve metodu dahi, dinsel fenomenin izini sürdüğü rasyonalizasyon sürecine benzer. Weber, çoğunlukla nitelikleri atomize eder ve bu umulan sonuçların ortaya konulmasında yetersizliğini kanıtlarsa, gereksiz olarak daha yüksek değerli, katı kültürel yapılanmaları postulat olarak kabul eder.²²

Nitelikleri, sistemler içinde birbiriyle ilişkilendirme yerine onları atomize etme eğilimi, Weber’in, bizim şimdi kişilik, toplum ve kültür olarak adlandırdığımız ele alış biçimlerinde, açıkça görülür. Şaşırtıcı bir biçimde bu, aşıkârca Weber’in, ilk olarak bir sosyolog olarak düşünülmesine rağmen, toplum değerlendirmesinde görülür. Ekonomik teoride ziyadesiyle bilgili olmasına ve onun zamanında pazarlar hakkında yapılan bazı çok etkili yorumlara katkıda bulunmasına rağmen, yine de modern kapitalizm analizinin kâr yönelimli “bürokratik” bir organizasyonun aşırı derecede katı bir tipik kontrol formülüne vurgu yaptığı, gerçektir. Bir taraftan, bu “bürokratik” biçimde organize birimlerin birbiriyle eklemlenmesini, yeterince analiz etmedi.²³ Diğer taraftan, her iki organize tipin değişim dizisi ve onların içindeki rol yapılarının yeterli açıklamasını yapmaksızın, organize birimleri çok sığ biçimde tahlil etti. Çok çarpıcı bir biçimde, “bürokratik” bir organizasyon içinde kullanıldığında, uygulamalı bilim ve bilimsel araştırma rollerini tanıma ya da analiz etmede, yeterince başarılı olamadı. Pek açık olmayan, fakat mukayese edilebilir önemi haiz olan şey; kâr-getirici yönelim, çeşitli “itibarî” organizas-

yonlar içindeki yönelim ve kamu organizasyonları içindeki yönelim arasındaki hassas geçişleri yeterince tasvir etmedi. Yönelimdeki bu geçişlere ilişkin bu ihmali, onun, ekonomik ideoloji formlarından ayrı olarak "kapitalist" ve "sosyalist" ekonomik organizasyon formları arasında, garanti altına alınmış gerçekler ve eğilimlerden daha keskin bir ikiliği postulat olarak kabul etmesine neden oldu. Aynı tipolojik katılık, Weber'in din sosyolojisinde kendini açıkça ortaya koyar.

Weber'in devasa bilgeliği, kavrayışı ve amaca özel bilgi mahareti ile birçok örnekte gizlenen tipolojik katılık ve özellik atomizminin neden olduğu teorik güçlükler iki ana noktada su yüzüne çıkar: peygamberi kopuş ve "güdülenme" analizleri. Hâlihazırda Birleşik Devletler'deki dinsel duruma ilişkin görüşlerimizde, tedrici, kümülâtif ve birbiriyle karşılıklı ilişkili değişimlerin, nasıl olabileceğini gördük; ancak Weber, başlıca evrimsel adımların, tedrici süreçle meydana gelebildiğini kavrayamamış gibi görünmektedir. O'nun tasvir ettiği bu gibi kopuşlar muhtemelen meydana gelmiştir; fakat onun, daha tedrici ve kümülâtif değişim süreci ihtimalini ihmallemesi, onlara dikkati çekmeye yönelik, teorik bir peşin kabul varmış gibi görünür. "Güdülenme" fenomenini tahlilde, hem bireyler hem de bireylerden oluşan sınıflara atıfta bulunan ve birincil analiz birimleri olan "ideal tipleri" karşılaştıran katı "güdü" tiplerini temel esas olarak almaya yönelik, benzer bir teorik peşin kabul sergiler. Weber, ünlü "kar güdüsünü" de, faydacı analiz geleneğinde olduğundan çok daha az müşterek olmasına rağmen, şöyleştirir. Din sosyolojisi sahasında, bu gibi güdüler "kurtuluş ihtiyacı" olarak şöyleştirir ve bu gibi güdüler diğerlerinden ve bireysel kişilik düzeyinde mevcut bulunan daha sıradan güdülerden ayırma eğilimindedir. Güdüler; kişilik sistemindeki başka güdüler, toplum ve kültür sistemlerindeki başka süreçlerden ziyade, morfolojik bir çerçevedeki kültürel "ideal tip" ile ilgilidir.

Weber, din sosyolojisinde, kendi zamanında büyük bir ilerleme kat etmiş ve genel olarak, şeması sosyolojide daha

ileri gelişmeye yönelik bir temel sağlamıştır ve kendi en geniş morfolojik düzeylerinde önemini korur. Weber'in kavramsal şeması, kesin olarak eksiksiz ya da nihai olmaktan uzak olmasına rağmen, anlam sahasında iki temel rasyonalizasyon doğrultusu kavramını da ihtiva eden, dinsel yönelimlerin gelişiminin en geniş evrimsel model taslağının, radikal olarak hükümsüz kılınması pek mümkün görünmemektedir.

Güçlüklerin, ister tipler arasında genetik türdeşliğe referansız geçişler olsun, ister gelişim sürecinde bir aşama ya da safhadan sonrakine geçiş olsun, dikkat geçiş problemlerine odaklanınca daha çarpıcı hale geldiği görülür. Weber, bu gibi problemleri ele aldıkça, deyim yerindeyse, teorik kusurlar, devasa tarihi bilgeliği, ampirik kavrayışı ve muhakemesinin kursosuz düzeyi sayesinde gizlediğinde, kesin bir biçimde amaca özel bilgi kullandığı görülür. Ancak, söz konusu sav, Weber kadar dehaya sahip olmayan bilim adamları ellerinde, onun şemasının kullanımıyla mukayese edilebilir sonuçları elde etmenin çok güç olacağıdır. Bu; pekâlâ, Weber'in çalışmasının görece olarak, küçük kümülâtif sonucunun ana sebebi olabilir.

Weber'in amaca özel bilgi kullanımına rağmen, teorik bir güçlüğü su yüzüne çıkmasında muhtemelen iki ana nokta vardır. Bunlardan biri, yani onun peygamberî 'kopuş'un önemi üzerine pratik bakımdan vurgusu, hâlihazırda vurgulandı. Aslında, tedrici süreçle ilerleyen asli adımları tasavvur edememiş gibidir. Bu, hiçbir bakımdan bu gibi kopuşların meydana gelmiş olduğunu ve belirleyici öneme sahip olduğunu reddetmek değildir, fakat sadece onları vurgulama ve, bilakis, daha tedrici, kümülâtif değişim süreçlerini ihmal etme bakımından teorik bir peşin kabul olduğunu ileri sürmektir.

İkinci nokta, onun motivasyonu ele alış biçimiyle ilgilidir. Çok kapsamlı bir biçimde denebilir ki; kendi analizinin asli birimleri olan, ideal tipleri eşleştiren bireyler ve sınıflara atfedilen güdü tiplerini temel esas olarak almaya yönelik, teorik bir baskı altındadır. Hatta onun, Batı faydacı geleneğinde

yaygın olandan, şüphesiz, çok daha az olmasına rağmen, ünlü “kâr güdüsü” şeyleştirilmesinden dolayı, fazlasıyla suçlu olduğunu düşünüyorum. Aynı eğilim; din sahasında, belki en bariz biçimde “kurtuluş ihtiyacı” gibi kavramlarda ve Weber’in onu diğerinden kişilik düzeyinden ayırmaya eğilimli olduğu ölçüde, daha sıradan birey güdülerinde görülür.

Ana nokta, Weber’in tipler atomizminin, onun analizini, tipleri ihtiva eden bileşenler arasındaki çeşitlilik dizisinin uyarılmasına baskıya eğilimli bir katılık şeklinde ortaya koymasındır. İlk olarak, daha tedrici, kümülâtif, sosyo-kültürel değişimleri izah edebilen müstakil değişkenlerin uyarılmasına baskı yapar; ve dolayısıyla Weber’in, bir tipten diğerine olan değişimlerin ani olması gerektiğini düşünmesine neden olur. İkinci olarak, onun güdülenme analizindeki tipolojik katılık, bir güdüden diğerine geçiş esnekliğini bastırma ve bu suretle güdüsel kategorileri somut sosyal eylemle bağlama hizmeti görme, dolayısıyla sosyal sistem analizi bağlamında, somut sosyal eylemler yorumunu gereksiz biçimde “psikolojize” etme şeklinde ortaya çıkar.

Bu son eleştiriler, Weber’in bu alandaki, kalıcı olan katılıklarının önemini bir şekilde küçültmeye yönelik değildir. Gerçekte, bu alandaki elli yıllık teori gelişiminin öneminin sonradan anlaşılması, Weber’in din sosyolojisi gibi bir düşünce kütlesindeki, sadece önemsiz olgu hatalarından ziyade, önemli teorik güçlükleri gözler önüne seremeyecekse, bu; aslında gerçek gelişme kaydetmiş olan sosyal bilimler gelişimi üzerine hazin bir yorum olacaktır.

Görüşüm odur ki, bu kitap; din ve toplum ve hatta genel olarak toplum ve kültür arasındaki ilişkileri mukayeseli ve evrimsel bakımdan, anlamaya yönelik, çağımızın en önemli katkısıdır. Fakat bu, bilime yönelik, herhangi bir katkı gibi, hem bir sentez hem de bilgi geliştirme sürecini teşkil eden sonsuz adım dizilerinde başka adımlar seti için çıkış noktasıdır.

DİPNOT

¹ Rostow'un *The Stages of Economic Growth*'da belirttiği üzere ekonomi tarihçileri, bireyler olarak Weber'in problemine gerçek bir ilgiye sahip olmasalar dahi, Protestan ahlak problemine şimdi "saygı göstermek" zorundadırlar.

²*The Religion of China*, ter. Hans H. Gerth, The Free Press, 1951; *Ancient Judaism*, ter. Hans H. Gerth ve Don Martindale, The Free Press, 1952; *The Religion of India*, ter. Hans H. Gerth ve Don Martindale, The Free Press, 1958.

³*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Verlag von J. C. B. (Paul Siebeck), 1922. eserinde toplanmıştı. Bazıları, *Max Weber's Methodology of Science*, the Free Press, 1949 Shil ve Finch'de tercüme edilmiştir.

⁵Weber'in toplum teorisinin eksikliği, teorilerinden bahsedildiğinde burada söylendiği üzere, spesifik olarak dinsel alanda görülecektir. Teori üzerine perspektifin büyük oranda gelişme kaydettiği geçen yıllarda bir teorisyen olarak Weber'in katkılarına ilişkin tam manasıyla kapsamlı herhangi bir eleştirel değerlendirme yayımlanmamıştır. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* eserinde, amaçlarını Weber'in ampirik çalışması yoğunlaştırmayı tercih ederek, bir teorisyen olarak kapsamlı bir Weber değerlendirmesi görevini açıkça üstlenmemeye kararı aldı. Söz konusu yazarın *The Structure of Social Action* eseri özellikle Bölüm XVII, hala Weber'in teorideki başarısının en kapsamlı analitik değerlendirmesi olabilir.

⁵Bu ekonomik ve politik monografların birkaçı ³*Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte* cildinde toplanmıştır.

⁶*Max Weber on Law*, Harvard univ. Press, 1954, olarak Rhein-stein ve Shils tarafından tercüme edilmişti.

⁷Sosyal tabakalaşma ("Theory", Chapter IV) üzerine olanı gibi diğer birçoğu açıkça fragmanlardır.

⁸Teori alanında olduğu üzere, bu ve diğer birçok daha başka ampirik alanlarda, Weber'in din sosyolojisi üzerine yaptığı yorumlamalar ve genellemelerin ne gibi bir fark yaratacağının dikkatli bir değerlendirmesiyle, Weber yazdığından bu yana hem spesifik olarak olgusal hem yorumsal, ve elbette o'nun ihmal etmiş olabileceği zamanında geçerli olan şeylerle bağıntılı materyaller hesaba katılırsa, büyük bir hizmet yapılabilirdi.

⁹Robert N. Bellah, "Durkheim and History," *American Sociological Review*, C. 24, s. 447, 1959.

¹⁰*The Elementary Forms of the Religious Life* olarak tercüme edilen Emile Durkheim'in, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, The Free Press tarafından yayımlanmıştır.

¹¹Burada çok kesin biçimde Weber'in, gerek naif gerekse katı anlamda, bir dikotomiler partizanı olduğu söylenemez. Çok az yazar, bu gibi bir farkındalığı, aslında sadece farkındalık değil bir tipten diğer tipe geçiş incelikleri ve ampirik materyallerine ilişkin devasa karmaşıklığın bilgisini sergiler. Bu öyle bir durumdur ki, hem orijinal hem de tercüme metninde, bu materyalin okunmasını özellikle güçleştirir. Fakat bir kimse Weber'in analizinin temel mantıksal ana hatlarını izole etmeye çalıştığında, dikotomizasyon kalıbının önemi çarpıcıdır. Bu bize farklılaştırma sürecine odaklanmaya tamamen uygunmuş gibi görünüyor. Bu odağın Weber ve Durkheim tarafından da paylaşıldığı not edilmelidir.

¹²Muhtemelen bunun, Weber ve Durkheim arasındaki başlıca vurgu farkı olduğunu söylemek doğrudur. Weber'in kendi yapısal süreç ve değişim analizine odaklanması; sosyolojik teori kanallarındaki egemen "yapısal-fonksiyonel" trendin denge ve düzene yönelik ilgi uyandıran çağdaş iddialar göz önünde bulundurulunca, değişim problemlerinin ihmaline yönelik mevcut önem bakımındandır. Weber ve Durkhe-

im genellikle “yapısal-fonksiyonel” ekolün entelektüel ataları olarak kabul edilirler ve bununla birlikte, “statik bir temel” Durkheim’e karşı yöneltilen akla yatkın suçlamaları— özellikle adı geçen Bellah’ın analizi ışığında fazlasıyla basılabilir olduğunu sanmıyorum Weber tarafında böyle bir temel akla yatkın bir durum yaratmak imkânsızdır. Belki bu statik temel iddiası “reel” değişim güçlerinin “fikirler”, fakat “materyal” ilgileri oluşturan alanında bulunamayacak eleştirilerle savunulan bir inançtan çıkıyor.

¹³İsa zamanı Yahudileri rakipsiz bir biçimde bir “kitap ehli” idi. Bu yüzden, bu durumdaki bir peygamberane tutumun ifadesi İnciller’de sıklıkla tekrarlanan, “Yazılmıştır..., fakat sana söylüyorum...” ifadesi elbette yazılmış olanla tezat içinde olan bir şeydir.

¹⁴Weber’in onu ele alan sadece mevcut kitap bağlamında olan ve daha sonra, Weber’in karizmasıyla Durkheim’in kolektif kutsal kavramı arasında kendi normatif sosyal tezahürü bakımından benzerlik gördüğüm dikkatli ikinci bir okumayla *Structure of Social Action*, Chap. XVII’de tasvir ettiğim eserlerinin birçoğunda en belirginini aslında karizmanın bireyselci tezahürüdür.

¹⁵Bu kitabın VI. Bölümü. Almanca’da bu bölüm, *Stände, Klassen und Religion* başlıklı kısımdır. Mevcut kitabın tek parçası, sadece özet biçiminde olmasına rağmen, bundan önce İngilizce konuşan okuyucular için tedavülde olmuştur. Christine Kayser tarafından yapılan bir tercüme *Theories of Society*’yi (Parsons, Shils, Naegle ve Pitts, eds., the Free Press, 1961, C. II, Kısm B, No. 9, s. 1138-1161) ihtiva etmiştir.

¹⁶Burada, Weber’in; sırasıyla Rus ve Çin devrimlerinde, olduklarından farklı olarak, köylü sınıfının rollerini yazması dolayısıyla ortaya çıkan bu durumlardaki hakikatin aksine olan bir görüş ileri sürüp sürmediği zihinde soru işareti yaratıyor. Bunun, bir çekim gücüne sahip yeni tür düzenle muhtemelen hiçbir ilgisi olmamasına ilişkin olarak Weber; köylülerin mevcut egemen ilgilere karşı herhangi bir çekim

gücüne duyarsız olduklarını değil fakat daha ziyade Weber'in ilgili olduğu yerleşik düzen kalıpları ile spesifik türde moral kopuşa başvuran diğerlerinden daha fazla duyarsız olduklarını savunacaktır. Nitekim, sıradan bir biçimde söylemek gerekirse, köylüleri toprak sahiplerine karşı harekete geçirmek kolaydır, fakat onları; geniş ya da küçük, arazi sahibi şahıs işletmesinin önemli bir organize prensip olduğu bir sisteme karşı hareketlendirmek kolay değildir. Bu; her iki durumda, başlangıç desteği aldıktan sonra, rejimin ziraat sisteminin — her iki durumda görünüşe göre köylü gruplarla girilen esaslı çatışmaları ihtiva eden-- başvurmak esaslı yeniden düzenlenmesine zorunda kalmış olması hakikati ile ilgili bir şeydir.

¹⁷Mevcut sosyolojik açıdan "görece kayıp" durumlarından etkilendiği söylenebilir.

¹⁸"İyi" ve "Kötü"nün "Prensipleri" arasındaki prensipte tamamen ikircikli olan Zerdüştü bir ebediyet kavramı mantıksal olarak tutarlıdır, fakat problemin felsefi bakımdan çözülemeliğinin bir ilanı olarak pek bir çözüm de sunmaz.

¹⁹Bu varsayım için Püriten terim Beden Putperestliği olacaktır.

²⁰Nitekim, örneğin, Menonit mezhebinin kurucusu Menno Simons hiçbir surette dünyevi refah, yani sağlık ve yaşamın korunmasını ve hatta konforuna dair daha basit kaygıları onaylamadı. O'nun için ekonomik problem; kendi ürününü pazara sunan bir üreticinin, o'nu tanımayan bir tüketiciye söz konusu ürünü kullanabilmesinin moral niteliğini garanti edememe olasılığı idi. Bu nedenle bu gibi risklere girilebilecek durumlarda her ilişkiyi yasakladı. Hıristiyan bir arka planda, ahlak dışı gıda tüketimi görece olarak zordur; dolayısıyla tarım, bir Pazar bağlamında dahi, Menonit'ler için görece onaylanmış bir uğraştır. Otomobil ise çok başka bir meseledir. Bu; son zamanlarda görünüşte bazı "esneklikler" getirilmiş olmasına rağmen, çok daha ciddi moral problemler yarattı. Daha katı mezhepçi Hutterite'ler dahi hala bunun uygulanışına ilişkin neredeyse mutlak bir yasağı korumuş gibi görünmektedir.

²¹Bu Amerikan dini modeline ilişkin net kavramı ifade eden ilk yazar, bildiğim kadarıyla, *Protestant, Catholic, Jew* (ilk basım 1951, ikinci ve genişletilmiş basım 1960) eserinde Will Herberg idi. Ben, bu yeni modelin bazı safhalarını, "Some Comments on the Pattern of Religious Organization in the United States" te ele aldım, *Daedalus*, Summer, 1959, deneme ciltlerim, *Structure and Process in Modern Societies*'in Bölüm 10 olarak yeniden basımı 1960.

²² Söz konusu yazar *The Structure of Social Action*, Bölüm XVII'de ideal tiplerin atomizmi üzerine ve daha gelişmiş bir temel üzerine Weber'in *Theory of Social and Economic Organization* (1947) yorum yapmıştır.

²³Durkheim'in organize birliklerin eklemlenme ve karşılıklı ilişkilerinde kurumsal temas rolüne ilişkin analizinin meyvelerini göz önünde bulundurunuz.

DİNİ GRUPLAR
DİN SOSYOLOJİSİ

I

DİNİN KÖKENLERİ

1.Dini ve Büyüsel Eylemin Dünyevi Yönelimi

Dini tanımlamak, ne olduğunu söylemek böyle bir sunumun başlangıcında mümkün değildir. Bir şekilde mümkün olsa dahi buna ancak incelemenin sonunda teşebbüs edilebilir. Üstelik dinin “özü” de, özel bir sosyal eylem tipinin koşul ve etkilerinin incelenmesini görev edindiğimiz için, ilgi alanımıza girmiyor.

Dinsel davranışın dışsal tezahürleri, öyle çeşitlilik gösterir ki, bu davranışın kavranışına sadece sübjektif deneyimler, fikirler ve ilgili bireylerin amaçları, kısacası, dinsel davranışın “anlamı” (*Sinn*) yönünden ulaşılabilir.

Dinsel ya da büyüsel faktörler tarafından güdülenmiş eylemin en basit formları *bu dünyaya* yönelmiştir. “*Size hayır sağlasın... ve bu topraklarda uzun yıllar yaşayasınız diye*” [Yasanın Tekrarı 4:40] din ya da büyü tarafından dayatılan eylemlerin yerine getirilmesinin nedenini ifade eder. Hatta kentli halklar arasında yaygın olmamasına rağmen, Fenike kıyı kentlerinde, öteki-dünyaya ilişkin herhangi bir beklenti olmaksızın, insan kurban etme merasimleri yapılrđı. Üstelik dinsel ya da büyüsel olarak güdülü eylem, özellikle en erken formlarında görece rasyonel bir eylemdir. Araç-amaç şeması uyarınca zorunlu bir eylem olmamasına rağmen, tecrübe kurallarını izler.

Sürtünme, odun parçalarından kıvılcımlar çıkaracak ve benzer şekilde bir "büyücünün" mimetik hareketleri göklerden yağmur yağmasına yol açacak. Tahta çubukların devamlı ve hızlı bir biçimde döndürülmesi sonucunda meydana gelen kıvılcımlar, yağmur yağdıran büyücünün güdümlmelerinden ortaya çıkan yağmur kadar bir "büyüsel" etkidir. Bu nedenle dinsel ya da büyüsel eylem veya düşünce; özellikle dinsel ya da büyüsel eylemlerin sonuçlarının dahi baskın bir biçimde ekonomik olması sebebiyle gündelik amaca yönelik eylem dizisinden ayrı tutulmamalıdır.

Sadece biz, doğayla ilgili modern bakış açılarımızdan yargıya ulaşarak, böyle bir davranıştaki "doğru" olan nedensellik niteliklerinden "yanlış" olan nedensellik niteliklerini objektif olarak ayırt edebilir ve sonra yanlış nedensellik niteliklerini irrasyonel ve buna karşılık gelen eylemleri "büyü" olarak nitelendirebiliriz. Tamamen farklı bir ayırım, söz konusu olgunun daha az ya da çok sıradanlığı arasında ayırım yapacak olan, büyüsel eylemi icra eden kişi tarafından yapılacaktır. Örneğin, her taş büyüsel bir güç kaynağı, bir fetiş olarak işlev göremez. Her insan da, ilkel tecrübeye uygun olarak, meteoroloji, şifa verme, kehanet ve telepatide belli etkiler üretmenin önkoşulları olarak görülen esriklik hallerine, ulaşma kapasitesine sahip değildir. Bu özellikle olmasa da öncelikle "mana", "orenda" ve (bizim "büyü" sözcüğümüzün türediği terim olan) Farsça "maga" gibi özel terimlerle kastedilen olağanüstü güçlerdir. Biz bundan böyle, bu gibi *olağanüstü* güçler için "karizma" terimini kullanacağız.

Karizma, her iki tipten biri olabilir. Bu terimin tam olarak hak edildiği yerde karizma bir obje ya da insanın tamamen doğal olarak özünde barındırdığı Tanrı vergisi bir yetenektir. Bu gibi temel karizma herhangi bir şekilde sonradan kazanılamaz. Ancak diğer karizma tipi, bazı olağanüstü araçlarla yapay olarak bir obje ya da insanda üretilebilir. O zaman bile karizmatik güçlerin, içlerinde tohumun zaten var olduğu ancak bazı asketik ya da başka araçlarla uyarılmadıkça filizlen-

meyeceği insanlar ya da nesnelerde geliştirilebileceği varsayılır. Dolayısıyla dinsel evrimin en erken aşamalarında dahi dinsel lütuf doktrininin—ruha ilham edilen lütuf'tan (*gratia infusa*) iyi işler yaparak kazanılan en kesin lütuf doktrinine kadar—tüm formları zaten mevcuttu. En erken dini olgunun güçlü biçimde natüralist (son zamanların ifadesiyle "preanimist) eğilimi hâlâ halk dinine ait bir özelliktir. Bu güne kadar Tanrı'ya "ibadeti" aziz ikonlarına "tapınma"dan ayıran ve ikonları sadece dinsel ibadet araçsı olarak tanımlayan hiçbir kilise konseyi kararı; geleneksel usuller icra edilmesine rağmen, Güney Avrupalı bir köylünün gerçekleşmesini umduğu bir iyiliği engellemekle sorumlu tuttuğu bir aziz heykelinin önüne tükürmesini engelleyememiştir.

2.Ruhlara, Şeytanlara ve Tine İnanış

Sadece basit görünen bir soyutlama süreci, genel olarak zaten incelediğimiz dinsel davranışın en ilkel örneklerinde gerçekleştirilmiştir. Belli varlıkların karizmatik olarak donanmış doğal objeler, insan yapısı objeler, hayvanlar ya da insanların faaliyetinin "ardında" gizlendiği ve bunlardan olduğu anlayışı çoktan kristalleşmiştir. Bu, ruhlara inançtır. Başta, "ruh" ne tin, ne şeytan, ne de tanrıdır; fakat görünmez bir madde olmakla birlikte, belirsiz, kişilik atfedilmeyen ve bununla birlikte bir biçimde irade sahibi bir şeydir. Ruh, somut bir objeye nüfuz ederek ona kendi özel gücünü verir. Ruh ev sahibini ya da kabını terk edebilir, bu sonrakini işlevsiz bırakabilir ve büyücünün karizmasının başarısızlığına neden olabilir. Diğer durumlarda ruh, yavaş yavaş yok olur ya da başka bir insan ya da objeye nüfuz edebilir.

Belli ekonomik koşulların ruhlara olan bir inancın ortaya çıkışı için gerekli önkoşullar olduğu kanıtlanabilir görünmemektedir. Fakat ruhlara inanç, tüm soyutlamalar gibi, belli insanların sadece özel nitelikleri olanların doğasında bulunan karizmatik "büyüsel" güçlere sahip olduğu toplumlarda çok

yaygındır. Aslında bu, tüm “mesleklerin” en eskisi olan profesyonel büyücülüğün esaslarını oluşturan durumdur. Sıradan insanın, büyüsel anlamda “meslekten olmayan kiş’in” aksine büyücü sürekli karizmaya sahiptir. Ayrıca karizmayı temsil eden ya da ona aracılık eden ayırt edici öznel durumu, yani esrikliği (vecd) bir “teşebbüse” dönüştürmüştür. Sıradan kimse için bu psikolojik duruma sadece ara sıra olan eylemlerde ulaşılabilir. Büyücülüğün rasyonel eyleminin aksine esriklik hali dini birliğin ilkel formu olan toplumsal bir formda (*orgi*) ortaya çıkar. Fakat *orgi* ara sıra olan bir etkinliktir, oysa büyücünün teşebbüsü sürekli ve onun işleyişi için vazgeçilmezdir. Gündelik yaşam gereksinimleri yüzünden sıradan kimse esriklik halini sadece ara sıra, sarhoş olarak tecrübe edebilir. Bir kimse *Esriklik* halini uyandırmak için tamamı esasen *baküs ayini* amaçlarına hizmet eden alkollü içecek, tütün ya da benzer uyuşturucu maddeler -ve özellikle müzik - kullanabilir. Ruhların ekonomik çıkarlara uygun olarak rasyonel kullanımına ek olarak, esrikliğin kullanılma tarzı, yeterince doğal olarak, neredeyse her yerde gizemli bilgi sanatı olarak gelişen büyücülük sanatının, diğer önemli fakat tarihsel olarak ikinci dereceden bir ilgi alanı oluşturuyordu. *Baküs ayinlerinin* koşullarını tecrübe temelinde ve onun profesyonel uygulamasının etkisi altındaki tüm ihtimallerde, insan bedeni rüyada, baygınlık halinde, esriklik halinde ya da ölümden kendini terk eden bir şeyi içinde bulundururken dahi, doğal objelerin içinde, arkasında ya da yanında mevcut ayrı bir varlık olarak “tin” kavramı gelişti.

Burası ruhsal varlıklar ve arkalarında gizlendiği ve bir biçimde bağlantılı oldukları nesnelere arasındaki olası ilişki çeşitliliğinin kapsamlı biçimde ele alınma yeri değildir. Bu ruhlar ya da tinler, az ya da çok sürekli olarak ya da münhasıran somut bir obje ya da sürecin içinde ya da yanında bulunabilir. Fakat öte yandan, davranışını ve etkisini kesin biçimde belirleyecekleri bunlarla ilgili olgu, eşya ya da kategori tiplerine, bir şekilde “sahip” olabilirler. Bu ve benzeri görüşler animizm ile ilgilidir. Ruhlar kendilerini geçici

olarak eşya, bitki, hayvan ya da insanlarla bütünleştirebilir; bu, sadece tedrici olarak ulaşılan daha ileri bir soyutlama aşamasıdır. Soyutlamanın neredeyse hiçbir biçimde kalıcı olarak sürdürülemeyen en yüksek aşamasında, ruhlar, kendi kanunlarını takip eden görünmez özler sayılabileceği gibi sadece somut objelerce de “sembolize” edilirler. Natüralizmin ve soyutlamanın bu aşırı uçları arasında birçok geçiş ve kombinasyon vardır. Ancak soyutlamanın daha basit formlarının ilk aşamasında dahi, ilke olarak, insanların kaderine bir insanın çevresindeki dünyanın seyrini etkileyebilecek biçimde müdahale edebilen, “duygusal” güçler kavramı vardır.

Bu daha erken evrelerde tanrılar veya şeytanlar dahi henüz kişisel ya da sürekli varlıklar değildir ve gerçekte kendilerine ait isimleri de yoktur. Bir tanrı, yeniden tekrarlanıncaya kadar, hiç kimsenin hakkında düşünmeyeceği belli bir olayın seyrini kontrol eden, bir güç (Useners’in *Augenblicksgötter/Anlık tanrılar*’ı)² olarak düşünülebilir. Diğer taraftan, bir tanrı ölümünden sonra büyük bir kahramandan bir biçimde ortaya çıkan güç olabilir. Hem kişileştirme hem de kişilikten soyutlama bir sonraki gelişme olabilir. O zaman dahi sadece kontrol ettikleri sürecin adıyla tanımlanan tanrıları bir özel ada sahip olmaksızın buluruz. Daha sonraki bir zamanda, bu tanımlamanın semantiği artık anlaşılır olduğunda, bu sürecin tanımlanması tanrı için uygun bir adın karakterini alabilir. Buna karşın, güçlü kabile reisleri ya da peygamberlerin özel adları, mit tarafından karşıt biçimde salt tanrısal isimleri tanrılaştırılmış kahramanların özel adlarına dönüştürme hakkını elde etmek için kullanılan bir usul olarak, kutsal güçlerin tanımlamaları haline gelmiştir. Belirli bir tanrı kavramının sürekli olması ve bunun sonucu olarak daima büyüsel ya da sembolik araçlarla ulaşılması, farklı birçok koşula dayanır. Bunların en önemlisi bir büyücünün ya da seküler kabile reisinin sözkonusu tanrıyı kendi kişisel tecrübelerine dayanarak kabul edip etmeyeceği ya da ne şekilde kabul edeceğidir.

Biz burada sadece, bu sürecin sonucunun bir taraftan “tin” fikrinin ve diğer taraftan insanlarla ilişkilerinin düzenlenmesi dinsel davranış alanını oluşturan, “tanrılar”, “şeytanlar” ve “doğüstü” güçlerin doğuşu olduğunu ifade edebiliriz. Başlangıçta tin, ne kişilik atfedilen ne de kişiliği olmayan bir varlıktır. Çoğu kez —naturalist bir biçimde— öldükten sonra yok olan bir şeyle, örneğin, nefesle ya da içinde bulunduğu kalp atışıyla ve birinin ölü hasmının cesaretini kazanabileceği yemeyle özdeşleştirilir. Çok daha önemlisi tinin çoğu kez heterojen bir varlık olarak görülmesidir. Bu nedenle, rüyalar esnasında insanı terk eden tin, onu -kalbi boğazında attığı ve nefes alış verişini yavaşladığı— esrlik halinde terk eden ve gölgesinde oturan tinden ayrılır. Buna rağmen farklı olan, ölüm sonrası cesede sıkı bir şekilde bağlı kalan ya da ondan bir şey kaldıkça yanında kalan ve varislerinin hayatında kendine ait olan şeylerin nasıl tadını çıkardığını kıskançlık ve hiddetle gözlemleyerek kişinin eski evinde etkisini uygulamaya devam eden tindir. Yine başka bir tin; rüya ya da hayallerde korkutarak ya da rahatlatarak sonraki kuşaklara görünen ya da bazı hayvanlara ya da başka bir insana— özellikle yeni doğmuş bir bebeğe— iyilik ya da kötülük, belki de her ikisini getirerek nüfuz eden tindir. Bedene ters düşen bağımsız bir varlık olarak “tin” kavramı, kurtuluş dinlerinde dahi hiçbir biçimde evrensel olarak kabul edilmez. Aslında Budizm gibi, bu dinlerin bazıları bu görüşü özellikle reddeder.

3. Naturalizm ve Sembolizm

Tüm bu gelişimdeki başlıca ayrım; bu doğüstü güçlerin kişilik sahibi olması, olmaması ya da kişilik-üstü olması değildir, fakat yeni tecrübelerin hâlihazırda, yaşamda bir rol oynamasıdır. Önce sadece fiilen var olan ya da meydana gelen şeyler ya da olaylar yaşamda bir rol oynuyordu; şimdi sadece bir şeye işaret etmeleri açısından farklı bir düzene ait belli tecrübeler de yaşamda bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla büyü, güçlerin doğrudan kullanılmasından, *sembolik bir etkinliğe* dönüştürülür.

Ölü (kimsenin) ruhunun zararsız sayılması gerektiği anlayışı; (hayvanlar tarafından da gösterilen) , doğrudan korkunun çömelme ve ölüyü yakma gibi defin işlemlerini ve prosedürlerini belirlediği, doğrudan cesetten korkunun ötesinde gelişti. Ruh fikrinin gelişiminden sonra, beden ortadan kaldırılmalı ya da mezara hapsedilmeli, ona hoş görülebilir bir varlık sağlanıp, yaşayanların sahip olduğu serveti kıskanması engellenmeliydi; ya da, geride kalanlar huzur içinde yaşayacaksa, onun iyi niyeti başka yollardan sağlanmalıydı. Ölünün ortadan kaldırılmasına ilişkin çeşitli büyü uygulamaları bakımından, en kalıcı ekonomik sonuçları içeren kavram, cesedin tüm kişisel eşyalarıyla birlikte mezara gömülmesidir. Bu kavram; ölünün eşyalarına, en azından vefatından sonraki kısa bir zaman dilimi için dokunulmaması gerektiği ve çoğunlukla geride kalanların ölü kıskanmasın diye, kendi servetlerinden dolayı dahi mutluluk duymamaları gerektiğine kadar, tedrici olarak daraltıldı. Çin cenaze töreni yönergeleri, hem ekonomik hem de siyasal alanlarda aynı derecede irrasyonel olan sonuçlarıyla hâlâ bu görüşü tamamen korur. Yas dönemi esnasındaki yasaklardan biri, bir tımarın kullanımıyla ilgiliydi; çünkü kullanım hakkı bir sahiplik teşkil ettiği için, bundan sakınılmalıydı.

Bu ruhlar, şeytanlar ve tanrılar alanının gelişimi büyüsel sanatların anlamını da etkiledi. Zira bu varlıklar herhangi bir somut anlamda kavranamaz ya da sezilemez; fakat normal olarak sadece semboller ve anlamlar aracılığıyla ulaşılan ve sonuç olarak belirsiz ve hatta gerçektışı olarak temsil edilen bir tip aşkın varlığa sahiptir. Gerçek şeylerin ya da olayların arkasında, gerçek olayların sadece belirtileri ya da gerçekte sembolleri olduğu karakteristik ve ruhsal başka bir şey olduğu varsayıldığı için; kendisini somut şeylerde ifade eden ruhsal gücü etkilemek için çaba gösterilmelidir. Bu bir ruha ya da tıne hitap eden eylemler, dolayısıyla da bir şeyi, yani

sembolleri “ima eden” araçlarla yapılır. Bundan sonra, natüralizm bir sembolik eylem seliyle ortadan kaldırılabilir. Natüralizmin bu konumunu kaybetmesinin gerçekleşmesi bu tür bir sembolizmin profesyonel üstadlarının inançlarının arkasına koyabilecekleri baskıya ve onun entelektüel eklenmesine, dolayısıyla da toplum içerisinde kazanabildikleri güce dayanır. Natüralizmin konumunu kaybetmesi, ayrıca kendine özgü karakteri için büyüünün ekonomi için önemine ve büyücülerin yaratma başarısı gösterdiği organizasyon gücüne bağlı olacaktır.

Sembolik eylemlerin çoğalması ve orijinal natüralizmin yerini almasının kapsamlı sonuçları olacaktır. Bu nedenle eğer ölü kişiye sadece sembolik eylemlerle ulaşılabilir ve gerçekte tanrı kendisini sadece sembollerle ifade ediyorsa, o zaman ceset gerçek şeyler yerine sembollerle tatmin olabilir. Sonuç olarak, gerçek kurbanlar yerine, mayasız ekmek ve ölü- nün geride kalan eşlerinin kuklamsı temsilleriyle ve ölü- nün hizmetçileri geçebilir. En eski kâğıt paraların, yaşayanlar için değil, fakat ölü için ödenmesi ilginçtir. Benzer bir vekâlet, insanların tanrı ve şeytanlarla ilişkilerinde görülüyordu. Nesnelere ve olaylar zamanla; gerçek ya da farazi olarak doğalarında bulunan güçlerin ötesinde anlamlar kazandı ve sembolik olarak önemli eylem araçlarıyla, gerçek etkilere ulaşmak için girişimlerde bulunuldu.

Natüralist anlamda başarılı olduğunu kanıtlayan her saf büyüsel eylem, kuşku yok ki, bir kez etkin olarak belirlendiği form içinde tekrarlanıyordu. Bu prensip, daha sonra en hafif bir sapmada işleyişi etkisiz hale getirebileceği için sembolik anlamları içeren tüm alana yayılıyordu. Bu nedenle insan eyleminin tüm alanları bu büyüsel sembolizm dairesine çekiliyordu. Dolayısıyla, saf dogmatik görüşler arasındaki en büyük çatışmalar; rasyonelleşmiş dinlerde dahi, eylemin büyüsel etkinliğini tehdit eden ya da — ve bu sembolizmi izleyen yeni kavramdır— bir tanrının ya da atalara ait bir ruhun öf-

kesini doğuran sembolizmdeki yeniliklerden daha kolaylıkla hoşgörülebilir olabilir. Bu nedenle, istavroz çıkarmanın iki ya da üç parmakla yapılıp yapılmaması sorunu, daha on yedinci yüzyıl sonlarında Rus kilisesinin bölünmesinin temel nedeni idi. Yine, takvim yılından onlar için kutsal olan günleri çıkararak iki düzine azizeye ciddi hakarete bulunma korkusu, Rusya'da Gregoryen takviminin kabulünü günümüze kadar engellemiştir. Amerikan yerlilerinin büyücüleri arasında ritüel danslar esnasında kusurlu şarkı söylemek, kötü büyüyü defetmek ya da tanrının gazabını önlemek için, derhal suçlu şarkıcının ölümüyle cezalandırılırdı.

Stilizasyonun en eski formu olan resim sanatına ait ürünlerin dinsel olarak kalıplaştırılması doğrudan büyüsel kavramlarla, dolaylı olarak da bu eserlerin büyüsel önemleri nedeniyle profesyonel olarak üretilmesi gerçeğiyle belirleniyordu; profesyonel üretim doğal objelerin temsili olarak yeniden üretilmesinden çok, tasarlanmasına dayanan sanat objelerinin meydana getirilmesini otomatik olarak destekleme eğilimindeydi. Sanatta dinsel faktör tarafından ortaya konulan etkinin tam önemi; *IV. Amenhotep (Ikhnaton)*'in monoteist seferberliğiyle, geleneksel dinin değer kaybetmesinin doğrudan natüralizmi canlandırdığı Mısır'da örneklendirilir. Sanatın dinsel stilizasyonuna ait başka örnekler alfabetik sembollerin büyüsel kullanımlarında bulunabilir. *Homeopatik*, kötülüğe karşı koruyucu, şeytan kovucu ya da büyüsel olarak zorlayıcı sembolizm olarak, taklitçilik ve dansın gelişmesi ve kromatik gamın aksine, kabul edilebilir gamların ya da en azından kabul edilebilir ana notaların kalıplaştırılması (Hindistan'daki *râga*)... Bu gibi dinsel etkinin başka bir tezahürü; sembolizm ve ruhlar tarafından ele geçirilme animistik doktrininin bakış açısından, -çoğu kez kayda değer bir biçimde gelişen, fakat buna rağmen sadece bir semptomlar tedavisi gibi görülen tıbbi tedavinin eski deneysel metotlarının yerine eksorsizme ya da sembolik homeopatiye dayanan terapinin geçmesinde bulunabilir. Animistik sembolizmin kendi temel varsayımla-

rı açısından, kendi terapi metotları rasyonel sayılabilir; fakat bunlar aynı köklerden gelen astroloji takviminin ampirik hesaplamasıyla olduğu gibi ampirik terapiyle aynı ilişkiyi taşır.

Bütün bu ilişkili olgular, kültürün temel evrimi için muazzam öneme sahipti, fakat burada bunun ayrıntılarına giremeyiz. Dinsel görüşlerin yaşam idaresi ve ekonomik faaliyet üzerindeki ilk ve temel etkisi, genel olarak kalıplaştırmaydı. Bir biçimde doğaüstü güçlerin korunması altında gerçekleştirilen herhangi bir uygulamanın değişimi, ruhlar ve tanrıların çıkarlarına etki edebilir. Doğal belirsizlikler ve her yenilikçinin yüzleştiği dirençlere göre din, böylece kendi güçlü engellerini ekler. Kutsal olan değişmeyen tek şeydir.

Animizm öncesi natüralizmden sembolizme geçişlerin ayrıntıları çok çeşitliydi. İlkel insan; öldürülmüş düşmanının göğsünü parçalayıp kalbini çıkardığında ya da kurbanının bedeninden cinsel organını kopardığında, ya da kafatasından beynini çıkarıp daha sonra kafatasını evine astığında, ya da çok değerli bir düğün hediyesi gibi ona kıymet verdiğinde ya da öldürülmüş düşmanının veya özellikle hızlı ve güçlü hayvanların bedenlerinin parçalarını yerken, bu fiziksel organlara — natüralist bir tarzda — atfedilen çeşitli güçlere sahip olacağına, gerçekten inanır. Savaş dansı, ilk planda savaş öncesi bir hiddet ve korku karışımının ürünüdür ve doğrudan kahramanca bir coşkunluk üretir; bu derecelerde o da sembolik olmaktan çok natüralisttir. Sembolizme geçiş; savaş dansının — “duygudaş” büyü aracılığıyla güdümlenmelerimiz tarzında — mimiksel olarak zaferi önceden görüp bu zaferi büyüsel araçlarla garanti altına alma gayreti içinde olması, hayvan ve insanların belirlenmiş ayinlerde kurban edilmesi, kabilenin tanrı ve ruhlarının törensel yemeğe katılmaya davet edilmesi ve kurban edilen hayvanı tüketenlerin kendilerini, bu hayvanın ruhunun onlara girmesi nedeniyle birbiriyle ayırt edici biçimde yakın bir akraba ilişkisi içinde olması kadar kolaydır.

“Mitolojik düşünce” terimi; sembolik kavramların tam olarak gelişmiş alanının temeli olan düşünce kalıbına uygulanmıştır ve karakteristik niteliğinin ayrıntılı izahına büyük önem verilmiştir. Kendimizi burada bu problemlerle meşgul edemeyiz. Bu düşünce biçiminin genel olarak sadece bir yönü bizi ilgilendirir: Özellikle en etkin formu olan kinaye içinde analoginin önemi. Analoji; sadece dinsel ifade biçimleri üzerinde değil, aynı zamanda, hukuki düşünce ve hatta saf deneysel hukuk formları içindeki içtihatların ele alınması üzerinde de kalıcı bir etki yapmıştır. Kavramların rasyonel sınıflandırma aracıyla tümdengelimci yapılandırılmaları, yapısı tamamıyla analogik olan sembolistik olarak rasyonelleşmiş büyüde oluşan analogik düşüncenin yerine sadece tedrici olarak geçmiştir.

Tanrılar da orijinal olarak insan formunda temsil edilmiyordu. Kuşku yok ki, kendisiyle sonsuza dek özdeş bir tanrının tüm ateşlere sahip olduğu, onları kontrol ettiği ya da bir biçimde onların hepsini kendinde birleştirdiği görüşü adına, ancak Veda’larda hâlâ belirgin olan salt natüralist görüşün, (örneğin, ateşin bir tanrı ya da en azından ateşten oluşmuş somut bir tanrının bedeni olduğu görüşü) bastırılmasından sonra kendileri için çok önemli olan sürekli varlıklar formuna sahip olmaya başladılar. Bu soyut kavram sadece bir ya da aynı tanrıya ithaf edilen bir “kült”ün sürekli faaliyeti, tanrının, sürekli bir tanrı olarak kendileri için özel öneme sahip olduğu sürekli bir insanlar birliğiyle ilişkisi- aracıyla sağlanabilir. Biz şimdi bu sürecin daha da ötesini ele alacağız. Tanrıların formlarının bu sürekliliği bir kez sağlanınca, bu gibi problemlerle profesyonel bir şekilde ilgilenenlerin entelektüel faaliyeti, bu fikirlerin sistematikleştirilmesine adanabilir.

4. Panteon ve İşlevsel Tanrılar

Tanrılar, çoğu kez kült tarafından rastlantı eseri bir arada tutulan rastlantısal varlıkların düzensiz bir derlemesini teşkil etti ve bu durum hiçbir surette yetersiz sosyal gelişim dönemleriyle sı-

nırlandırılmamıştı. Nitekim Veda tanrıları bile, düzenli bir tanrılar topluluğu oluşturmuyordu. Fakat bir kural olarak, dini uygulamayla ilgili sistematik düşünce ve genel olarak yaşamın rasyonelleşmesi tanrılar üzerinde artan talepleriyle birlikte, ayrıntıları durumdan duruma büyük ölçüde değişen belli bir düzeye ulaştığında bir panteonun gelişme eğilimi vardır. Bir panteonun ortaya çıkması çeşitli tanrıların uzmanlaşmasını karakteristikleşmesini ve aynı zamanda sabit sıfatların tahsisini ve yargı alanlarının farklılaşmasını doğurur. Ancak, tanrıların artarak kişileştirilmesi hiçbir biçimde kendi yetki alanlarının artan sınırlandırılmasıyla özdeş ya da buna paralel değildir. Çoğu kez bunun tersi doğrudur. Dolayısıyla Roma *numina*'sının (Ç.N: *Yer ve nesnelere hakkında haber veren, somut olarak ifade edilmeyen ruhsal, özsel mitolojik tanrılar*) kapsamı Hellenistik tanrılarınkinden mukayese edilmez bir biçimde daha değişmez ve anlaşılırdır. Diğer taraftan, gerçek bir kişilik olarak sonrakinin (Hellenistik tanrılar) antropomorfik ve plastik temsili, Romalıların otantik dinindekinden çok daha fazla geliştirdi.

Sosyolojik bakımdan bu gelişimin en önemli temeli doğaüstünün genel doğasına ilişkin özgün Roma görüşünün, köylülere ve arazi sahibi üst tabakaya uygun bir ulusal din modelini sürdürmeye eğilimli olması gerçeğinde bulunmalıdır. Diğer taraftan Grek dini; destansı tanrılarıyla Homer çağındaki gibi bölgelerarası yerel kültürün ve şövalye kültürünün genel yapısını yansıtmaya eğilimindeydi. Bu kavramların kısmi kabulü ve bunların Roma topraklarına dolaylı etkisi ulusal dine ait hiçbir şeyi değiştirmede; bu kavramlardan birçoğu orada sadece estetik bir varlık kazandı. Diğer taraftan, Roma geleneğinin temel nitelikleri, ayinle ilgili uygulamalarda fiilen değişmeden korundu. Roma geleneği Greklerin aksine baküsa ayini karakteri taşıyan ya da gizemli türden dinlere muhalefeti (daha sonra tartışılacak nedenlerle)sürekli olarak sürdürdü. Oldukça doğal olarak, büyüsel güçlerin birbirinden farklı formları geliştirme kapasitesi bir insan olarak tasavvur edilen bir tanrının "iktidar alanı"ndan çok daha az esnektir. Roma dini, (söz, ister etimolojik olarak *religare* [bağlamak] ister

*relegere'*den [yeniden düşünmek] türemiş olsun) *religio* olarak kaldı; test edilmiş kült formülleri ve her yerde faal olan her türden ruha (*numina*) yönelik bir düşünceyle bağlantıyı ifade ediyordu.

Gerçek Roma dini, henüz sözü edilen faktörlerden kaynaklanan formalizme yönelik eğilimin yanı sıra, Grek kültürüne zıt duran bir başka önemli karakteristik özelliği, yani objektif olarak rasyonel olanla bir iç ilişkiye sahip bir kişilik-üstü kavramını ifade ediyordu. Romalıların *religiosus*; bütün günlük yaşam ve kutsal bir kanunun kazuistikliğine sahip her davranışı kuşatıyordu. Bu, Yahudi ve Hinduların kendi ayinsel kanunlarına gösterdiği özen; bir Çinlinin Taoizm'in kutsal kanunlarına gösterdiği özen kadar geçici ve nicel kazuistikliktir. Roma papaz listeleri (*indigitamenta*)³, özelleşmiş ve uzmanlaşmış neredeyse sonsuz sayıda tanrıyı ihtiva ediyordu. Her davranış ve gerçekte bir davranışın her spesifik unsuru, özel *numina*'nın etkisi altında bulunuyordu. Geleneğin hâlihazırda belirli bir sorumluluk ve etki atfettiği (*dii certi*) belirli tanrıların yanısıra, yetki alanının belirsiz ve gerçekte cinsi, etkinliği ve muhtemelen varlığının dahi şüpheli olduğu birçok belirsiz (*incerti*) tanrıya da yakarmayla ve onları onurlandırmakla meşgul biri için bir tedbirdi. *Dii certi*'nin⁴ bir düzine kadarı belli tarımsal faaliyetler içinde olabilirdi. Romalılar, Greklerin *ekstasis*'ini (Latince *superstitio*) sosyal olarak kınanması gereken zihinsel bir yabancılaşma (*abalienatio mentis*) olarak telakki etme eğilimindeyken Roma *religio*'sunun (ve daha da ileri giden Etrüsklerinki) kazuistikliği Greklere kölelere özgü bir korku (*deisidaimonia*) olarak görünmüştü. Romalıların *numina*'nın hoşnutluğunu sağlama merakı bütün bireysel eylemlerin, her biri özel korumasından yararlandığı özel bir *numen*'in yetki alanına tahsis edilen, kendi parçaları içinde kavramsal bir analiz üretme etkisine sahipti.

Analojik olgular, Hindistan ve başka yerlerde de bulunmasına rağmen, türetilen ve salt kavramsal analiz ve dolaşısıyla entellektüel soyutlama temelinde resmi olarak kayıt-

lanmış (*indigitieren*), kayıtlı ruh (*numina*) sayısı hiçbir yerde –ayinsel uygulamanın tamamıyla bu prosedür üzerinde odaklandığı– Romalılar arasındaki kadar geniş değildi. Bu soyutlamadan ileri gelen Romalı yaşam tarzının karakteristik ayrımı (ve bu, Yahudi ve Asya ritüellerinin kendi kültürleri üzerindeki etkisiyle açık bir tezat teşkil eder); kutsal yasanın pratik, rasyonel kazuistikliğinin aralıksız gelişimi; bir tür önleyici kutsal hukuk sisteminin⁵ gelişimi ve bu meseleleri belli bir yere kadar hukukçuların problemi olarak görme eğilimidir. Böylece kutsal yasa, rasyonel hukuk düşüncesinin anası haline geldi. Roma kültürünün bu asli dinsel karakteri Livius tarihi kayıtlarında hala açıkça görülmektedir. Yahudi geleneğinin uygulamaya dönük yöneliminin aksine Romalıların vurgusu her zaman, belirli bir kurumsal yeniliğin “doğruluğunu” kutsal ve ulusal hukuk bakış açısından göstermek üzerindedir. Roma düşüncesinde günah, ceza, tövbe ve kurtuluş değil, hukuk kuralları merkezdeydi. Bununla birlikte, burada dikkatimizi ilk defa yöneltmek zorunda olduğumuz tanrı fikirleri için, birbirine kısmen paralel kısmen de zıt giden yetki alanlarının insanlaştırılması ve sınırlandırılması, başlama noktası tanrıların belirli çeşitlilikleri olsa da, tanrı fikrinin yanısıra tanrılara ibadetin rasyonelleştirilmesini de ileri sürme eğilimi içeriyordu. Buradaki amaçlarımız açısından, tanrı ve şeytanların çeşitli türlerinin incelenmesi; bir dilin kelimeleri gibi doğrudan ekonomik durumlar ve farklı halkların tarihsel kaderleri tarafından şekillendirilmelerine rağmen ya da daha çok bu nedenle ancak yüzeysel önemde olacaktır. Bu gelişmeler zamanın sisleri tarafından bizden saklandığı için, bir tanrı tipinin diğeri üzerindeki üstünlüğünün nedenlerini tespit etmek çoğunlukla artık mümkün değildir. Bunlar yıldızsal nesnelere gibi ekonomi için önemli olan doğal objelerde ya da tanrıların ve şeytanların sahip olduğu ya da etki ettiği, neden olduğu ya da engellediği hastalık, ölüm, doğum, yangın, kuraklık, yağmur fırtınası ve kötü hasat gibi bazı organik süreçlerde yatabilir. Belli olayların belirgin ekonomik önemi belli

bir tanrıya panteon içinde, örneğin göksel tanrının üstünlüğü gibi bir üstünlük kazandırabilir. Öncelikle ışığın ya da sıcaklığın efendisi olarak tasavvur edilebilir; fakat insanların sığır yetiştirdiği gruplar arasında çok daha sık bir biçimde üreme tanrısıdır.

“Toprak Ana” gibi toprağın altında yaşayan tanrılara ibadetin, genel olarak tarımın görece önemini gerektirmesi oldukça açıktır; fakat böyle bir paralellik daima doğrudan değildir. Göksel tanrıların yeryüzünün ötesindeki kahramanlar cennetinin temsilcileri olarak her yerde köylülerin toprak tanrılarında ziyade soylu tanrılar olduğu da savunulamaz. Hatta bir tanrıça olarak, “Toprak Ana”nın gelişiminin anaerik örgütlenmeyle de paralellik arzettiği pek söylenemez. Buna rağmen, hasadı kontrol eden toprak tanrıları geleneksel olarak diğer tanrılardan daha yerel ve popüler karakter taşımıştır. Herhalükarda, yeryüzü tanrıların; bulutlarda ya da dağlarda bulunan göksel kişisel tanrıların altında olması genel olarak bir şövalye kültürünün gelişimiyle belirlenir ve asli olarak dünyevi tanrıların göklerde bulunan tanrılar arasında yer almasına izin verme eğilimi vardır. Öte yandan toprak tanrıları çoğu kez tarımsal kültürde iki fonksiyonu birleştirir: Hasadı kontrol ederler ve böylece refah sağlarlar, ayrıca toprağa istirahat için gömülen ölülerin efendileridir. Bu Eleusinia ayinlerinde olduğu gibi, neden bu en önemli iki kaygının, yani dünyevi zenginlikler ve öteki dünyadaki kaderin çoğu kez onlara dayandığını açıklıyor. Diğer taraftan, göksel tanrılar, kendi alanlarındaki yıldızların efendileridir. Göksel cisimleri açıkça düzenleyen sabit kanunlar; göksel cisimlerin yöneticilerinin özellikle hukuki kararlar ve ahlakla ilgili sabit yasalara sahip olduğu ya da olması gerektiği bir gelişmeyi destekler.

Hem tipik bileşenlerin artan objektif önemi hem de davranış tipleri ve onlara ilişkin sübjektif yansıma tanrılar arasında işlevsel bir uzmanlaşmaya yol açtı. Bu (*Antreibens*) teşvik tanrıları ve Hindistan’daki benzer birçok tanrı örneğinde

olduğu gibi görece soyut bir tip olabilir.⁶ Ya da örneğın dua etme, balık tutma ya da toprak sürme gibi belirli eylem çizgilerine göre niteliksel uzmanlaşmaya yol açabilirler. Tanrı oluşumunun bu oldukça soyut formunun klasik paradigması antik Hindu panteonunun en yüce kavramı, ibadet tanrısı olarak Brahma'dır. Brahman rahiplerinin etkili ibadeti, yani tanrıların etkin büyüsel zorlamasını tekellerine alması gibi bir tanrı da tüm dinsel davranışlarda temel öneme sahip olan şeyi kontrol etmek suretiyle bu kapasitenin idaresini derhal tekeli altına aldı; sonuç olarak tek olmasa da sonunda yüce tanrı haline geldi. Roma'da her şeyi kararlaştıran, her eylemin doğru "başlangıç" tanrısı olarak *Janus*, daha mütevazı bir biçimde görece evrensel öneme sahip bir konuma ulaştı.

Ancak, kendi özel tanrısı olmaksızın hiçbir bireysel eylem olmadığı gibi hiçbir uyumlu eylem de yoktur. Gerçekte bir birlik süreklı bir biçimde garanti edilecekse böyle bir tanrıya sahip olmalıdır. Bir örgüt tekil bir yöneticinin kişisel güç temeli değil gerçek anlamda bir insanlar birliğı olduğu zaman kendine ait bir tanrıya ihtiyaç duyar.

5. Atalar Kültü ve Aile Reisinin Rahipliğı

Öncelikle, hane ve akraba grubu kendilerine ait bir tanrıya ihtiyaç ve doğal olarak ataların gerçek ya da hayali ruhlarına yönelirler. Bunlara daha sonra *numina*, ocak ve ocak ateşi tanrıları eklendi. Ev ya da soy ağacının başı tarafından icra edilen, grup tarafından kendi kültüne atfedilen önem, çok değışkendir ve ailenin yapısal ve pratik önemine dayanır. Ataların aile kültüründeki üst düzey bir gelişim; ev sırf ataerkil bir yapı içinde erkekler için merkezi önemde olduğu için, genel olarak ev halkının ataerkil yapısına paralel gider. Fakat İsrail örneğinin gösterdiği gibibu faktörler arasındaki bağı basit değildir; zira diğere sosyal grupların, özellikle de dinsel ve si-

yasal tiptekilerin tanrıları rahiplerinin etkin gücü nedeniyle ev kültürünü ve aile liderinin rahip işlevini bastırabilir ya da tamamıyla yok edebilir.

Fakat ev kültürünün gücü ve öneminin bozulmamış olarak kaldığı yerde doğal olarak aşırı derecede güçlü kişisel bir bağ oluştururlar; bu da üyeleri güçlü biçimde yapışkan bir grupta sıkı biçimde birleştirerek aile ve soy ağacı üzerinde muazzam bir etkide bulunur. Bu yapışkan güç de ailevi toplumların içsel ekonomik ilişkileri üzerinde güçlü bir etkide bulunur. Ailenin tüm hukuki ilişkileri; eş ve varislerin meşruluğunu ve evlatların babalarıyla ve kardeşlerin birbirleriyle ilişkilerini etkin bir biçimde belirler ve tasdik eder. Aile ve klanın bakış açısından, evliliğe ihanetin dinsel olarak kınanması bir yabancıncının, yani kan bağı ile bağlı olmayan birinin klan atalarına kurban sunabilme durumu doğurabilmesidir; bu kan bağıyla bağlı olanlara karşı öfkelerinin yükselmesine neden olacaktır. Zira katı bir kişisel birliğin tanrıları ve *numinası* yetkisiz biri tarafından sunulan kurbanları reddedecektir. Akraba ilişkisi prensibinin sıkı biçimde gözetilmesi; her nerede bulunursa bulunsun, hane reisinin rahiplik işlevinin meşruluğuyla ilgili tüm sorunlar gibi bununla da yakından ilişkilidir.

Benzer kutsal güdüler, askeri ve ekonomik faktörler de konuyla ilgili olmasına rağmen, ya tek ya da öncelikli mirasçı olarak en büyük oğulun mirasla intikal eden hakkını etkilemiştir. Ayrıca, Asya (Çin ve Japon) ve Batı'da Roma'da ailesi ve klanı ekonomik koşullardaki tüm değişimler süresince kendi ekonomilerinin ataerkil yapısının korunmasını genel olarak bu dinsel güdülenmeye borçludur. Hane ve akraba grubuna ait böyle bir dini bağın var olduğu her yerde daha kapsamlı birliklerin, özellikle siyasal çeşitlilik bakımından, daha kapsayıcı sadece iki olası birlik tipi ortaya çıkabilir. Bunlardan biri gerçek ya da hayali klanların dinsel olarak adanmış birlikleridir. Diğer bir kraliyet ailesinin tebaaların benzer aileleri üzerindeki zayıflamış ataerkillik tarzındaki patrimonyal egemenliğidir. Bir kraliyet ailesinin

ataerkil hâkimiyetinin geliştiği yerde, bu en güçlü ailenin ataları ve *numina* ve *genii*'si ya da kişisel tanrıları tebaa ailelerin ev tanrılarının yanında yer buldu ve böylece hükümdarın konumuna, dinsel bir kutsallık verdi. İmparatorun yüce rahip olarak tabiatın yüce ruhları kültünü tekeline aldığı Çin'de olduğu gibi Uzakdoğu'daki durum buydu. İmparatorun şahsının laik bir kulte evrensel kabulüyle sonuçlanan, Roma hükümdarının (*princeps*) *dehasının* kutsal rolünün benzer sonuçları üreteceği hesaplanıyordu.

6. Siyasal ve Yerel Tanrılar

Gelişmenin dinsel olarak desteklenen bir konfederasyon doğrultusunda olduğu yerde Yahve örneğinde olduğu gibi böyle bir siyasal organizasyonun özel tanrısı gelişti. O'nun geleneğe göre Yahudiler ve Medyenliler arasındaki bir birlik olan federasyonun Tanrısı olması kaçınılmaz bir sonuca yol açtı. O'nu yemin ile kabul eden İsrail halkıyla olan ilişkisi, siyasal konfederasyon ve kendi sosyal ilişkilerinin kutsal düzeni ile beraber, Yahve tarafından dayatılan ve İsrail tarafından saygıyla kabul edilen, sözleşmeye dayalı bir ilişki, bir antlaşma (*berith*) formunu aldı. Bundan, insan ortak üzerinde bağlayıcı olan çeşitli ayinsel, dini kanunlara uygun ve ahlaki yükümlülüklerin artacağı varsayıldı. Fakat bu sözleşmeli ilişki ilahi ortak tarafından verilen çok kesin vaatleri içeriyordu; insan ortağın mutlak kudret sahibi bir tanrı karşısında çizilen sınırlar içinde onların çiğnenemezliğini hatırlatması uygun görülüyordu. Bu çeşitli benzerlerine rağmen bu yoğunlukta başka hiçbir yerde bulunmayan bir nitelik olarak, Yahudi dininin vaad içeren karakterinin ana köküdür.

Öte yandan bu, siyasal bir birliğin ilgili tanrısına boyun eğmesini gerektiren evrensel bir olaydır. Akdeniz *synoikismi* bir *polis* idaresindeki bir kült topluluğunun yeni bir yaratımı olmasa da onun yeniden organizasyonu idi. Siyasal yerel bir

tanrının önemli görüngüsünün klasik taşıyıcısı, tek olmasa da, tabii ki *polis* idi. Aksine her sürekli siyasal birlik, grubun siyasal eyleminin başarısını garanti eden özel bir tanrıya sahipti. Bütünüyle geliştiğinde bu tanrı yabancılara yönelik olarak tamamen kapalıydı ve prensipte sadece kendi grubundan olanların adaklarını ve ibadetlerini kabul ediyordu ya da en azından ondan bu şekilde davranması bekleniyordu. Fakat bundan emin olunamadığı için, tanrıyı etkin bir biçimde etkileme metodunun açığa vurumu, genellikle katı bir biçimde yasaklanmıştı. Yabancı, bu nedenle sadece siyasal değil, aynı zamanda dinsel olarak da yabancı idi. Başka bir toplumun tanrısı, birinin kendi toplumununkiyle aynı ad ve sıfatlara sahip olduğu zaman bile farklı sayılıyordu. Nitekim Veientes'in Junosu tıpkı Napolililer için her bir şapelin Madonna'sının birbirinden farklı olması gibi Romalılarinkinin aynı değildir; eğer rakiplerine yardım ederse birine tapabilir ve diğerini kınar ya da topa tutar. Bir tanrı ancak sözkonusu grubun (*evocare deus*) düşmanlarını terk edecekse, ona örneğin yeni ülke içinde hoş karşılanma ve tapınma sözü verilerek, düşmanlarına karşı sadakatsiz kılınmaya çalışılabilir. Rakip bir kabilenin tanrılarını kendi gruplarını bir başkası adına reddetme yakarışı Vei öncesinde Camillus tarafından uygulandı.⁷ Bir grubun tanrılarını çalınabilir ya da başka bir grup tarafından kazanılabilir; fakat bu her zaman Filistin fatihlerine felaket getiren İsrailoğullarının kutsal ahit sandığı olayındaki gibi sonrakinin yararına olmaz.

Genel olarak, siyasal ya da askeri fetih, daha güçlü tanrının bozguna uğramış grubun daha zayıf tanrısı karşısında zafer kazanmasına da yol açıyordu. Tabii ki siyasal grubun her tanrısı, mekânsal olarak grubun yönetim merkezine bağlı yerel bir tanrı değildi. Roma ailesinin tanrıları (*lares*), aile yerini değiştirdikçe yerlerini değiştirirdi; İsrail Tanrısı, çölde dolaşma öyküsünde, halkıyla birlikte ve halkının başında yolculuk eden birisi olarak temsil ediliyordu. Ancak, bu anlatımın aksine, Yahve sadece halkının askeri ihtiyacı varlığını ve katılımı-

nı gerektirdiği zaman, fırtına içinde kendi göksel ordularıyla (*zebaoth*) halkına ulaşan ve ulusların Sina (Dağı)'da oturan, uzakta olan—ve bu onun karakteristik niteliğiydi—Tanrısı olarak, temsil ediliyordu. İsrail tarafından yabancı bir tanrının kabulünden kaynaklanan bu “uzaktan güçlü etki”nin bu özel niteliğinin evrensel ve her şeye gücü yeten bir tanrı olarak Yahve kavramının gelişiminde bir faktör olduğu muhtemelen doğru biçimde varsayılmıştır. Zira bir tanrının yerel bir tanrı sayılması ya da söz konusu tanrının bazen kendi takipçilerinden sadece ona tapınılmasını talep etmesi monoteizm'e yol açmadı, fakat daha ziyade siyasal partikülarizmin olağandışı güçlenmesiyle sonuçlandı.

Bu diğer toplulukları bir kilisenin bir diğerini dışladığı gibi dışlayan ve çeşitli gruplaşmalar üzerinde baskın olan birleşik bir rahiplik oluşumuna mutlak bir biçimde karşı olan polis (kent-devlet) için dahi geçerliydi. *Polis*, bu siyasal partikülarizmin sonucu olarak, zorunlu bir kurum olarak tasavvur edilen ulus-devletimizle belirgin bir tezat içinde, kent tanrısının kültü takipçilerinin temelde kişisel birliği olarak kaldı. *Polis* içsel olarak, bireysel kültürleri açısından münhasır olan kabile, klan ve aile tanrılarının kişisel kültü birlikleri halinde daha da çok örgütlendi. Bunun yanında *polis*, akraba gruplarının ve evlerin özel kültürlerinden ayrı duranlar açısından içsel olarak da münhasırdı. Nitekim Atina'da ev tanrısı olmayan (*Zeus herkeios*) bir insan, Roma'da *patres* birliğine ait olmayan kimselerin durumlarında olduğu gibi resmi görev alamazdı. Halk tabakasından olan özel görevli (*tribunus plebis*), sadece bir insan yemini (*sacro sanctus*) ile korunurdu; kimsenin himayesinde değildi ve dolayısıyla sadece iktidar yetkisi (*potestas*) dışında hiçbir meşru hâkimiyeti (*legitimes imperium*) yoktu.⁸

Birliğin tanrısının yerel coğrafi bağı özel bir birliğin merkezinin tanrıca spesifik bir biçimde kutsal sayıldığı yerde en yüksek gelişimine ulaştı. Bu artan bir biçimde, Yahve'yle ilişkili olarak Filistin'in durumuydu. Sonuç geleneğin onu uzakta yaşayan fakat kendi kült birliğine katılmayı ve onu onur-

landırmayı arzulayan gelenek tarafından yığınlar dolusu Filistin toprağının kendine getirilmesini gerekli gören bir tanrı olarak tasvir etmesiydi.

Gerçek anlamda yerel tanrıların doğuşu; sadece sürekli iskânla değil, aynı zamanda siyasal önemi olan bir aracı olarak yerel birliği işaret eden belli diğer koşullarla da ilgilidir. Genellikle yerel bir tanrı ve onun kültik birliği, en azami gelişimine şehrin hükümdarın sarayından ve şahsından bağımsız tüzel haklara sahip ayrı bir siyasal birlik olarak kurulmasında ulaşır. Sonuç olarak yerel tanrının bu biçimdeki azami gelişimi Hindistan'da, Doğu Asya'da ya da İran'da bulunmaz ve kabile tanrısı formunda sadece sınırlı ölçüde kuzey Avrupa'da görülebilir. Diğer taraftan, bu gelişme özerk şehirlerin alanı dışında, bölge paylaşımı amacına yönelik olarak daha animistik din evresinde Mısır'da görüldü. Yerel tanrılar bu kent-devletlerinden, bu modele yönelmiş İsrailoğulları ve Aetolialılar gibi konfederasyonlara yayıldı. Düşünceler tarihi açısından kültün yerel taşıyıcısı olarak bu birlik kavramı, siyasal toplumsal davranışla ilgili katı ataerkil bir görüş ile kaba bir biçimde modern "*bölgesel tüzel organizasyon*" fikri (*Gebeitskörperschafts-Idee*) gibi salt gereçsel birlik ve zorunlu örgüt arasında ara bir bağlantıdır.

Sadece siyasal kuruluşların değil aynı zamanda iş ve meslek birliklerinin de kendi özel tanrıları ve azizleri vardır. Bunlar yine de, ekonomik gelişime tekabül eden düzeyde bir yansımayı içeren Vedik panteonu'nda tamamıyla eksikti. Diğer taraftan, kâtiplerin antik Mısır tanrısı, tüm dünyada tüccarlar ve her türden zanaat için özel tanrıların ve azizlerin varlığının artan mesleki farklılaşmayı yansıtması gibi, bürokratikleşmeye işaret eder. Ayrıca, on dokuzuncu yüzyılda Çin ordusu kendi savaş tanrısını kutsadı, bu askeriyenin diğerleri arasında özel bir meslek sayıldığına işaret ediyordu. Bu her zaman büyük ulusal tanrılar olan antik Akdeniz kıyısının ve Medlerin savaş tanrıları kavramı ile tezat teşkil eder.

7. Günlük Dinsel İhtiyaçlar ve Siyasal Örgütlenmeyle İlişkili Olarak Evrensellik ve Monoteizm

Doğal ve sosyal şartlara dayalı olarak tanrı formlarının çeşitlilik arz etmesi gibi, bir tanrının panteonda üstünlük kazanma ya da tanrılığı tekeline alma potansiyelinde de çeşitlilikler vardır. Sadece Yahudilik ve İslam, özlerinde tam anlamıyla monoteist dinlerdir. Tek ve yüce tanrının Hindu ve Hristiyan formları; önemli ve benzersiz bir dini kaygının, yani bir tanrının enkarnasyonu yoluyla kurtuluşa olan ilginin katı monoteizmin yolunda durduğu teolojik maskeleridir. Monoteizme giden yol çeşitli tutarlılık dereceleriyle ile zikzak çizilmiştir, fakat hiçbir yerde -Reformasyon esnasında dahi- ruhlar ve şeytanların varlığı sürekli olarak yok sayılmamıştır; bunun yerine ruhlar ve şeytanlar koşulsuz bir biçimde tamamen, en azından teoride tek tanrının emri altında kabul edildiler.

Belirleyici düşünce şöyleydi ve öyle kalmayı da sürdürmektedir: Bireyin günlük yaşamı üzerinde teorik olarak yüce tanrı mı yoksa daha alt seviyedeki ruh ya da şeytanlar mı daha güçlü etkide bulunuyordu? Eğer ruhlar ise o zaman, görünüşte rasyonelleşmiş dinin resmi 'tanrı kavramı' dikkate alınmaksızın, gündelik yaşam dini kesin biçimde onlar tarafından belirlenmektedir. Yerel bir siyasal tanrının biçimlendiği yerde, söz konusu tanrının çoğu kez üstünlük kazanması gayet doğaldı. Köklü yerel tanrıları olan bir yerleşik topluluklar çokluğunun fetihler yoluyla kendi siyasal birlik alanını genişlettiği yerde olağan sonuç, yeni katılan toplulukların çeşitli yerel tanrılarının da dini bütünlük içerisine katılmasıydı. Bu kaynaşmış bütünlük içinde, ister orijinal olsun isterse daha sonradan tanrılarının özel etki dairelerine ilişkin yeni tecrübeler tarafından tayin edilmiş olsun, tanrılarının deneysel ve işlevsel uzmanlaşmaları çeşitli netlik dereceleriyle bir iş bölümü içinde tekrar ortaya çıkacaktır.

En önemli siyasal ve dinsel merkezlerin (ve bunun sonucu olarak bu merkezlerdeki hükümdarlar ve ruhbanların) yerel tanrıları, örneğin Babil'den Marduk ya da Asur imparatorluğu yıkıldıktan sonra Asur'da olduğu gibi sadece ika-met yerinin nihai yıkımı ya da ortadan kaldırılmasıyla yendi- den yok olan Thebes'den Amon en yüce tanrılar derecesine yükseldi. Siyasal bir grup, özel bir tanrının himayesi altına girdiğinde, bireysel üyelerinin tanrıları da bir tür *synoikismos* (grup birlikteliği) içinde birleştirilene, karıştırılana ve yerel olarak benimseninceye dek himayesi yetersiz görünüyordu. Antikite'de çok yaygın olan bu uygulama taşra katedralleri- nin büyük kutsal kalıntıları birleşik Rusya imparatorluğunun başkentine nakledildiğinde tekrarlandı⁹.

Bir panteonun inşasında ya da bir ya diğer tanrının üstünlük konumuna ulaşmasında bulunan çeşitli prensiplerin muhtemel birleşimleri sayıca neredeyse sınırsızdır. Aslında, kutsal figürlerin iktidar alanları ataerkil rejimlerin memurlarıninkiler kadar akışkandır. Ayrıca çeşitli tanrıların iktidar alanları arasındaki farklılaşma, özellikle güvenilir bir tanrıya dinsel bağlılık ya da kendisine ibadet edilen özel bir tanrıya saygı uygulamasıyla kesişir. O zaman işlevsel olarak evrensel kabul edilir; dolayısıyla daha önce başka tanrılara atanan işlevler de dahil olmak üzere ona her türden işlev atfedilir. Nitekim Bu Max Müller'in hatalı olarak özel bir gelişim aşamasını oluşturduğu hükmüne vardığı "henotheizm" (tek-tanrı doktrini)'dir¹⁰. Belirli bir tanrının üstünlük kazanmasında, salt rasyonel faktörler çoğunlukla önemli bir rol oynamıştır. Belli emirlerle ilgili olarak önemli ölçüde devamlılığın açıkça belirginleştiği herhangi bir yerde—çok sık olarak klişeleşmiş ve sabit dinsel ayinlerde—ve bunun rasyonelleşmiş dinsel düşünce ile tanındığı yerde kendi davranışlarındaki muaz- zam düzenliliği açığa vuran tanrılar (yani göksel tanrılar ve yıldızlar) üstünlük kazanma şansına sahiptir.

Bununla birlikte, evrensel doğal fenomene önemli bir et- kide buldukları için metafiziksel düşünce tarafından çok

önemli ve hatta bazen dünya yaratıcıları olarak yorumlanan bu tanrılar gündelik yaşamın dininde ancak görece küçük bir rol oynuyordu. Bunun nedeni bu doğal fenomenlerin kendi süreçlerinde çok az çeşitlilik göstermesi ve bunun sonucu olarak, günlük yaşamdaki dinsel uygulamada, onları etkilemek için, büyücü ve ruhbanların araçlarına başvurmanın gerekli olmamasıydı. Eğer soteriolojik (kurtuluş doktrini ile ilgili) ivedi bir dinsel ihtiyacı karşılıyorsa özel bir tanrının bir halkın tüm dini için (örneğin, Mısır'daki *Osiris*) belirleyici önemi olabilir, fakat buna rağmen, söz konusu tanrı panteonda üstünlük kazanamayabilir. Rasyonelleşme süreci (*ratio*) evrensel tanrıların üstünlüğünü destekliyordu ve bir panteonun tutarlı her kristalizasyonu bir ölçüde sistematik ilkeleri izliyordu; zira her zaman sürekli olarak profesyonel ruhbanlığın rasyonelleşmesinden ya da, seküler bireylerin düzen için rasyonel çabalarından etkileniyordu. Evrensel tanrıları bu iki fenomenden sorumlu muhafızlar kılan şey, her şeyden önce, yıldızların göksel seyirlerindeki rasyonel düzenliliklerinin, ilahi düzen tarafından düzenlenmiş olarak, dünyevi işlerdeki çığnenemez kutsal sosyal düzenle benzerliğidir. Hem rasyonel ekonomik uygulama hem de toplumdaki kutsal normların güvenli, düzenli egemenliği (*Herrschaft*) bu tanrılara dayanır.. Ruhbanlar bu kutsal normların başlıca destekçisi ve temsilcileridir. Kutsal düzenin muhafızları olan yıldız tanrıları Varuna ve Mithra'nın müthiş bir savaşçı ve ejderin katili olan fırtına ve gök gürültüsü tanrısı Indra(11) ile rekabeti, yaşamın sıkı biçimde düzenlenmesi ve kontrolü için çalışan ruhban sınıfı ile ve güçlü savaş soyluları arasındaki çatışmanın bir yansıması idi. Bu savaşçı sınıf arasında doğaüstü güçlere yönelik uygun tepki, maceracılık ve kaderin düzensiz irrasyonelliği yanı sıra savaş maceralarına arzulu destansı bir tanrıya inanmaktı. Bu aynı tezadı başka birçok içeriklerde de önemli bulacağız.

Panteondaki gök ve yıldız tanrılarının yükselişi, Hindistan, İran ya da Babil'deki gibi, sistematik kutsal yasaların ruhban

sınıfı tarafından yayılmasıyla gelişir ve Çin ve Babil bürokratik devletlerinde göreceğimiz gibi tebaaların derebeylerine düzenli itaatinden oluşan rasyonelleşmiş bir sistemle desteklenir. Babil’de din, yıldızların, özellikle gezegenlerin haftanın günlerinden bireyin öteki-dünyadaki kaderine her şey üzerindeki hâkimiyeti inancına yönelik olarak yalın bir biçimde gelişti. Bu doğrultudaki gelişim astrolojik kadercilikte doruğa ulaşır. Fakat bu gelişim fiili olarak sonraki ruhbanlık bilgisinin bir ürünüdür ve siyasal olarak bağımsız devletin ulusal dini için hala bilinmezdir. Bir tanrı uluslararası ya da “evrensel” bir tanrı olmadan bir panteona hâkim olabilir. Fakat onun bir panteona hâkimiyeti genellikle bu olma yolunda olduğunu ortaya koyar.

Tanrılara ilişkin düşünce derinleştikçe, tanrının varlığının ve doğasının kesin biçimde tayin edilmesi ve tanrının bu anlamında “evrensel” olması gerektiği gittikçe daha çok hissedildi. Grekler arasındaki filozoflar, başka yerde bulunan tanrıların mütevazı biçimde örgütlenmiş Grek panteonu tanrılarıyla eşit ve bir o kadar özdeş olarak yorumladılar. Evrenselliğe yönelik bu eğilim, panteonun birincil tanrısının artan üstünlüğüyle, yani daha “monoteist” bir karakter üstlenmesiyle gelişti. Çin’de bir dünya imparatorluğunun gelişimi; Brahman kastının gücünün Hindistan’da çeşitli siyasal oluşumların bütününde yayılması ve Pers ve Roma imparatorluklarının gelişimi her zaman aynı ölçüde olmamasına ve tamamen farklı başarı dereceleriyle olmasına rağmen hem evrenselciğin hem de monoteizmin doğuşunu destekledi.

İmparatorluğun gelişmesi (ya da aynı eğilimi gösteren benzer başka uyum süreçleri) bu gelişimin tamamlanması için hiçbir şekilde tek ya da vazgeçilmez manivela olmamıştır. Din tarihinde en önemli örnek olan Yahve kültüründe, somut bir tarihsel olayın - bir konfederasyon oluşumunun- sonucu olarak evrensel monoteizme, yani tek-tanrıcılığa en azından ilk yaklaşım vardı. Bu durumda evrenselci durum, pragmatik yorumcuları Yahve kültürünün ve bu kültürün emrettiği ahlakın peygamberi savunucuları olan uluslararası bir siyasetin ürünüydü.

Tebliğlerinin bir sonucu olarak, başka ulusların İsrail'in hayati çıkarlarına derinden etki eden eylemleri de Yahve tarafından biçimlenmiş sayılmaya başlandı. Bu noktada İbrani peygamberlerinin, Hint ve Babil ruhbanlarının doğasının karakteristiğine ilişkin düşüncelerle bariz bir biçimde tezat teşkil eden teorileştirmesinin belirgin ve son derece *tarihsel* karakteri açıkça görülebilir. Aynı derecede çarpıcı olan, Yahve'nin vaatlerinden kaynaklanan kaçınılmaz ödevdir: Yahudi ulusunun bütün tarihini Yahve'nin eylemlerinden oluşuyor görme ve dolayısıyla onu başka ulusların kaderleriyle kaçınılmaz bir bağın yanı sıra halkın varlığına yönelik birçok korkunç tehlike ve ilahi vaatlerle tarihsel çatışmalar nedeniyle bir dünya tarihi modelini şekillendiriyor olarak yorumlama gerekliliği. Nitekim Kudüs şehrinin yerel tanrısı haline gelen, birliğin antik savaş tanrısı, aşkın biçimde kutsal mutlak güç ve sırrına erişilmez peygamberi ve evrensel nitelikler kazandı.

Mısır'da olan, *Amenhotep IV (Ikhenaton)*'un güneş kültüne monoteist ve bundan dolayı evrenselci geçişi tamamen farklı bir durumdan ileri geldi. Bir faktör yine, Yahudi peygamberlerine dikkat çekici bir tezat içinde, ruhbanlığın ve büyük olasılıkla salt naturalist karakterde olan laik kimselerin kapsamlı rasyonelleşmesiydi. Diğer faktör de birleşik bir bürokratik devletin başındaki bir kralın, tanrılarının çokluğunu ortadan kaldırarak ruhbanların iktidarını parçalama ve kralı en yüksek güneş rahibi konumuna yükselterek tanrılaştırılmış Firavun'a eski iktidarını iade etme pratik ihtiyacıydı. Diğer taraftan Hristiyanlık ve İslam'ın evrenselci monoteizmi, Zerdüştlüğün görece monoteizminin büyük olasılıkla İran içinden ziyade en azından kısmi olarak Yakın Doğu etkileri aracılığıyla belirlenmiş olmasına rağmen Yahudiliğin türevi sayılmalıdır. Tüm bu monoteizmler, "örnek" tipten—bu ayırım daha sonra [iii:5] yapılacaktır--ziyade "ahlaki" peygamberliğin özgün karakterinden ciddi bir biçimde etkilendi. Diğer tüm görece monoteist ve evrenselci gelişmeler ruhban ve laik kesimler tarafından yapılan felsefi yorumların ürünüdür. Bunlar, sadece

kurtuluşa ilişkin arayışla bütünleştğinde pratik dinsel önem kazanır. Bu konuya daha sonra döneceğiz.

Hemen her yerde tutarlı monoteizmin bazı formlarına yönelik bir başlangıç yapıldı; fakat pratik engeller,--Yahudilik, İslam ve Protestan Hristiyanlığı saymazsak istisnaları bir yana--bu gelişimi gündelik kitle dini (*Alltagsreligion*) içinde bozdu. İstikrarlı bir monoteizmin farklı kültürler içinde gelişmemesinin farklı nedenleri vardır; fakat ana neden, genel olarak kült merkezlerinde oturan ve özel tanrıların kültlerini düzenleyen rahiplerin sahip olduğu güçlü maddi ve ideolojik kazanılmış hakların baskısıydı. Monoteizmin gelişmesi önündeki başka bir engel ise somut yaşam durumlarıyla ya da yabancıları dışlayan belirli insan grupları ile ilişkiye sokulabilen, ulaşılabilir ve elle tutulur, her şeyden önce büyüsel etkilere açık olacak, bir dinsel obje için laik kesime duyulan dini ihtiyaçtı. Sınanmış büyüsel güdülemeyle sağlanan güvenlik,--tam olarak her şeye gücü yettiği için --büyüsel etkiye maruz olmayan bir tanrıya ibadet etme tecrübesinden çok daha fazla güven vericiydi. Tanrılar olarak gelişen doğaüstü güç kavramlarının kristalleşmesi, tek aşkın tanrı olarak bile, antik büyüsel kavramları hiçbir biçimde otomatik olarak Hristiyanlıkta dahi ortadan kaldırmadı. Ancak, insanlar ve doğaüstü arasında ikili bir ilişki olasılığı yarattı üretti. Bunun şimdi tartışılması gerekiyor.

NOTLAR

1.Fischhoff'un tercümesi bir dipnot aygıtı içermediği için, en azından Weber'in göndermelerini belirlemek için bir girişimde bulunulmalıydı. Aksi belirtilmedikçe tüm notlar Roth'a aittir.

Weber dini gruplarla ilgili bu bitmemiş "bölümünde" "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu" ve "Protestan Mezhepleri ve Kapitalizmin Ruhunu" nun 1906 versiyonu ile ilgili önceki yazıları için bir ortam sağlamaktadır.(bkz. Gerth and Mills, editörler, a.g.e., 302-22).Mevcut çalışmanın din sosyolojisindeki diğer çalışmalar içerisindeki uygun yeri üç ciltlik *Collected Essays in the Sociology of Religion'a* yazdığı önsözde gösterilmektedir. (bkz. The Protestant Ethic, çeviren T.Parsons, 13-31, özellikle 29 vd.). Weber orada şöyle yazmaktadır:" Etnografik materyallerin özellikle Asya dinlerinde kapsamlı bir araştırmadaki katkılarının değerinin doğal olarak talep ettiği derece gibi bir şey için kullanılmadığı gerçeğinin teyidi gerekmektedir. Bu sınırlama sadece insanoğlunun çalışma güçlerinin sınırlı olması dolayısıyla dayatılmamaktadır. Bu atlamaya aynı zamanda, burada ilgili ülkelerin kültürlerinin taşıyıcıları olan sınıfların dini etiklerini ele aldığımız için de izin verilebilir. Onların davranışlarının etkisiyle ilgilenmekteyiz. Bunun tam olarak ancak etnografya ve folklor gerçekleri onunla karşılaştırıldığı zaman bilinebileceği artık oldukça doğrudur. Dolayısıyla bunun etnografyacının meşru biçimde itiraz edebileceği bir açıklık olduğunu açıkça kabul etmeliyiz. Bu açıklığın kapanmasına Din Sosyolojisiyle ilgili sistematik çalışma içinde katkıda bulunmayı ümit ediyorum."

Kitap uzunluğundaki mevcut bölüm bu sistematik çalışmanın bir parçasıdır. Ancak, ilk üç alt bölümde etnografik yaklaşım eksik görünmektedir, zira Weber analizinin özü üzerinde vurgu yapmak istemektedir. Weber'in bu alandaki sonraki yazısı (1903'de başlayan) Konfüçyüsçülük'le ilgili makalesiydi.

2. Bkz. Hermann Usener, *Göttermamen. Versuch Einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (Bonn: Cohen, 1896), 279 vd. (W)

3. Indigamenta: Bkz. Chantapie-Bertholet-Lehmann (kısaltması Chant.) *Lehrbucher Religionsgeschichte* (Tübingen: Mohr, 1925), 4. Basım, cilt I, 69. (W) Weber önceki basımları kaynaklarından biri olarak kullandı.

4. Bkz.Chant. age.cilt II, 455 vd. (W)

5. Önleyici hukukla ilgili olarak bkz. Aşağıda, VIII. Bölüm iii.1. – Ludwig Deubner (Chant, age.) Romalıların ayinlerin doğruluğu üzerindeki ısrarını vurgular ve bu uygulamanın “ spesifik olarak hukuksal bir yaklaşım olduğu” yorumunu reddeder. Ancak, bu Weber’in roma hukuksal rasyonalizmini bu büyüsel kaynaklardan çıkararak sunumuyla mutlaka çelişmez.

6. Bkz. Helmuth von Glasenap, *der Hinduismus* (Munich: Wolff,1922), 25. (W)

7. Efsaneye göre, M.Furius Camillus İ.Ö yaklaşık 400 sene-lerinde Veii’yle olan uzun bir savaşın kritik bir döneminde diktatör olarak atandı. Efsanenin Truva’nın kuşatılması ve ele geçirilmesi ile belli paralellikleri vardır. Camillus’un Veii’deki Juno sunağına ona bir kurban sunmak için gizli bir geçitten geçtiği ileri sürülür. Tanrıça ittifakını değiştirdi ve Aventine Tepesi’nde sonuna kadar yaşadığı Roma’ya zafer alayı içinde götürüldü.

8. Daha tam bir tartışma için bkz. *The City*, XVI. Bölüm:iv:4.

9.Bkz. ayrıca aşağıda 1174.Weber’in kafasında - (Moskova’dan) Kazan Madonnası’nın ikonu ve (Vladimir’den) Alexander Nevskii’nin kemikleri gibi – önemli kült objelerinin Büyük Peter tarafından Neva üzerindeki yeni kurulan başkentte nakledilmesi olmuş olabilir;bkz. Anatole Leroy Beaulieu, *The Empire of the Tsars and the Russians* (çeviri. Z.A. Ragozin; london 1898) , III, 100 vd.197 vd. Önceki yüzyıllarda, benzer hareketlilikler Moskova’nın diğer *udel* prensliklerine aşamalı

üstünlük kazanmasında rol oynadı ya da onu yeneden yürür- lüğe koydu. Böylece 1395'de önceki başkent Vladimir'in Mer- yem Anası Moskova'ya nakledildi ve çeşitli zamanlarda bo- yun eğdirilmiş şehirler ana kilise çanlarını ona teslim etmek zorundaydı (Tver 1340'da Tver,; 1478'de Büyük Novgorod, 1510'da Pskov- ancak sonraki iki durumda bu daha doğrudan siyasal önemdeydi, zira bunlar şehir meclisi *veche*'nin çanla- rıydı). Daha geç bir tarihte, 1640'larda, birkaç Rus patriğinin kemikleri Moskova'da yeniden gömülmek üzere nakledildi. Bkz. Karl Stahlin, *Geschichte Russlands*

(Stuttgart 1923), I, 142,164, 213, 238; albert M. Ammann s.J., *Ostslawische Kirchengesichte* (Vienna 1950) 42, 282.

10. Bkz. Max Müller, *Anthropological Religion* (London: Longmans, Green, 1892),76. Müller'in üç evresi Henoteizm (her tanrının kendi alanında üstün olması), Politeizm (bir tanrının birçok tanrı arasında üstün olması), Monoteizm (bir ve tek tan- rının egemenliği); bkz. ayrıca aynı eser, *Contributions to the sci- ence of Mythology* (London: Longmans, Green,1897), 138 vd.

11. Varuna , Mitra ve Indra ile ilgili olarak bkz. Weber, "Hinduismus und Buddhismus", *GAzRS,II,29*, 175 (*Religion of India*, 27, 170)

II

BÜYÜ VE DİN

1. Yakarış, Dua ve Kurbanaya Karşı Büyüsel Zorlama¹

Bir can verilen insana kıyasla tasavvur edilen bir güç, tıpkı bir ruhun natüralist gücünün baskı altında tutulması gibi, insanın hizmetine zorlanabilir. Her kim uygun araçları kullanma karizmasına sahipse, arzusunun gerçekleşmesi için zorlayabileceği tanrıdan daha güçlüdür. Bu gibi durumlarda dinsel davranış, tanrıya ibadet değil, daha ziyade tanrının zorlanmasıdır² ve yakarış, dua'dan ziyade büyüsel formüllerin icra edilmesidir. Böylesi bir durum, özellikle Hindistan'da popüler dinin köklü temelidir. Gerçekte, böyle baskıcı bir din evrensel olarak yayılır ve Katolik rahip dahi, *Aşai Rabbani* mucizesi ve anahtarların gücü ayinlerini icra ederken bu büyüsel güçten bir şeyi uygulamayı sürdürür. Genel olarak bu; dinsel kültürün baküs ayini karakteri taşıyan ve mimetik bileşenlerinin – özellikle şarkı, drama ve duanın tipik değişmez formüllerinin– münhasır olmamakla birlikte asıl kökenidir.

Tanrının insan biçimine sokulması süreci; arzusuna kalmış himayesi yakarış, hediye, hizmet, haraç, dalkavukluk ve rüşvetlerle sağlanabilen kudretli bir dünyevi hükümdara uygun insanî davranış kalıplarını tanrılara atfetme şeklini alabilir. Diğer taraftan himayesi kendini ona adayanların inançlılığı ve onun iradesine uygun iyi davranışlar sonucu olarak da kazanılabilir. Bu yöntemlerle tanrı, dünyevi hükümdarlarla kıyasla kavranır: Gücü an azından başlangıçta sadece farklı derece açısından farklılaşan yüce varlıklar. Bu tip tanrılar gelişince, tanrılara ibadet bir gereklilik sayılmaya başlar.

“Tanrıya ibadet”in iki karakteristik unsuru olan dua ve kurbanın kökeni büyüdedir. Duada, büyüsel formül ve yakarış arasındaki sınır akışkan kalır. Neredeyse tamamı Hinduların, tanrılarını metotlu olarak zorlamasının ürünleri olan dua çarkları ve benzer aletler ya da rüzgârda asılı duran ya da tanrılar ve ya aziz ikonlarına iliştilen dua şeritleri veyahut da dikkatli biçimde hesap edilen tespih tanelerini sayılması biçiminde teknik olarak rasyonelleşmiş dua girişimi her yerde yakarıştan ziyade büyüye çok daha yakın durur. Gerçek yakarış olarak bireysel dua aksi takdirde farklılaşmamış dinlerde bulunur; fakat birçok durumda böyle bir dua; yakarışın kazanımlarını tanrı adına ortaya koyan ve daha sonra bunun için uygun karşılık talep eden salt ticaret benzeri ve rasyonelleşmiş bir forma sahiptir.

Kurban ilk ortaya çıktığında kısmen tanrılarının zorlanmasının doğrudan emrinde olan büyüsel bir araçtır. Çünkü tanrılar da büyücü-rahiplerin soma suyuna³ ihtiyaç duyarlar. Bu, onlarda esirlik halini doğuran ve eylemlerini icra etmelerine olanak sağlayan bir maddedir. Bu kurbanlarla tanrılarını zorlamanın mümkün olmasının nedeni ile ilişkili, Aryanlar’a ait antik bir kavramdır. Hatta tanrılarla her iki tarafa sorumluluklar yükleyen bir antlaşma yapılabileceği de savunulabilir; bu özelde İsrailoğullarının kaderini belirleyen kavramdı. Bununla birlikte kurbanla ilgili diğer bir görüş onun, tanrının gazabını büyüsel araçlarla başka bir objeye, bir günah keçisi-

ne ya da en önemlisi bir insanın kurban edilmesine, çevirme aracı olduğunu savunur.

Fakat kurbanla ilişkin diğer bir güdü daha önemlidir ve bu muhtemelen daha eskidir: Kurban, özellikle hayvan kurbanı; kurban edenler ve tanrı arasında bir kardeş topluluk oluşturmaya hizmet eden, birlikte yeme merasimi olan bir *communio* olarak amaçlanır. Bu, güçlü (ve sonradan kutsal olacak) bir hayvanı parçalamanın ve yemenin onu yiyenlerin söz konusu hayvanın güçlerini özümsemesini olanaklı kılacağı şeklinde daha eski bir düşüncenin anlamındaki bir dönüşümü temsil eder. Bu gibi bazı daha eski büyüsel anlamlar — ve daha başka çeşitli olasılıklar da vardır — külte ilişkin gerçek görüşlerin önemli ölçüde etkide bulunmuş olmasından sonra dahi, yine de kendi asıl formu içinde kurban eylemini sağlayabilir. Aslında, böyle bir büyüsel anlam kültün anlamı üzerinde dahi yeniden egemenlik kazanabilir. Brahmanaların ve hatta Atharva Veda'nın kurban ritüelleri dahi, antik İskandinav (*Nordik*) kült kurbanlarının aksine neredeyse salt büyüydü. Diğer taraftan, kurbanlar hediye olarak yorumlandığında büyüden ayrıldığı birçok nokta vardır. İnsanı geride kalan meyvelerden mahrum bırakmaması için önce meyveler tanrıya sunulabilir ve kurban çoğunlukla tanrıların gazabını kurban sunanın üzerine gelmeden önce önleyen, kişinin kendine yüklediği bir ceza ya da günah olarak yorumlanır. Şüphesiz bu herhangi bir günah bilinci içermez ve başlangıçta, Hindistan örneğinde olduğu gibi soğukkanlı ve hesaplanmış bir alışveriş havasında meydana gelir.

Büyüsel olmayan güdülerin artan egemenliği, daha sonra bir tanrının gücünün ve kişisel bir derebeyi karakterinin git-tikçe daha çok kabul edilmesiyle ortaya çıkar. Tanrı, bazen başarısızlığa uğrayan ve büyüsel zorlama araçlarıyla değil fakat sadece yakarış ve hediyelerle kendisine yaklaşılabilen yüce

bir efendi haline gelir. Fakat bu güdüler saf büyücülüğe yeni bir şey ekliyorsa bu başlangıçta büyüünün kendi güdüsü kadar ölçülü ve rasyonel bir şeydir. Yaygın ve merkezi tema, *do ut des'dir (ben veriyorum, sen de ver)*. Bu yön tüm zamanlar ve tüm dinlerde tüm insanların rutin ve kitlesel dinsel davranışına bağlanır. Normal durum, tüm duaların yükünün en öteki-dünyacı dinlerde dahi bu-dünya'nın dışsal kötülüklerinden nefret ve bu-dünya'nın dışsal menfaatlerinin teşviki olduğu şeklindedir.

Bu dünyadaki kötülükler ve menfaatlerin ötesini gösteren dinsel fenomenin her yönü, özgün biçimde ikili yönler tarafından karakterize edilen özel bir gelişimsel sürecin işidir. Bir taraftan, *tanrı* kavramının ve insanın tanrıyla olası ilişkileriyle ilgili düşüncenin sürekli genişleyen bir rasyonel sistemleşmesi vardır. Öte yandan burada, orijinal, pratik ve çıkarıcı rasyonalizmin karakteristik bir gerilemesi ortaya çıkar. Bu gibi ilkel rasyonalizm geriledikçe, karakteristik olarak dinsel davranışın önemi, gitgide azalan bir biçimde günlük ekonomik başarının sadece dışsal menfaatlerinde aranır. Dolayısıyla dinsel davranışın hedefi, öteki-dünyacı ekonomik olmayan hedefler, sonunda dinsel davranışta ayırt edici olanı temsil edene kadar art arda "irrasyonel"leşir. Fakat tam da bu nedenle henüz tanımlanan ekonomi-üstü gelişim önkoşullarından biri olarak spesifik kişisel taşıyıcıların varlığını gerektirir.

İnsanların doğaüstü güçlerle dua, kurban ve ibadet formlarında biçimlenen ilişkileri, büyüsel zorlama olan "büyücülükten" ayrı olarak, "kült" ya da "din" olarak tanımlanabilir. Buna göre dinsel olarak ibadet edilen ve yakarılan varlıklar, büyüsel olarak baskı uygulayan ve esriklik haline neden olan "şeytanların" aksine "tanrılar" olarak tanımlanabilir. "Dinsel" olarak isimlendirdiğimiz kültler uygulamada her yerde çok sayıda büyüsel öge ihtiva ettiği için, bu farklılaşmanın başvurmanın mutlak olarak uygulanabileceği hiçbir örnek olma-

yabilir. Söz konusu farklılaşmanın tarihi gelişimi, laik bir güç ya da ruhbanların gücü bir kültü şeytanlar olarak varlığını sürdüren daha eski tanrılarla birlikte yok ettiğinde, çoğunlukla çok basit bir biçimde meydana geldi.

2. Rahiplerin Büyücülerden Farklılaşması

Bu [tanrılar ve şeytanlar şeklindeki] farklılaşmanın sosyolojik yönü "büyü uygulayıcılarından" farklı bir şey olarak "ruhbanlığın" doğuşudur. Bu tezat gerçekliğe uygulandığında tüm sosyolojik fenomenler gibi değişkendir. Bu tiplerdeki teorik farklar dahi anlaşılır bir biçimde belirlenebilir değildir. "Kült" ve "büyü" arasındaki ayrım gözetilerek, büyüsel araçlarla şeytanları baskı altına alan büyücülerle ibadet aracıyla tanrılar etkileyen profesyonel görevliler karşılaştırılabilir, fakat Hristiyanlık dâhil birçok dinde ruhban kavramı böyle bir büyüsel niteliği içerir.

Ya da "ruhban" terimi, büyücülerin bireysel ve ara sıra gösterdiği çabaların aksine tanrılar etkilemekle ilgili düzenli ve sistematik biçimde organize olmuş ve sürekli bir teşebbüsün uygulayıcıları için kullanılabilir. Bu karşılaştırma dahi değişken bir geçişler skalasıyla birleştirilebilir; fakat saf bir tip olarak ruhbanlığın anlamı açıktır ve bazı gerçek kült geçreleriyle özdeşleşmiş belli sabit kült merkezlerinin varlığıyla karakterize edilebileceği söylenebilir.

Ruhban kavramı için belirleyici olan şeyin kendi başlarına çalışan büyücülerin aksine görevlerinin kalıtsal ya da kişisel olup olmadığına bakılmaksızın memurların, organizasyon üyelerinin yararına çalışan görevlileri ve organları oldukları bazı sosyal örgüt tipleri ile aktif olarak birleşmiş olduğu düşünülebilir. Ancak, kavramsal olarak yeterince net olan bu ayrım da gerçekte değişkendir. Büyücü çoğunlukla örgütlü bir loncanın üyesi değildir ve/veya bazen belli bir topluluk içerisindeki büyü tekeline elinde tutabilen kalıtsal bir kastın üye-

sidir. Katolik rahip dahi, her zaman resmi bir makamı işgal etmemiştir. Roma'da bazen icra ettiği ayinlerden elde ettiği kazançla kıt kanaat geçinen yoksul bir dilencidir.

Ancak rahibin ayırt edici bir başka niteliğinin onu, mucize ve vahiyde gösterdikleri kişisel kabiliyete (karizma) dayanarak etkilerini uygulayan büyücüler ve peygamberlerden tamamen farklılaştıran özel bilgi, sabit doktrin ve mesleki nitelikleriyle ilgili profesyonel donanımı olduğu ileri sürülebilir. Fakat bu da basit ve kesin bir ayırım değildir; zira derin bilgi rahipleri her zaman karakterize etmek zorunda olmamakla birlikte, büyücü bazen çok bilgili olabilir. Daha doğrusu rahip ve büyücü arasındaki ayırım, iki durumdaki bilginin farklı doğasına göre niteliksel açıdan saptanabilir. Gerçekte, rahiplerin rasyonel eğitim ve disiplini ile karizmatik büyücülerin farklı hazırlanışı arasındaki ayırımı, egemenlik formlarına ilişkin açıklamalarımızda daha sonra [Bölüm XIV:9 ve ayrıca XV:4] yapmamız gerekecek. Sonraki hazırlık kısmen, irrasyonel araçları kullanan ve yeniden doğuşu amaçlayan bir "uyanış eğitimi" ve kısmen de saf deneysel bilgide bir eğitim olarak devam eder. Fakat bu durumda da iki zıt tip birbirine karışır.

"Doktrin" zaten ruhbanlığın temel özelliklerinden biri olarak gelişmiştir. Doktrinın göze çarpan işaretlerinin; dinsel kavramlarla ilgili rasyonel bir sistem gelişimi ve (burada bizim için son derece önemli olan) bir "vahiy" gibi görünen kalıcı ve dengeli bir doktrine dayanan sistematik ve özgün bir dinsel ahlak gelişimi olduğunu varsayabiliriz. Buna ilişkin bir örnek, kutsal kitaptaki dini basit paganizm ile karşılaştıran İslam'da bulunur. Fakat rahipliğin bu tanımı ve doktrinın doğasıyla ilgili bu varsayım, Japon Şinto rahiplerinin ve Fenike hiyerokratları gibi görevlilerin rahiplik kavramından ayrı tutulacaktır. Böyle bir varsayımın benimsenmesi, rahipliğin ayırt edici özelliğini, gerçekte önemli olmakla birlikte evrensel olmayan bir fonksiyon haline getirme etkisine sahip olacaktır.

Bu fenomenin çeşitli ve sabit görünümünün hakkını vermek için, özel normlar, mekânlar ve zamanlarla devamlı olarak özdeşleşmiş bir kült girişiminin sürekli işleyişi içinde bulunan ve spesifik sosyal gruplarla ilişkili belirli bir grup insanın uzmanlaşmasını ruhbanlığın çok önemli özelliği olarak açıklamak (sosyolojik) amacımız bakımından daha doğru olacaktır. Uzmanlaşmış bir ruhbanlık olmaksızın bir kült olabilse de, bir kült olmaksızın hiçbir ruhban sınıf olamaz. İlki, devlet görevlilerinin ve ev reislerinin, özel olarak resmi tanrılar ve ataların ruhlarının dinsel merasimini yürüttükleri Çin'deki durum idi. Diğer taraftan hem müritlik hem de doktorin Hindular arasında ve dünyanın başka yerlerinde bulunan Hametze kardeşliğinde olduğu gibi tipik saf büyücüler arasında bulunacaktır. Bu büyücüler, önemli güçler kullanabilir ve onların büyüsel törenleri hitap ettiği insanların yaşamında merkezi bir rol oynayabilir. Yine de söz konusu büyücüler sürekli işleyen bir kültürden yoksundurlar ve bu yüzden "ruhban" terimi bunlar için kullanılamaz.

Metafiziksel kavramların ve belirli biçimde dinsel ahlakın rasyonelleşmesi, kültü olmayan bir büyücünün durumunda olduğu gibi, rahipleri olmayan bir kült durumunda genellikle kaybolmaktadır. Herin metafiziksel rasyonelleşmenin hem de dinsel bir ahlakın tam gelişimi, kültle ve ruhların tedavisiyle ilgili pratik problemlerle sürekli biçimde meşgul olan bağımsız ve profesyonel eğitim almış bir ruhbanlığı gerektirir. Sonuç olarak ahlak; bağımsız bir ruhbanlıktan yoksun olması nedeniyle klasik Çin düşüncesindeki metafiziksel olarak rasyonelleşmiş dinden tamamen farklı bir şeye dönüştü; bu kült ve ruhbanlıktan yoksun antik Budizm ahlakı için de geçerliydi.

Ayrıca, daha sonra açıklayacağımız gibi, dinsel yaşamın rasyonelleşmesi klasik Antikite'de olduğu gibi ruhbanlığın bağımsız statü ve güç kazanmadığı her yerde parça parçaydı ya da tümüyle kaybolmuştu. İlkel büyücüler ve kutsal müzisyenlerden oluşan bir statü grubunun büyüyü rasyonelleştirdiği ancak (Hindistan'daki Brahman rahiplerinin durumu) da

olduğu gibi) gerçek bir ruhbanlık makamı geliştirmede başarısız olduğu her yerde ruhbanlık olağandışı bir biçimde gelişti. Bununla birlikte, her gerçek ruhbanlık büyüye karşı olarak ayırt edici biçimde yeni olanı, rasyonel bir metafizik ve dinsel bir ahlak, geliştiremedi. Bu gibi gelişmeler ruhbanlığın dışındaki iki gücün birinin ya da her ikisinin işleyişini öngördü: Metafiziksel ya da dini-ahlaki vahyin taşıyıcıları olan *peygamberler* ve kültürün ruhban olmayan bağlıları olan *laik kesim*.

Ruhbanlık dışındaki bu faktörlerin dini, dünyanın her yerinde oldukça benzer olan büyü evrelerini aşmasına yetecek şekilde etkileme şeklini incelemeyen önce bir kültürde bir ruhbanlığın kazanılmış haklarının varlığıyla harekete geçirilen dinsel gelişimin bazı tipik eğilimlerini tartışmalıyız.

3. Tanrıların ve Şeytanların Başarısına ve Başarısızlığına Tepki

Bir kimsenin belirli bir tanrıyı ya da şeytanı zorlama veya yakarıyla etkilemeye çalışıp çalışmaması gerektiği çok basit bir sorudur ve cevabı da sadece kanıtlanmış etkiye dayanmaktadır. Büyücünün karizmasını koruması gerektiği gibi, tanrı da sürekli olarak kendi kudretini göstermelidir. Bir tanrıyı etkileme çabası sürekli olarak etkisiz çıkarsa ya tanrının güçsüz olduğu ya da onu etkilemenin doğru yönteminin bilinmediği sonucuna varılır ve tanrı terk edilir. Günümüze kadar Çin'deki birkaç çarpıcı başarı, bir tanrının saygınlık ve güç (*shen, ling*) kazanmasını olanaklı kılması ve dolayısıyla yeterince büyük bir taraftar çevresi kazanması için yeterli idi. İmparator tanrılar karşısında kendi tebaasının temsilcisi olarak, yeterliliklerini kanıtladıklarında tanrılara unvanlar ve başka imtiyazlar verir. Buna rağmen birkaç dikkat çekici hayal kırıklığı sonradan bir tapınağın sonsuza kadar boş kalması için yeterli olacaktır. Buna karşın, Yeşaya'nın azimli peygamberliğini gerçekten yerine getirmesi tarihsel olayı – Yahudiye kralı

sağlam dursaydı tanrı Kudüs'ün Asurlu yağmacıların eline geçmesine izin vermezdi- daha sonradan bu tanrının ve peygamberlerinin konumu için sarsılmaz bir temel oluşturdu.

Bu tür bir şey daha önce, animizm öncesi fetiş ve büyüsel yeteneklere sahip olanların karizmasıyla ilgili olarak gerçekleşiyordu. Başarısızlık durumunda, büyücü bunu nihai olarak hayatıyla öderdi. Diğer taraftan ruhbanlar, başarısızlık suçunu kendilerinden uzaklaştırıp tanrılarına çevirebilme farklı avantajına sahiptir. Buna rağmen ruhbanların saygınlığı dahi, kendi tanrılarınıninki ile birlikte kaybolma tehlikesi içindedir. Oysa ruhbanlar bu başarısızlıkları, sorumluluğun tanrıya değil tanrıya ibadet edenlere düşeceği şekilde yorumlama yolları bulabilirler. Böyle bir yorumlamadan tanrıyı zorlamaktan ayrı olarak ona ibadet etme fikri dahi çıkabilir. O zaman tanrının kendine ibadet edenlere neden kulak vermediği problemi; tanrılarını yeterince onurlandırmadıklarını, kurban kanı ya da *Soma* suyu arzularını tatmin etmediklerini ya da son olarak, onu başka tanrılar için ihmal ettiklerini belirterek açıklanabilir. Tanrıya ibadetin yenilenmesi ya da artması dahi bazı durumlarda yararsızdır ve hasımların tanrılarını daha güçlü olduğu için onun itibarının sonu yakındır. Böyle durumlarda, eski tanrının kararsız tavrını onun itibarını azaltmayacak ve hatta yükseltecek bir biçimde açıklayan metotlar hâlâ var olmakla beraber daha güçlü tanrılara bir iltica olabilir. Belli şartlar altında ruhbanlar bu tür metotları uydurmayı da başarabilir. En çarpıcı örnek, — İsrail gittikçe artan biçimde trajedi tuzaklarına düştükçe — halkına olan bağlılığı daha sonra açıklanacak nedenlerle daha da güçlenen Yahve rahiplerinin örneğidir. Fakat bunun gerçekleşmesi için bir dizi yeni tanrısal sıfatın gelişmesi gerekmektedir.

İnsan biçimsel olarak tasavvur edilen tanrı ve şeytanların insan üzerindeki niteliksel üstünlüğü başlarda sadece görecelidir. Onların zevk tutku ve arzularının, güçlü insanlarınkı gibi sınırsız olduğuna inanılır. Fakat onlar, ne her şeyi bilir ne de her şeye güçleri yeter (açıktır ki, sadece biri bu sıfatlara

sahip olabilirdi) ve ne de zorunlu bir şekilde (Babil ve Germanlerin tanrılarının olmadığı gibi) ebedidirler. Ancak çoğu kez insan hayatlarının büyücü hekimin büyülü iksirleriyle uzatılması kadar, kendileri için ayırdıkları büyülü yiyecek ve içecek aracılığıyla kendi göz alıcı varlıklarını koruma gücüne sahiptirler. Bu insan biçimli tanrı ve şeytanlar arasında yapılan tek niteliksel ayırım, insana faydalı ve zararlı olan güçler arasındaki ayırımdır. Doğal olarak ona faydalı güçler, genel olarak ibadet edilmesi gereken iyi ve üstün tanrılar olarak kabul edilirken, ona zararlı güçler; ibadet edilmeyecek fakat büyüsel olarak çıkarılması gereken inanılmaz hilekârlık ve sırsız gazele donanmış olan daha düşük şeytanlardır.

Ancak farklılaşma her zaman bu özel çizgide ve kuşkusuz zararlı güçlerin efendilerini şeytanlara indirgeme doğrultusunda meydana gelmedi. Tanrıların kabul ettiği kült ibadetinin ölçüsü iyiliklerine ya da kozmik önemlerine dayanmaz. Gerçekte bazı büyük ve iyi gök tanrıları çoğunlukla kültten yoksundur; bunun nedeni insandan çok uzak olmaları değil ama etkilerinin dengeli görünmesi ve gerçek anlamdaki düzenliliğinin hiçbir özel müdahale gerektirmeyecek kadar sağlam görünmesidir. Öte yandan Hindu yıkım tanrısı Rudra gibi açıkça şeytani karakter sahibi güçler, her zaman iyi tanrılardan daha zayıf değildir ama aslında muazzam bir güç potansiyeliyle donanmış olabilirler.

4. Ahlaki Tanrılar ve Onlar Üzerindeki Artan Talepler

Belli durumlarda fazlasıyla önem kazanan iyi ve şeytani güçler arasındaki önemli niteliksel farklılaşmaya ek olarak panteon içinde özgün bir ahlaki karakterde tanrılar gelişebilir- ve bu noktada bu bizim için özellikle önemlidir. Bir tanrının ahlaki sıfatlara sahip olma olasılığı hiçbir şekilde mono-teizm ile sınırlı değildir. Gerçekte, bir panteonun oluşumun-

da bu olasılık çeşitli evrelerde bulunur; ancak bu gelişmenin özellikle geniş kapsamlı sonuçlara ulaşması monoteizm düzeyinde olur. Uzmanlaşmış kanun koyucu işlevsel bir tanrı ve kehaneti kontrol eden bir tanrı doğal olarak çok sık bir biçimde ahlaki tanrılar arasında bulunacaktır.

“Kehanet” sanatı ilk önce, canlılar gibi belli bir düzen prensiplerine göre işleyen ruhlara inanca dayanan büyüden doğar. Ruhların nasıl işlev gördüğü bilinince, önceki tecrübelerin temelinde, gayelerinin tahminini mümkün kılan belirti ya da işaretlerden davranışları tahmin edilebilir. Bir kimsenin evleri, mezarları, yolları nerede inşa edeceğine ya da ekonomik ve siyasal faaliyetlere ne zaman girişeceğine tecrübenin uygun yer ve zaman olarak tayin ettiğine göre karar verilir. Örneğin Çin’deki sözde Taocu rahipler gibi sosyal bir grubun kehanet yöntemiyle hayatını kazandığı yerde onun sanatı (*feng shui*) köklü güç kazanabilir. Bu olduğunda, ekonominin rasyonelleşmesine ilişkin tüm çabalar ruhların muhalefeti karşısında boşa çıkar. Nitekim onlarla çatışma yaratmadan bir demir yolu ya da fabrika için bir yer önerilemez. Kapitalizm, ancak en güçlü konumuna ulaştıktan sonra bu faktörün üstesinden gelebildi. Daha Rus-Japon savaşının sonlarında, Japon ordusu, kâhinlerinin üzerlerinde uğursuzluk olduğunu ilan etmesinden dolayı birkaç uygun fırsatı kaçırmış gözükmektedir. Diğer taraftan [Sparta naibi] Pausanias Plataea savaşında (İ.Ö 479) askeri stratejinin gerekliliklerine uydurmak için, lehte ya da başka bir biçimdeki kehanetleri bozmuştu. Siyasal güç, yargı ya da yasama işlevlerini (örneğin; bir hakemin bir klan kan davası durumundaki önerisini zorlayıcı bir hükme ya da tehdit altındaki bir grup tarafından dini ya da siyasi suiistimal halinde uygulanan ilksel linç cezasını düzenli bir prosedüre dönüştürerek) kendi kontrolüne aldığı zaman, özel çözüm, neredeyse her zaman, ilahi bir ilham (tanrının hükmü) aracılığıyla bulundu. Bu kâhinler sınıfı her nerede, kehanetler ya da ilahi hükümlerin hazırlanması ve yorumlanmasını kendi kontrollerine almayı başardılarsa orada çoğu kez kalıcı bir egemenlik konumu kazandılar.

Gerçek yaşamın gerekleriyle bütünüyle uyum halinde olmada meşru düzenin koruyucusu, hiçbir yerde mutlaka en güçlü tanrı değildi: Ne Hindistan'daki Varuna ne de Mısır'daki Maat; çok daha az olarak Atina'daki Dike, Themis, Lykos ya da Apollo. Bu tanrıları tek başına karakterize eden şey kehanet ya da ilahi hükmün bir şekilde her zaman gerçeği açığa vurduğu düşüncesiyle örtüşen ahlaki nitelikleriydi. Bunun nedeni onun, ahlak ve meşru düzenin koruyucusu bir ahlak tanrısı olması değildi; çünkü insan benzeri tanrılar ahlakla az, hatta insanoğlundan daha az, ilgiliydi. Daha ziyade, böyle bir tanrının ahlaki üstünlüğü, o'nun bu özel tipte davranışı himayesi altına almış olmasıydı.

Dört gelişmeye paralel olarak, insanlar tarafından tanrılara artan ahlaki taleplerde bulunuldu. Birincisi, büyük ve barışçı devletler içindeki sistemli yargısal kararlılığın artan gücü ve dolayısıyla niteliği üzerinde artan talepler. İkincisi, sonsuz ve düzenli bir evrenle ilgili rasyonel kavrayışın artan kapsamı. (Bunun nedeni, ekonomik faaliyetin meteorolojik yöneliminde aranmalıdır.) Üçüncüsü, yeni türden insan ilişkilerinin artan şekilde geleneksel kurullarla düzenlenmesi ve insanların birbirleriyle olan etkileşimlerinde bu kurallara uyulmasına gittikçe artan bağımlılığı. Dördüncüsü, —ister dostlara, kölelere, resmi görevlilere, alışveriş işlemlerindeki taraflara, borçlulara, isterse başka birine ait olsun — verilmiş bir sözün sosyal ve ekonomik öneminin artması.

Bu dört gelişmede temel olarak var olan şey bireylerin yükümlülükler evrenine yönelik ahlaki bağlılıklarının belirli bir insan davranışının ne olacağına tahmin edilmesini mümkün kılan artan önemidir.

Koruma arayan kişinin yöneldiği tanrılar dahi bundan sonra; ya bazı sosyal ve ahlaki düzenlere tabi , ya da—büyük krallar gibi— kendi ilahi iradelerinin spesifik içeriği haline getirdikleri böyle bir düzenin yaratıcılarına bağlı sayılırlar. İlk durumda yüce ve kişilik atfedilmeyen bir güç tanrıların

arkasında görünür; onları içeriden kontrol eder ve onların davranışlarının değerini tartar. Elbette bu tanrı-üstü güç farklı formlar alabilir. İlk önce "kader" olarak görünür. Grekler arasında kader (*moira*), irrasyonel ve her şeyden önce, her insanın alın yazısının temel yönlerinin ahlaki olarak yansız bir biçimde önceden-takdir edilmesidir. Bu önbelirleme belirli sınırlar içinde esnektir; fakat kötü manevralarla önceden-takdir edilmiş kadere aşikâr müdahaleler tanrıların en büyüğüne (*hypermoron*) dahi çok tehlikeli (*υπέρμωρον*) olabilir. Bu birçok duanın başarısızlığını açıklarlar. Bu tür kaderci görüş, özellikle ahlaki bakımdan anlamlı, tarafsız olmakla birlikte bilge ve şefkatli "ilahi takdire" yönelik rasyonel inanca açık olmayan askeri bir kastın normal psikolojik tutumuna çok uygundur. Burada bir kez daha, bir savaşıyı her tür dinsel ya da saf ahlaki rasyonalizmden ayıran derin sosyolojik mesafe gözümüze geliyor. Bu bölünmeye ilişkin daha önce kısa bir göndermede bulunduk ve bu bölünmeye başka birçok bağlamda değinme fırsatımız olacak.

Bürokratik ve teokratik sosyal tabaka, yani Çin bürokrasisi ya da Hindu Brahmanları tarafından düşünülen kişilik üstü güç oldukça farklıdır. Onları kural olarak, iki yönü de içermesine rağmen dünyanın herhangi bir belli durumda gerek kozmik gerekse ahlaki ve sosyal bir boyuta eğilimi olan ahenkli ve rasyonel düzeninin takdir-edilmiş gücüdür. Taoizm'de olduğu gibi, Konfüçyanizm'de de bu düzen, hem kozmik hem de karakteristik bir ahlaki-rasyonel karaktere sahiptir; bu dünya tarihinin devamlılığını ve yerinde düzenini garanti altına alan kişilik üstü tanrısal bir güçtür. Bu, rasyonalist bir bürokrasinin görüşüdür. Hatta ahlaki bakımdan daha güçlü olan; dinsel merasimin sabit düzeninin, kozmosun ve dolayısıyla genel olarak insan faaliyetinin sabit düzeninin kişilik üstü gücü olan Hindu *rita*'dır. Bu tanrıyı temelde deneysel bir sanat olarak ibadetten ziyade zorlamayla etkileyen Veda ruhbanlığı tarafından inanılan güç kavramıdır. Ayrıca bu kavrama ilave edilmesi gereken şey, tanrılardan üstün ve

tek başına tüm doğüstü dünyanın mantıksız değişim ve geçiciliğinden bağımsız olan tanrı-üstü ve kozmik birliğe ilişkin Hindu düşüncesidir. Bu sadece dünyevi kaygılara kayıtsız olan düşünsel entelektüeller tarafından sahiplenilen bir kavramdır.

Doğarun düzeni ve normalde ona ve özellikle de hukuka paralel sayılan sosyal koşulların düzeni tanrıların üstünde değil , daha ziyade kendi yaratıkları sayıldığı zaman dahi (daha sonra bunun ne gibi şartlar altında meydana geldiğini araştıracağız), tanrının doğal olarak kendi yaratmış olduğu düzeni bozulmaya karşı koruyacağı varsayılır. Bu varsayımın kavramsal uygulanışının, dinsel davranış ve tanrıya karşı genel tutum açısından geniş kapsamlı sonuçları vardır. Bu, tanrının insana yönelik taleplerinin (çoğu zaman yetersiz olduğu ortaya çıkan) doğarun insana yönelik taleplerinden farklılaşmasının yanı sıra dinsel bir ahlakın gelişmesini teşvik etti. Şimdiye kadar doğüstü güçleri etkilemenin ilksel iki metodu vardı. Biri, onları büyü aracılığıyla insanın amaçlarına bağlı kılmak idi. Diğeri, herhangi bir ahlaki erdem kullanarak değil fakat onların bencil isteklerini tatmin ederek kendini onlara kabul edilir kılmakla onları kendi tarafına çekmekti. Bu metotlara şimdi tanrının inayetini özel bir biçimde kazanma yolu olarak dini hukuka itaat ilave edildi.

5. Dini Ahlakın Büyüsel Kökenleri ve Tabunun Rasyonelleşmesi

Şüphe yok ki dini ahlak aslında bu görüşle başlamaz. Aksine, salt büyüsel davranış normlarından kaynaklanan ve ihlali dini olarak nefret edilen bir şey olan bir başka ve oldukça etkili bir dinsel ahlak sistemi vardı. Ruhlara olan gelişmiş bir inancın bulunduğu her yerde, yaşamda ve bazen rutin yaşam sürecinde sıra dışı olayların ortaya çıkmasının bir insana, örneğin hastalık halinde, doğum gününde, ergenlik çağında ya da (bir kadının) regl döneminde belli bir ruhun girişiyle meydana geldiği savunu-

lur. Bu ruh, kutsal ya da kirli görülebilir; bu değişkendir ve çoğunlukla bir tesadüfün sonucudur; fakat pratikteki etki aynıdır. Her bir durumda, kişinin, işgüzar davetsiz misafirin içine girmemesi nüfuz etmemesi ya da bazı büyüsel araçlarla ona ya da ele geçirdiğı başka kişilere zarar vermemesi için ruhu öfkelenlendirmekten sakınması gerekir. Sonuç olarak, söz konusu birey fiziksel ve sosyal olarak uzak tutulacak ve başkalarıyla ve bazen kendi bedeniyle dahi temastan kaçınmalıdır. Polinezyalı karizmatik prenslerdeki gibi bazı durumlarda, böyle bir insan kendi yemeğini büyüsel olarak kirletmemek için dikkatli beslenmelidir.

Doğal olarak, bu kavramlar seti bir kere geliştiginde çeşitli obje ya da insanlara, büyüsel karizma sahibi kişiler tarafından başvuru büyüsel güdümlenmeler sayesinde tabu niteliğı verilebilir; bunun sonucu olarak tabunun yeni sahibiyle temas kötü büyüyü etkili kılacaktır, zira tabusu iletilebilecektir. Bu karizmatik tabu aktarma gücü, özellikle Endonezya ve Güney Denizi alanında dikkate değer sistematik gelişim geçirmiştir. Çok sayıdaki ekonomik ve sosyal çıkar, tabuların yaptırımları altında bulunuyordu. Bunların arasında şunlar vardı: (erken Orta Çağ krallarının yasaklı orman modelini izleyen) ormanların ve vahşi yaşamın korunması, ekonomik sıkıntı dönemlerinde savurgan tüketime karşı kıt malların korunması, özel mülkiyete, özellikle ayrıcalıklı ruhbanlar ya da aristokratların mülküne koruma sağlanması, ortak savaş ganimetinin (Achan örneğinde Yeşu tarafından yapılan gibi) bireysel yağmacılığa karşı korunması ve kan ve sınıf saygınlığının saflığının korunması için sınıfların cinsel ve kişisel bakımdan ayrımı. Bu, dinin dışındaki amaçlar için doğrudan kullanımının ilk ve en genel örneğı, tabuların yararlanucularına bile uygulanan son derece ağır normlarının bir tür inanılmaz irrasyonelliğı içinde, dinsel alanın yapısal özerkliğini de gözler önüne serer.

Tabuların rasyonelleşmesi, sonunda bir normlar sistemine yol açar; belli eylemler buna göre sürekli olarak dini açıdan yaptırımlara maruz çirkin şeyler olarak yorumlanır ve hatta bazen; kötü bir büyüünün suçlu kişinin günahı dolayısıyla tüm

grubu yakalamasını önlemek için kötülük edenin ölümünü dahi gerektirir. Böylelikle nihai teminatı tabu olan ahlaki bir sistem doğar. Bu sistem; beslenme rejimiyle ilgili kısıtlamaları, tabu ya da "uğursuz" sayılan günlerde (Şabat aslen bu tip bir tabu günüydü) çalışma yasağı ve belirlenmiş ve özellikle birinin kan bağıyla bağlı olduğu çevre içinden bireylerle evlenmeye karşı belli yasakları içine alır. Buradaki olağan süreç adet olmuş bir şeyin, rasyonel zeminlerde ya da başka şekilde, örneğin, hastalıkla ya da kötü büyü'nün başka etkileriyle ilgili tecrübelerin kutsal sayılmaya başlanmasıdır.

Açıkça anlaşılamayan bir şekilde, belli gruplar için tabu niteliğine sahip spesifik normlar ve özel obje ya da hayvanlarda yaşayan çeşitli kalıcı önemli ruhlar arasında karakteristik bir birlik gelişti. Mısır, ruhların kutsal hayvanlar olarak enkarnasyonunun yerel siyasal birliklerin kült merkezlerinin ortaya çıkışına nasıl neden olabileceğiyle ilgili çok çarpıcı bir örnek sağlıyor. Bu gibi kutsal hayvanlarla birlikte başka obje ve insan yapımı eşyalar da herhangi özel bir durumda daha doğal ya da yapay biçimde ortaya çıkabilen başka sosyal grupların odakları haline de gelebilir.

6. Tabu Normları: Totemcilik ve Beraber Yeme

Bu biçimde gelişmiş sosyal kurumların en yaygın olanı *totemcilik* olarak bilinir. Bu bir objenin, genellikle de doğal bir objenin ve totemciliğin en saf görünüşlerinde bir hayvanın özel bir sosyal grupta spesifik ilişkisidir. Totemik hayvan sonraki için bir kardeşlik sembolüdür; hayvan aslında, tüm grup tarafından tüketildikten sonra hayvan ruhunun grup tarafından ortak sahipliğini sembolize ediyordu. Elbette, üyelerin totem objesiyle olan ilişkilerinin doğasında çeşitlilikler olduğu gibi bu kardeşlik kapsamında da çeşitlilikler vardır. Totemciliğin tam gelişmiş tipinde, totem hayvanının öldürülmesi ve grubun kült yemekleri dışında tüketilmesi yasaklanırken, grup

kardeşliği, dış evli bir akraba grubunun tüm kardeşlik yükümlülüklerini kapsar. Bu gelişmeler; grubun totem hayvanından geldiği şeklindeki yaygın fakat evrensel olmayan inançtan sonuç olarak ortaya bir yarı kült sorumluluklar dizisinde tepeye çıkar.

Bu geniş ölçüde yayılmış totemik kardeşliklerin gelişimiyle ilgili anlaşmazlık hala çözümlenmiş değildir. Totemlerin işlevsel olarak, daha önce belirttiğimiz gibi en farklı sosyal gruplarla özdeşleşmiş kült birliklerin de bulunan tanrıların animist karşılıkları olduğunu söylememiz yeterli olacaktır. Zira deneysel olmayan düşünüş kişisel ve dini olarak garanti edilmiş kardeşliğe dayalı olan işlevsel bir örgüt (*Zweckverband*) olmadan yapamaz. Örgüt salt yapay olsa da bu böyledir. Bu nedenle akraba gruplarının etkilemeye giriştikleri cinsel davranışın düzenlenmesi, özellikle en uygun biçimde totemizm tarafından sağlanan, tabu doğasına sahip dinsel yaptırımları çekti. Fakat bu sistem cinsel düzenleme amaçlarıyla olmadığı gibi akraba grubuyla da sınırlı değildi ve kesinlikle ilk defa bu bağlamda ortaya çıkmadı. Bu daha ziyade, kardeş grupları büyüsel yaptırımlar altına sokmanın geniş bir biçimde yayılmış metodudur. Totemizmin evrenselliğine inanç ve fiilen tüm sosyal gruplar ve dinlerin totemizmden doğduğuna inanç, şu anda tamamen reddedilmiş çok büyük bir abartı oluşturur. Yine de totemizm, cinsler arasında büyüsel güdülerle garanti altına alınan ve uygulanan işbölümünü üretmede çoğu kez çok etkili olmuştur. O zamandan sonra da, totemizm, (grup sınırları dışındaki ticaretle tezat teşkil eden) düzenli bir grup içi fenomen olarak mübadelenin gelişim ve düzenlenmesinde genellikle çok önemli bir rol oynamıştır.

Tabular, özellikle büyüye dayanan beslenmeyle ilgili sınırlamalar bize çok önemli olan beraber yeme kurumunun yeni bir kaynağını gösterir. Bu kurumun bir kaynağını, yani evi zaten vurgulamıştık. Bir diğer yön beraber yemenin tabu tarafından eşit büyüsel niteliklere sahip üyelerle sınırlandırılmasıdır; bu da kirlilik doktriniyle ilişkili bir sonuçtur. Beraber

yemenin bu iki yüzü rekabete ya da çatışmaya dahi girebilir. Örneğin, bir kadın kocasınınkinden başka bir akraba grubundan geldiğinde çoğunlukla kocasıyla aynı masada oturmasına ilişkin sınırlamalar vardır ve bazı durumlarda kocasını yemek yerken görmesi dahi yasaklanır. Beraber yeme tabularla kuşatılmış kral ya da her ikisi de tabuya bağlı olan kastlar veya dinsel topluluklara da izin verilmiş değildir. Üstelik yüksek ayrıcalıklı kastlar kült yemek zamanları ya da günlük yemekler esnasında “ahlaksız” yabancıların bakışlarından korunmalıdır. Buna karşın, aynı sofrayı paylaşma hükmü bazen siyasal ve ahlaki ittifaklara yol açan çoğunlukla dinsel dostluklar üreten bir metottur. Nitekim Hristiyanlık tarihindeki ilk büyük dönüm noktası, Peter ile Yahudi olmayan dönmeleler arasında, Aziz Paul’un Peter’e karşı polemiginde kesin bir önem atfettiği, Antakya’da düzenlenen toplu ziyafetti. [Galatyalılar 2:11-16].

7. Kast Tabusu, Mesleki Kast Ahlakı ve Kapitalizm

Diğer taraftan tabu normları, ticaret ve pazarın ve başka sosyal ilişki türlerinin gelişmesine olağanüstü derecede şiddetli engellemelere neden olabilir. İslam’ın Şii mezhebi tarafından öğretildiği gibi, kişinin kendi dini dışında olanların mutlak kirliliği düşüncesi, son zamanlarda, durumu yatıştırmak için her tür kurguya başvurulmasına rağmen, yandaşlarında başkalarıyla ilişkiler açısından çok önemli engeller yaratmıştır. Hinduların kast tabuları insanlar arasındaki ilişkiyi, Çin’de ticarete engel olan ruh inançlarıyla ilgili *feng shui* sisteminden çok daha güçlü bir şekilde sınırladı.⁴ Elbette bu meselelerde dahi yaşamın temel ihtiyaçları bakımından dinsel güce yönelik doğal sınırlar vardır. Nitekim Hindu kast tabusuna göre, “Zanaatkârın eli daima temizdir.” Dilenci öğrencilerin (Brahmanların askeitik müritleri) elinin değdiği her gıda maddesiyle birlikte madenler, atölyeler ve dükkânlarda satışa hazır bulunan her

türlü mal da temizdir. Önemli ölçüde ihlal edilmeye eğilimli tek Hindu kastı tabusu, zengin sınıfların poligamiye ilgisinin baskısı altında, kastlar arasındaki cinsel ilişkiye yönelik tabu idi. Bir ölçüde, alt kastların kızlarının cariyeler olarak alınması hoş görülebilirdi. Hindistan'daki işçi kastı sistemi Çin'deki, *feng shui* sistemi gibi, demiryolu taşımacılığının geliştiği her yerde yavaş fakat kesin bir biçimde aldatıcı hale gelmektedir.

Teoride kastın bu tabu sınırlamaları kapitalizmi imkânsız kılmayı gerektirmemiştir. Ancak, ekonomik rasyonelleşmenin, tabunun böyle muazzam bir güç kazandığı yerde aslen hiçbir biçimde doğmayacağı tamamen açıktır. Kast ayrımını azaltmaya yönelik tüm çabalara rağmen, kast sistemine dayanan belli psikolojik dirençler, farklı zanaatlardan zanaatkârların aynı fabrikada birlikte çalışmasını engelleyerek etkinliğini sürdürdü. Kast sistemi olumlu emir tarafından değilse de genel ruh ve varsayımlarının bir sonucu olarak, el sanatı türünde emek uzmanlaşmasını sürdürme hizmeti görür. Kast'ın dinsel yaptırımının ekonomik faaliyet üzerindeki net etkisi rasyonelleşmenininkiyle taban tabana zıttır. Kast sisteminde belirli zanaatlara, farklı kastların göstergeleri olduğu kadarıyla, dinsel bir yaptırım ve kutsal bir mesleğin karakteri tahsis edilir. En hor görülen Hindu kastları dahi –hırsızlarınkini de bunun dışında bırakmıyoruz– kendi işletmesini, belirli tanrılarca ya da bir tanrının spesifik bir iradesi tarafından takdir edilmiş, üyelerine yaşamdaki kendi özel misyonları olarak tahsis edilmiş görür; ve her kast kendine tahsis edilmiş mesleğinin teknik olarak mükemmel icrasıyla değer duygusunu besler.

Fakat bir kast sisteminin bu meslek ahlakı – en azından zanaatlar açısından – rasyonel olmaktan ziyade dikkat çekici bir biçimde gelenekselcidir. Kendi icrasını ve teyidini zanaat tarafından biçimlenen ürünün niteliksel mükemmelliğinde bulur. Kendi düşünce biçimine en yabancı olan tüm modern rasyonel teknolojinin temeli olan üretim biçimini rasyonelleştirme olasılığı ya da ticari bir girişimi modern kapitalizmin temeli olan rasyonel bir iş ekonomisine göre sistematik biçimde örgütleme

olanağı düşünüş biçimine çok yabancıdır. Bir kimse ekonomik rasyonalizm ve girişimci için herhangi bir ahlaki yaptırım bulmak için asketik Protestanlığın ahlakına girmelidir. Kast ahlakı zanaatkârlık ruhunu parayla ölçülen ekonomik kazançlarla ya da rasyonel emek gücü kullanımında uygulanan rasyonel teknoloji harikalarıyla değil, fakat daha ziyade kişinin kendi özel kastına uygun güzellik ve değerde dışa vurulduğu şekilde üreticinin kişisel ustalığı içinde yüceltir.

Sonuç olarak, bu ilişkiler hakkındaki genel tartışmamızın tahmini açısından, özelde Hindu kast sistemi için belirleyici olan şeyin onun ruh göçüne inançla ve özellikle kişinin birbirini takip eden enkarnasyonlardaki şanslarıyla ilgili olası herhangi bir iyileşmenin kendi kast statüsü nedeniyle ona tahsis edilen söz konusu mesleğin şimdiki yaşam boyunca sadık bir biçimde icrasına dayandığı doktriniyle bağlantılı olduğunu belirtmeliyiz. Kişinin kendi kastından çıkma ve özellikle başka ve yüksek kasta uygun faaliyet alanına izinsiz olarak girme çabasının kötü büyü ile sonuçlanması ve öldükten sonra olumsuz enkarnasyon ihtimaline neden olması beklenirdi. Bu, Hindistan'da işlerin gidişiyle ilgili çok sayıda yoruma göre, kast sistemini sosyal gelişmeler ya da reformlar yoluyla devirmeyi asla düşünmeksizin çok azimli bir biçimde kendi kast yükümlülüklerine bağlı kalanların, neden birbirini izleyen enkarnasyonlarda kendi statülerini geliştirmeyi doğal olarak çok isteyecek en düşük sınıflar olduğunu açıklıyor. Hindular arasında, Luther'in, "herkes ne durumda çağrıldıysa o durumda kalsın" ihtarında yankılanan İncil vurgusu asli dinsel yükümlülük derecesine çıkarıldı ve güçlü dinsel yaptırımlarla takviye edildi.

8. Büyüsel Ahlaktan Vicdan, Günah ve Kurtuluşa

Ruhlara inanç tanrılara inançta rasyonelleştiğinde, yani ruhların zorlaması bir kült tarafından hizmet edilen tanrılara ibadete imkân sağladığında, ruhla ilgili büyüsel ahlak da bir

dönüşüme uğradı. Bu yeniden yönelim tanrısal olarak tayin edilmiş normları ihlal eden birinin, bu normları özel koruması altında tutan tanrının ahlaki hoşnutsuzluğuyla karşılaşacağı düşüncesiyle biçimlendi. Bu, birinin grubu düşman işgali ya da başka felaketlerle karşılaştığında bunun nedeninin tanrının zayıflığı değil takipçilerine karşı koruyucusu olduğu kanunları çiğnemelerinden duyduğu memnuniyetsizlik olduğu varsayımını mümkün kıldı. Bunun sonucunda bazı elverişsiz gelişmeler başa gelirse grubun günahları sorumlu tutulacaktı; tanrı, kendi seçkin insanlarını cezalandırma ve eğitime arzusunun gerçekleştirilmesi için felaketi pekâlâ kullanabilmektedir. Dolayısıyla, İsrail peygamberleri halkına, Tanrı'nın kendi halkının kendine hiçbir biçimde ibadet etmeyen başka halklara tabi hale gelmesine müsaade etmesinin ispatladığı gibi, kendi kuşaklarında ya da atalarınınkinde ortaya çıkan ve Tanrı'nın neredeyse bitip tükenmez gazapla tepki gösterdiği kötü davranışları her zaman gösterebiliyordu.

Tanrı'nın evrenselci çizgiler kazandığı bütün yerlerde kavranabilir tüm görünümünde yayılmış bu fikir sadece kötü büyü kavramı ile işlerlik kazanan büyüsel buyruklardan dinsel bir ahlak oluşturur. Bundan sonra tanrı iradesine yönelik sınırı aşma, doğrudan sonuçlarından oldukça ayrı olarak, vicdana ağırlık yapan ahlaki bir günahdır. Bireylerin başına gelen kötülükler; bireyin kurtuluşuna vesile olacak (tanrı tarafından kabul gören davranış olarak) dindarlık ile kurtulmayı umduğu, tanrının takdir ettiği cezalar ve günahın sonuçlarıdır. Eski Ahit'te, taşıdığı önemli sonuçlarla "kurtuluş" fikri hâlâ somut hastalıklardan kurtuluşa ilişkin temel rasyonel anlama sahiptir.

Dinsel ahlak, erken evrelerinde, sıklıkla çok farklı güdü ve durumlardan kaynaklanan heterojen buyruk ve yasaklar kompleksinden oluşması açısından, sürekli olarak büyüsel ibadetle bir başka niteliği paylaşır. Bu komplekste, modern bakış açımızdan, önemli ve önemsiz emirler arasında küçük farklılık vardır; ahlakın herhangi bir ihlali günah oluştu-

rur. Daha sonra, bu ahlaki kavramların tanrıyı hoşnut eden davranışları icra ederek kendi kişisel dışsal arzularını sağlamaya yönelik rasyonel istekten kaynaklanan sistemleşmesi; insanın içine düşebileceği tanrı-karşıtı (şeytani) birleşik güç olarak görülen bir günah fikrinin sonucu olabilir. İyilik, o zaman, bir kutsallık tutumu ve böyle bir tutumdan kaynaklanan tutarlı davranışa yönelik bütünleyici bir güç olarak tasavvur edilir. Bu dönüşüm süreci esnasında, böyle bir erdemlilikle ilgili iyilikçi bir bilinç kazanmak için, kendi adına iyi olabilecek irrasyonel bir kazanç olarak kurtuluş umudu gelişir.

Salt büyüsel kavramlar tarafından sürekli kesilen çok çeşitli kavramların neredeyse sonsuz dizisi, oluşturduğu devamlı güdülenme nedeniyle spesifik bir yaşam iradesinin kalıcı temeli olarak dindarlığın yüceltilmesine neden olur. Elbette böyle bir yüceltme son derece nadirdir ve mutlak saflığı içinde sadece aralıklı bir biçimde gündelik din tarafından ulaşılır. *Günah* ve *dindarlık* daha ziyade maddi özler olarak tasavvur edilen bütünleyici güçler olarak görülürse biz hala büyüsel alandayız demektir; bu evrede, eylemde bulunan insanın “iyiliği” ve “kötülüğünün” doğası bir zehir, şifa verici bir panzehir ya da bedensel bir ateş olarak yorumlanır. Dolayısıyla, Hindistan’daki bir insanın asketizm ile kazandığı ve kendi bedeni içinde tuttuğu kutsal güç olan *tapas*, aslen çiftleşme mevsimlerinde kümes hayvanlarında, kozmogonide dünyanın yaratıcısında, riyazetlerle uyarılan ve doğa üstü güçlere yol açan kutsal histerisi esnasında büyücüde ortaya çıkan sıcaklığı ifade ediyordu.

Buradan, iyilikle davranan insanın ilahi takdire ait özel bir ruhu içine aldığı düşüncesine ve, daha sonra tanımlanacak olan kutsalın içsel sahipliğinin çeşitli formlarına gidiş uzun bir yoldur. Dolayısıyla, kötülük işleyenin bedenindeki bir zehir sıfatıyla büyüsel araçlarla ele alınması gereken günah kavramından onu ele geçiren bir kötü şeytan kavramına ve kötülük yapanın tehlikeli gücünün eline düşmemek için mücadele

etmesi gerektiği radikal kötülüğün şeytani gücü kavramına geçiş de uzun meseledir.

Her ahlak, bu kavramlarda son noktaya varan yolun tamamını kat etmedi. Bu nedenle, Konfüçyüsçü ahlakta, radikal kötülük kavramı ve genel olarak günaha ilişkin herhangi bir tamamlayıcı şeytani güç kavramı yoktur. Bu anlayış Grek ya da Roma ahlakında da yoktu. Her iki durumda da, sadece bağımsız olarak örgütlenmiş ruhbanlıktan değil, aynı zamanda, doğal olarak dinsel kurtuluşun himayesi altında ahlaki bir merkezileştirme üreten tarihsel fenomen olan peygamberlikten de yoksunluk vardı. Peygamberlik Hindistan'da yok değildi, fakat daha sonra açıklanacağı üzere peygamberlik özel bir karaktere ve son derece yüceltilmiş bir kurtuluş ahlakına sahipti.

Peygamberler ve ruhbanlar, dinsel ahlakın sistemleşmesinin ve rasyonelleşmesinin ikiz taşıyıcılarıdır. Ancak dinsel ahlak gelişimini tayin etmede önemli olan bir diğer faktör vardır: Peygamberler ve ruhbanların ahlaki bir doğrultuda etkilemeye çalıştığı laik kesimler. Şimdi, bu üç faktörün karşılıklı işbirliği ve etkileşimine yönelik kısa bir inceleme yapmalıyız.

NOTLAR

1. Bu kısmın ilk bölümü, eğer Almanca paragraf bölümü asıl el yazmasının bölünme şekliyse, Weber'in yazdığı ilk kısma aittir. Bölüm burada sadece iki sayfa olan Almanca 2. bölüm ve yedi sayfa olan 3. bölümle birleştirilmektedir.

2. Weber ibadetlere devam etme anlamında kullanılan geleneksel terim olan Almanca "Gottesdienst" ile "Gotteszwang"ı karşılaştırır.

3. Bkz. Weber, *The Religion of India*, 137 vd.

4. Feng Shui hakkında bkz. Weber, *The Religion of China*, 199, 214, 217, 276, 297.

III. PEYGAMBER

I. Rahip ve Büyücüye Karşı Peygamber

Sosyolojik bakış açısından bir peygamber nedir? Biz burada Breysig tarafından yöneltildiği şekilde "kurtuluş getirici" (*Heilbringer*) kavramına ilişkin herhangi bir genel sorgulama fikrini bırakacağız.¹ İnsan biçimli her tanrı, ister içsel isterse dışsal olsun, tanrılaşmış bir kurtuluş getirici değildir. Bu tür görüngüler çok yaygın olmasına rağmen her kurtuluş sağlayıcı tanrı ya da kurtarıcı haline gelmiyordu.

Biz peygamberi kendi misyonuna dayanarak dinsel bir doktrini ya da ilahi bir emri tebliğ eden salt bireysel bir karizma sahibi olarak anlayacağız. Gerçek ya da farazi olsun eski bir vahyi tebliğ eden "din yenileyicisi" ve tamamen yeni hükümler getirdiğini beyan eden bir "din kurucusu" arasında hiçbir radikal ayrım yapılmayacaktır. İki tip birbirine karışmıştır. Her halükarda, yeni bir dinsel topluluğun oluşumunun peygamberlerin doktrinsel tebliğinin sonucu olması gerekmez; zira bu peygamber olmayan reformcuların faaliyetleri tarafından da gerçekleştirilebilir. Bu bağlamda, Zerdüş, İsa ve Muhammed örneklerinde olduğu gibi bir peygamberin takipçilerinin onun zatından ya da Buda ve İsrail peygamberlerinin örneğindeki gibi onun doktrininden daha fazla etkilenip etkilenmedikleri sorusuyla da ilgilenmeyeceğiz.

Buradaki amaçlarımız açısından, kişisel çağrı, ruhbanı peygamberden ayıran belirleyici unsurdur. Peygamberin tebliği kişisel ilham (vahiy) ve karizmaya dayanmasına rağmen ruhbanın bir kutsal gelenek içindeki hizmeti nedeniyle otorite iddiasına dayanır. Neredeyse hiçbir peygamberin ruhban sınıfından çıkmaması rastlantı değildir. Genellikle ne Hindu kurtuluş eğitimcileri Brahman rahipleriydi ne de İsrail peygamberleri ruhbandı. Zerdüşt'ün durumu, ruhban soyululuğundan gelmiş olabileceği ihtimali nedeniyle istisnadır. Ruhban, tam bir tezat halinde, konumu dolayısıyla kurtuluş dağıtır. Kişisel karizmayı ihtiva eden durumlarda dahi, toplu bir kurtuluş teşebbüsünün üyesi olarak ruhbanı meşru otorite sunan hiyerarşik konumudur.

Fakat peygamber büyücü gibi kendi gücünü sadece (Tanrı vergisi) kişisel kabiliyetlerine dayanarak kullanır. Bununla birlikte büyücünün aksine peygamber kesin vahiyler tebliğ eder ve onun misyonunun özü büyü değil, doktrin ya da emirdir. Görünüş olarak, en azından, ayırım değişkendir; çünkü büyücü çoğunlukla ve bazen de tek başına kehanette bilgili bir uzmandır. Bu aşamada ilham, sürekli olarak kehanet ya da rüya yorumlaması şeklinde işlev görür. İlkel çağlarda önce büyücüye danışmaksızın toplumsal ilişkilerde hiçbir yenilik benimsenemezdi. Bu Avustralya'nın belli kısımlarında, kabul edilmesi için klan liderleri konseyine sunulan büyücülerin rüya ilhamlarıdır ve ortadan kaybolan bir pratik olması bakımından sekülerleşme işaretidir.

Diğer taraftan bir peygamberin, , karizmatik kanıt göstermeksizin kendi otoritesini kurmayı başarması sadece çok sıra dışı durumlarda olmuştur, bu pratikte büyü demektir. En azından yeni doktrin taşıyıcıları pratik olarak böyle bir doğrulamaya daima gerek duydular. Şu asla unutulmamalıdır: İsa Peygamber'in kendi meşruiyetinin bütün temelini yanı sıra Tanrı yolunun sadece ona inançla açıldığı ve Baba'yı sadece onun bildiği iddiası kendisinde hissettiği büyüsel karizmaydı. Onun peygamberler yolunu kat etmesini olanaklı kılan da herhangi bir şeyden daha çok şüphesiz bu güç bilin-

ciydi. Erken Hristiyanlığın havarilik dönemi ve sonrasındaki süreçte gezgin peygamber figürü değişmez bir görüngüydü. Bu gibi peygamberler için ruhtan gelen belirli kabiliyetlere, büyüsel ya da esriklik yeteneklerine sahip olduklarının kanıtı gerekmektedir.

Peygamberler, büyüsel şifa ve danışmanlığın yanı sıra çok sık bir biçimde vahiy bildirme görevini icra etti. Bu, örneğin Eski Ahit'te, özellikle peygamber kitapları ve tarihi kayıtlarda (*Chronicle*) çok sık sözü edilen peygamberler (*nabi, nehim*)² için geçerliydi. Fakat peygamberi, terimi kullandığımız manada, biraz önce tanımlanan tiplerden ayıran özellik ekonomik bir faktördür, yani onun peygamberliğinin karşılıksız olmasıdır. Bu nedenle Amos kızgın biçimde *nabi* unvanının kullanımını reddetti. Bu karşılıksız hizmet kriteri de peygamberi ruhbandan ayırır. Tipik peygamber fikirleri, ücret karşılığı ya da en azından birtakım açık ve düzenlenmiş formlar içinde değil salt fikir oldukları için yayar. Peygamberi propagandanın ücret karşılığı olmayan karakterini emreden hükümler çeşitli biçimler almıştır. Böylece havari, peygamber ya da antik Hristiyanlık öğreticilerinin kendi dinsel tebliğlerinin ticaretini yapmamalarını gerekli kılan özenle işlenmiş önerme gelişti. Ayrıca arkadaşlarının misafirperverliğinden yararlanabildiği zaman dilimine sınırlamalar getirildi. Hristiyan peygamberin, kendi el emeğiyle, ya da Budistler arasında olduğu gibi sadece talep etmediği yardımlarla geçimini sağlaması emredildi. Bu emirler Pauline mektuplarında ve başka bir biçimde, Budist manastır düzenlemelerinde defalarca vurgulandı. "Çalışmaya ekmek yoktur." vecizesi misyonerler için geçerliydi ve bu vecize, peygamberi propagandanın kendisinin ana nedenlerinden birini teşkil eder.

İlyas (Elijah) zamanındaki daha eski İsrail peygamberliği dönemi, tüm Yakın Doğu ve Yunanistan'da güçlü bir peygamberi propaganda çağı idi. Peygamberlik tüm kendi formları içinde, büyük olasılıkla, özellikle Yakın Doğu'da, Asya'daki büyük imparatorlukların yeniden tesisi ve uzun bir kesintiden sonra uluslararası ticaretin yeniden başlaması ve yoğunlaş-

masıyla ilişkili olarak doğdu. O sırada Yunanistan, çok farklı tipte peygamberliklerin yanı sıra *Dionysos*'un Trakya kültürünün istilasına maruz kaldı. Yarı-peygamber sosyal reformculara ek olarak belli saf dinsel hareketler şimdi Homer dönemi ruhbanlarının kült ve büyü bilgisinin otoritesini sarsıyordu. "Diller ile konuşmaya" ve çok değer verilen alkollü esriklik haline dayanan duyumsal peygamberlik, duyumsal kültürler, gelişen teolojik rasyonalizmin (*Hesiod*) gelişimini, kozmogonik ve felsefi düşünüşün, felsefi gizem doktrinleri ve kurtuluş dinlerinin başlangıçlarını duraksatıyordu. Bu duyumsal kültürlerin gelişimi hem denizaşırı kolonileştirme hem de her şeyden önce kentlerin oluşumu ve bir vatandaş ordusundan kaynaklanan *polis*'in dönüşümüyle paralellik arz ediyordu.

Burada, 7. ve 8. yüzyılların Rodhe tarafından çok parlak bir biçimde analiz edilen- bazıları 6. hatta 5.yüzyıla kadar uzanan- bu gelişmelerin ayrıntısına girmeye gerek yoktur³. Bunlar Yahudi, Pers ve Hindu peygamber hareketleri ve ayrıca, hakkında çok az bilgiye sahip olmakla beraber, Konfüçyüs dönemi öncesi Çin ahlakının başarılarıyla çağdaşlar. Bu Grek "peygamberleri" profesyonelliğin ekonomik kriteri ve bir "doktrine" sahip olma bakımından kendileri arasında geniş ölçüde farklılık gösteriyordu. Grekler ayrıca, Sokrates örneğinden göreceğimiz gibi, profesyonel öğretim ve düşüncelerin bedelsiz propagandası arasında bir ayırım yapıyordu. Bunun yanında, Yunanistan'da dinin tek gerçek cemaatsel tipi, yani kendi kurtuluş doktrinine sahip Orfizim (*Orphism*) ile başka her tip peygamberlik ve kurtuluş tekniği, özellikle gizemler arasında net bir ayırım vardı. Bu ayırımın temeli Orfizim'de gerçek bir kurtuluş doktrininin var olmasıydı.

2. Peygamber ve Kanun Koyucu

Başlıca görevimiz, çeşitli tipteki peygamberleri dinsel ya da başka tip olsun çeşitli kurtuluş getiricilerden ayırmaktır. Tarihi zamanlarda dahi Grek *aisymnetai* (yani *Solon*, *Charondas* vb.) örneğinde olduğu gibi, kanun koyucudan somut bir

durumda bir kanunu sistematik olarak kodlama ya da onu yeniden düzenleme yükümlülüğü verilmiş bir şahsiyet kastediliyorsa, peygamberden kanun koyucuya geçiş değişkendi. Böyle bir kanun koyucu ya da onun emeği ilahi onayı almaktan, hiçbir şekilde, en azından sonradan, geri kalmıyordu.

Bir kanun koyucu, yeni bir sosyal düzen yaratma amacıyla değil, özellikle aynı sosyal dereceden aileler birbiriyle çatıştığına bağımsız, tarafsız hakemlik sağlamak için grup dışından çağrılan İtalyan *podesta*'dan oldukça farklıdır. Diğer taraftan, kanun koyucular sosyal gerilim ortaya çıktığında sürekli olmasa da genellikle onların makamına çağırılırdı. Bu genel olarak bir reform politikasına en erken dürtüyü sağlayan bir durumda özel sıklıkla ortaya çıkma eğilimindeydi: Bir kesimin parasal zenginliğin ve başka bir kesimin borç esaretinin artması sonucu olarak savaşı sınıfın ekonomik farklılaşması; ek bir faktör ise, ekonomik faaliyetle zenginlik kazanarak artık eski savaşı soylu sınıfına meydan okumakta olan yükselen ticari sınıfın gerçekleştirilmemiş siyasal arzularından doğan tatminsizlikti. Statü grupları arasındaki çatışmaları çözme ve ilahi onay sağlamak zorunda olduğu sonsuz geçerliliğe sahip yeni bir kutsal hukuk üretme *aisymnetes*'in işleviydi.

İçinde olduğu durumda işlevsel açıdan bir *aisymnete* olarak sınıflandırılacak olan Musa Peygamberin tarihi bir figür olduğu çok olasıdır. Çünkü İbranilerin en eski kutsal kanunlarındaki emirler bir para ekonomisi ve dolayısıyla birlik içinde, gerek bekleyen gerekse hâlihazırda mevcut olan katı çıkar çatışmalarını öngörüyordu. Musa Peygamber'in en büyük başarısı, bu sınıf çatışmalarına uzlaşmacı ya da çatışmaları önleyici bir çözüm bulması (örneğin, Borçların Bağışlanma Yılı'nın *seisachthie*'si)⁴ ve bütünleyici bir ulusal tanrı aracılığıyla Yahudi birliğini organize etmesiydi. Öz olarak onun görevi antik bir *aisymnetes* işlevi ve Muhammed Peygamberinki arasında orta bir yolda durur. Musa Peygamber tarafından formüle

edilen yasanın kabulü, yeni birleşmiş insanların genişleme dönemini aynen statü grupları arasındaki uzlaşmanın birçok diğer durumda, özellikle Atina ve Roma'da genişlemeyi güdülemesiyle aynı şekilde bir genişleme dönemini güdüledi. Kutsal kitaba ait "Musa Peygamber'den sonra İsrail'de o'na benzer herhangi bir peygamber çıkmayacaktır." hükmü Yahudilerin hiçbir zaman başka bir *aisymnetes'e* (yasa-koyucu) sahip olmadıklarını ifade eder.

Bu anlamda peygamberlerin hiçbiri sadece *aisymnetai* değildi, fakat genellikle normalde peygamberlik için geçerli olan şey bu kategoriye ait değildir. Kuşkusuz sonraki İsrail peygamberleri de sosyal reformla ilgiliydiler. Onlar yoksullara eziyet eden ve onları köleleştirenlere, arazisine arazi katanlara ve rüşvet yoluyla adaletten saptıranlara karşı "yazıklar olsun size" sözünü hiddetle söylediler. Bunlar, antik dünyanın her yerinde sınıf tabakalaşmasına yol açan tipik eylemlerdi ve her yerde kent-devletinin (*polis*) gelişimiyle birlikte yoğunlaşıyorlardı. Kudüs de bu sonraki peygamberler zamanında bir kent-devleti şeklinde organize olmuştu. Sosyal reforma duyulan bu özel ilgi İsrail peygamberlerinin karakteristiğidir. Bu ilgi her şeyden daha dikkate değerdir, çünkü böyle bir özellik, Buda zamanında Hindistan'daki koşullar altıncı yüzyılda Yunanistan'dakilere göre benzer olarak tanımlanmasına rağmen aynı dönemin Hindu peygamberliğinde bulunmamaktadır.

İbrani peygamberliğinin sosyal reforma yönelik benzersiz ilgisi, daha sonra ortaya koyacağımız dinsel zeminlerde aranmalıdır. Fakat unutulmamalıdır ki İsrail peygamberlerinin güdülenmesinde bu sosyal reformlar sadece sonuca yönelik araçlardır. Onların temel ilgisi, en çok kendi tanrılarının faaliyet alanını teşkil ettiği için dış politikaydı. İsrail peygamberleri, Musa Peygamber'e ait kanunların bir ihlali olarak sosyal ve başka türden adaletsizlikle temelde bir sosyal reform programını kurmak için değil, tanrının gazabını açıklamak için il-

gileniyorlardı. Sosyal reformun tek teorisyeni olan Ezekiel'in bir peygamber olarak kategorize edilemeyecek ruhban bir teorisyen olması dikkate değerdir. Son olarak İsa Peygamber bu türden sosyal reformlarla hiç ilgili değildi.

Zerdüş, sığır yetiştiricisi halkıyla yağmacı göçebelere yönelik bir nefreti paylaşıyordu; fakat o'nun mesajının özü temelde olarak dinsel idi. Onun temel kaygısı büyüsel esriklik kültüne karşı mücadelesi ve tali ekonomik sonuçları olan kendi ilahi göreviydi. Din üzerindeki benzer bir temel odaklanma, Halife Ömer'in istikrarlı bir şekilde uyguladığı sosyal eylem programı neredeyse tamamen, inançsızlarla savaşmak ve mümkün olan en çok sayıda savaşçıyı toplamak için, inananların birliğine yönelik olduğu Muhammed Peygamber örneğinde çok açık bir biçimde görülüyordu.

Peygamberlerin karakteristiği görevlerini herhangi bir insan etkinliğinden almamaları sanki onu ele geçirmeleridir. Şüphesiz, ele geçirme Grek *polis*'inde gücün tiranlar tarafından üstlenilmesini de karakterize ediyordu. Bu Grek tiranları kendi genel işlevi içinde legal *aisymnetai*'den birini hatırlatır ve bunlar çoğunlukla soylulardan ziyade kitleler arasında popüler olan Dionysos'un duyumsal kültürünü desteklemek gibi kendi karakteristik dinsel siyasetlerini sürdürdüler. Fakat yukarıda sözü edilen gücün peygamberler tarafından üstlenilmesi, temelde dinsel amaçlara yönelik ilahi vahyin bir sonucu olarak doğdu. Ayrıca onların karakteristik dinsel mesajı ve esriklik kültüne karşı mücadeleleri Grek tiranlarının tipik dinsel politikasınınkinin karşıt yönünde hareket etme eğilimindeydi. Yöneliminde temel olarak siyasal olan Muhammed Peygamber'in dini ve onun -bir İtalyan *podesta*'sı ve Cenevre'deki Calvin'in pozisyonu arasında olan, Medine'deki konumu temelde onun bu saf peygamber görevinden doğdu. Bir tüccar olarak, gittikçe açık biçimde savaşçı kabilelerin ganimet kazanmaya yönelik ilgilerinin organizasyonunun tebliğ görevinin dışsal temelini sağladığını kavrayıncaya kadar, öncelikle Mekke'deki inanılı burjuvanın gizli dini toplantılarının lideriydi.

3. Peygamber ve Ahlak Öğretmeni

Diğer taraftan peygamberi ahlak öğretmenine, özellikle sosyal ahlak öğretmenliğine bağlayan çeşitli geçiş evreleri vardır. Yeni ya da yenilenmiş antik irfan ile dolu böyle bir öğretmen müritleri etrafında toplar, özel şahıslara danışmanlık yapar, devlet işlerinde prenlere tavsiyelerde bulunur ve muhtemelen onlara yeni bir ahlak düzeni kurdurtmaya çalışır. Dini ya da felsefi irfan öğretmeni ve onun müritleri arasındaki bağ olağandışı bir biçimde güçlüdür ve özellikle Asya'nın kutsal kanunlarında, otoriter bir biçimde düzenlenmiştir. Bu bağ her yerde en güçlü bağlılık ilişkilerinden biridir. Genellikle büyü ve kahramanlık eğitimi o kadar düzenlidir ki, çırak özellikle tecrübeli bir üstada tahsis edilir ya da bir üstadı arayıp bulmasına izin verilir; genç "tilki" Alman kardeşlik cemiyetlerinde kıdemli üyeyi (*Leibbursche*) seçebilir. Bütün Grek eşcinsellik şiirleri böyle bir saygı ilişkisinden doğar ve benzer olaylar Budistler ve Konfüçyüsçüler arasında, hatta tüm manastır eğitimde bulunacaktır.

Bu mürit-üstat ilişkisinin en mükemmel ifadesi Hindu kutsal yasası içinde *guru* konumunda bulunacaktır. Soylu sınıftan her genç insanın kendini yıllarca böyle bir Brahman öğretmeni tarafından sağlanan yaşam eğitimi ve yönelimine koşulsuz olarak adanması gerekiyordu. Batılı bir *famulusun magisteri* ile olan ilişkisine benzer taleplerinde mutlak güç sahibi olan *guru'*ya itaat zorunluluğu, saraydaki Brahman rahibinin (*purohita*) pozisyonunun resmi olarak Batı'daki en güçlü günah çıkarma rahibinkinden çok daha yükseğe çıkacak biçimde düzenlenmesi gibi aileye sadakatin önüne geçti. Ancak *guru*, her şeyden önce, sadece ilham edilmiş değil kazanılmış bilgiyi de kendi otoritesine dayanmadan bir komisyon aracılığıyla aktaran bir öğretmendir.

Felsefi ahlakçı ve sosyal reformcu, peygamberlere ne kadar benzerse benzesin, bizim anladığımız manada peygamber değildir. Aslında Empedokles ve Pisagor gibi efsaneleşmiş en eski Grek bilgeleri peygamberlere en yakında dururlar. Bazıları arkalarında özgün bir kurtuluş doktrini ve yaşam idaresi olan gruplar bıraktı ve kurtarıcı statüsü üzerinde hak talep ettiler. Bu gibi entelektüel kurtuluş öğretmenlerinin Hindistan'da paralelleri vardır, fakat Grek öğretmenler, hem yaşamı hem de doktrini kurtuluşa odaklandırmada Hindu öğretmenlerin çok gerisinde kaldılar.

Mevcut "felsefe okullarının" kurucuları ve başları da, peygamber kategorisine bazı açılardan ne kadar yakın olurlarsa olsunlar, bizim anladığımız manada peygamber sayılmazlar. Tedrici geçişler, tapınağında imparatorun bile saygı gösterdiği Konfüçyüs'ten Plato'ya kadar gider. Fakat her ikisi de akademik öğretim filozoflarıydı; aralarındaki başlıca fark Konfüçyüs prensleri özel sosyal reformlar doğrultusunda etkilemeyi merkez alırken Plato bunu nadiren yapıyordu.

Bu gibi figürleri peygamberlerden ayıran başlıca özellik peygamberliğe özgü olan hayati duygusal tebliğden yoksun olmalarıdır. Bu söylenmiş bir söz, bir risale ya da herhangi başka bir yazınsal eser (örneğin, Muhammed Peygamber'in sureleri) olabilir. Peygamberin girişimi öğretmenden çok halk lideri (*demagogos*) ya da siyaset yazarına daha yakındır. Öte yandan Sofistlerin profesyonel öğretim teşebbüsüne de kendini muhalif hisseden bir Sokrates'in faaliyeti doğrudan vahiyle bildirilen dini bir görevin yokluğu dolayısıyla kavramsal olarak peygamberin faaliyetinden ayrılmalıdır. Sokrates'in iç sesi (*daimonion*) sadece somut durumlara ve o zaman da yalnızca vazgeçirmek ve uyarmak için tepki veriyordu. Sokrates için bu, büyüsel kehanetin Konfüçyüs için kapladığı yeri işgal eden kendi ahlaki ve güçlü biçimde faydacı rasyonalizminin dış sınırıydı. Bu nedenle Sokrates'in *daimonion*'u hiçbir biçimde gerçek bir dini ahlakın vicdanı ile karşılaştırılmaz, peygamberlik aracı sayılabileceği ise çok daha az söylenebilir.

İbrani peygamberlerinin karakteristik özelliklerinden böyle ıraksama Çin, Hindistan, antik Yunan ve Orta Çağ'da aynı şekilde Yahudiler, Araplar ve Hristiyanlar arasında bilindiği şekliyle bütün filozoflar ve okulları için geçerlidir. Tüm bu felsefe okulları sosyolojik bakış açısından oldukça benzerdi. Yaşam biçimleri açısından, Pisagorcularda olduğu gibi dini sırları açıklayan ayinsel kurtuluş peygamberliğine ya da Kiniklerde olduğu gibi dünyevi uygarlığı olduğu kadar gizemlerin ayinsel lütfunu da kınayan ve bu açıdan Hinduların ve doğunun asketik mezheplerine belirgin dışsal ve içsel benzerlikler gösteren, (daha sonra açıklayacağımız manada) örnek niteliğinde bir kurtuluş peygamberliğine daha yakın olabilir. Fakat bizim anladığımız manada peygamber, kişisel vahiy yoluyla sağlanan bir dinsel kurtuluş hakikatinin ilanının mevcut olmadığı yerde asla bulunmaz. Bize göre bu özellik peygamberliğin belirleyici özelliği sayılmalıdır.

Sonuç olarak Shankara ve Ramanuja gibi Hindu din reformcuları ve Luther, Zwingli, Calvin ve Wesley gibi Batılı emsalleri temel olarak yeni bir vahiy sunma ya da özel bir ilahi uyarı adına konuşma iddiasında olmadıkları gerçeği nedeniyle peygamberler kategorisinden ayrılmalıdır. Bu ayrıntılar konusunda dahi Muhammed Peygamber'e benzeyen Mormon kilisesi kurucusunu karakterize eden şeydir ve bu her şeyden önce Yahudi peygamberlerini karakterize ediyordu. Peygamber tipi, Montanus ve Novitianus'da ve mesajı duygusal eğilimlere sahip George Fox'unkinden daha rasyonel doktrinsel bir içeriğe sahip olan Mani ve Manus gibi figürlerde de görünmektedir.

4. Mistagog ve Öğretmen

Yukarıda sözü geçen bazen çok bitişik tüm tipleri peygamber kategorisinden ayırdığımızda, geriye hala çeşitli başka tipler kalır. Birincisi *mistagog* tipidir. *Mistagog*; ayinleri, yani kur-

tuluş lütuflarını içeren büyüsel eylemleri icra eder. Sıradan bir büyücüden farkı sadece bir derece meselesi olan, kapsamı etrafındaki özel bir *cemaatin* oluşumuyla belirlenen bu tip kurtarıcılar tüm dünyada var olmuştur. *Mistagog* hanedanları çok sık olarak kalıtsal sayılan kutsal bir karizma temeli üzerinde geliştirdi. Bu hanedanlar, kendi müritlerini muazzam otoriteyle kuşatarak ve böylece bir tür hiyerarşik konum geliştirerek asırlarca kendi prestijlerini korudular. Bu, özellikle *guru* unvanının, kurtuluş dağıtıcıları ve onların yetkili elçilerinin isimlendirilmesi için de kullanıldığı Hindistan'da geçerliydi. Benzer şekilde, Taocuların başrahibinin ve belli gizli mezheplerin liderlerinin tıpkı bunun gibi kalıtsal rol oynadığı Çin'deki durum da buydu. Sonuç olarak şu anda tartışılacak örnek peygamber tipi de ikinci kuşakta genelde bir *mistagog'a* dönüştü.

Mistagoglar tüm Yakın Doğu'da her geniş bir alana yayıldı ve daha önce göndermede bulunulan peygamber çağında Yunanistan'a girdiler. Ancak, Eleusinian ayinlerinin kalıtsal rahipleri olan çok daha antik soylu aileler de, basit kalıtsal ruhban ailelerinin en azından bir diğer sıra dışı tezahürünü temsil etti. Büyüsel kurtuluş dağıtan *mistagogda* ahlaki doktrin bulunmuyordu ya da en azından doktrin çalışmasında sadece ikincil bir rol oynuyordu. Bunun yerine onun temel yeteneği kalıtsal olarak geçmiş büyüsel sanattı. Üstelik o, büyük bir talebin olduğu sanatıyla geçimini temin ediyordu. Bu nedenle biz, bazen yeni kurtuluş yolları gösterse de onu da peygamber kavramından ayrı tutmalıyız.

5. Ahlaki ve Örnek Peygamber

Bu nedenle yüklediğimiz anlam bakımından geriye sadece, ilki, çok açık bir biçimde Buda tarafından; ikincisi ise, özel bir şekilde açık olarak Zerdüş ve Muhammed Peygamber tarafından temsil edilen iki peygamber tipi kalıyor. Peygamber öncelikle; az önce ifade edilen durumlarda olduğu gibi,

ister somut bir emir isterse soyut bir norm olsun, bir tanrı ve onun iradesinin beyanı için araç olabilir. Tanrı'dan görev alan biri olarak tebliğde bulunurken, ahlaki bir yükümlülük olarak itaat bekler. Bu tipi, "*ahlaki peygamber*" olarak adlandıracağız. Öte yandan, peygamber kişisel örneğiyle, Buda'da olduğu gibi, başkalarına dinsel kurtuluş yolunu gösteren örnek bir insan olabilir. Bu tip peygamberin tebliği ilahi bir görev ya da ahlaki bir yükümlülük olan itaat hakkında hiçbir şey söylemez; fakat daha ziyade, geçtiği yolun aynısını kurtuluşa ulaşmayı arzu edenlere tavsiye ederek kendisini onların kişisel çıkarlarına yönlendirir. Bu ikinci tip peygamberlik için belirlediğimiz isim "*örnek peygamber*" dir.

Örnek tip, Çin'de ve Yakın Doğu'da (*Lao Tzu gibi*) birkaç tezahürü olmasına rağmen özellikle Hindistan'daki peygamberliğe özgüdür. Diğer taraftan ahlaki peygamber tipi, ırksal farklılıklar dikkate alınmaksızın, Yakın Doğu'yla sınırlıdır. Her iki durumda da en eski bölümleri kutsal şarkıcılar tarafından söylenen övgü ve şükran şarkıları ve büyüsel ayinler ve merasimler olan- ne Veda ne de Çinlilerin klasik kitapları -ahlaki tipteki peygamberliğin, Hindistan ya da Çin'de, Yakın Doğu ya da İran'da oluştuğu gibi ortaya çıkmasını mümkün kılar.. Bunun belirleyici nedeni kişilik at'edilen, aşkın ve ahlaki bir tanrının yokluğudur. Hindistan'da bu kavram sadece ayinsel ve büyüsel formda ve o zaman da sadece geç dönem ve halk inançlarında bulunuyordu. Fakat içinde Mahavira ve Buda gibi belirleyici peygamberlik kavramlarının geliştiği bu sosyal sınıf dinlerinde ahlaki peygamberlik kesintili olarak görüldü ve sıkça panteizm doğrultusundaki yeniden yorumlamalara tabi oldu. Çin'de ahlaki peygamberlik kavramı toplumda çok büyük etkisi olan sınıf ahlakında genelde bulunmuyordu. Bunun, bu gibi katmanların çeşitli sosyal faktörler tarafından belirlenen entelektüel özgünlüğüyle ne ölçüde özdeşleştirilebileceği daha sonra tartışılacaktır.

Saf dinsel faktörler söz konusu olduğu kadarıyla, rasyonel olarak düzenlenmiş bir dünya kavramının, değiştirilemez

silsilesine her şeyin (özellikle de meteorolojik sürecin kaçınılmaz düzenliliğinin) dayandığı kurbanların törensel düzeninde kendi başlangıç noktasına sahip olması, hem Hindistan hem de Çin için belirleyici idi; animistik koşullar içinde burada söz konusu olan şey, ruhlar ya da şeytanların normal eylemi ya da eylemsizliği idi. Hem klasik hem de heterodoks Çin görüşüne göre bu süreçlerin, erdemın doğru yolu Tao'yu izleyen hükümetin ahlaki olarak uygun yönetimiyle sağlanacağı savunuluyordu; bu olmadan her şey Veda doktrinine göre bile başarısızlığa uğrayacaktı. Dolayısıyla, Hindistan ve Çin'de Rita ve Tao sırasıyla yüce, kişisel olmayan benzer güçleri temsil etti.

Diğer taraftan kişisel, aşkın ve ahlaki tanrı bir Yakın Doğu kavramıdır. Rasyonel bürokratik rejimiyle her şeye gücü yeten seküler bir kral kavramına nedensel bir bağlantının reddedilemeyeceği kadar çok benzer. Dünyanın her tarafında büyücü öncelikle yağmur yağdırıcıdır; zira hasat aşırı olmasa da zamanında ve yeterince yağın yağmura bağlıdır. Dinsel yetkileri olan Çin imparatoru günümüze kadar bir yağmur yağdırıcı olarak kalmıştır; zira kuzey Çin'de hava belirsizlikleri, ne kadar yaygın olurlarsa olsun sulama prosedürlerinin işleyişini belirsiz kılmaktadır. Daha önemlisi, imparatorluk bürokrasisinin gerçek kaynağı haline gelen savunma duvarları ve iç kanalların inşasıydı. İmparator; kurbanlar, toplu tövbe ve çeşitli ahlaki uygulamalarla, örneğin yönetimdeki suiistimallerin sona erdirilmesi ya da cezalandırılmamış günahkârlara saldırı düzenlemesiyle meteorolojik düzensizlikleri önleme gayreti içinde oldu. Çünkü ruhların ikazının ve kozmik düzen karışıklıklarının nedenlerinin her zaman için gerek kralın kişisel ihmalkârlığında gerekse bazı sosyal düzensizlik tezahürlerinde aranması gerektiği varsayılıyordu. Yine yağmur - geleneğin eski kısımlarında açıkça görüldüğü gibi-, o zamanlar temelde çiftçi olan inanlılarına Yahve tarafından vaat edilen mükâfatlardan biriydi. Tanrı ne yetersiz yağmurunu ne de aşırı yağışı ya da su baskınını vaat ediyordu.

Fakat tüm Mezopotamya ve Arabistan'da hasat yaratıcısı olan yağmur değil, tek başına suni sulamaydı. Mezopotamya'da sulama; Nil nehri düzenlemesi Mısır kralının gücünün kaynağı olduğu gibi, ele geçirdiği tebaasını, kanallar ve onların yakınında kentler inşa etmeleri için zorlayarak kendine kazanç sağlayan kralın mutlak gücünün tek kaynağıydı. Yakın Doğu'nun çöl ve yarı kurak bölgelerinde sulama sularının bu kontrolü altında, başka yerlerde inanıldığı gibi dünyayı ve insanı doğurmayan, onları yoktan yaratan bir tanrı kavramının tek kaynağıydı. Bu tür nehir kıyısı ekonomisi altında yoktan, çöl kumlarından, bir hasat ürettiyordu. Kral da dünyanın ilk defa Mezopotamya'da yaşadığı bir gelişme olan yasama ve rasyonel kanunlaştırma vasıtasıyla düzen yaratıyordu. Bu nedenle, dünyanın düzenlenmesinin bu gibi tecrübelerin sonucu olarak, bağımsız bir biçimde hareket eden, aşkın ve kişisel bir tanrının kanunu olarak tasavvur edilmesi gerektiği oldukça mantıklı görünür.

Yakın Doğu'da kişisel bir tanrının etkinliğini yansıtan bir dünya düzeninin gelişimini açıklayan bir diğer ve negatif faktör, Hindu ve Çin ahlakının taşıyıcıları olan ve bu ülkelerde bulunan tanrısız dini ahlakı yaratan özgün sınıfların görece yokluğu idi. Fakat Firavun'un kendisinin aslen bir tanrı olduğu Mısır'da dahi, Akhenaton'un astral bir monoteizm kurma girişimi, o güne kadar popüler animizmi sistemleştiren ve yenilmez hale gelen ruhbanlık gücü yüzünden boşa çıktı. Mezopotamya'da monoteizmin ve demagogik peygamberliğin gelişmesi, siyasal olarak örgütlenen ve ruhbanlar tarafından sistemleştirilen antik panteon tarafından engellendi; bu gibi bir gelişme devletin katı düzeniyle de sınırlanıyordu.

Firavunların ve Mezopotamya krallığı İsrailoğulları üzerinde, büyük Pers kralının (*basileus kat exochen*) Grekler üzerindeki etkisinden daha güçlü bir etki oluşturdu. Cyrus'un Grekler üzerindeki etkisi, örneğin, bu kralın yenilgisine rağmen,

men Xenophon tarafından eğitici bir risale nin *Cyropaedia* olarak formüle edilmesinde yansıtılır. İsrailoğulları dünyevi Firavun'un "esaret yurdu"ndan kurtuluşlarını ancak ilahi bir kralın yardıma gelmesi sayesinde kazanmışlardı. Aslında onların daha sonra dünyevi bir krallık kurması, açıkça halkın gerçek hükümdarı Yahve'den bir ayrılma olarak ilan edildi. İbrani peygamberliği, Tanrı'nın gazabının sopası olarak önce İsrail'i yok eden ve daha sonra ilahi müdahalenin bir sonucu olarak İsrailoğullarının sürgünden kendi vatanlarına dönmesine müsaade eden zamanın büyük siyasal güçleri, büyük hükümdarlarıyla ilişkiye yöneldi. Aynı biçimde Zerdüşt örneğinde de, onun vizyonunun menziline de uygar Batı topraklarının görüş alanına yöneldiği iddia edilebilir.

Dolayısıyla, en eski peygamberliğin belirgin karakteri; hem dualist hem de monoteist formları içinde, kesin bir biçimde—belirli başka somut tarihi etkilerin etkinliği dışında—katı sosyal organizasyona sahip görece yakın büyük merkezlerin az gelişmiş komşu halklar üzerindeki baskısıyla belirlenmiş görünmektedir. İkincisi, kötü ulusların acımasız savaşçılığı yüzünden sürekli içinde oldukları tehlikede ilahi bir kralın hiddetini ve lütfunu görme eğilimindeydi.

6. Peygamberi Vahyin Doğası: Anamlı Bir Bütün Olarak Dünya

Peygamberi vahiy, hem peygamberin kendi için hem de takipçileri için ve bu her iki tip için yaygın bir unsurdur, belirli bir din peygamberinin büyük oranda ahlaki ya da örnek tip olup olmadığını bakmaksızın,, yaşama yönelik bilinçli bütünleşme ve anlamlı tutumdan kaynaklanarak birleştirilmiş bir dünya görüşünü içerir. Peygambere göre hem insan hem dünya hayatı, hem sosyal hem de kozmik olaylar belirli bir sistematik ve tutarlı bir anlama sahiptir. İnsanoğlunun davra-

nışı eğer kurtuluş sağlayacaksa, bu anlama yönlendirilmelidir ve içsel olarak bütünlüklü biçimde buna göre şekillenmelidir. Şimdi bu anlam yapısı çeşitli biçimler alabilir ve mantıksal olarak oldukça heterojen olan çeşitli birlik güdülerini bir araya getirebilir. Tüm kavrama mantıksal tutarlılık değil pratik değerlemeler egemendir. Ancak, başarının kapsamı ve ölçüsündeki farklılıklara bakılmaksızın hayatın tüm görünümlelerini sistemleştirme çabasını, yani herhangi bir tekil durumda üstleneceği form dikkate alınmaksızın pratik davranışı bir hayat yönelimi içinde organize etmeyi ifade eder. Ayrıca bu anlam her zaman, özel görünümleri bu önermeye göre ölçülen ve değerlendirilen "anamlı", bir düzenli bir bütünlüğü üretmek için meydan okunan bir kozmos olarak dünyaya ilişkin önemli din kavramını içerir.

Deneyssel gerçeklik ve bu dünya kavramı arasındaki çatışma dini önermeye dayalı anlamlı bir bütünlük olarak, insanın dünya ile olan dışsal ilişkisinde olduğu kadar içsel yaşamında da çok güçlü gerilimler üretir. Kuşkusuz bu problem hiçbir şekilde tek başına peygamber tarafından çözülemez. Hem ruhban bilgeliği hem de laik felsefe, popüler türlerin yanı sıra entelektüeller bir şekilde bununla ilgiliydi. Tüm metafiziklerin nihai meselesi daima şöyle olmuştur: Bir bütün olarak dünya ve özelde yaşam bir anlama sahipse bu anlam ne olabilir ve dünya bu anlama uymak için nasıl görünmelidir? Peygamberler ve ruhbanların dinsel problemi, kutsal olmayan felsefenin; geliştiği yerde, çıkış kaynağıdır. Daha sonra rahipler ve peygamberler dini evrimin çok önemli bir parçası olarak laik felsefeyle uğraşmak zorundaydı. Bundan dolayı, biz şimdi ruhbanlar, peygamberler ve ruhban olmayanların karşılıklı ilişkilerini daha yakından incelemek zorundayız.

NOTLAR

1. Bkz. Kurt Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer* (Berlin: Bondi, 1905). " din sosyolojisi" terimini erkenden kullanan Breysig *Kulturgeschichte der Neuzeit*'ın II. Cildi olan *Althertum und Mittelalter als Vorstufen der Neuzeit*'de (Berlin: Bondi,1901, I. Ve II. bölümler)Yahudi peygamberleri ve İsa peygamberi ele alıyordu. Breysig'in gayretli çabası Weber'in çalışmasının çağdaş benzeri olarak işlev görebilir; çok tanımlayıcı ve ayrıntılı olmasıyla Weber'in yaklaşımının analitik gücünü gösterir.

2. Nebiim ile ilgili olarak bkz. Weber, *Ancient Judaism*, IV:2

3. Bkz. Erwin Rohde, *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks* (London: Paul, Trech, Trubner, 1925).

4. " Borçları Bağışlama Yılı'nın *Seisachtheia*'sı", yani Musa peygamber tarafından emredilen şabat yılının borç bağışlanması; bkz. Tensiye. 15:1-3. Yunanca bir terim olan *seisachtheia* (borçtan) "kurtulma" altıncı yüzyıl Atina'sında Solon reformlarının borç iptaline verilen isimdi.

5. Montanus ve Novatianus erken kilisenin (2.yüzyılın başları ve 3. yüzyılın sonları) Hristiyan mezhep kurucularıydı, Mani ise (İ.Ö. 215-273) Maniciliğin Babilli kurucusuydu. Dördüncü kişi Almanca metinlerde Manus olarak verilmektedir, fakat içerik bir 2. yüzyıl İncil eleştirmeni ve mezhep kurucusu olan ve hareketi daha sonra Manicilikle birleşen Marcion'un yanlış okunmuş olduğunu akla getirmektedir.

IV

PEYGAMBER VE RUHBAN ARASINDA CEMAAT

1. Cemaat: Ruhban Olmayanların Sürekli Birliği

Eğer bir peygamberin peygamberliği başarılıysa, sürekli yardımcılar kazanmayı başarır. Bunlar, (Bartholomaeus'un Gata'lar teriminden tercüme ettiği şekilde) *Sodalen*¹, (Eski Ahit ve Hindulardaki) mürit, (Hinduizm ve İslam'daki) yoldaşlar/sahabeler ya da (Yeşaya ve Yeni Ahit'teki) takipçiler olabilir. Bunlar tüm durumlarda, lonca ya da resmi hiyerarşilerde organize olan ruhbanlar ve kâhinlerin aksine peygamberin kişisel müritleridir. Biz, egemenlik formlarına ilişkin analizimizde (aşıağıda XV. bölümde) bu ilişkiye ek değerlendirmelerde bulunacağız. Bunun yanında, peygamberin görevinde onunla birlikte faal olarak hizmette bulunan ve genel olarak bazı özel karizmatik niteliklere sahip bu sürekli yardımcılara ek olarak, onu kalacak yerle, parayla ve hizmetle destekleyen ve onun misyonu aracılığıyla kurtuluşa ulaşmayı umanları içine alan bir takipçiler dairesi vardır. Bunlar, aralıklı sosyal eylemde(*Gelegenheitshandeln*) bulunabilir ya da kendilerini sürekli olarak bir cemaat (Gemeinde) içinde toplayabilirler.

Spesifik olarak dini manada “cemaat”, (çünkü bu terim, Almanca’da ekonomik , mali ve ya da başka siyasal amaçlar için bir araya gelmiş olan komşu gruplarını ifade etmek için de kullanılır) burada kullanılan özel anlamda sadece peygamberlikle bağlantılı olarak ortaya çıkmaz. Her tür peygamberlikle ilişkili olarak da ortaya çıkmaz. Temelde, dini bir cemaat rutinleşmenin (*Veralltäglicung*) sonucu olarak; yani gerek peygamberin kendisinin gerekse onun müritlerinin peygamberin tebliğinin ve cemaatin erdeminin yayılmasının devamlılığını sağladığı ve dolayısıyla teşebbüsün ve onun insan gücünü sağlayanların ekonomik varlığını ve böylece dini işlevler yüklenenlere ayrılan ayrıcalıkları da tekelleştirmeyi güvence altına aldığı bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkar.

Dini cemaatlerin biçimlenmesindeki rutinleşmenin bu önceliğinden anlaşılacağı gibi cemaatler, peygamberi olmayan dinlerin mistagogları ve ruhbanları etrafında da biçimlenebilir. Mistagog için bir cemaatin varlığı aslında normal bir olaydır. Büyücü ise aksine kendi sanatını bağımsız bir biçimde kullanır ya da, bir loncanın üyesiye spesifik bir dini cemaate değil, özel bir komşular grubuna ya da siyasal bir gruba hizmet eder. Mistagogların cemaatleri, Eleusinian gizemlerinin uygulayıcıları gibi genellikle değişen üyelikleri olan açık bir grup olarak kaldı.. Kurtuluş arzusunda olan kimseler mistagog ve onun yardımcılarıyla, genellikle geçici, bir ilişkiye girecektir. Bununla birlikte, Eleusinian gizemleri belirli yerlerden bağımsız bölgesel bir topluluk gibi bir şeydi.

Örneğin daha dar bir örnek topluma ait olan Mahavira ve Buda’nın dilenci keşişlerinin yaptığı gibi, koşulsuz olarak kendi kişisel örnekleriyle kurtuluş yolunu gösteren örnek peygamberler olayında durum oldukça farklıydı. Bu daha dar topluluk içinde hâlâ kişisel olarak peygambere bağlı olabilen müritler özel otorite kullanacaktır. Örnek topluluk dışında, kendileri için kurtuluş yolunun tamamını kat etmeyen fakat rehber azize bağlılık göstererek kurtuluş yolunda görece en yüksek konuma ulaşma gayretinde olan dindar bağlılar (ör-

neğin, Hindistan *Upasaka*'ları) vardı. Bu bağlılar, Budist *Upasakas* örneğinde olduğu gibi dini cemaat içinde herhangi bir kalıcı statüden yoksundu. Ya da sabit kural ve yükümlülükleri olan bazı özel gruplar halinde de organize olabiliyordu.. Bu düzenli olarak ruhban ya da ruhban-benzeri danışmanlar veya Budist *bonze*'lar gibi mistagoglar örnek cemaatten ayrıldığında ve (Budizm'in en erken aşamalarında bulunmayan) kült sorumlulukları aldığı anda meydana geldi. Ancak, egemen Budist uygulaması, mistagoglar ve peygamberlerin çoğunluğunun örgütlü panteondan özel tanrıların tapınak ruhbanlarıyla paylaştığı gönüllü geçici birlikti. Bu cemaatlerin ekonomik varlığı bağışlarla güvence altına alınıyordu ve kurban adaklarıyla ve dini ihtiyaçları olan insanlar tarafından sağlanan başka hediyelerle sürdürülüyordu.

Bu aşamada hâlâ ruhban sınıfı dışından gelenlerin oluşturduğu sürekli bir cemaate dair hiçbir iz yoktur. Dini bir zümreye üyelikle ilgili mevcut kavramlarımız o dönemin durumuna uygulanamaz. Birey, henüz, yaklaşık olarak bir İtalyan'ın belirli bir azizin bağlısı olduğu manada bir tanrının bağlısıydı.. Çinlilerin çoğunluğunun ve hatta bütününün dini olarak Budist sayılmasıyla ilgili olarak neredeyse silinemez kaba bir hata vardır. Bu yanlış kanının kaynağı (tek başına resmi onaya sahip olan) Konfüçyüsçü ahlak içinde yetiştirilmiş birçok Çinlinin bir ev inşa etmeden önce Taocu ruhbanlara danışması ve hafızalarında canlı tutmaları için Budist kitlelere yönelik de düzenlenmesine rağmen ölmüş yakınlarının yasını Konfüçyüsçü kurala göre tutacak olmasıdır. Bir tanrı kültürüne sürekli olarak katılanlar ve muhtemelen buna yönelik sürekli bir ilgiye sahip olan dar bir çevreyi oluşturanlar dışında, bu aşamada sahip olduğumuz tek şey ruhban sınıfından olmayan gezginler ya da mecazi olarak modern siyasal bir ifade kullanmaya izin verilirse, " kararsızlar" dır.

Doğal olarak bu durum, sadece salt ekonomik değerlendirmeler nedeniyle olsa da, kültü dolduran insanların çıkar-

lanını tatmin etmez. Sonuç olarak, bu tür durumda onlar, kültün kişisel bağlılarının sürekli bir organizasyon formu alacağı ve sabit hak ve ödevlere sahip bir topluluk haline geleceği bir cemaat yaratmaya çalışırlar. Kişisel bir takipçiler grubunun bu şekilde sürekli bir cemaat haline dönüşmesi, peygamberlerin doktrininin sürekli bir kurum fonksiyonu olarak günlük yaşama girdiği olağan süreçtir. Peygamber müritleri ya da havarileri bunun sonucu olarak sadece dinsel amaçlara, yani ruhban olmayanların oluşturduğu bir cemaate adanmış bir organizasyona hizmet eden mistagoglar, öğretmenler, rahipler, papazlar (ya da tüm bunların bir bileşkesi) haline geldi.

Fakat aynı sonuca başka başlangıç noktalarından da ulaşılabilir. Fonksiyonu, büyücününkinden soysal ruhbanınkinden dönüşen rahipler ya toprak sahibi yerel ruhban ailelerinin, arazi sahibi kodamanların ve prenslerin ev ve saray ruhbanlarının çocukları ya da bir statü grubu içinde örgütlenmiş bir kurban kültürünün eğitilmiş ruhbanları idiler. Bireyler ya da gruplar ihtiyaç olduğunda bu ruhbanlara yardım için başvuruyordu; fakat rahipler ayrıca, kendi statü gruplarına leke düşürmeyecek bir meslekle de meşgul olabiliyordu. Bir başka ihtimal de ruhbanların, mesleki ya da başka türlü özel kuruluşlara ve özellikle siyasal bir birliğe bağlı hale gelebilmesidir. Fakat tüm bu durumlarda diğer tüm birliklerden ayrı olan gerçek bir cemaat yoktur.

Böyle bir cemaat, kurban sunan rahiplerden oluşan bir klan tanrılarının özel takipçilerini münhasır birlik halinde örgütlemeyi başardığında ortaya çıkar. Dini bir cemaatin ortaya çıkmasının bir diğer ve daha olağan yolu, birliğin tanrısının dinsel taraftarlarının ve onun ruhbanlarının dini bir cemaat olarak varlığını sürdürdüğü yerde, siyasal bir birliğin yıkılmasının sonucu olmasıdır. Bu tiplerin ilki, çok sayıda ara derecelerde, mistagogluk ve örnek peygamberlik ya da dinsel reform hareketlerinin sürekli bir cemaatler organizasyonuna

dönüşmesiyle bağlantılı olduğu Hindistan ve Yakın Doğu'da bulunacaktır. Birçok küçük Hindu tarikatı böyle bir sürecin sonucu olarak gelişti.

Buna karşın, ikinci tip yani bir devlete hizmet eden bir ruhbanlıktan dinsel bir cemaate geçiş, temelde Yakın Doğu'nun büyük imparatorluklarının (özellikle Pers imparatorluğunun) doğuşuyla özdeşleştirildi. Siyasal birlikler ortadan kaldırıldı ve nüfus silahsızlandırıldı; bununla birlikte ruhbanları, belli siyasal güçlere atandı ve kendi konumlarını sağlamlaştırdı. Bu, tıpkı zorunlu bir topluluğa dönüşen komşuluk birliğinin finansal çıkarların korunması için faydalı bulunması gibi, fethedilmiş yerlerin halkını yatıştırmak için dinsel cemaatin değerli bir araç sayılması nedeniyle yapıldı. Dolayısıyla, Yahudilik *Büyük Kurus (Cyrus)'tan Ardeşir'e* uzanan Pers kralları tarafından yayımlanan fermanlara dayanarak, kraliyetin korunması altında, Kudüs'te teokratik bir merkeze sahip dinsel bir topluluk haline geldi. Delfi'deki Apollon'a ve başka tanrılara hizmet eden ruhban sınıfları ve muhtemelen Orfizim peygamberlerine de benzer şanslar ve fırsatlar sağlayan muhtemelen Perslilerin zaferydi. Mısır'da, siyasal bağımsızlığın yokolmasından sonra, ulusal ruhbanlık, kilise meclislerine sahip, görünüşte türünün ilk örneği olan bir tür "kilise" organizasyonu kurdu. Diğer taraftan, Hindistan'daki dinsel cemaatler örnek cemaatler olarak daha sınırlı bir anlamda ortaya çıktı. Asketik düzenlemelerin yanı sıra Brahman rahiplerinin statü birliği, kısa ömürlü siyasal yapıların çeşitliliğini devam ettirdi ve sonuç olarak çeşitli ahlaki kurtuluş sistemleri tüm siyasal sınırları aştı. İran'da, Zerdüş rahipleri yüzyıllar boyunca Sasanilerin egemenliği altında siyasal bir "mezhep" (*Konfession*) haline gelen kapalı bir dini organizasyonun propagandasını yapmada başarılı oldu (Aka-menitler, kendi kayıtlarının gösterdiği gibi Zerdüş değil, daha çok Mazda dininin takipçileriydi.)

Dini zümreler (*Konfession*) kavramının doğduğu siyasal otorite ve dini cemaat arasındaki ilişkiler egemenlik analizine (*Herrschaft*) ait bir konudur (bkz. aşağıda XV. bölüm). Bu nok-

tada *cemaatsel dinin*, farklı tezahürlerin ve büyük değişkenliğin bir görüngüsü olduğunu vurgulamak yeterlidir. Terimi sadece laik kesimin aktif olarak katılabileceği şekilde sürekli olarak örgütlendiği zaman kullanmak istiyoruz. Ruhbanların yetki alanını sınırlayan salt idari bir birim bir papazın ruhani bölgesidir, fakat cemaatsel topluluk değildir. Fakat seküler, siyasal ya da ekonomik topluluktan farklı bir gruplaşma olarak ruhani bir bölge kavramı dahi Çin ve antik Hint dinlerinde bulunmamaktadır. Yine, Grekler ve başka antik *boyalar* ve benzer kült toplulukları, bölgesel cemaatler değil ancak ortak eylemleri bazı tanrıların koruması altında bulunan siyasal ya da başka türden birliklerdi. Diğer taraftan Antik Budizm'in ruhani bölgesine gelince, bu sadece geçici olarak bulunan eden dilenci keşişlerin ayda iki kez yapılan toplantılara katılımının zorunlu olduğu bir bölgeydi.

Batı'daki Orta Çağ Hristiyanlığında, Reformasyon sonrası Lutherizm ve Anglikanizm'de ve Yakın Doğu'daki Hristiyanlık ve İslam'da söz konusu bölgesel cemaat aslen pasif bir *dini* birlik ve bir ruhbanın hâkimiyet alanıydı. Bu dinlerde ruhban sınıfından olmayanlar genellikle bir cemaat karakterinden tamamen yoksundu. Kuşkusuz, cemaat haklarına ait küçük izler belli Doğu kiliselerinde korunmuştur ve bunlar Batı Katolikliği ve Lutherizmi'nde de bulunmaktadır. Diğer taraftan Antik Budist manastır sistemi; antik İslam savaşçıları, Yahudilik ve antik Hristiyanlık gibi farklı derecelerde örgütsel ayrıntıları olan dini cemaatlere sahipti (bunları ayrıntılı olarak burada ele almayacağız). Ayrıca, ruhban sınıfından olmayanların belli bir fiili etkisi, düzenli bir yerel cemaat örgütlenmesinin yokluğuyla birleştirilebilir. Bunun bir örneği yasal olarak güvenli olmasa da din adamları sınıfının -özellikle Şii mezhebinde- kayda değer güç kullandığı İslam olacaktır; Şah yerel laik kesimin onayından emin olmadan asla din adamı atamazdı.

Diğer taraftan, terimin teknik anlamında (daha sonra göz önünde bulunduracağımız bir konu), tekil yerel cemaatlerin sınırlı birliğine dayanması her mezhebin belirgin karakteris-

tiğidir (bu daha sonra, aşağıda bölüm XV:14'de ele alacağımız bir konudur.) Protestanlıkta Baptistler ve Bağımsızlar ve sonrasında Congregationalistler tarafından temsil edilen bu prensipten tedrici bir geçiş Reforme edilmiş Kilisenin tipik örgütlenmesine yol açar. Sonraki fiilen evrensel bir organizasyon haline geldiği yerde bile, yine de, üyeliği, belirli bir cemaate sözleşmeli giriş şartına bağlar. Bu farklılıklardan doğan bazı problemlere daha sonra döneceğiz. Şu anda özellikle, gerçek cemaatsel dinlerin genellikle çok önemli gelişmesinin sadece bir sonucuyla ilgileniyoruz. Bir cemaatin içindeki ruhban sınıfı ile laik kesim arasındaki ilişki dinin uygulamadaki etkisi açısından çok önemli hale gelir. Organizasyon bir cemaatin özgün karakterini kazandıkça ruhbanın çok güçlü konumu cemaatin üyelerini korumak ve genişletmek için laik kesimin gereksinimlerini gitgide artan bir biçimde akılda tutma zorunluluğuyla yüzleşir. Aslında, her tip ruhbanlık bazı derecelerde benzer bir konumdadır. Ruhbanlık çoğu kez kendi statüsünü korumak için laik kesimin gereksinimlerini ciddi ölçüde karşılamak zorundadır. Ruhbanlığın yüzleşmek zorunda olduğu laik kesim içindeki üç etkin güç: (a) Peygamberlik, (b) laiklerin gelenekçiliği ve (c) laiklerin entelektüalizmidir. Bu güçlerin aksine, burada etkin olan bir diğer belirleyici faktör bu şekildeki ruhban girişiminin zorunluluk ve eğilimlerinden doğar. Bu son faktör hakkında birinciyle ilişkisi bağlamında birkaç söz söylemek gerekir.

Bir kural olarak, ahlaki ve örnek peygamber bizzat ruhban değildir ve güç konumu onun ruhban sınıfından olmayan takipçilerine dayanır. Her peygamberlik ruhban sınıfının teşebbüsünün büyüsel unsurlarının değerini düşürür, ancak bunu çok farklı derecelerde yapar. İsrail peygamberlerinin yanı sıra Buda ve onun gibi başkaları, (İsrail kaynaklarında "peygamber" olarak da adlandırılan) bilgili büyücüler ve kâhinlere bağlılığı reddetti ve bunu kınadı ve gerçekte tüm büyülerini doğaları gereği yararsız olarak aşağıladı. Kurtuluşa

sadece ezeli olanla özgün dinsel ve anlamlı bir ilişki içinde ulaşılabilirdi. Budistler arasında büyüsel güçlerle anlamsız biçimde övünmek ölümcül bir günah sayılıyordu; ancak, ikincinin inançsızlar arasındaki varlığı hiçbir zaman ne Hint ve İsrail peygamberleri, ne de Hristiyan havariler ya da antik Hristiyan geleneği tarafından reddedildi. Tüm peygamberler büyüü reddetmeleri nedeniyle, farklı derecelerde ve biçimlerde olmakla birlikte, ruhbanların teşebbüsüne zorunlu olarak şüpheyle baktı. İsrail peygamberlerinin Tanrısı, yakılmış adakları değil emirlerine itaati istiyordu. Budist Veda bilgisi ve ayiniyle kurtuluş arayışı içinde hiçbir yere varamayacaktır ve antik *soma* kurbanı en eski *Gatalar*'da *Ahura-Mazda*'ya bir nefret olarak temsil ediliyordu.

Dolayısıyla, peygamberler, onların ruhban sınıfı dışından takipçileri ve ruhbanlık geleneğinin temsilcileri arasındaki gerilimler her yerde mevcuttu. Peygamberin misyonunu ne ölçüde yerine getirebileceği ya da ne ölçüde şehit olacağı, bazı durumlarda, örneğin İsrail'de, uluslar arası durumla belirlenen güç mücadelesinin sonucuna bağlıydı. Zerdüşt, adsız karşı-peygambere karşı mücadelesinde destek için kendi ailesi dışında, soyluların klanlarına ve prenslere bağlı idi; bu, Muhammed Peygamber ile birlikte Hindistan için geçerli olan durumdu. Diğer taraftan İsrail peygamberleri kentsel ve kırsal orta sınıf desteğine dayanıyordu. Ancak, bunların hepsi, rutin kültlerin teknisyenlerinin aksine peygamberi karizmalarının onlara ruhban sınıfından olmayanlar arasında kazandırdığı prestiji kullanıyordu. Yeni bir vahyin kutsallığı geleneğine karşıydı ve ruhbanlık her iki tarafın propagandasının başarısına dayanarak yeni peygamberlik ile uzlaşabilir, doktrinini aşabilir ya da söz konusu doktrin kendi başına boyun eğmedikçe onu ortadan kaldırılabildi.

2. Kanonik Metinler, Dogmalar ve Kutsal Kitap Dini

Ruhbanlık her durumda, gerek zafer kazanmış yeni doktrini gerekse peygamber hücumlarına rağmen kendini korumuş eski doktrini kanunlaştırma yükümlülüğünü üstlenmek zorundaydı. Ruhbanlık eğer kendi konumunu güvence altına alacaksa, neyin kutsal sayılması gerektiği neyin gerekmediğini belirlemeli ve kendi görüşünü ruhban olmayanların dinine aşlamak zorundaydı. Böyle bir gelişme, bunun çok önceden meydana geldiği “örneğin, Hindistan’da olduğu gibi” muhalif peygamberlerin ruhbanlık konumunu tehlikeye atacak gayretinden daha başka nedenlere sahiptir. Ruhbanlığın olası hücumlara karşı kendi konumunu sağlamlaştırmaya yönelik basit ilgisi ve laik kesimin şüpheciliğine karşı geleneksel uygulamanın sağlanması zorunluluğu benzer sonuçlar üretebilir. Bu gelişimin gerçekleştiği her yerde ruhbanlık, her ikisinin “özellikle ikincisinin” birbirinden çok farklı kapsamda olabildiği iki görüngü, yani kanonik metinler ve dogmalar üretti. *Kanonik metinler* vahiyleri ve geleneklerin kendisini içerirken dogmalar ruhbanların onların anlamına ilişkin yorumlarını içine alır.

Peygamberi dinsel vahiyler ya da diğer durumda geleneksel olarak aktarılmış kutsal bilgi derlemeleri sözlü gelenek formunda ortaya çıkabilir. Brahman rahiplerinin kutsal bilgisi asırlar boyunca sözlü olarak aktarıldı ve bunun yazılı olarak kaydedilmesi fiili olarak yasaklandı. Bu, tabii ki bu bilginin yazınsız formunda kalıcı bir iz bıraktı ve ayrıca bireysel ekollerin (*Shakkas*) metinlerindeki önemsiz sayılmayacak tutarsızlıkların da nedenini açıklar. Bunun nedeni; bu bilgiye sadece nitelikli insanların, yani iki kez-doğmuşların sahip olmasının istenmesiydi. Böyle bir bilgiyi ikinci bir doğuş yaşamamış ya da kendi kast konumu (*Shudra*) nedeniyle dışlanmış herhangi bir kim-

seye aktarmak çirkin bir günahı². Tüm büyüsel bilgi anlaşılır bir biçimde, loncanın profesyonel çıkarını korumak için aslen gizli bilginin bu karakterine sahiptir. Fakat büyüsel bilginin her yerde genel olarak grubun diğer üyelerinin sistematik eğitimine yönelik materyal haline gelen bu görünümleri de de vardır. En eski ve evrensel olarak yayılmış büyüsel eğitim sisteminin kökünde, büyücünün kendisinin sanatı için yeniden doğmaya ve yeni bir ruha sahip olmaya gerek duyduğu gibi böyle bir kahramanlığın da harekete geçmesi, test edilmesi ve büyüsel güdümlenmelerle kahramanda kanıtlanması gereken bir karizmaya dayandığı şeklinde animist bir varsayım vardır. Savaşçı bu şekilde kahramanlık içinde yeniden doğar. Bu anlamda karizmatik eğitim acemilik dönemleriyle cesaret denemeleriyle, işkencelerle, kutsallık ve onur dereceleriyle, gençlerin katılımıyla ve savaş hazırlığıyla savaş tecrübesi yaşayan tüm toplumlara ait neredeyse evrensel bir kurumdur.

Büyücülerin loncası sonuç olarak ruhbanlığa dönüşünce bu son derece önemli olan, laik kesimleri eğitme fonksiyonu sona ermez ve ruhbanlık bu fonksiyonu korumakla sürekli ilgilidir. Gizli bilgi gitgide geriler ve ruhbansal doktrin, ruhbanlığın dogmalar aracılığıyla yorumlandığı yazınsal olarak belirlenmiş bir gelenek haline gelir. Böyle bir yazınsal gelenek daha sonra; sadece ruhban sınıfının profesyonel üyeleri için değil aynı zamanda, aslında özellikle, ruhban olmayanlar için de bir eğitim sisteminin temeli haline gelir.

Bütünü olmasa da birçok kanonik kutsal kitap derlemeleri, topluluğu kontrol etmek için rekabet eden çeşitli gruplar ve peygamberlikler arasındaki mücadele sonucunda resmi olarak seküler ya da dinsel olarak istemeyen ilavelere karşı kapandı. Böyle bir mücadelenin ortaya çıkmadığı ya da geleneğin içeriğinin tehdit edilmediği her yerde yazmaların resmi kanon halini alması çok yavaş bir biçimde gerçekleşti. Yahudi yazmalarının kanonu; teokratik devletin yıkılmasından kısa süre sonra, havari ilhamlarına karşı bir engel olarak *Jamnia Sinod'u* tarafından kapatıldığı M.S 90'a kadar sabitleş-

tirilmedi ve o zaman dahi kanon sadece prensip olarak kapatıldı. Vedalar örneğinde kutsal kitap kanonu entelektüel heterodoksi'ye karşı olarak belirlendi. Hristiyan kanonu, orta sınıfların dindarlığına Gnostiklerin entelektüel kurtuluş doktrininden gelen tehlike nedeniyle resmi hale getirildi. Diğer taraftan antik Budizm'in entellektüel sınıflarının kurtuluş bilimi, *Mahayana*'nın misyonerlik etkisi yaratan halk kurtuluş dini tarafından yöneltilen tehlikenin bir sonucu olarak Pali kanonunda kristalize oldu. Ezra ruhban kanunu gibi, Klasik Konfüçyüsçü yazmalar da siyasal güç tarafından dayatıldı. Fakat ilki asla kutsal hale gelmedi ve ikincisi sadece geç bir evrede, daima ruhbanların faaliyetinin sonucu olarak gerçek bir kutsallık kazandı. Aslında sadece Kuran, Halifenin emriyle hemen düzenlendi ve kutsallaştı, çünkü yarı-okuryazar Muhammed Peygamber bir kutsal kitabın varlığının bir din için otomatik olarak itibar nişanesi taşıdığını savunuyordu. Bu itibar görüşü, tabu niteliği ve yazınsal belgelerin büyüsel anlam ve önemiyle ilgili geniş ölçüde yayılmış kavramlarla ilişkiliydi. İncil kanonunun tesisinden çok önce Tevrat ve özgün peygamber yazmalarına dokunmanın "elleri kirleteceği" savunuluyordu.

Bu sürecin ayrıntıları ve kanon halini almış kutsal metinlere sokulan yazıların kapsamı bizi burada ilgilendirmiyor. Bu her biri anlaşılır nitelikte olan diğer şiirlerle birlikte, sadece kahraman destanları değil aynı zamanda kendinden geçmiş Indra hakkındaki alaycı şiirlerin de Vedalara kabul edilmesinin nedeni kutsal ozanların büyüsel statüsüydü. Benzer bir biçimde bir aşk şiiri ve peygamberin sözleriyle çeşitli kişisel ayrıntılar Eski Ahit kanonuna sokuldu. Sonuç olarak, Yeni Ahit Aziz Paul'un salt kişisel mektubunu içine aldı ve Kuran da birkaç *surede*, peygamberinin hayatındaki çok insani aile kırgınlıklarıyla ilgili kayıtlara yer buldu.

Kanon'un kapanması genellikle geçmiş din tarihinde sadece belirli bir devrin peygamber karizmasıyla kutsanmış olduğu teorisine izah edildi. Hahamların teorisine göre bu

Musa Peygamber'den İskender'e uzanan dönemdi; Roma Katolik bakış açısından ise dönem Havariler Çağıydı. Genel olarak, bu teoriler peygamberlik ve ruhbansal sistematik arasındaki tezaadın kabulünü doğru biçimde ifade eder. Peygamberler dini, insanın dünya ile ilişkisini basitleştirme amacıyla nihai ve bütünleşmiş bir değer konumuyla bağlantılı olarak sistemleştirdi. Diğer taraftan ruhbanlar, peygamberliğin ya da kutsal geleneklerin içeriğini, onlara kazuistik ve rasyonel bir analiz çerçevesi kazandırarak ve kendi sınıflarının ve kontrol ettikleri laik kesimlerin yaşam biçimlerine ve düşüncesine göre uyarlayarak sistemleştirdi.

Ruhbansal eğitimin en antik aşamadan yazınsal eğitim dönemi aşamasına doğru gelişimi, gerek kutsal olarak telakki edilen bir kanon'a tam bir bağlılık anlamında, gerekse Mısır Ölüler Kitabı durumundaki gibi yazınsal olarak sabit kutsal normun otoriterliği şeklinde daha mütevazı anlamda, bir inancın kitabı olan bir dine dönüşümünde kayda değer pratiksel öneme sahiptir. Okuryazarlık bürokratik yönetim karakteri kazanan ve yönetmelik ve belgelere göre işleyen- saf seküler meselelerin yönetimi için daha önemli hale geldikçe eğitim seküler yetkililer ve eğitilmiş laik kişilerin elinden, Orta Çağ'ın idari işlerinde olduğu gibi işlevleri yazı kullanımını içeren makamları doğrudan işgal eden okuryazar ruhbanların eline geçti. Bu süreçlerin birinin ya da diğerinin ne ölçüde gerçekleştiği de; yönetimin ne ölçüde bürokratikleştiği dışında başka sınıfların, özellikle savaştı soyluların hangi ölçüde kendi eğitim sistemlerini geliştirdiğine ve söz konusu eğitim sistemini ne ölçüde kendi ellerinde tuttuklarına bağlıdır. Daha sonra bu sürecin sonucu olabilecek iki kola ayrılmış eğitim sistemlerini tartışmak zorundayız. Bununla birlikte ruhbanların zayıflığından ya da peygamberliğin veya kitabı olan dinin yokluğundan kaynaklanan saf ruhbansal eğitim sisteminin bütünsel baskısını ya da gelişmemişliğini değerlendirmeliyiz.

Bir dini cemaatin tesisi ruhbansal doktrinin asli içeriğinin gelişimi için tek olmamakla birlikte en güçlü teşviki sağlar ve

dogmaların spesifik önemini oluşturur. Bir dinsel cemaat yerleşik hale gelince söz konusu cemaat kendini rekabet halindeki yabancı doktrinlerden ayrı tutma ve kendi üstünlüğünü tamamı farklı doktrinler üzerinde vurgu yapma eğiliminde bulunan propaganda aracılığıyla koruma ihtiyacı hisseder. Kuşkusuz, bu farklılaşma süreci dinsel olmayan güdülerle büyük ölçüde desteklenebilir. Sözgelimi Charlemagne Frank kilisesi için, doğulu ve batılı Hristiyan kiliseleri arasındaki farklardan birini oluşturan *filioque* doktrininde ısrar etti. Bu ve onun ikonalara olumlu bakan kanonu reddi Bizans kilisesinin üstünlüğüne karşı yöneltilen siyasal zeminlere sahipti.³ Bütünüyle anlaşılmasız dogmalara bağlılık, Monofizit doktrininin Doğu'da ve Mısır'da büyük halk kitleleri tarafından benimsenmesi gibi bir anti-emperyal ve anti-Helenik ayrılıkçı ulusalçılığın ifadesiydi. Benzer bir biçimde Monofizit Koptik kilise daha sonra derebeyler olarak Arapları Romalılara tercih etti. Bu gibi eğilimler çok sık bir biçimde görüldü.

Fakat ruhbanların şiddetle nefret ettikleri duyarsızlığa ve üyelerin coşkusunun durağanlaşması tehlikesine karşı mücadeleleri genel olarak karakteristik ölçütleri ve farklı doktrinleri ön plana itmede en büyük rolü oynadı. Diğer faktör, belirli bir mezhepteki üyeliğin önemine yapılan vurgu ve ruhbanların başka bir mezhebe üye geçişini zorlaştırma arzusuuydu. Tarihsel emsal totemci ya da savaşçı bir klanın üyelerinin dövme işaretleriyle sağlandı, bunun büyüselsel bir kaynağı vardı. Totemci dövmeye en yakını, en azından dış görünüşte, Hindu mezheplerinin farklı vücut boyamalarıydı. Fakat Yahudilerin sünnet ve Şabat tabusunu koruması Eski Ahit'te defalarca belirtildiği gibi diğer uluslardan ayrılmayı sağlamaya yönelikti ve bu gerçekten böyle bir etkiyi olağanüstü derecede üretti. Hristiyanlığın Yahudilikten keskin bir şekilde farklılaşması, Hristiyanların istirahat günü olarak güneş tanrısının gününü seçimi ile - bu seçim, Hristiyanların muhtemelen güneş dininin mistagojik Yakın Doğu kurtuluş doktrinlerine ilişkin soteriolojik mitosları sahiplenmesi olarak açıklanabiliyor-

du- üretildi. İslam Peygamberi'nin haftalık dinsel ibadet için Cuma gününü seçimi, muhtemelen onun takipçileri arasındaki tebliğ çabasının başarısız olmasından sonra öncelikle kendi takipçilerini Yahudilerden ayrı tutma arzusu tarafından güdülenmektedir. Fakat O'nun (Aşai Rabbani Ayini'nde) şarap içme zorunluluğu altında olan Hristiyan ruhbanlara karşı bir set çekme arzusuyla belirlenmiş kesin şarap yasağının kıyaslanabilir antik ve çağdaş – örneğin Reşabiler ve Nazariler arasındaki- görüngülerle benzerlikleri vardı.

Hindistan'da örnek peygamberlikle ilgili farklı dogmalar genelde daha pratik ahlaki karakterdeydi, mistagojiyle bağlantılı olanlar ise daha törenseldi. Vesali Konseyi'nde Budizm'in büyük bölünmesine neden olan kötü ünlü on nokta, sadece *Mahayana* organizasyonunun ayrılığını pekiştirme amacıyla vurgulanan birçok genel ayrıntı da olmak üzere, salt manastır sistemi düzenlemelerine ilişkin meseleleri içeriyordu.

Diğer taraftan Asya dinleri bir farklılaşma aracı olarak dogmayla ilgili neredeyse hiçbir şey bilmiyordu. Kuşkusuz Buda, büyük yanılısamarlarla ilişkili dört-katlı hakikatini yedi katlı asil yolun pratiksel kurtuluş doktrini için temel ilan etti. Fakat bu hakikatlerin, batılı anlamda dogma olarak değil, kendi pratik sonuçları bakımından kavranması kurtuluş çabasının hedefiydi. Bu ayrıca, antik Hindu kehanetlerinin çoğunluğuyla ilgili durumdur.

Hristiyan cemaatinde en bağlayıcı dogmalardan biri, karakteristik olarak, Tanrı'nın dünyayı yoktan yaratması ve sonuç olarak entelektüellerin gnostik kurgusunun aksine olarak aşkın bir tanrının tesisi idi. Diğer taraftan Hindistan'da, kozmolojik ve başka metafiziksel kurgular birtakım sınırlamalara rağmen daima ortodoksi için çok geniş kapsamda serbestlik imkânı bulan felsefi ekollerin ilgi alanı olarak varlığını sürdürdü. Çin'de Konfüçyüsçü ahlak, sadece büyü ve ruhlara inancın (gelenekte açıkça vurgulandığı gibi) hem patrimonial hem de bürokratik itaatin temeli olan ata kültürünün korunma-

sı için zarar görmemiş kalması gerektiği için de olsa metafiziksel dogmayla bütün bağlarını tamamen reddetti.

Ahlaki peygamberlik ve onun oluşturduğu cemaatsel din içinde dahi gerçek dogmaların çoğalma alanında geniş bir çeşitlilik vardı. Antik İslam, üyeliğin temeli olarak, uygulamayla ilgili ve törensel birkaç asli emirle birlikte Tanrıya ve Peygamber'e bağlılığın ikrarı ile yetindi. Fakat hem pratik hem de teorik dogmatik ayrımlar; ruhbanlar, cemaat öğretmenleri ve cemaatin kendisi dahi dinin taşıyıcısı haline geldikçe daha kapsamlı hale geldi. Bu daha sonraki Zerdüşter, Yahudiler ve Hristiyanlar için de geçerlidir. Fakat gerçek dogmatik anlaşmazlık, antik İsrail ya da İslam'da sadece istisnai durumlarda ortaya çıkabiliyordu, çünkü her iki din de doktrinsel teolojinin sadeliğiyle karakterize ediliyordu. Her iki dinde pratik ya da ahlaki problemler ve ayinsel ve yasal meseleler hakkında tali tartışmalar olmakla birlikte başlıca tartışma alanı lütuf doktrini çevresinde odaklandı. Bu, Zerdüştlük için daha da çok geçerlidir.

Kozmolojik meseleler, ruhbansal otorite (ayinler), soteriolojik *mitos* (*Christology*) ile ilgili teorik türden bir kapsamlı, bağlayıcı ve sistematik olarak rasyonelleşmiş dogmatik teoloji sadece Hristiyanlar arasında gelişti. Bu Hristiyan dogmatik teolojisi ilk olarak Roma imparatorluğunun Helenistik kısmında gelişti, fakat Orta Çağ'da önemli ayrıntıları Batı'da ortaya çıktı. Teolojik gelişme genel olarak Batı Kiliselerinde Doğu Kiliselerinden çok daha güçlüydü; fakat her iki bölgede teolojinin azami gelişimi güçlü bir ruhbanlar teşkilatının siyasal otoritelerden azami ölçüde bağımsız olduğu yerlerde gerçekleşti.

Hristiyanların dogmaların formülasyonu ile ilişkili bu uğraşı; Antik dönemdeki Grek eğitiminin bir ürünü olan entelektüel sınıfların özellikle özgün karakterinden, Mesih kültürünün ürettiği özel metafiziksel önermeler ve gerilimlerden ve başlangıçta Hristiyan cemaatinin dışında kalmış olan eği-

timli sınıflarla tartışma zorunluluğundan ve antik Hristiyan kilisesinin (Asya dinlerinin aldığı pozisyonla böyle bir karşıtlık içinde duran) saf entelektüalizme düşmanlığından özellikle etkilendi. Hristiyanlık sosyal olarak, piskoposlar tarafından fazlasıyla göz önünde bulundurulması gereken bir olay olarak saf entelektüalizme büyük bir şüpheyile bakan, ruhban olmayan küçük burjuvaziden oluşan cemaatsel bir dindi. Doğu'da, Helenik olmayan küçük burjuvazi çevreleri Hristiyanlığı artan bir biçimde keşifleriyle destekledi; bu Doğu'daki Hellenik kültürü ortadan kaldırdı ve orada dogmanın rasyonel oluşumuna son verdi.

Buna ek olarak dini cemaatlerin organizasyon biçimi de önemli bir belirleyici faktördü. Antik Budizm'de tüm hiyerarşik organizasyonun tam ve amaçlı yokluğu, rasyonel dogmatik teolojiyle ilgili, Hristiyanlıktaki gibi bir uzlaşmayı zorunlu olarak engelliyordu; bu kurtuluş doktrininin bu gibi bir uzlaşmaya ihtiyaç duyduğu varsayılsa dahi böyleydi. Hristiyanlık, ruhbanların entelektüel faaliyetine karşı ve dini eğitimle yetişmiş, rekabet eden laik kesimlerin rasyolanizmine karşı cemaatin birliğini korumak için doktrinlerin ortodoksisıyla ilgili olarak karar verebilecek bazı güçleri öndoğru olarak kabul etmeyi zorunlu gördü. Burada ayrıntılarına girilemeyecek uzun gelişim sürecinin sonucu; Roma kilisesinin, Tanrı'nın dünya başkenti kilisesinin hataya düşmesine izin vermeyeceği umuduyla piskoposunun yanılmaz doktrinsel makamını üretmesi idi. Doktrinle ilgili bir karar verileceği zaman, doktrin makamı görevlisinin esinlemesini varsayan tutarlı bir doktrinsel çözümü sadece bu durumda buluruz.

Diğer taraftan, İslam ve Doğu kilisesi aşağıda açıklanacak çeşitli nedenlerle; dogmatik hakikatlerin geçerliliğini belirlemenin temeli olarak dinsel öğreti organizasyonunun resmi taşıyıcılarının uzlaşısına dayanan pratiği sürdürdü; bunlar temelde duruma göre teologlar ya da ruhbanlardı. İslam bu konuma; peygamberinin Tanrı'nın inançlı bir cemaatin hataya düşmesine asla izin vermeyeceği güvencesine sıkıca da-

yanarak ulaştı. Diğer taraftan, Doğu kiliseleri bu bağlamda Hristiyan kilisesinin en eski uygulamasının modelini izledi. Bunun net etkisi, dogmanın bu dinsel gelenekler içinde yayılmasını önlemek olacaktı. Buna karşın, Dalay Lama'nın siyasal yetkileri ve kilise kontrolü vardır, ancak Lamaizmin büyüsel-ayinsel karakterinden dolayı tam manasıyla hiçbir doktrinsel gücü yoktu. Hindular arasında *gurulara* verilen aforoz gücü büyük oranda siyasal nedenler ve sadece nadiren dogmatik sapmaların cezalandırılması için kullanılıyordu.

3. Peygamberi Dinin Sonuçları Olarak Vaaz ve Ruhani Eğitim

Ruhbanların kutsal doktrinleri sistemleştirme çalışması, büyüçülerin uygulamasından çok farklı bir biçimde, kendi profesyonel uygulaması içinde ortaya çıkan yeni unsurlar tarafından sürekli bir biçimde desteklendi. Cemaatsel dinin ahlaki tipinde bütünüyle yeni bir şey, yani vaaz ve tür olarak büyüsel yardımdan çok farklı bir şey, yani ruhani eğitim gelişti.

Sözcüğün gerçek anlamı içinde dinsel ve ahlaki meselelerle ilgili müşterek öğretim olan vaaz, genelde peygamberliğe ve peygamberi dine özgüdür. Aslında bunlardan ayrı biçimde ortaya çıkarsa, ortaya çıkan şey sadece bunların bir taklididir. Fakat prensip olarak vaaz, vahyedilen bir din rutinleşmeyle ruhbansal bir teşebbüse dönüşünce önemini yitirir ve vaazın önemi bir dinin büyüsel unsurlarıyla ters orantılıdır. Budizm, ruhban sınıfından olmayanlar söz konusu olduğu kadarıyla, aslen bütünüyle vaazdan meydana geliyordu. Hristiyanlıkta vaazın önemi dinin daha büyüsel ve kutsal unsurlarının ortadan kaldırılmasıyla orantılı olmuştur. Sonuçta vaaz ruhban kavramının yerine vauzinkinin geçtiği Protestanlıkta azami önem kazanır.

Bireyin dini eğitimi olan ruhani destek, rasyonelleşmiş ve sistemleşmiş formu içinde peygamberi olarak vahyedilmiş

dinin bir ürünüdür; kaynağı kehanette ya da kâhine ve büyü-cüye danışmadadır. Kâhin'e, hastalık ya da bireyin yaşamın-daki başka felaketlere büyüsel ihlalin yol açtığı şüphesi ortaya çıktığında; saldırgan ruh, şeytan ya da tanrının hangi araç-larla yatıştırılabileceğini belirlemek üzere danışılır. Bu ayrıca, yaşam üzerindeki ahlaki etkilerle hiçbir bağlantısı olmayan günah çıkarmanın da kaynağıdır. Günah çıkarma ve ahlaki davranış arasındaki bağlantı ilk olarak ahlaki din, özellikle de peygamberlikten etkilendi. Ruhani destek daha sonra farklı formlar alabilir. Karizmatik bir lütuf dağıtımı olduğu ölçüde büyüsel güdümlenmelerle yakın bir ilişki içinde bulunur. Fa-kat ruhların bakımı belli şüpheler ortaya çıktığında, bireylerin somut dinsel yükümlülüklerle ilgili eğitimini de ihtiva eder. Sonuç olarak ruhani destek, içsel ya da dışsal sıkıntı zaman-larında kişisel dinsel rahatlama dağıtımını gerektirerek, bir açıdan karizmatik lütuf dağıtımı ve eğitimi arasında orta bir yolda durabilir.

Vaaz ve ruhani destek, yaşam tarzı üzerindeki pratik etki-lerinin gücü bakımından büyük ölçüde farklılık gösterir. Vaaz peygamberi uyarı dönemlerinde kendi gücünü fazlasıyla ya-yar. Konuşma karizmasının bireysel bir mesele olması nede-niyle, günlük yaşamın tekdüzeliği içinde keskin bir şekilde, yaşam tarzı üzerinde neredeyse bütünsel bir etkisizliğe düşer.

Ruhani destek tüm formları içinde, özellikle gündelik ya-şam üzerinde ruhbanların gerçek güç aracıdır ve din ahlaki ahlaki bir karakter kazandığında yaşam tarzını çok güçlü bi-çimde etkiler. Aslında ahlaki dinin kitleler üzerindeki gücü ruhani desteğin gelişimiyle paralellik arz eder. Ahlaki dinin gücünün bozulmadığı her yerde papaza, tıpkı büyüsel dinler-de, örneğin, Çin dininde, profesyonel kâhin rahibe danışıldığı gibi, hem özel şahıslar hem de grupların görevlileri tarafından tüm durumlarda danışılacaktır. Ruhani desteği laik kesimin gündelik yaşamını ve siyasal yetkililerin davranışını sürekli ve çoğu kez belirleyici bir biçimde etkileyen bu din görevlileri arasında Yahudiliğin nasihatçi hahamları, Katolikliğin günah

çıkaran pederleri, Protestanlıktaki dindar papazlar, Reformasyon karşıtı Katoliklikteki ruh yöneticileri, Hinduizm'de saraydaki Brahmanca *purohita*'lar, *guru*'lar ve *gosain*'ler ve İslam'daki *müftü*'ler ve *şeyh*'ler vardı.

Bireyin özel yaşamının idaresine gelince; ruhani desteğin en büyük etkisi, ruhbanlık ahlaki kazuistikliği rasyonelleşmiş bir dinsel kefarete sistemiyle birleştirdiğinde icra ediliyordu. Bu, Roma hukukunun kazuistikliğinde ekolleşen Batı kilisesi aracılığıyla oldukça büyük bir beceriyle başarıldı. Ruhbanların ahlaki emirlerin ve dini hakikatlerin kazuistik olarak ele alınmasını sistemleştirmedeki çalışmalarını teşvik eden ve gerçekte onları vahyin kendisinde halledilmeyen birçok meseleye yönelik tutum geliştirmeye ilk defa zorlayan, temelde vaazın ve ruhani desteğin bu pratik sorumluluklarıdır. Sonuç olarak, peygamberi ahlakın aksine, arkalarında peygamberi taleplerin kazuistik ve dolayısıyla daha rasyonel karakterde spesifik emirler halinde önemli derecede rutinleşmesini getiren, vaaz ve ruhani desteğin bu aynı pratik sorumluluklarıdır. Fakat bu gelişme aynı zamanda, peygamberin ahlaka soktuğu - bir kişinin sahip olduğu ve bu sayede bir tek eylemin sadece dışsal görünümünü değil, daha ziyade onun tanrıyla olan bütünsel ilişki için taşıdığı anlamlı önemi değerlendirdiği, tanrısıyla olan özel "anlamlı" ilişkisinden kaynaklanan yaşam standardının türevi olan -birliğin kaybıyla sonuçlandı. Ruhbanların uygulamasına gelince, bu ruhban sınıfı dışındakiler (laik kesimler) için hem pozitif emirleri hem de bir vicdan muhasebesini gerektiriyordu. Bu nedenle, dinin mutlak hedefleri olan bir ahlakla meşgul olması zorunlu olarak bir gerilemeye maruz kaldı.

Peygamber ahlakının pozitif, temel emirleri ve ruhbanlar tarafından bunlarla ilgili yapılan kazuistik dönüşüm nihai olarak kendi materyallerini gelenekler, adetler ve laik kesimlerin gündelik ihtiyaçlarının düzenlenmek üzere ruhani makamla-

rında oturan ruhbanlara getirdiği problemlerden çıkardı. Dolayısıyla, bir ruhbanlık laik kesimin davranış kalıbını tanrının iradesine uygun olarak düzenlemeyi ve özellikle kendi statüsü ve kazancını bu biçimde büyütmeyi ne kadar amaçlarsa, doktrin ve davranış kalıplarını formüle etmede laik kesimin geleneksel görüşleriyle o kadar çok uzlaşmak zorundaydı. Bu özellikle kitlelerin inancını büyüye dayanan geleneklerin esaretinden kurtarabilecek hiçbir büyük peygamberlik tebliği gelişmediğinde ortaya çıkan durumdu.

Kitleler artan bir biçimde ruhbanların etki objesi ve onların güçlerinin temeli haline geldikçe, ruhbanların sistemleştirme çabaları onları gittikçe daha çok geleneksel ve dolayısıyla büyüsel dinsel kavram ve pratik formlarına yöneltti. Nitekim Mısır ruhbanlığı daha fazla güç için bastırdıkça, ruhbanların sistematik entelektüel eğitimi daha önceki zamanlara kıyasla gelişmiş olsa da, animistik hayvan kültü artan bir biçimde dini ilginin merkezine itildi. Hindistan'da da, kutsal karizmatik şarkıcılar olan *hotar* Brahman rahiplerinin ilk aşamada kurban merasiminden çıkarılmasından sonra, artan bir kültür sistemleşmesi oluştu. Atharva Veda, yazınsal bir ürün olarak Rig Veda'dan çok daha yenidir, Brahmanalar ise daha da yenidir. Ancak, Atharva Veda'daki sistemleşmiş dinsel materyal soylu Veda kültür ritüellerinden ve daha eski Veda'ların başka unsurlarından çok daha eski kökene sahiptir; aslında Atharva Veda daha eski Veda'lardan çok daha büyük ölçüde salt büyüsel bir ritüeldir. Ruhbanlar tarafından sistemleştirilen din büyüsunün popülerleşme ve dönüşüm süreci Brahmanalarda daha da ileriye gitti. Daha eski Veda kültürleri aslında, Oldenberg'in vurguladığı gibi⁴ varlıklı sınıfların kültürleridir, oysa büyüsel ritüel antik zamanlardan bu yana tüm kitlelerin malı olmuştur.

Benzer bir süreç peygamberlikle ilgili olarak meydana gelmiş görünüyor. Yüceliğin en yüksek doruğuna ulaşan antik Budizm'in üstün entelektüel düşünce sahipliğine kıyasla *Mahayana* dini, temelde saf büyücülük ya da kutsal ritüeliz-

me daha çok benzeme eğiliminde olan bir kitleselleşmeydi. Benzer bir kader Zerdüş, Lao Tzu ve Hindu din reformcularının ve bir ölçüde Muhammed'in doktrinlerini de yakaladı; bu, kurucuların inançları ruhban sınıfından olmayanların dini haline geldiğinde gerçekleşti. Dolayısıyla, *Zend Avesta*; Zerdüş'ün açık ve şiddetli mücadelesine ve özel bir nefretle kınadığı birkaç baküs unsurunu ortadan kaldırmasına rağmen, *Haoma* kültürüne onay verdi. Hinduizm sürekli olarak bir büyüye ya da her halükarda yarı-büyüsel bir kutsal soteriolojye kayma eğilimini açığa vurdu. Afrika'daki İslam propagandası, en erken İslam büyüü reddetmesine rağmen, öncelikle büyük çaplı bir büyü temeline dayanıyordu; bu sayede rekabet halindeki diğer büyüsel inançlardan daha fazla şey vaat etmeyi sürdürdü.

Peygamberliğin gerilemesi ya da çağın gerisinde kalması olarak yorumlanan bu süreç neredeyse kaçınılmazdır. Peygamberin kendisi normalde; hedefi eklesiastik türden geleneksel ritüelist dinsel lütuf yerine yaşamın nihai ahlaki prensipler temelinde düzenlenmesini koymak olan, mutlak bağımsızlığa sahip ruhban olmayan adil bir vaizdir. Ancak, ruhban olmayanların peygamberi kabulü genel olarak onun mutlak bir karizmaya sahip olması gerçeğine dayanır. Bu, genel olarak, onun gerçekte diğer büyücülerden çok daha büyük ve daha güçlü bir büyücü olduğu ve gerçek manada şeytanlar ve bizzat ölüm üzerinde dahi aşılmaz kudrete sahip olduğu anlamına gelir. Yine bu, genel olarak, onun ölü diriltme gücüne sahip olduğu ve muhtemelen kendisinin öldükten sonra dirileceği anlamına gelir. Kısacası o başka büyücülerin başaramayacağı şeyleri yapma kudretine sahiptir. Peygamberin kendisine atfedilen bu gibi güçleri reddetme girişiminde bulunması önemli değildir; çünkü o'nun ölümünden sonra bu gelişme onsuz ve onun ötesinde devam eder. Eğer o, bir biçimde ruhban olmayan geniş gruplar arasında yaşamayı sürdüreceyse, kendisi bir kültürün objesi haline gelmelidir; bu da tanrının enkarnasyonu haline gelmesi gerektiği anlamına

gelir. Eğer bu gerçekleşmiyorsa, laik kesimin ihtiyaçları kendileri için en uygun peygamber öğretisi formunun bir seçim süreciyle varlığını sürdürmesini sağlayacaktır.

Dolayısıyla, bu iki tür etki, yani peygamberi karizma gücü ve kitlelerin kalıcı alışkanlıkları, birçok noktada birbirlerine muhalif olma eğiliminde olmalarına rağmen kendi sistemleşmeleri içinde ruhbanların görevini etkiler. Fakat peygamberlerin neredeyse her zaman ruhban olmayan gruplardan ortaya çıkması ya da kendilerine onlardan destek bulması gerçeği dışında dahi, laik kesim sırf gelenekçi güçlerden oluşmaz. Ruhban olmayan çevrelerin rasyonalizmi, ruhbanlığın muhalif olmak zorunda olduğu bir diğer sosyal güçtür. Farklı sosyal sınıflar bu laik rasyonalizmin taşıyıcıları olabilir.

NOTLAR

1. Bkz. Christian Bartholomae, çevirmen ve editör, *Die Gatha's des Avesta. Zarathustra's Verspredigten* (Strassburg: Trübner, 1905), 130; *Sodalen Zerdüştlükte* birinci dereceden üyelerdi; ikinci dereceyi şövalyeler, üçüncüyü ise köylüler oluşturuyordu.

2.Shudralarla ilgili olarak bkz. Weber, *The Religion of India*, 55 vd.

3.Batı Kilisesinde Nicea İtikadı 9. yüzyılda “ qui ex Patre *Filioque* procedit” ibaresiyle değiştirildi. Dolayısıyla, Baba, Oğul ve her ikisinden çıkan Kutsal Ruma inanç ikrar ediliyordu. Bu ekleme Ortodoks ve Batı Kilisesi arasında uzun bir tartışmanın konusu haline geldi.

4.Hermann Oldenberg, *Die Religion der Veda*, 1894, 4. basım, 1923. (W)

V

KÖYLÜLERİN, SOYLULARIN VE BURJUVAZİNİN DİNİ EĞİLİMLERİ¹

1. Köylü Dini ve İdeolojik Olarak Yükseltilmesi

Köylü kesimi doğaya öyle güçlü bir biçimde bağlıdır, organik süreçlere ve doğa olaylarına o kadar bağımlıdır ve ekonomik olarak rasyonel sistemleşmeye o kadar az yönelimlidir ki, genel olarak köylüler sadece iç güçler (finansal ya da feodal) ya da bazı dış siyasal güçler tarafından köleleştirme ya da proleterleştirmeye tehdit edildiği zaman, bir din taşıyıcısı haline gelecektir.

Eski İsrail din tarihi köylü sınıfına yönelik her iki tehlikeyi açıkça gösteriyordu: Birincisi, kölelik tehdidinde bulunan yabancı güçlerden gelen baskılar ve ikincisi, köylüler ve (antik dönemde kentlerde oturan) arazi sahibi kodamanlar. En eski belgeler, özellikle *Deborah'ın Şarkısı*, Aetolianlar, Samnitler ve İsviçre konfederasyonları ile karşılaştırılabilir bir köylü konfederasyonunun mücadelesinin tipik unsurlarını gözler önüne serer. İsviçre durumuyla benzerlik arz eden başka bir nokta; toprakları Mısır'dan Fırat Nehri'ne (Mezopotamya) uzanan büyük bir ticaret yolu üzerinde bulunan Filistin'in bir kara köprüsünün coğrafik karakterine sahip olmasıydı. Bu, erken bir zamanda bir para ekonomisini ve kültür ilişkilerini

olanaklı kıldı. İsrail konfederasyonu, çabalarını hem Filistinlilere hem de kentlerde oturan Kenanlı toprak sahibi kodamanlara yöneltti. Bu sonrakiler, Golyat'ın tanımlandığı gibi, süt ve balın geldiği dağ yamaçlarındaki köylüleri köleleştirmeye ve haraca bağlamaya çalışan, "çok genç yaştan beri eğitim gören savaşçılar" olan, demirden savaş arabalarıyla savaşan şövalyeler idi.

Musa Peygamber döneminin toplumsal birleşmesi ve yayılmasının yanı sıra bu mücadelenin de Yahve dininin kurtarıcılarının (Gideon ve diğerlerinin, sözde "hâkimlerin" isimlendirildiği şekliyle "vaftiz edilmiş olan" anlamına gelen *mashiah*'tan gelen "mesihler") liderliği altında sürekli yenilenmesi tarihsel faktörlerin en önemli bir kümelenmesiydi. Bu özgün liderlik nedeniyle, alışılmış tarım kültürleri düzeyini fazlasıyla aşan bir dinsel ilgi çok erken bir biçimde antik Filistin köylülerinin dinine girdi. Fakat Yahve kültü, Musa Peygamber'in toplumsal yasalarıyla birlikte, Kudüs fethedinceye kadar hakiki bir ahlaki din haline gelmedi. Gerçekte, peygamberlerin sosyal uyarılarının gösterdiği gibi, bu burâda dahi kısmen kentli arazi sahibi kodamanlara ve zenginlere karşı yönelen tarımsal sosyal reform hareketlerinin etkisi altında ve Musa Peygamber'in yasasının sosyal statünün eşitlenmesiyle ilgili toplumsal emirlerine atıfla gerçekleşti.

Fakat peygamberi din hiçbir biçimde özellikle tarımsal etkilerin bir sonucu olmamıştır. Tipik bir plebin kaderi, resmi Grek kaynaklarındaki ilk ve tek teolog olan Hesiod'un ahlakçılığındaki dinamik faktörlerden biriydi. Fakat o kesinlikle tipik bir "köylü" değildi. Bir kültürün, örneğin Roma, Hint ya da Mısır kültürünün, temel sosyal modeli ne kadar tarımsal olursa, nüfusun tarımsal unsurunun gelenekçilik örüntüsünün içine düşmesi ve en azından kitlelerin dininin ahlaki rasyonelleşmeden yoksun kalması o kadar olasıdır. Nitekim Yahudilik ve Hristiyanlığın daha sonraki gelişiminde, köylüler hiçbir biçimde rasyonel ahlaki hareketlerin taşıyıcıları olarak ortaya çıkmadı. Bu ifade Yahudilik için bütünüyle gerçektir;

öte yandan Hristiyanlıkta köylülerin rasyonel ahlaki hareketlere katılımı sadece istisnai durumlarda ve o zaman da komünist, devrimci bir formda meydana geliyordu. Roma'nın en büyük toprak birikimi meydana getiren bölgesi olan Roma Afrika'sındaki Donatist'lerin püritenci mezhebi köylüler arasında çok yaygınlaşmış gibi görünür; fakat bu, Antikite'de köylülerin rasyonel bir ahlak hareketine yönelik ilgisinin tek örneğiydi. Köylü gruplardan çıkarıldığı kadar Taboritler, (1524—25) köylü savaşındaki "tanrısal hakkın" Alman köylü savunucuları, radikal komünist İngiliz küçük çiftçileri ve özellikle Rus köylü mezhepleri-bunların tümünün kökleri, önceden var olan, az ya da çok gelişmiş ortak toprak mülkiyeti nedeniyle tarımsal komünizmdeydi². Tüm bu gruplar kendilerini proleterleştirme tarafından tehdit edilmiş hissettiler ve ilk olarak resmi kilise aleyhine döndüler; çünkü kilise vergileri topluyordu ve finans ve arazi sahibi ileri gelenlerin hamisi olarak hizmet ediyordu. Yukarıda sözü edilen köylü gruplarının dinsel taleplerle birlikteliği, sadece devrimci bir "doğa kanununu" ileri sürebilen ve savunan özel vaatleri içeren, önceden var olan ahlaki bir din temelinde mümkündü. Bir başka bağlamda bunun hakkında daha çok şey söylenecektir.

Dolayısıyla, köylü dini ve tarımsal reform hareketleri arasındaki yakın ilişkinin görünümleri; dini kehanetin devrimci akımlarla birleşiminin örneğin Çin'deki gibi bütünüyle farklı bir yön aldığı ve gerçek bir köylü hareketi formu kazanmadığı Asya'da ortaya çıkmadı. Köylü sınıfı sadece nadiren kendi orijinal büyülerinden başka türde bir dinin taşıyıcısı olarak hizmet görür.

Ancak Zerdüş'tün peygamberliği görünüşte, düzenli bir biçimde çalışmayı ve sığır yetiştirmeyi öğrenerek, sahte peygamberlerin hayvanlara işkenceye yol açan orgiastik dine karşı mücadele eden köylülerin (görece) rasyonalizmine başvurdu. Bu, Musa Peygamber'in mücadele ettiği sarhoşluk kültü gibi, muhtemelen bakhantik kültürün canlı hayvanları

parçalamasına benziyordu. Parsiler'in dininde sadece işlenmiş toprak büyüsel bakış açısından saf sayılıyordu ve dolayısıyla sadece tarım mutlak bir biçimde tanrıyı hoşnut edebilirdi. Sonuç olarak, gerçek peygamberlik tarafından kurulan din modeli gündelik yaşamın ihtiyaçlarına uyum göstermesinin sonucu olarak önemli bir dönüşüm geçirince, özgün bir tarım modelini ve sonuç olarak sosyal ahlak doktrini içinde karakteristik olarak kent karşıtı eğilimini korudu. Fakat Zerdüş peygamberliği belli ekonomik çıkarları harekete geçirdiği ölçüde, bunlar muhtemelen başlangıçta köylü çıkarlarından çok prenslerin ve lordların köylülerin vergi ödeme güçlerindeki çıkarlarıydı. Genel bir kural olarak, köylüler öncelikle hava büyü ve animistik büyü ya da ritüelizmle ilgileniyordu. Herhangi bir ahlaki din geliştirdiği ölçüde, hem tanrı hem de ruhbanlarla ilişkili olarak *do ut des*'in salt formalistik ahlakına odaklanıldı.

Köylünün tanrının hoşnutluğunu kazanmış dindar adamın ayırt edici prototipi haline gelmesi; Zerdüşlük ve kent kültürüne karşıtlık ve ataerkil ve feodal unsurları temsil eden okumuşlar ya da aksine *Weltschmerz* (dünya/varoluş acısı) ile dolu entelektüellerdeki sonuçları ile ilgili birkaç dağınık örnek dışında tamamen modern bir fenomendir. Doğu Asya'nın daha önemli dinlerinden hiçbirinde köylünün dinsel meziyetiyle ilgili böyle bir kavram yoktu. Aslında, Hint dinlerinde ve daha tutarlı bir biçimde kurtuluş dini olan Budizm'de köylü, yaşayan herhangi bir varlığın canını almaya karşı mutlak yasak olan *ahimsa* sebebiyle, dinsel anlamda şüpheli ya da fiilen yasaklıdır.

Peygamber öncesi zamanlarda İsrail dini henüz çok fazla köylü dini idi. Diğer taraftan, sürgün ve sürgün sonrası zamanlarda Tanrı'nın hoşuna giden birşey olarak tarımın övülmesi, büyük oranda, yazınsal ya da ataerkil gruplar tarafından hissedilen kent gelişimine karşıtlığın bir ifadesiydi. Mevcut din, o zaman bile oldukça farklı bir görünüme sahipti, daha sonra Ferisiler döneminde dahi bu açıdan tamamen farklı idi.

Chaberim 'in cemaatsel dindarlığında, kırsalda oturan biri siyasal ve dinsel olarak ikinci sınıf bir Yahudi olduğu için "taşra insanı" aslında tanrısızlık/dinsizlikle özdeşti. Yahudi ritüel yasasına göre, bir köylünün dindar bir yaşam sürmesi, tıpkı Budizm ve Hinduizm'de olduğu gibi, fiilen imkânsızdı. Sür-gün sonrası teolojinin ve hatta Talmud teolojisinin uygulamadaki sonuçları bir yahudinin tarımla uğraşmasını aşırı derecede zorlaştırdı. Şu an dahi Filistin'deki Siyonist kolonileşme, daha sonraki Yahudilik teologlarının bir ürünü olan şabatik yıl formunda mutlak bir engelle karşılaşmıştır. Bu zorluğun üstesinden gelmek için Doğu Avrupalı hahamlar Alman Yahudi ortodoksisinin daha kuramcı liderlerinin aksine, böyle bir kolonileşmenin tanrısı özellikle memnun ettiğine ilişkin bir düşünceye dayanan özel bir izin yorumlaması yapmak zorunda kaldı.

Erken Hristiyanlıkta, taşra insanının salt putperest (*paganus*) olarak görüldüğü hatırlanacaktır. Orta Çağ kiliselerinin resmi doktrinleri, Thomas Aquinas'ın formüle ettiği şekilde, köylüyü esasen daha düşük derecede bir Hristiyan olarak gördü ve genel olarak ona çok az itibar gösterdi. Köylünün dini olarak yüceltilmesi ve onun dindarlığının özel değerine olan inanç çok modern bir gelişmenin sonucudur. Bu özelde, Slavofil etkiler gösteren modern Rus dininin yanı sıra Kalvenizm ve başka birçok Protestan mezheple son derece belirgin bir tezat halinde Lutherizm'e özgüydü. Bunlar, kendi örgütlenme biçimleri nedeniyle, tabii oldukları prensler ve soyluların otoriter çıkarlarıyla çok yakından ilişkili ekleziyastik topluluklardı. Modern Lutherizm'de (çünkü bu, Luther'in kendisinin görüşü değildi) temel kaygı entelektüelci rasyonalizm ve siyasal liberalizme karşı mücadele idi. Slavofil dindar köylü ideolojisindeki temel kaygı, kapitalizm ve modern sosyalizme karşı mücadele idi. Son olarak, Rus hizipçilerinin popülistler (*narodniki*) tarafından yüceltilmesi entelektüellerin anti-rasyonalist protestosunu, proleterleşmiş bir çiftçi sınıfının yönetici sınıfın çıkarlarına hizmet eden bir bürokratik

kiliseye karşı isyanı ile birleştirdi ve dolayısıyla entelektüel ve tarımsal protestoyu dinsel bir havayla kuşattı. Dolayısıyla tüm durumlarda söz konusu olan şey kentlerin taşıyıcıları olarak görüldüğü modern rasyonalizmin gelişimine karşı çok geniş kapsamlı bir tepki idi.

Geçmişte dindarlığın merkezi olarak görülen yerin şehir olması bütün bunlarla çarpıcı bir tezat oluşturmaktadır. On yedinci yüzyıl sonlarında Baxter, Kidderminster dokumacılarının başkent Londra ile olan (ve yerli endüstrinin gelişimiyle mümkün kılınan) ilişkisinde dokumacıların dindarlığında belirgin bir artış görüldü. Aslında erken Hristiyanlık bir kent diniydi ve Harnack'ın kesin bir şekilde gösterdiği gibi belirli bir kentteki önemi şehir toplumunun büyüklüğüyle orantılıydı³. Orta Çağ'da da dindeki mezhepçi hareketlerle birlikte kiliseye sadakat da karakteristik olarak kentlerde gelişti. Örgütlenmiş bir cemaatsel dinin, Erken Hristiyanlıkta olduğu gibi (özellikle Batı'daki manada) bir kent topluluğu dışında gelişebilmesi pek muhtemel değildir. Çünkü Erken Hristiyanlık, kavramları, yani klanlar arasındaki tabu engellerinin aşkınlığı, makam kavramı ve bir kurum olarak (*Anstalt*) spesifik realist fonksiyonlara hizmet eden örgütlü bir tüzel varlık olarak topluluk kavramı gibi belirli kavramları hâlihazırda geçerliliğini yitirmiş kavramlar olarak öngörüyordu. Kuşkusuz, Hristiyanlık kendi payına bu kavramları güçlendirdi ve bunların Orta Çağlarda büyüyen Avrupa kentleri tarafından yenilenmiş kabulünü büyük çapta kolaylaştırdı. Fakat gerçekte bu kavramlar dünyada Akdeniz kültüründen, özellikle Grek ve kesin biçimde Roma kent hukukundan başka hiçbir yerde tam olarak gelişmedi. Dahası, ahlaki bir kurtuluş dini ve kişisel bir dindarlık olarak Hristiyanlığın özel nitelikleri kendi gerçek doğasını kent ortamında buldu ve orada sürekli olarak, egemen feodal güçler tarafından desteklenen ritüelist, büyüsel ya da formalist yeniden yorumlamalara karşı yeni hareketleri oluşturdular.

2. İnanç İçin Savaşmaya Karşı Ariktokratik Dinsizlik

Bir kural olarak, savaşçı soylular ve gerçekte feodal güçler genelde kolayca rasyonel bir dinsel ahlakın taşıyıcıları haline gelmemişlerdir. Bir savaşçının yaşam modelinin, hayırhah bir takdir kavramı ya da aşkın bir tanrının sistematik ahlaki talepleri ile çok az bağlantısı vardır. Günah, kurtuluş/arınma ve dinsel tevazu gibi kavramlar tüm yönetici sınıflar, özellikle savaşçı soylulardan sadece uzak görünmekle kalmamış, aynı zamanda gerçekte onların onur duygusuna ayıp gelmiştir. Bu gibi kavramlarla işleyen bir dini kabul etmek ve peygamber ya da ruhban önünde diz çökmek, herhangi bir savaşçı kahraman ya da soylu insan, örneğin Tacitus asrının (M.S 56—120) Roma soyluları ya da Konfüçyüs döneminin mandarinleri için bayağı ve onur kırıcı görünecektir. Savaşçının ölümle ve insan kaderinin mantıksızlıkları ile yüzleşmesi gündelik psikolojik bir olaydır. Aslında, dünyevi hayatın fırsatları ve maceraları onun yaşamını o kadar doldurur ki, dininden kötü büyüye karşı koruma ya da zafer ya da kahramanın cennetine doğrudan ulaştırılan mutlu bir ölüm için ruhbansal dualar gibi kendi statüsüyle uyumlu dinsel ayinlerin ötesinde (ki bunları da gönülsüz olarak kabul eder) hiçbir şey istemez.

Bir başka bağlamda zaten söz edildiği gibi eğitilmiş Grekler, en azından teoride, daima savaşçı olarak kaldı. Ölümden sonraki varlığın niteliklerini ve (bu dünya üzerindeki en sefil statünün, Hades'in iktidarına tercih edilebilir olduğundan emin kalırken) öbür dünya meselesini belirsiz bırakan basit animistik ruh inancı, siyasal özerklikleri tamamen ortadan kalkana kadar Greklerin tipik inancı olarak varlığını sürdürdü. Bunun ötesindeki yegâne gelişmeler, insanın bu ve öteki dünyadaki durumunun ritüelist iyileşmesi için imkân sağlayan gizem dinleriydi; tek radikal sapma, ruhların göçü doktrinine sahip Orfik cemaatsel dindi.

Güçlü peygamberi ya da reformist dinsel coşkunluk dönemleri soyluları sıklıkla özellikle peygamberi ahlak dini yoluna sürüklemiştir; zira bu tip dinlerin tüm sınıf ve mülklere nüfuz eder ve soylular genel olarak laik eğitimin ilk taşıyıcılarıdır. Fakat hemen sonra peygamber dininin rutinleşmesi, soyluları dinsel coşkunlukla ayırt edilen gruplar dairesinden ayırma etkisi yaptı. Bu, Fransa'daki din savaşları zamanında Huguenot Sinodları'nın Condre' gibi bir liderle ahlaki meselelerle ilgili olarak çatışmasında açıkça görülmektedir. Sonuçta, İngiliz ve Fransız soyluları gibi İskoç soyluları da bizzat ya da en azından bazı gruplarının başlangıçta önemli bir rol oynadığı Kalvinist dinden tamamen ayrıldı.

Bir kural olarak peygamber dini, vaadlerini din uğruna savaşanlara yönelttiğinde soyluluğa ilişkin statü duygusuyla doğal olarak uyumludur. Bu kavram, evrensel bir tanrının münhasırlığını ve düşmanları olan ve sorunsuz varlıkları o'nun haklı gazabını harekete geçirdiği inançsızların manevi anlamda bozukluğunu varsayar. Bundan dolayı böyle bir kavram, Zerdüşt'e kadar olan tüm Asya dinlerinde mevcut olmadığı gibi, antik zamanların Batısı'nda da bulunmamaktadır. Aslında Parsizm'de dahi dinsel vaadler ve dinsel imansızlıkla savaş arasında doğrudan bir bağlantı hala mevcut değildir. Bu fikirler birleşmesini ilk defa ortaya koyan İslamdı.

Bunun öncüsü ve olası modeli, Mekke'deki gizli toplantının dini liderliğinden Yesrib/Medine *podesta'sına* (siyasal liderliğine) dönüşmesinden ve sonuç olarak Yahudiler tarafından bir Peygamber olarak reddedilmesinden sonra Muhammed tarafından anlaşıldığı ve yeniden yorumlandığı şekliyle İbrani Tanrısının kendi halkına verdiği sözdü. İsrail birliğinin, Yahve'nin otoritesi altında çalışan çeşitli kurtarıcıların liderliği altında sürdürülen antik savaşları gelenek tarafından kutsal savaşlar olarak sayılıyordu. Düşmanı engellemeyi ve onu birlikte ve tüm kişisel mallarını tamamen yok etmeyi gerektiren, kutsala saygısızlık etmeyi cezalandırma özel amacına yönelik bu kutsal savaş kavramı, yani tanrı adına savaş, antik dönemde, özellikle Grekler arasın-

da bilinmeyen bir şey değildir. Fakat İbranilere ait bu kavramı özgün kılan şey, Yahve halkının, onun özel topluluğu olarak, düşmanlarına karşı kendi tanrılarının itibarını kanıtlamaları ve temsil etmeleridir. Bu nedenle Yahve evrensel bir tanrı haline geldiğinde, İbrani peygamberliği ve *Mezmunurcular* dini yeni bir dinsel yorumlama oluşturdu. Önceden haberi verilen Vadedilmiş Topraklara sahip olmanın yerine, Yahve halkı olarak İsrail'i diğer uluslara üstün kılma şeklinde daha kapsamlı vaad geçirildi. Gelecekte tüm uluslar Yahve'ye hizmet etmeye ve İsrail'in ayaklarına kapanmaya zorlanacaktı.

Muhammed bu model üzerinde imansızların, müminlerin siyasal otoritesi ve ekonomik egemenliğine boyun eğmesini içeren kutsal savaş emrini oluşturdu. Eğer imansızlar "kutsal bir kitabı olan dinlerin" üyeleri ise, yok edilmeleri emredilmedi, gerçekte, sağlayabilecekleri finansal katkı nedeniyle hayatta kalmaları cazip görüldü. Augustin'in *coge intrare*⁴ formülüne göre ilk defa yürütülen savaş bir Hristiyan din savaşıydı. Bunun koşullarına göre imansızlar ya da sapkınlar ya din değiştirme ya da yok edilme arasında seçim yapma hakkına sahipti. Papa Urban'ın, haçlılara gelecek nesiller için yeni topraklar kazanmak amacıyla bölgesel büyümenin gerekliliğini vurgulamada zaman kaybetmediği hatırlanacaktır. Müslümanlar için dinsel savaş, Haçlılardan bile daha büyük ölçüde, geniş topraklar kazanmaya yönelen bir teşebbüs idi; zira bu temelde feodal gelirleri güvence altına almaya yönelikti. Türk feodal hukukunda dinsel savaş, *sipahi* ödeneklerinin dağıtımında öncelikli statü açısından önemli bir niteliktir. Dini bir savaşta zafer sonucunda öngörülen egemen statü dışında, İslam'da dahi savaş propagandası ile birleşen dinsel vaadler -özellikle böyle bir savaşta öldürülenler için İslamî cennet vaadi- tıpkı Valhalla, ya da Hindu savaşçı (*kshatriya*)'ya veya torununun bir kere gördüğünde hayata doyan savaşçı kahramana vaat edilen cennet ya da herhangi başka bir kahraman cenneti kurtuluşla eşdeğer olmadığı gibi, terimin gerçek manasında kurtuluş vaadi olarak yorumlanmamalıdır; Üstelik ahlaki bir

kurtuluş dini karakterine sahip İslam'ın dinsel unsurları, İslam temel olarak askeri bir din olarak varlığını sürdürdükçe geniş ölçüde arka plana çekildi.

Bu yüzden İslam'a karşı yapılan Haçlı Seferleri esnasında ilk kez yaratılan ve İslamî savaşçı tarikatlerine karşılık gelen bekâr şövalyelerden oluşan Orta Çağ Hristiyan tarikatleri, özellikle Tapınak Şövalyeleri, genel olarak kurtuluş diniyle sadece resmi bir ilişkiye sahipti. Bu durum, başlangıçta barışçı olan Hindu Sihlerinin (Sikh) inancı için de geçerliydi. Fakat İslamî fikirler ve zulmün birleşimi Sihleri uzlaşmaz bir dinsel savaş idealine sürükledi. Savaş dininin kurtuluş dini ile ilişkisinin görece zayıflığının başka bir örneği; geçici bir dönem siyasal açıdan önemli bir konumda bulunan Budizm'in savaşçı Japon keşişleri örneğidir. Gerçekte, bütün bu savaşçı dincilerin resmi ortodoksisi çoğu kez belirsiz bir karaktere sahipti.

Bir şövalyelik, kurtuluş ve cemaatsel dine yönelik olarak neredeyse her zaman negatif bir tutuma sahip olmasına rağmen, ilişki "daimi" profesyonel, yani esasen bürokratik bir organizasyon ve "subaylara" sahip olan ordularda olanlardan biraz farklıdır. Çin ordusu başka herhangi bir meslekte olduğu gibi sadece devlet tarafından kutsanmış bir kahraman olan özel bir tanrıya sahipti. O halde Bizans ordusunun arzulu biçimde ikon düşmanları tarafında yer alması püritenci prensiplerin bir sonucu değil, fakat zaten İslam etkisi altında bulunan asker toplama bölgelerinin benimsediği bir yaklaşımdı. Fakat *Principate* döneminin Roma ordusunda, ikinci yüzyıldan itibaren, Hristiyanlığın bir rakibi olan ve öte dünyayla ilgili belli vaadlerde bulunan cemaatsel Mitra dini, bu noktada bizi ilgilendirmeyen başka belirgin gözde kültler ile birlikte önemli bir rol oynadı.

Mitraizm, özellikle, devletten maaş talep eden ast subaylar olan bölük komutanları arasında (münhasıran olmasa da) önemliydi. Bununla birlikte, Mitra gizemlerinin gerçek ahlaki gerekliliklerinin, her halükarda, çok mütevazı ve sadece genel

bir karakteri vardı. Mitraizm, temelde ritüelist bir saflık diniydi, Hristiyanlığı tam aksine kadınları tamamen dışlayan, bütünüyle maskülen bir dindi. Genel olarak, bir kurtuluş dini ve daha önceden vurgulandığı gibi kutsal törenlerin hiyerarşik derecelendirmesine ve dini derecelere sahip en maskülen dinlerden biriydi. Yine Hristiyanlığın aksine başka kült ve gizemlere katılımı yasaklamıyordu ve bu nadir görülen bir olay değildi. Mitraizm bu nedenle (tıpkı kardeşlik tarikatları üyesi olan Prusya kralları gibi) ilk kez kabul merasimlerine katılan Commodus'dan (M.S 177—92) zamanından onun en ateşli savunucusu Julian'a (M.S 361—363) kadar gelen imparatorların koruması altına alındı. Kuşkusuz, diğer bütün dinlerde olduğu gibi bu örnekte de öte dünyayla ilgili tahminlerle bağlantılı olan dünyevi nitelikteki vaatlerden ayrı olarak, bu kültün ordu subaylarına cazip gelen yanı hiç kuşkusuz onun lütuf dağıtımının temelde büyüsel ve kutsal karakteri ve gizem merasimlerindeki hiyerarşik ilerleme olanağıydı.

3. Bürokratik Dinsizlik

Benzer faktörlerin, Mitraizmi sivil görevlilere tavsiye etmiş olması muhtemeldir, çünkü bu kült onlar arasında da çok popülerdi. Hiç kuşkusuz, devlet görevlileri arasında özgün biçimde kurtuluş tipi dinlere yönelik olarak başlangıç aşamasında başka eğilimler bulunmuştur. Bunun bir örneği dindar Alman memurlarında görülebilir; bu Almanya'da karakteristik olarak burjuva bir yaşam modelini temsil eden orta-sınıf asketik dindarlığın kendi temsilini orta-sınıf müteşebbisler arasında değil, sadece memur sınıfı arasında bulması gerçeğinin bir yansımasıydı. Bazı devlet memurlarının kurtuluş tipi dini destekleme eğiliminin başka bir örneği on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların gerçekten dindar belli Prusyalı generalleri arasında ara sıra görüldü. Fakat bir kural olarak bu kapsamlı bir ölçülü rasyonalizmin ve aynı zamanda mutlak değer standartları olarak disiplinli bir "düzenin" ve güvenlik

idealinin sürekli taşıyıcısı olan egemen bürokrasinin dine yönelik tutumu değildir. Bürokrasi genel olarak, dinin insanları kontrol etmek için yararlı bir araç olduğunu kabul ederken, bütün irrasyonel dinlere karşı duyduğu derin bir saygısızlıkla karakterize edilir. Antik dönemde bu tutum, günümüzde hem sivil hem de askeri bürokrasi tarafından paylaşılsa da, Romalı devlet memurları tarafından savunuluyordu⁵.

Bir bürokrasinin dinsel meselelere yönelik karakteristik tutumu klasik olarak Konfüçyüsçülük’de formüle edilmiştir. Onun ayırt edici niteliği, bir kurtuluş gereksinimi ya da ahlak için aşkın bir liman ihtiyacı duygusunun mutlak yokluğudur. Onun yerinde bürokratik bir statü grubuna uygun, (estetik olarak saf olmasına rağmen) temelde fırsatçı ve faydacı gelenekler doktrini bulunur. Dine yönelik bürokratik tutumdaki diğer faktörler, kişisel dinin geleneksel ruhlara inanış ve ata kültürünün ve evlat bağlılığının sosyal itaatin evrensel temeli olarak devam ettirilmesini aşan tüm duygusal ve irrasyonel tezahürlerinin ortadan kaldırılmasını içerir. Bürokratik dinlerin bir diğer bileşeni, büyüsel güdümlenmesi aydınlanmış memur tarafından küçümşenen (fakat günümüzde içimizdeki spiritüalizm örneğinde olduğu gibi, batıl inançları olan memurun katılabildiği) ruhlardan belli bir uzaklıktır. Ancak her iki tip bürokratik memur, küçültücü ilgisizlikle birlikte, böyle bir ruhani faaliyetin kitle dini (*Volksreligiosität*) olarak gelişmesine olanak sağlayacaktır. Bu popüler din kabul görmüş devlet ritüelleri içinde ifadesini buluncaya kadar, yetkililer, en azından görünüşte kendi statüsüne uygun bir geleneksel yükümlülük olarak onlara saygı göstermeye devam eder. Büyünün, özellikle ata kültürünün sosyal itaatin garantisi olarak sürekli korunması Çin bürokrasisine tüm bağımsız dinsel gelişimi ve bütün cemaatsel dini tamamıyla baskı altına alma imkânı sağladı. Avrupa bürokrasisi ise dine yönelik herhangi bir cid’i ilgiye karşı böyle öznel bir saygısızlığı genel olarak paylaşmasına rağmen, kitleler üzerinde kontrol sağlamak için kendini mevcut kiliselerin dindarlığına daha resmi saygı gösterme zorunluluğu içinde bulur.

4. Burjuva Dindarlığı ve Ekonomik Rasyonalizm

Eğer oldukça tek tip eğilimler bütün farklılıklara rağmen en fazla sosyal ayrıcalıklara sahip katmanlar olan soylular ve bürokraside olağan bir biçimde görünürse gerçek "orta" sınıflar çarpıcı tezatlar ortaya koyar. Ayrıca bu, söz konusu sınıfların kendilerinde tezahür eden oldukça keskin statü farklılıklarından tamamen ayrı bir şeydir. Dolayısıyla, bazı durumlarda tüccarlar, antik kent aristokrasisindeki gibi en üst düzeyde imtiyazlı sınıfın üyeleri olabileceği gibi başka durumlarda yoksul seyyar satıcılar gibi parya olabilirler. Yine, soylular ve memurlardan daha aşağıda bir statü işgal etmelerine rağmen önemli sosyal imtiyaza sahip olabilirler; ya da imtiyazsız veya gerçekte imtiyazlarını yitirmiş fakat fiilen büyük bir sosyal güç uyguluyor olabilirler. Bu sonrakinin örnekleri; Roma şövalyeleri (*ordo equester*), Helen yabancı ve köleleri (*metoikoi*), Orta Çağ kumaş tüccarları ve başka tüccar gruplar, Babilli finansör ve büyük tüccar prensler, Çin ve Hindu tacirler ve nihayet erken modern dönemin burjuvazisi olacaktır.

Sosyal konuma ilişkin bu farklar dışında tüccar aristokrasinin dine karşı tutumu tarihin tüm dönemlerinde karakteristik tezatlar gösterir. Söz konusu durumun doğası gereği yaşamlarının güçlü dünyevi yönelimi, peygamber dinine ya da ahlaki dine karşı çok fazla eğilimleri olduğunu göstermeyecektir. Antik dönem ve Orta Çağ ların büyük tüccarlarının faaliyeti, karakteristik türden spesifik olarak aralıklı yapılan ve profesyonel olmayan para kazanımını, örneğin gezgin tüccarlara gereken sermayeyi sağlamayı temsil ediyordu. Aslında tımar sahibi yöneticiler olan bu tüccarlar, tarihsel zamanlarda, ara sıra yapılan bu gibi ticaretten zengin olan kentli bir soylu sınıf haline geldi. Diğerleri, arazi mülkiyeti elde ederek soylu aileler arasına girmeye çalışan tüccarlar olarak işe başladı. Kamu yönetimi finansmanı geliştikçe tüccar aristokrasi kategorisine, sömürge kapitalizmi finansörleriyle birlikte baş-

lıca işi müteahhitler olarak devletin finansal gereksinimlerini karşılamak ve devlete kredi vermek olan ve tarihin bütün dönemlerinde var olan bir teşebbüs olan siyasal kapitalistler eklendi. Bu sınıflardan hiçbiri bir ahlak ya da kurtuluş dininin temel taşıyıcısı olmamıştır. Her halükarda, ticari sınıfın konumu ne kadar imtiyazlı hale gelirse, o kadar az bir uhrevi din geliştirme eğilimi göstermiştir. Fenike ticaret kentlerindeki soylu plutokratik sınıfın dini, yönelim olarak bütünüyle dünyeviydi ve bilindiği kadarıyla tamamen peygambersizdi. Buna rağmen dinsel ruh hallerinin yoğunluğu ve çok kötü özelliklere sahip olarak tahayyül edilen tanrılardan korkularını çok etkileyiciydi. Diğer taraftan kısmen korsan ve kısmen tüccar olan antik Yunanistan'ın savaştı deniz soyluları, *Odesa* destanında tanrılara yönelik şaşkırtıcı bir saygısızlığı açığa vuran, kendi çıkarlarıyla uyumlu dinsel bir doküman bırakmıştır. Çin Taoizmi'nde tüccarlar tarafından evrensel olarak saygı duyulan zenginlik tanrısı hiçbir ahlaki özellik göstermez, o salt büyüsel bir karaktere sahiptir. Aynı şekilde, aslen tarımsal bir karaktere sahip Grek zenginlik tanrısı kültü Pluto da, ayinsel saflık ve soya dayalı sorumluluk dışında hiçbir ahlaki talepte bulunmayan Eleusinian gizemlerinin bir parçasını oluşturuyordu. Augustus *Augustalis* statüsünü yaratarak, azatlı köleler sınıfını güçlü sermaye kaynaklarıyla birlikte karakteristik bir siyasi bir manevrayla, Sezar kültürünün özel taşıyıcılarına dönüştürmeye çalıştı⁶. Fakat bu sınıf başka türlü hiçbir karakteristik dinsel eğilim göstermedi.

Hindistan'da Hindu dinini takip eden ticari sınıfın bu kesimi, özellikle devletin antik kapitalist finansörler sınıfından ve büyük ölçekli tüccarlardan gelen tüm bankacı gruplar büyük çapta *Vallabhacharis* mezhebine aitti. Bunlar Vallabha Svami tarafından reforme edilmiş şekliyle Gokulastha Gosain'ın Vişnu ruhbanlığının takipçileriydi. Kurtarıcılarının onuruna verilen kültik yemeğin bir tür şık yortuya dönüştürüldüğü, erotik olarak renklendirilmiş bir tür Krişna ve Rada ibadetini takip ediyorlardı. Orta Çağ Avrupa'sında Guelph kentleri-

nin *Arte de Calimala* gibi büyük iş organizasyonları şüphesiz kendi siyasetlerinde Katolikler ancak pek nadir olmayacak şekilde alay izlenimi yaratan mekanik araçlar kullanarak kilisenin tefecilik yasağını çoğu defa fiilen iptal ettiler. Protestan Hollanda'da Arminianism dininden olan büyük ve seçkin ticaret lordları, karakteristik olarak *Realpolitik* yönelimliydi ve Calvinistlerin ahlaki katılığının başlıca düşmanları haline geldiler. Dine yönelik şüphecilik ve kayıtsızlık her yerde büyük ölçekli tüccarlar ve finansörlerin geniş ölçüde yaygın tutumları olmuştur.

Fakat bu kolaylıkla anlaşılabilir olaylara karşı, yeni sermayenin ya da daha doğrusu, verimli bir teşebbüste kâr eldesi için, özellikle (karakteristik olarak modern sermayenin kullanımı olan) endüstride sürekli ve rasyonel olarak kullanılan sermayenin kazanımı, geçmişte sık olarak ve çarpıcı bir biçimde söz konusu sınıflar arasındaki rasyonel, ahlaki bir cemaatsel dinle birleşmiştir. Hindistan iş hayatında Parsiler ve Cayna mezhebi arasında (coğrafi) bir farklılaşma da vardı. Zerdüştinin takipçileri olan birinciler, modernleşme ritüelist saflık emirlerinin sağlıklı ilgili emirler olarak yeniden yorumlanmasına neden olduktan sonra dahi kendi ahlaki tutuculuklarını, özellikle onun doğrulukla ilgili koşulsuz uyarısını korudu. Parsilerin ekonomik ahlakı aslen, sadece tarımı Tanrı tarafından kabul edilir olarak onaylıyordu ve tüm kentli kazanç uğraşlarından ediyordu. Diğer taraftan Hindistan dinlerinin en asketiği olan Cayna mezhebi yukarıda sözü edilen Vallabhacharis ile birlikte kültlerin anti-rasyonel karakterine rağmen cemaatsel din olarak oluşturulan bir kuruluş doktrinini temsil ediyordu. Müslüman tüccarların çok sık olarak derviş dinine bağlandığını ispatlamak zordur; fakat bu ihtimal dışı da değildir. Yahudiliğe gelince, Yahudi cemaatinin ahlaki rasyonel dini daha Antikite'de büyük oranda bir tüccarlar ve finansörler diniydi.

Orta Çağ Hristiyan cemaatinin özellikle mezhepçi türde ya da sapkın çevrelere özgün olan dini, eğer tüccarlara uy-

gun bir din değilse de, daha az fakat yine de dikkate değer derecede bir burjuva diniydi ve kendi ahlaki rasyonalizmiyle doğru orantılıydı. Ahlaki din ve rasyonel ekonomik gelişme — özellikle kapitalizm — arasındaki en yakın bağlantı, hem Batı hem de Doğu Avrupa'daki asketik Protestanlık ve mezhepçilik formlarından, yani, Kalvinistler, Baptistler, Menonitler, Quakerlar, Metodistler ve Pietistler'den ve ayrıca Rus ayrılıkçılığı, sapkın ve rasyonel dindar mezheplerden, çok farklı formlarda da olsa özellikle Stundist'ler ve Skoptzi'den etkilen-di⁷. Aslında, genel konuşmak gerekirse, ahlaki, rasyonel, cemaatsel bir dine katılma eğilimi ne kadar belirgin hale gelirse kişi yönelim olarak öncelikle siyasal olan kapitalizm tipinin taşıyıcıları olan bu sosyal sınıflardan o kadar uzaklaşır. Hammurabi zamanından beri, vergi iltizamı, devletin siyasal ihtiyaçlarının kazançlı bir şekilde temini, savaş, korsanlık, büyük ölçekli tefecilik ve kolonileşmenin olduğu her yerde siyasal kapitalizm var olmuştur. Kişi modern rasyonel üretken ekonomik faaliyetin taşıyıcıları olan katmanlara, yani, daha sonra açıklanacağı manada orta-sınıf ekonomik karakterleri taşıyan sınıflara ne kadar yaklaşırsa ahlaki, rasyonel, toplumsal bir dine bağlılığa yönelik eğilimin bulunması o kadar olasıdır.

Hiç şüphesiz, belli türdeki kapitalizmin salt varlığı ahlaki cemaatsel bir din bir yana, , tek biçim bir ahlak üretmeye hiçbir şekilde yeterli değildir. Aslında bu otomatik olarak herhangi bir tek biçim toplumsal sonuç üretmez. Rasyonel bir dinsel ahlak ve belli türden bir ticari rasyonalizm arasında eğer nedensel bir ilişki türü varsa bununla ilgili olarak şu anda hiçbir analiz yapılmayacaktır. Bu noktada sadece daha sonra tartışılmak üzere, ekonomik rasyonalizm ve tutucu ahlaki dinlerin belli tipleri arasındaki yakınlığın varlığını belirlemeyi arzu ediyoruz. Bu yakınlık, ekonomik rasyonalizmin karakteristik yeri olan Batı dışında sadece nadiren aydınlığa kavuşur. Batı'da bu görüngü çok açıktır ve onun tezahürleri ekonomik rasyonalizmin klasik taşıyıcılarına daha çok yaklaştıkça daha etkileyici hale gelir.

NOTLAR

1. Bu ve sonraki kısımlar Almanca basımda " Status Groups, Classes and Religion" başlıklı tek bir kısmı oluşturur.
2. Bkz. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (New York: Oxford University Press, 1957), özellikle X. Bölüm.
3. Bkz. Adolf Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig: Hinrich, 1905), IV. bölüm, özellikle s. 539.]
4. *Coge intrare ya da compelle intrare*, " onları katılmaya zorlamak": sapkınlara ya da aldatıcı din değiştirmeye karşı güç kullanımını haklı gösteren, Luka 14.23'deki yanlış tercüme edilen bir parçadan çıkarılan ilke. Bkz. soc. Of law, VIII. Bölüm: v, n.26.
5. (Yarbay) Von Egidy'nin ilk görünüşünde, ortodoksinin bu şekilde eleştirilmesi hakkının herhangi bir yoldaşa açık olduğu kadarıyla, Subay Kulüpleri Majesteleri'nin hiçbir dürüst vatandaşın inanamayacağı eski peri masallarının askeri hizmetlerde artık kullanılmamasını talep etme önceliği geliştireceği beklentisine sahipti. Fakat yeterince doğal olarak, böyle bir şey olmadığında kilise doktrininin devşirmeler için en iyi gıdayı oluşturduğu kolaylıkla kabul edildi. (Weber'in notu. Yarbay Moritz von Egidy 1890'da, dogmatik Hristiyanlığa bir saldırının yayımlanmasından sonra ordudan ihraç edildi. Bkz. ayrıca Weber'in Jugendbriefe'deki çağdaş gözlemleri, s. 334- 37.)
6. *Seviri Augustales*'in onuru hakkında bkz. aşağıda, XVI. Bölüm: v, n.29.
7. Bkz. karl Konrad Grass, *Die russischen sekten* (2 cilt, Leipzig: Hinrichs, 1907-14), I, 524 vd. (Shtundo- baptist bir grup hakkında); II, çeşitli yerlerde (Skoptyy hakkında). Bkz. ayrıca A.Leroy-Beaulieu, *The Empire of The Tsars* (London 1898), çeşitli yerlerde.

VI

İMTİYAZSIZ SINIFLARIN DİNİ

1.Zanaatkârların Cemaat ve Kurtuluş Dinine Eğilimleri

Yüksek derecede sosyal ve ekonomik imtiyazlarla karakterize edilen sınıflardan uzaklaştığımızda dinsel tutumların çeşitliliğinde bariz bir artışla karşılaşırız.

Küçük burjuvazi içinde ve özellikle zanaatkârlar arasında, en büyük tezatlar yan yana var olmuştur. Bunlar; Hindistan'daki kast tabularını ve büyüsel dinleri ya da hem kutsal hem de orgiastik türden mistagog dinlerini, Çin'deki animizmi, İslam'daki derviş dinini ve özellikle erken Hristiyanlığın Roma imparatorluğunun doğu yarısında uygulanan ruhani-çoşkun cemaatsel dinini içine alıyordu. Bununla birlikte bu gruplar arasında başka dini ifade biçimleri de vardır: Antik Yunanistan'daki orgiastik Dionysos ibadeti, antik kentsel Yahudilikte Ferisilerin yasaya sadakati, Orta Çağ 'daki her türden mezhepçi inanç ve erken modern zamanlardaki Protestanlığın çeşitli tipleri yanında putperest Hristiyanlıkla birlikte *deisidaimoia* (şeytana tapınma) bunlardandır. Bu farklı görüngüler hiç şüphesiz birbiriyle olası en büyük tezatları oluştururlar.

Antik Hristiyanlık başlangıç zamanından beri karakteristik olarak bir zanaatkârlar diniydi. Kurtarıcısı küçük kasabalı bir zanaatkârdı ve onun misyonerleri seyyar ustalar ve onların en büyüğü seyyar bir çadır ustasıydı. Aslına bakılırsa o mektuplarında aşılama süreciyle ilgili bir mecazı ters anlamda kullanacak kadar çiftlik işine yabancıydı. Orijinal Hristiyanlığın en erken toplulukları, önceden gördüğümüz gibi antik zamanlar boyunca fazlasıyla kentliydi ve taraftarları öncelikle, hem köle hem özgür, zanaatkârlardan toplanırdı. Ayrıca Orta Çağ 'da küçük burjuvazi, her zaman toplumun en ortodoks olmasa da en dindar katmanı olarak kaldı. Fakat başka dinlerde olduğu gibi Hristiyanlıkta da, geniş ölçüde farklı akımlar küçük burjuvazi içinde aynı anda sıcak kabul gördü. Dolayısıyla, şeytanları kovan antik ruhani peygamberlikler, Orta Çağ ın koşulsuz biçimde ortodoks (kurumsal olarak ekleziazistik) dindarlığı ve dilenci tipi manastırcılığı vardı. Buna ek olarak, uzun zaman heterodoksiliğinden şüphelenilen Humiliati'ninki¹ gibi belli türden Orta Çağ mezhepçi dindarlığı, her tür Baptist hareketler ve Lutherci olanı da içine alan çeşitli Reform kiliselerinin dindarlığı vardı.

Bu, aslında, ekonomik güçler tarafından biçimlenen tek biçim bir dinsel determinizmin zanaatkârlar arasında hiçbir zaman var olmadığını ispatlayan son derece benzersiz çeşitliktir. Bununla birlikte, köylülerin aksine cemaatsel dine, kurtuluş dinine ve nihayet rasyonel ahlak dinine yönelik kesin bir eğilimin olduğu açıktır. Fakat bu tezat herhangi bir tek tip determinizmi ima etmekten çok uzaktır. Tek biçimli bir determinizmin yokluğu, Friesland kırsal düz arazilerinin Baptist cemaatsel dininin en mükemmel formu içinde halk arasında yayıldığı ilk yerler olmasında ve bu arada Münster şehrinin sosyal devrim formunun ifadesi için en önemli yer haline gelmesinde çok açık biçimde görülmektedir.

Özellikle Batı'da, cemaatsel türdeki din hem üst hem de alt düzeylerdeki kentli orta sınıflarla yakın bir ilişki içinde olmuştur. Bu, batı kentlerindeki kan gruplarının, özellikle

klanın önemindeki görece gerilemenin doğal bir sonucu idi. Kent sakinleri, artık tabularla ilişkisi olmamakla birlikte her yerde olduğu gibi Batı'da da kültik bir önemi olan mesleki organizasyonlarda ve özgür biçimde oluşturulmuş dinsel organizasyonlarda kan gruplarının yerine koyacak bir şey bulur. Fakat bu dinsel ilişkiler, sadece kentsel yaşamın özgün ekonomik kalıplarıyla belirlenmiyordu. Aksine, nedensel ilişki, kolayca görüleceği üzere, başka biçimler alabilir. Dolayısıyla, Çin'de atasal kült ve klan egzogamisinin büyük önemi tekil kent sakinini klanı ve doğduğu köyüyle yakın ilişki içinde tutma sonucunu doğurdu. Hindistan'da dinsel kast tabusu, taşrada olduğu gibi yarı kentsel yerleşim yerlerinde de herhangi bir soteriolojik toplumsal dinin ortaya çıkışını zorlaştırdı ya da önemini sınırladı. Hem Hindistan hem de Çin'de bu faktörlerin köyün gelişiminden çok kentin bir toplum yönünde gelişmesini engellediğini görmüştük.

Ancak, küçük burjuvazinin, ekonomik yaşamının özgün kalıbı dolayısıyla, rasyonel ahlaki bir dinin ortaya çıkışı için koşulların mevcut olduğu her yerde böyle bir dine eğilim gösterdiği teoride hala doğrudur. Küçük bir burjuvanın, özellikle kentli zanaatkârın ya da küçük tüccarın yaşamı köylünün yaşamıyla karşılaştırıldığında, küçük burjuvanın yaşamının doğa ile çok az ilişkili olduğu açıktır. Sonuçta doğanın irrasyonel güçlerini etkilemek için büyüye bağımlı olma, kentte yerleşik biri için çiftçi için geçerli aynı rolü oynayamaz. Aynı zamanda, şu da bir gerçektir ki kentli insanın yaşamının ekonomik temeli çok daha rasyonel bir karaktere, yani amaçlı kullanma kapasitesine ve hesaplanabilirliğe sahiptir. Dahası zanaatkâr ve belli koşullarda tüccar dahi, dürüstlüğü en iyi siyaset olduğu, inançlı çalışmanın ve yükümlülüklerle ilgili performansın kendilerine mükâfat sağlayacağı ve hakça karşılıklarını hak ettikleri görüşüne sahip olmalarına neden olacak ekonomik varlıkları yaratır. Bu nedenlerden dolayı, küçük tüccarlar ve zanaatkârlar bir karşılık ahlakını içeren rasyonel bir dünya görüşünü kabul etmeye eğilimliydi. Biz

burada, bunun tüm imtiyazsız sınıflar arasındaki normal düşünce eğilimi olduğunu göreceğiz. Buna karşın köylüler, bu karşılık kavramından daha uzaktır ve içine dalmış oldukları büyü başka güçler tarafından ortadan kaldırılincaya kadar onu elde edemezler. Bunun aksine zanaatkâr bu salt büyüsel sürecin ortadan kaldırılmasına etki etmede çoğu kez aktiftir. Bundan anlaşılacağı üzere ahlaki karşılığa inanç, savaşta ve gücün siyasal görünümünde ekonomik çıkarları olan savaşçılar ve feodal lordlar için daha da yabancısıdır. Bu gruplar herhangi bir dindeki ahlaki ve rasyonel unsurlarla en az uyumlu olanlardır.

Zanaatkâr mesleki farklılaşmaların erken aşamalarında büyüsel yükümlülükler derinden dalmıştır. Sıra dışı ve geniş ölçüde yaygınlaşmamış her uzmanlaşmış sanat, gerek kişisel gerekse, daha genel olarak, kalıtsal anlamda kazanılması ve korunması büyüsel araçlarla sağlanan büyüsel karizma olarak telakki edilir. Bu erken inancın diğer unsurları, bu karizmanın taşıyıcılarının, ara sıra totemik doğası olan tabular tarafından sıradan insanlar (köylüler) topluluğundan ayrı tutulması ve çoğu kez toprak sahibi olmaktan yoksun bırakılmasıdır. Burada, her özel sanatın büyüsel karizmasına olan bu erken inancın son bir unsurundan bahsedilmelidir. Zanaatların; hammaddelere sahip olan, sanatlarını önce topluluktaki davetsiz misafirler olarak sunan, sonra da zanaatlarını topluluk içinde yerleşmiş tekil yabancılar olarak takdim eden antik grupların elinde kaldığı her yerde, özel sanatların büyüsel doğasına inanç, bu gibi grupları parya statüsüne mahkûm etti ve onların güdümlenmeleri ve teknolojileri büyü ile klişeleştirdi. Fakat bu büyüsel referans çerçevesinin kırıldığı her yerde (bu en çabuk biçimde yeni kurulmuş kentlerde meydana gelir) bu dönüşümün etkisi, zanaatkârın kendi emeği ve küçük tüccarın kendi teşebbüsü hakkında herhangi bir köylünün düşüneceğinden çok daha rasyonel bir biçimde düşüneceği olabilir. Zanaatkârın özellikle işi süresince, birçok durumda, özellikle de iklimimizde iç mekân niteliği taşıyan mesleklerde, örne-

ğin tekstil zanaatında derinlemesine düşünmeye zamanı ve fırsatı olacaktır; bu nedenle de güçlü bir biçimde mezhepsel ya da dinsel eğilimlerle doludurlar. Bu durum, makineleşmiş dokumacılık yapan modern fabrikalardaki işçiler için dahi bir ölçüye kadar geçerlidir, ancak geçmişin dokumacısı için daha da doğrudur.

Saf büyüsel ya da ritüelist görüşlere bağlılığın peygamberler ya da reformcular tarafından parçalandığı her yerde, esnaf ve küçük sanatkârlar ve küçük burjuvazi (çoğu zaman ilkel) rasyonalist ahlak ve dinsel hayat görüşüne yönelme eğiliminde olmuştur. Dahası, salt mesleki uzmanlaşmaları onları, belirgin bir tür bütünleşmiş yaşam modelinin taşıyıcıları kılar. Ancak, küçük sanatkârların ve küçük burjuva gruplarının yaşamındaki genel şartlar tarafından belirlenmiş tek biçim bir din yoktur. Çin'deki küçük işadamları, tamamen hesapçı olmasına rağmen, rasyonel bir dinin taşıyıcıları değildir, bildiğimiz kadarıyla Çin zanaatkârları da böyle bir dinin taşıyıcıları değildir. Bunlar en iyimser görüşle, büyüsel kavramların yanı sıra Budist *karma* doktrinini takip ederler. Onların durumundaki temel şey, ahlaki bakımdan rasyonelleşmiş bir dinin yokluğudur ve gerçekte bu, onların teknolojilerinin sınırlı rasyonalizmini etkilemiş gibi görünmektedir. Bu, bizi tekrar tekrar şaşırtır. Zanaatkârların ve küçük burjuvanın salt varlığı, en genel tipte bile ahlaki bir din meydana getirmek için asla yeterli değildir. Bunun bir örneğini kast tabusunun ve ruh göçü inancının zanaatkârlar sınıfının ahlakını etkilediği ve kalıplaştırdığı Hindistan'da görmüştük. Sadece cemaatsel ve özellikle rasyonel ve ahlaki tipte bir din, kentli küçük burjuvazi arasında anlaşılır biçimde kolaylıkla takipçi kazanabilir ve daha sonra belli koşullarda bu sınıfların yaşam kalıplarına kalıcı bir etkide bulunabilir. Gerçekten olan şey budur.

2. Kölelerin, Gündelik İşçilerin ve Modern Proleterin Dini İlgisizlikleri

Son olarak, köleler ve özgür gündelik işçiler gibi, ekonomik olarak en yetersiz sınıflar şimdiye kadar hiçbir zaman karakteristik tipte bir dinin taşıyıcıları olmamıştır. Antik Hristiyan toplumlarında köleler, kentlerdeki küçük burjuvaziye aittiler. Romalılara (muhtemelen İmparator Claudius'un adı kötüye çıkmış azatlı kölesine) Mektup'ta sözü edilen Helenistik köleler Narcissus'un hizmetkârları ya göreceli olarak iyi bir yerde olan ve yerel bağımsız görevliler, ya da çok zengin insanlara ait hizmet personeliydi. Fakat bunlar çoğu durumda, Antikite'nin tamamındaki ve on dokuzuncu yüzyıl Rusya'sındaki duruma benzer biçimde efendilerine haraç ödeyen ve özgürlüklerini kazanmak için kazançlarından yeterince biriktirmeyi uman zanaatkârlardı. Diğer durumlarda ise devletin hali vakti yerinde köleleriydiler.

Kitabelere göre Mitra dininin takipçileri arasında bu grubun sayısız temsilcisi bulunuyordu. Delfili Apollo (ve muhtemelen başka birçok tanrı) görünüşe göre köleler için, kutsal dokunulmazlığı nedeniyle cazip bir tasarruf bankası olarak işlev görüyordu ve köleler bu biriken paraları kullanarak efendilerinden özgürlüklerini satın alabiliyorlardı. Deissmann'ın çekici hipotezine² göre bu, kurtarıcılarının kanı sayesinde Hristiyanların kefareten söz ederken Aziz Paul'un kafasında bulunan, onların kanun ve günah köleliğinden kurtarılacağı hayalidir. Eğer bu doğruysa (ve tabii ki Eski Ahit kefaret terimleri olan *gaal* ve *pada*, Hristiyan kavramlarının olası bir kaynağı olarak da görülmelidir), en erken Hristiyanlığın misyonerlik gayretinin ekonomik bakımdan rasyonel bir yaşam modelini izleyen özgür olmayan küçük burjuvaziye içine çekmeye ne ölçüde dayandığını gösterir. Öte yandan antik çiftliğin "konuşan envanteri", yani köle sınıfının en düşük katmanı herhangi bir cemaatsel dinin taşıyıcısı ya da herhangi bir tipteki dinsel misyon için de verimli bir alan değildi.

El sanatı ustaları, bütün zamanlarda küçük burjuva sınıflarının karakteristik dinini paylaşma eğilimindeydi, zira bunlar normalde onlardan sadece kendi dükkânlarını açmadan önce belli bir süre beklemek zorunda olmalarıyla ayrılıyordu. Bununla birlikte söz konusu grup; günlük hayatın mahrumiyetleri, günlük ekmek fiyatlarındaki dalgalanmalar, iş garantilerinin olmaması ve kardeşlik yardımına bağımlılıkları nedeniyle, özellikle kentin düşük mesleki katmanları arasında verimli arazi bulan mezhep türü gayri resmi dinin çeşitli formlarına daha çok eğilim gösteriyorlardı. Ayrıca, küçük sanatkârlar ve zanaat çırakları genel olarak "fakir halkın" çeşitli gizli ya da pek benimsenmeyen topluluklarında temsil ediliyordu. Bunlar gezgin el sanatları çıraklarının her kitlesel cemaat dininin hazır misyonerleri olması şeklinde bir teknik nedenle sırasıyla devrimci, pasifist-komünist ve ahlaki-rasyonel cemaatsel dinleri benimsiyordu. Bu süreç, Hristiyanlığın sadece birkaç on yıl içinde Doğu'dan Roma'ya kadar muazzam bir alana olağanüstü bir hızla yayılmasında örneklendirilir.

Modern proletarya belirgin bir dinsel konuma sahip olduğu derecede, geniş modern burjuva katmanlarında olduğu gibi, gibi yaygın olan dinlere karşı duyarsızlık ya da onu red ile karakterize edilir. Modern proletarya için, kişinin kendi başarılarına dayanma duygusunun yerini; salt sosyal faktörler, ekonomik şartlar ve kanunla garanti altına alınan güç ilişkilerine bağımlı olma bilinci alır. Doğal ya da meteorolojik süreçlerin seyrine ya da büyü veya ilahi takdir etkisine tabi sayılabilecek herhangi bir şeye bağımlılık düşüncesi, Sombart'ın zaten çok güzel bir biçimde gösterdiği gibi tümüyle ortadan kaldırılmıştır³. Bu nedenle, gerçekte proleter rasyonalizmi, aynen ekonomik gücün mutlak egemenliği altına giren (ki aslında proleter rasyonalizmi de bu gücün bütünleyici bir görünüsüdür) gelişmiş kapitalizm burjuvazisinininki gibi doğası gereği kolaylıkla dinsel bir karaktere sahip olamaz ve kuşkusuz kolaylıkla bir din oluşturamaz. Dolayısıyla, proleter rasyonalizm tabakasında din genel olarak başka ideolojik temsilcilerle yer değiştirir.

En düşük ve ekonomik olarak en istikrarsız katman olan ve rasyonel kavramların kendisi için en az uyumlu olduğu proleterya ve ayrıca sürekli olarak proleter sınıfa düşme tehlikesiyle karşı karşıya olan yarı proleter ve yoksullaşmış küçük burjuva grupları yine de dinsel misyonerlik teşebbüsünden kolayca etkilenir. Fakat bu dinsel propaganda bu gibi durumlarda belirgin bir büyüsel forma sahiptir ya da gerçek büyü- nün ortadan kaldırıldığı durumlarda, lütufa ilişkin büyüsel- orgiastik koşulların devamı ve değişiminin tayin edicileri olarak belirli niteliklere sahiptir. Bunlara örnek olarak Kurtuluş Ordusu'nun ilgilendikleri gibi Metodist türden soteriolojik baküs ayinleridir. Şüphe yok ki bu koşullarda bir dinsel ahlakın rasyonel unsurlarından ziyade duygusal unsurlarının gelişmesi çok daha kolaydır. Her halükarda, ahlaki din öncelikle bu grupta nadiren ortaya çıkar.

İmtiyazsız sosyal grupların sadece sınırlı anlamda, özgün bir sınıf dini vardır. Herhangi bir dindeki sosyal ve siyasal reforma yönelik *temel* talepler tanrının iradesine bağlı olduğu derecede, ahlak ve doğal hukuku tartışığımızda bu probleme kısa bir bahis açmamız gerekecektir. Fakat burada dinin karakteriyle ilgilendiğimiz kadarıyla, terimin en geniş anlamı içerisinde bir kurtuluş ihtiyacının, daha sonra göreceğimiz gibi, özel ya da öncelikli olmamakla birlikte, odak noktalarından biri olarak imtiyazsız sınıfları aldığı çok açıktır. "Doymuş" ve imtiyazlı tabakaya dönersek, kurtuluş ihtiyacı savaşçılara, bürokratlara ve plütokraziye uzak ve yabancıdır.

3. Kurtuluş Dininin İmtiyazlı Sınıflardan İmtiyazsız Sınıflara Devredilmesi

Bir kurtuluş dininin kökeni sosyal olarak imtiyazlı gruplar içinde pekâlâ bulunabilir. Çünkü peygamberin karizması belirli bir sınıfa üyelikle sınırlı değildir ve dahası, olağan olarak belli bir asgari ölçüde entelektüel eğitimle özdeşleşmiş

haldedir. Bu iki iddianın delili, entelektüellerin çeşitli karakteristik kehanetlerinde açık biçimde mevcuttur. Fakat bir kural olarak, kurtuluş dini entelektüalizmin kültürüyle özel ya da profesyonel olarak ilgilenmeyen layik gruplara ulaşır ulaşmaz ve entelektüalizmin hem ekonomik hem de sosyal olarak ulaşmadığı imtiyazsız sosyal tabakaya ulaştıktan sonra karakterini değiştirir. Kitlelerin ihtiyaçlarına yönelik kaçınılmaz uzlaşmanın bir ürünü olan bu dönüşümün karakteristik unsurlarından biri, genel olarak kurtuluşun taşıyıcısı sıfatıyla kişisel, ilahi ya da beşeri-ilahi kurtarıcının doğuşu olarak formüle edilebilir. Ayrıca bu kişilikle dinsel ilişki kurtuluşun da önkoşulu haline gelir.

Dinin kitlelerin ihtiyaçlarına uyarlanmasının bir formunun kültik saf büyücülüğe dönüşümü olduğunu önceden görmüştük. İkinci tip bir uyarlama formu, yukarıda sözü geçen büyüye dönüşümle doğal olarak çok sayıda geçiş evresi aracılığıyla ilişkili olan kurtarıcı dine geçiştir. Sosyal sınıf ne kadar düşükse, kurtarıcıya ihtiyaç bir kez ortaya çıktığında, bu ihtiyacın aldığı biçimler o kadar radikal olur. Hinduizm; birçok kurtuluş diniyle teoride paylaştığı kast tabusunun yıkılmasını ciddiye alan bir Vişnuit mezhebi olan *Kartabhajas*'ta buna bir örnek sağlar. Bu mezhebin üyeleri, kültik gerekçelerle olduğu gibi özel durumlarda da üyeleriyle sınırlı olarak aynı masayı paylaşıyordu; fakat bu nedenle temelde sıradan insanların mezhebiydi. Kendi kalıtsal *gurularına* yönelik putlaştırma derecesindeki saygıyı öyle bir noktaya taşıdılar ki, söz konusu kült aşırı derecede imtiyazlı hale geldi. Benzer görüngüler, başka yerlerde, takipçilerini düşük sosyal sınıflardan seçen ya da en azından onlardan etkilenen dinler arasında bulunabilir. Kurtuluş doktrinlerinin kitlelere transferi neredeyse her zaman bir kurtarıcının ortaya çıkışıyla ya da en azından bir kurtarıcı kavramı üzerindeki vurgunun artışıyla sonuçlanır. Bunun bir örneği, Buda idealinin yani bir irvana'da örnek bir entelektüalist kurtuluş idealinin yerine bir Bodhisattva idealinin, yani yeryüzüne inen ve dostları-

nı kurtarma uğruna *Nirvana*'ya girişini unutan bir kurtarıcı idealinin geçmesidir. Başka bir örnek, Hindu halk dininde, özellikle de Vişnuizm'de, insan şekline girmiş bir tanrının aracılık ettiği kurtuluş lütfunun ortaya çıkışı ve bu kurtuluş doktrininin ve onun büyüsel kutsal lütfunun hem soylular, Budistlerin ateistik kurtuluşları hem de Vedik seçimle birleşen ritüelizm üzerindeki zaferidir. Bu sürecin çeşitli dinlerde biraz farklı formlarda başka görünümleri vardır.

Orta ve alt burjuvazinin din ihtiyacı kendini destansı mitlerden ziyade iç-dünya ve aydınlanmaya yönelik bir eğilime sahip olan, daha duygusal efsane formunda ifade eder. Bu yönetici sınıfların aksine orta sınıfların barışçılığına ve onların ev ve aile hayatı üzerindeki daha büyük vurguya karşılık gelir. Dinin evcimenlik yönündeki bu orta-sınıf dönüşümü; hem Krişna kültlerinin yanı sıra Bodhisattva figürünün yaratılışında tüm Hindu kültürlerindeki tanrısal *bhakti* dindarlığının⁴ ortaya çıkışıyla, hem de çocuk Dionysos, Osiris, çocuk İsa ve onların benzerleriyle ilgili öğretici mitlerin popülerliğiyle örneklendirilir⁵. Burjuvazinin dilenci keşiflerin etkisi altında dini şekillendirmeye yardımcı olan bir grup olarak ortaya çıkışı Nicola Pisano'nun (1225-1278) emperyalist sanatının aristokratik *theotokos*'unun yerine tıpkı Hindistan'daki çocuk Krişna'nın popüler sanatın sevgilisi haline gelmesi gibi oğlu'nun kutsal aileyle ilgili biçim tasvirinin eçmesiyle sonuçlandı⁵.

İnsan formuna bürünmüş olan tanrısı ya da tanrılaştırılmış kurtarıcısıyla kurtuluş miti, büyü gibi, popüler dinin karakteristik bir kavramıdır ve dolayısıyla, çok farklı yerlerde oldukça kendiliğinden ortaya çıkmış bir şeydir. Diğer taraftan tanrılığı ve örnek tipte bir kurtuluş idealini aşan, kişilik atfedilmeyen ve ahlaki bir kozmik düzen kavramı, kitlelere kesinlikle yabancı ve sadece rasyonel ve ahlaki çizgilerde eğitilmiş bir laik kesim için mümkün olan entelektüel kavramlardır. Aynı şey mutlak biçimde aşkın bir tanrı kavramının gelişimi için de geçerlidir. Yahudilik ve Hristiyanlık dışında tüm

dinler ve dinsel ahlaklar azizler, kahramanlar ya da işlevsel tanrılar kültlerini kitlelerin ihtiyaçlarına uyum sağlamak için yeniden takdim etmek zorunda kalmışlardır. Nitekim Konfüçyüsçülük, bu gibi kültlerin Taoist panteon formunda kendi yanında varlıklarını sürdürmesine izin verdi. Benzer bir biçimde, popülerleşmiş Budizm birçok alana yayıldığında, bu ülkelerin çeşitli tanrılarının, Buda'ya tabi, Budist kültürün alıcıları olarak yaşam sürdürmelerine izin verdi. Son olarak, İslam ve Katoliklik, kendilerine duyulan derin saygının günlük yaşamda kitlelerin gerçek dinini oluşturduğu yerel, işlevsel ve mesleki tanrılarını azizler olarak kabul etmeye zorlandı.

4. İmtiyazlarını Kaybetmiş Sınıflar Arasında Kadınların Dini Eşitliği

İmtiyazsız sınıfların dini savaştı soyluların aristokratik kültürünün aksine, kadınlara eşitlik sağlama eğilimiyle karakterize edilir. Kadınların katılımına izin verilen dinsel alanda büyük bir çeşitlilik vardır, ancak kadınların dinsel kültlere çok ya da az, aktif ya da pasif katılımı (ya da bunlardan dışlanması), her yerde grubun (günümüzde ya da geçmişte) görece barışçılığı ya da askerleşme derecesinin bir işlevidir. Rahibelerin varlığı, kadın kâhinler ya da büyücülerin prestiji ve kendilerine doğüstü güçler ve karizmanın atfedilebileceği her kadına çok aşırı bağlılık, hiçbir şekilde kadınların kültte eşit imtiyazlara sahip olduğu anlamına gelmez. Aksine, Hristiyanlık ve Yahudilik'te ve daha az tutarlılıkla İslam ve resmi Budizm'de bulunduğu gibi, cinsiyetlerin prensipte, yani tanrıyla ilişkide eşitliği, ruhbansal fonksiyonların ve toplumsal meselelere aktif katılım hakkının erkekler tarafından tamamen tekel altına alınmasıyla bir arada var olabilir; sadece erkekler özel profesyonel eğitime kabul edilir ya da gerekli niteliklere sahip oldukları varsayılır. Bu, az önce atıfta bulunduğumuz dinlerdeki fiili durumdur.

Kadınların münhasıran askeri ya da siyasi yönelim olanlar dışında tüm dinsel peygamberliğe yönelik büyük hassasiyeti; İsa Peygamber ve Pisagorun yanı sıra Buda gibi neredeyse tüm peygamberler tarafından kadınlarla sürdürülen bütünüyle tarafsız ilişkilerde en açık ifadesini bulur. Fakat bu uygulama sadece çok nadir durumlarda, karizmanın ruhani görünümünün özellikle dinsel yüceltme olarak değer kazandığı, dinsel bir topluluğun oluşumunun ilk evresinin ötesinde devam eder. Bundan sonra topluluk ilişkilerinin rutinleşmesi ve sistematik olarak düzenlenmesi gerçekleşince, kadınlar arasında bulunan, anormal ve hastalıklı sayılan ruhani tezahürlere karşı bir tepki oluşur. Hristiyanlıkta bu daha Aziz Paul ile birlikte ortaya çıkar.

İslam gibi, her siyasal ve askeri tipteki peygamberliğin özellikle erkeklere yönelik olduğu kesinlikle doğrudur. Aslında bir savaşçı ruh kültürü; sıklıkla bir tür kulüp biçiminde organize olmuş savaşçı evinin erkek sakinleri tarafından kadın evlerinin doğrudan kontrolü ve kanuni olarak yağmalanmasının doğrudan hizmetine sunulur. Bu Hint takımadalarındaki *Duk-duk* arasında ve başka yerde bir destansı *numen'e* ait benzer dönemsel yortuların olduğu başka yerlerde görülür. Bir kahramanın yeniden doğuşunu içeren asketik bir savaşçı eğitiminin egemen olduğu yerde, kadın, yüce bir kahraman ruhundan yoksun olarak görülür ve sonuç olarak kendisine ikincil bir dinsel statü verilir. Bu çoğu aristokratik ya da belirgin biçimde askeri kültürün hâkim olduğu topluluklarda gerçekleşir.

Kadınlar, Roma ve Brahman kültürlerinin yanı sıra, resmi Çin kültürlerinden de tamamen dışlanmışlardır; Budist entelektüellerinin dini de feministik değildir. Gerçekte Hristiyan Sinodları bile, daha Merovenjler döneminin sonlarında kadınların ruhlarının eşitliğiyle ilgili şüpheler ifade ediyordu. Öte yandan, Doğu'da karakteristik Hinduizm kültürleri ve Çin'deki Budist-Taoist mezheplerin bir kısmı ve Batı'da özel-

likle bozulmamış Hristiyanlık, fakat daha sonra da Doğu ve Batı Avrupa'nın ruhani ve barışçı mezhepleri, misyonerlik güçlerinin büyük bir kısmını kadınları çektikleri ve onlara eşit statü verdikleri zaman elde ettiler. Yunanistan'da da, Dionysos kültü ilk bakışta, kendi baküs ayınlarına katılan kadınlara adetlerden alışılmamış derecede bağımsızlık veriyordu. Bu özgürlük daha sonra gittikçe, hem sanatsal hem de törensel olarak geleneksel ve düzenli hale geldi, kapsamı ise bu suretle özellikle çeşitli kültürlerin geçiş merasimleri ve başka festival süreçleriyle sınırlandı. Bu nedenle, sonunda, bu özgürlük uygulamadaki tüm önemini kaybetti.

Hristiyanlığa, küçük burjuvazi sınıfları arasında misyonerlik girişimlerini yürütürken, en önemli rakibi Mitra dini üzerinde sıra dışı üstünlük veren şey bu son derece maskülen kültürün kadınları dışlamasıydı. Evrensel barış sürecindeki sonuç, Mitra taraftarlarının kadınları için başka gizemlerde, örneğin Kibele'ninkilerde bir yer aramak zorunda olmalarıydı. Bunun tek ailelerde bile dinsel topluluğun birliğini ve evrenselliğini yok edici etkisi vardı, bu şekilde Hristiyanlığa dikkat çekici bir tezat teşkil ediyordu. Benzer bir sonuç, teori de durum bu olmak zorunda olmamakla birlikte, tüm gerçek entellektüalist Gnostik, Manici kültürler ve bunlarla mukayese edilebilir tiplerde dikkat çekecekti.

Kardeşçe sevgiyi ve düşmanını sevmeyi öğreten tüm dinlerin kadınların etkisi ya da dinin feminist karakteri yoluyla güç kazandığı hiçbir şekilde doğru değildir; bu durum, Hindistan *ahimsa* (hiçbir canlıyı öldürmeme) dini için de kesinlikle doğru değildir. Kadınların etkisi, sadece dinin duygusal ve histerik yönlerini yoğunlaştırma eğilimindeydi. Hindistan'daki durum böyledir. Fakat kurtuluş dinlerinin, imtiyazsız sınıflar ve kadınların çıkarlarına oldukça yakın olması gereken, askeri-olmayan ve hatta askerlik karşıtı erdemleri yüceltme eğiliminde olması kesinlikle bir ilgisizlik meselesi değildir.

5. Kurtuluş Dininin Üst ve Alt Sınıflar İçin Ayrımcı İşlevi: Telafiye Karşı Meşruiyet

Kurtuluş dininin, imtiyazlı grupların aksine siyasal ve ekonomik olarak imtiyazsız sosyal gruplar için taşıdığı hususi öneme daha da kapsamlı bir perspektiften bakılabilir. Statü grupları ve sınıflarla ilgili tartışmamızda [IX:6] en yüksek sosyal imtiyazlar talep eden ruhban olmayan sınıfların, özellikle de soyluların onur duygusu ya da üstünlük niteliği hakkında söyleyecek çok fazla sözümüz olacak. Kendine saygı duyguları yaşam kalıplarının, türememiş, mutlak ve nitelik olarak özgün *varlıklarının* bir ifadesi olduğu bilinçlerine dayanır; gerçekte bunun değer duygularının temeli olması gerektiği durumun gerçek doğasında vardır. Diğer taraftan, imtiyazsız sınıfların onur duygusu onlara bazı fonksiyon, görev ya da meslek tahsisini ima eden geleceğe yönelik bazı garanti vaadlere dayanır. Olma iddiasında bulunamadıkları şeyin yerine burada ya da öte dünyadaki gelecek bir yaşamda çağrılacakları, bir gün olacakları şeyin değerini; ya da çoğu zaman henüz sözü edilen güdüyle birlikte, ilahi takdirin bakış açısından görüldüğü şekliyle dünyada ifade ettikleri ve başardıkları şey duygusunu koyarlar. Onların kendi paylarına düşmemiş bir değere olan özlemi, onlar ve mevcut haliyle dünya rasyonalist bir takdir fikrinin, insan dünyasında işleyenden farklı bir değerler skalasına sahip bazı kutsal otoritelerin gözünde bir anlamın çıkarıldığı bu kavramı üretir.

Bu psikolojik durum başka sosyal sınıflara doğru dışsal bir yönelim kazandığında dinin çeşitli sosyal tabakalara sağlamak zorunda olduğu şeylerde belirli karakteristik tezatlar üretir. Her kurtuluş ihtiyacı bazı sıkıntıların ifadesi olduğu için, sosyal ya da ekonomik baskı hiçbir biçimde tek kaynak olmamakla beraber, kurtuluş inançlarının etkin bir kaynağıdır. Diğer şeyler eşit olmak kaydıyla, yüksek sosyal ve ekono-

mik imtiyazlara sahip sınıflar kurtuluş fikrini geliştirmeye neredeyse hiç eğilim göstermezler. Daha ziyade, dine kendi yaşam kalıplarını ve dünyadaki durumu *meşrulaştırma* öncelikli işlevini atarlar. Bu evrensel görüngü belirli temel psikolojik kalıplara dayanır. Mutlu bir insan kendi konumunu mutsuz olan biriyle karşılaştırdığında bu mutluluk gerçeğiyle tatmin olmaz, ancak daha fazlasını, yani bu mutluluğu hak etmeyi, kendi talihsizliğini eşit derecede kazanmış olması gereken talihsiz insanın aksine kendi iyi talihini kazanmış olduğu bilincini arzu eder. Gündelik tecrübelerimiz gerek siyasal başarı, üstün ekonomik statü, bedensel sağlık, aşk oyununda başarı, gerekse başka bir şey olsun kişinin mutluluğunun meşruluğu ya da bunu hak etmesiyle ilgili böyle zihinsel bir rahatlama ihtiyacının var olduğunu ispatlar. İmtiyazlı sınıfların dinden beklediği şey, eğer varsa, bu meşruiyettir.

Kuşkusuz yüksek imtiyazlı her sınıf bu ihtiyacı aynı ölçüde hissetmez. Özellikle savaşı kahramanların tanrıları kıskançlığı bilen varlıklar olarak görmeye eğilimli olması dikkate değerdir. Solon, Antik Yahudilik irfanıyla yüksek makamın tehlikesine olan aynı inancı paylaşıyordu. Kahraman kendi üstünlüğünü tanrılar dolayısıyla değil onlara rağmen sürdürür ve gerçekte çoğu kez bunu onların isteklerine karşı yapar. Böyle bir tutum, tanrının, kendisine hoş gelen bazı erdemli insan eylemlerinin mükâfatı olarak mutluluğun meşruluğuna yönelik çok daha güçlü bir ilgiyi ifade eden Çin bürokratik kronikleri ve İsrail'in ruhbansal kroniklerinin aksine Homer ve bazı Hindu destanlarında açığa çıkarılır.

Öte yandan, herhangi bir kimse mutsuzluğun şeytanlar ya da tanrıların gazap ya da kıskançlığıyla ilişkilendirildiğini neredeyse evrensel olarak keşfeder. Uygulamada, antik İbranilik ve özellikle modern Çin dini de dâhil her halk dini, fiziksel zaafı, talihsiz bir kimsenin ya da (Yahudilikte olduğu gibi) o kimsenin atalarının büyüsel-ritüel ya da ahlaki günahkârlığının işareti olarak görür. Buna göre, bu geleneklerde fiziksel olarak kusurlu bir insanın siyasal birliğin top-

luluk kurbanlarında görünmesi yasaklanır, çünkü tanrının gazabıyla yüklüdür ve o'nun hoşnutluğunu kazanmış talihli insanlar çevresine yaklaşmamalıdır. İmtiyazlı sınıflar ve onlara hizmet eden ruhbanlar arasında bulunan neredeyse her ahlaki dinde, bireyin imtiyazlı ya da imtiyazsız sosyal konumu dinsel bakış açısından bir şekilde hak edilmiş sayılır. Değişen sadece iyi talihin meşrulaştırıldığı formudur.

Buna bağlı olarak, farklı olan imtiyazsız sınıfların durumudur. Onların özel ihtiyacı, acı çekmekten kurtuluştur. Onlar bu kurtuluş ihtiyacını modern proletarya örneğiyle gösterildiği gibi her zaman dinsel bir formda yaşamazlar. Ayrıca onların dinsel kurtuluş ihtiyacı, mevcut olduğu yerde, farklı formlar alabilir. En önemlisi, çeşitli şekillerde tasavvur edilen ancak her zaman bir kimsenin iyi davranışları için ödül ve başkalarının adaletsizlikleri için cezayı içeren adil telafi ihtiyacıyla birleşebilir. Bu adil telafi umudu ve beklentisi oldukça hesapçı bir tutum olarak tüm dünyada kitle dinlerinin en geniş ölçüde yayılmış formu olan büyüye yakındır (gerçekte de onunla bağlantısız değildir.) Bu inancın daha mekanik formlarını reddeden peygamber dinleri dahi, popülerleşme ve rutinleşme sürecinden geçerken bu karşılık beklentilerine geri kayna eğilimi gösterdi. Bu karşılık ve kurtuluş umutlarının tipi ve kapsamı dinsel vaatler tarafından -özellikle bu vaatler bireyin dünyevi varlığından bir gelecek yaşama yansıtıldığında- uyandırılan beklentilere dayalı olarak büyük çapta çeşitlilik gösteriyordu.

6. Parya Halklar ve Hınç: Hinduizme Karşı

Yahudilik

Yahudilik, hem sürgün hem de sürgün sonrası formlarda, dinsel vaatlerin içeriğinin önemiyle ilgili özellikle önemli bir açıklama sağlar. Fiili bir durum olarak Sürgünden beri ve resmi olarak Tapınağın yıkılmasından bu yana (M.S 50) Yahudiler şimdi tanımlanacak olan özel anlamda bir parya halkı haline geldi. (Yahudilerin "parya" halkı olmasının Hindistan'daki

parya kastının özel durumuyla, örneğin Kadı yargısı kavramının *kadı'nın* yasal kararları vermesini sağlayan gerçek yasal prensiplerle ilgili olması gibi bir ilişkisi yoktur.) Bizim kullanımımızda “parya halk”; özerk siyasal örgütlenmeden yoksun ve aslen büyüsel, tabucu ve ritüel emirlere dayanan ortak masayı paylaşma ve aynı gruptan biriyle evliliğe karşı yasaklarla karakterize edilen özgün bir kalıtsal sosyal grubu ifade eder. Bir parya halkın iki ek özelliği; siyasal ve sosyal imtiyazlardan yoksun olma ve ekonomik işleyişte çok kapsamlı özgün niteliklidir. Kuşkusuz, imtiyazsız ve mesleki olarak uzmanlaşmış Hindu kastlarını ifade eden Hint parya halkı, bu açılardan Yahudilere benzer; zira parya statüleri aynı zamanda yaşam idaresindeki tabular ve kalıtsal dinsel yükümlülükler ve kurtuluş umutlarının parya statüleriyle özdeşleşmesinin sonucu olarak dış dünyadan tecridi de içerir. Bu Hindu kastları ve Yahudilik, bir parya dininin aynı karakteristik etkilerini gösterir: parya halkının üyeleri kendilerini ne kadar bastırılmış bir konumda bulurlarsa din onların o ölçüde birbirlerine ve parya konumlarına bağlanmalarına neden oluyor ve ilahi olarak emredilmiş parya yükümlülükleriyle bağlantılı olan kurtuluş umutları o ölçüde güçlü hale geliyordu. Az önce dile getirdiğimiz gibi en alt Hindu sınıfları, özellikle daha iyi bir durumda yeniden doğmalarının önkoşulu olarak azami gayretle kendi kast yükümlülüklerine bağlanıyordu.

Yahudilere yönelik acımasız aşağılama ve zulüm arttıkça Yahve ve halkı arasındaki bağ daha sağlam hale geldi. Emeviler döneminde siyasal otoriteleri imtiyazlı sınıfların çıkarlarını korumak adına, din değiştirmeyi zorlaştırmak zorunda bırakacak sayılarda imtiyazlı İslam dinine akın eden Doğulu Hristiyanlarla açık bir tezad halinde, Yahudilerin kendilerine yönetici sınıfların imtiyazlarını kazandırabilecek, kitlelere zorla din değiştirme uğraşları başarısız kaldı. Hem Yahudi hem de Hindu kastları için kurtuluşa ulaşmanın tek aracı, kötü büyü korkusuna kapılmadan ya da kendisi veya atalarının yeniden-doğuş şanslarını tehlikeye atmadan hiç kimse-

nin ayrılamayacağı, parya halka dayatılan özel dinsel emirleri yerine getirmektir. Yahudilik ve Hindu kast dini arasındaki fark, sahip oldukları kurtuluş umutları tipine dayanır. Hindu üzerine düşen dinsel yükümlülükleri yerine getirmekten yeniden-doğuyla ilgili kişisel fırsatlarında bir iyileşme, yani ruhunun daha yüksek bir kasta yükselişi ya da geçişiydi. Öte yandan Yahudiler soylarının, tüm parya topluluğu ikinci sınıf konumundan kurtaracak ve gerçekte onu dünyada bir efendilik konumuna yükseltecek bir Mesih krallığına katılmasını bekliyordu. Zira hiç kuşkusuz Yahve, tüm dünya uluslarının Yahudilerden borç alacağı fakat onların kimseden borç almayacağı vaadiyle Yahudilerin gettolarda yaşayan küçük tefeciler haline gelmelerinden daha fazlasını kastetmişti. Yahve bunun yerine onları Antik dönemdeki güçlü bir kent-devletin, civardaki köy ve kasabaların sakinlerini borçlular ve borç köleleri olarak tutan vatandaşlarının tipik konumuna koymayı amaçlıyordu. Yahudiler animistik bir yorumla dünyevi ölümsüzlüklerini oluşturacak gerçek soyları adına çalıştı. Hindular sadece animistik bir doktrin olan ruh-göçü, yani gelecekteki enkarnasyonu ile ilgili varsayımlar kabul edilirse ilişkili olduğu bir gelecek insan için de çalışıyordu. Hindu düşüncüsü bu dünyada gerçekleşen kast tabakalaşmasını ve onun içindeki kendi kast konumunu sürekli değişmeden bıraktı, aslında o kendi bireysel ruhunun gelecekteki durumunu bu salt dereceler sıralamasına oturtma gayreti içinde oldu. Çarpıcı bir tezat olarak, Yahudi kendi parya halkının avantajına mevcut bir sosyal tabakalaşma devrimiyle kendi kişisel kurtuluşunu bekliyordu; halkı Tanrı tarafından bir parya konumuna değil fakat itibarlı bir konuma seçilmiş ve çağrılmıştı.

İlk defa Nietzsche⁶ tarafından dikkat çekilen hınç kavramı, tüm büyüsel ve kast dinlerinde bütünüyle yok olmasına rağmen, Yahudi ahlaki kurtuluş dininde önem kazandı. Hınç, Nietzsche tarafından yorumlandığı manada ve antik inancın tam tersine, dünyevi malların orantısız dağılımına imtiyazlı sınıfın günahkârlığı ve kanunsuzluğunun neden olduğunu

ve Tanrı'nın gazabının er ya da geç onları yakalayacağını öğreten, imtiyazsız sınıfların özel dinsel ahlakının doğal sonucudur. İmtiyazsız sınıfların bu teodisesinde ahlakçı arayış, bilinçli ya da bilinçsiz bir öç alma arzusunu karşılama aracı olarak hizmet görür. Bu, kaynak olarak telafi inancıyla bağlantılıdır; zira bir dinsel telafi kavramı ortaya çıktığında acı çekme, beraberinde gelecekteki telafiyle ilgili büyük umutlar getirdiği inancı nedeniyle, dinsel olarak övülmeye değer nitelik alabilir.

Dini bir kavram olan hınç kavramının gelişmesi bir yandan asketik doktrinlerle ya da öte yandan karakteristik nevroitik eğilimlerle desteklenebilir. Ancak acı dini, dinsel *hınç*ın spesifik karakterini sadece özel şartlar altında kazanır. *Hınç* kişisel acının kendileri için bireysel erdem olduğu Hindular ve Budistler arasında bulunmaz. Fakat söz konusu durum Yahudiler arasında tamamen farklıdır.

Mezmurlar dini öç ihtiyacıyla doludur ve aynı motif antik İsrail geleneklerinin ruhbansal yeniden işlemlerinde görülür. Mezmurların çoğu oldukça açık bir şekilde bir parya halkı tarafından açık ve nedredeyse saklanmamış bir öç ihtiyacının ahlaki meşruiyeti ve tatminiyle doludur. (İçinde bu duyguların aslen mevcut olmadığı bu pasajların bazıları, kabul edilmelidir ki, eski derlemelere ilavelerdir). Mezmurlardaki öç arayışı, Tanrı'nın emirlerine itaat ettiği halde, dürüst bireyin başına talihsizlik geldiği için Tanrı'ya sitem etme biçimi alabilir. Oysa kâfirin dinsiz tavırları, Tanrı'nın önceden bildirdikleri, emirleri ve otoritesiyle alay etmelerine rağmen onlara mutluluk vermiş ve onları azametli kılmıştır. Aynı öç arayışı kendisini kişinin kendi günahkârlığının mütevazı bir itirafı olarak ifade edebilir; buna en sonunda Tanrıya öfkesinden sakinmek ve lütfunu bir defa daha tek başına kendisine ait olan halka yöneltmesi için yapılan bir dua eşlik edebilir. Her iki ifade biçiminde nihai olarak Tanrı'nın gazabının sonunda hafifletilmiş olacağı ve tıpkı ruhbansal histografya'nın Kenanlı düşmanlara benzer bir kaderi tayin etmiş olduğu gibi göçle-

cekte bir gün onları İsrail'in ayak iskemlesi konumuna düşürerek dinsiz düşmanları iki misli cezalandırmaya yöneleceği umudu beslenir. Bu yüceltilmiş durumun, İsrail, itaatsizlikle Tanrının öfkesini uyandırmadıkça ve dolayısıyla dinsizlere boyun eğmeyi hak etmedikçe devam edeceği de umut ediliyordu. Modern yorumcuların iddia ettiği gibi, bu Mezmurlardan bazılarının dindar Ferisilerin Alexander Janneus'un (M.Ö 103—76) ellerinde maruz kaldıkları zulme yönelik kişisel kızgınlıklarını ifade ettiği doğru olabilir. Bununla birlikte, özgün bir seçim ve koruma açıkça görülmektedir ve her halükarda diğer Mezmurlar bir halk olarak Yahudilerin belirgin parya statülerine oldukça açık tepkilerdir.

Dünyada başka hiçbir dinde Yahve tarafından açığa vurulan eşsiz öç arzusuna sahip evrensel bir tanrı bulamayız. Aslında tarihin ruhbanlarca yeniden değerlendirilmesinin sağladığı verilerin tarihsel değerinde ve neredeyse sarsılmaz güvenilirlikteki içeriği; örneğin Megiddo Savaşı gibi söz konusu olayın bu telafi ve öç teodisesine uymamaktadır. Böylece Yahudi dini dikkat çekici biçimde bir cezalandırma dini haline geliyordu. Tanrı tarafından emredilen erdemler telafi umuduyla uygulanır. Bu ayrıca, esasen halkın bir bütün olarak telafi gününü görmek için yaşayacağı ve bireyin kendi değerini sadece bu şekilde yeniden kazanabileceği şeklinde ortak bir umuttu. Bunun beraberinde, sözü geçen ortak teodiseyle karışmış olarak daha önce doğru sayılan kişisel kaderle ilgili bireysel bir teodise gelişti. Bireysel kaderle ilgili problemler tamamen farklı çevreler yani üst sınıflar tarafından üretilen ve problemin çözümünden feragat ve Tanrı'nın yarattıkları üzerindeki mutlak hâkimiyetine itaatte zirveye ulaşan Eyüb Kitabı'nda keşfedilir. Bu itaat Püritenlik'te kader doktrininin habercisiydi. İlahi olarak takdir edilmiş cehennemde ebedi olarak cezalandırılmayla ilgili duygusal dinamikler, Tanrı'nın telafi ve mutlak hâkimiyetini içine alan az önce tartışılan fikirler kompleksine eklendiğinde ader kavramı ortaya çıkmak zorundaydı. Fakat kadere inanış o zamanın İbranileri arasın-

da ortaya çıkmadı. Bunlar arasında Eyüb Kitabı'nın sonucu, yazarının amaçladığı manada neredeyse tamamen yanlış anlaşılmiş olarak kaldı; bunun nedeni iyi bilindiği gibi, Yahudilik dinindeki müşterek telafi doktrininin sarsılmaz gücüydü.

Dindar Yahudilerin zihninde yasanın ahlakçılığı, sürgün ve sürgün-sonrası dönemin neredeyse tüm kutsal metinlerini kapsayan sözkonusu öç umuduyla kaçınılmaz olarak birleşti. Üstelik bu umut iki bin beş yüz yıl boyunca - dünyanın diğer halklarından dini olarak kutsanmış bir tecride ve bu dünyayla ilişkili ilahi vaadlere sıkı biçimde kenetlenmiş bir halk olan Yahudi halkının neredeyse bütün ibadetlerinde göründü. Yahudiler böyle bir telafi umudundan, bilerek ya da bilmeyerek, yeni bir güç türetmek zorunda kaldı. Ancak, Mesih gelişini geciktirdikçe, bu umut entelektüel sınıfın dinsel düşünüşünde, tüm dünyayla barışa hazır oluşla birleşen Tanrı'yla ilgili içsel bilincin ya da Tanrı'nın iyiliğine olan mütevazı duygusal güvenin değeri lehinde geri plana çekildi. Bu, özellikle bir topluluğun bütünüyle siyasal tecride mahkûm edilmiş sosyal durumunun hoş görülebilir olduğu dönemlerde meydana geldi. Öte yandan Haçlı seferleri dönemi gibi zulümlerle nitelenen devirlerde ceza umudu, ya öç için Tanrı'ya delici fakat nafile haykırışla ya da Yahudi ruhunun onu lanetleyen düşman karşısında toz haline gelebilmesi duasıyla yeniden alevlendi. Sonraki durumda kötü sözler ya da davranışlara başvuru yoktu; sadece Tanrı'nın emirlerinin uygulanması için sessiz bir bekleyiş ve Tanrı'ya açık kalması için kalbin terbiyesi vardı. *Hıncı* Yahudilikteki belirleyici bir unsur *kini* yorumlamak, Yahudiliğin yaşadığı birçok önemli tarihsel değişim göz önüne alındığında inanılmaz bir hata olacaktır. Ancak *hıncın* Yahudi dininin temel nitelikleri üzerindeki etkisini de hafife almamalıyız. Yahudilik diğer kurtuluş dinleriyle karşılaştırıldığında, Yahudilikte dinsel hınc doktrininin kendine özgü bir niteliğe sahip olduğunu ve başka herhangi bir dinin imtiyaz-

sız sınıfları arasında bulunmayan benzersiz bir rol oynadığını keşfeder.

İmtiyazsızlarla ilgili bir teodise bir şekilde, taraftarlarını öncelikle imtiyazsız sınıflardan çıkaran her kurtuluş dininin bir parçasıdır ve gelişen ruhbansal ahlak bu tür gruplara dayanan cemaatsel dinin bir parçası olduğu her yerde bu teodiseye uyum sağladı.

Dindar Hindu ve Asyalı Budistler arasında hıncın ve ayrıca fiilen her türlü sosyal devrimci ahlakın yokluğu, kast sisteminin kendisinin ebedi ve mutlak biçimde adil olduğu görüşüne sahip yeniden doğuş teodiseleriyle ilişkili olarak açıklanabilir. Önceki yaşamın erdemleri ya da günahları belirli bir kasta yeniden doğuşu ve bir kimsenin mevcut yaşamındaki davranışı sonraki yeniden doğuşundaki gelişme fırsatlarını tayin eder. Bu teodise altında yaşayanlar, Yahudiler tarafından Tanrı'nın vaadlerine dayanan iddialar ve yaşadıkları onursuz fiili şartlar arasında yaşanan çatışmanın zerresini dahi yaşamadı. Bu çatışma kendi fiili sosyal durumlarıyla sürekli bir gerilim ve devamlı olarak faydasız beklenti ve umut içinde yaşayan Yahudiler için bu yaşamda huzur bulma olasılığını engelledi. Yahudilerin imtiyazsızlığa ilişkin teodisesi dinsiz kâfirlerin merhametsiz alayıyla karşılandı; ancak Yahudiler için teodise, dinsiz kâfirlerin dinsel eleştirisini yasaya sadakatlerine dönük daima tetikte olan bir ilgiye dönüştürme etkisine sahipti. Bu kaygı çoğu kez acıyla renklendi ve gizli özeleştiriyile tehdit edildi.

Yahudi yaşam boyu eğitiminin bir sonucu olarak, dindışlarının dinsel yükümlülükleri üzerinde kazuistik düşünmeye doğal olarak yatkındı. Sonuç olarak tüm insanların Yahve'nin lütfunu kazanması onların dini yasaya titizlikle uymalarına bağlıydı. Orada, bu değersiz dünyada bir anlam bulmadaki umutsuzluğu, Tanrı'nın cezalandırmasına boyun eğme, kibir yoluyla Tanrı'ya karşı günah işleme endişesi ve son olarak

ritüel ve ahlakta korku dolu bir titizlikle birleştiren, sürgün sonrası zamanlara özgü unsurların özgün bir karışımı ortaya çıktı. Tüm bu çatışmalar Yahudileri artık başkalarına saygı için değil sadece özsaygıları ve kişisel itibar duyguları için umutsuz bir mücadeleye girişmeye mecbur etti. Kişisel değer duygusu için mücadele, bireyin yaşam tarzının tüm anlamına zarar verme tehdidinde bulunarak her defasında istikrarsız hale gelmiş olmalıydı. Zira nihai olarak Tanrı'nın vaadinin gerçekleşmesi her zaman, kişinin Tanrı huzurundaki değerinin tek ölçütüydü.

Aslına bakılırsa gettoda yaşayan bir Yahudi'nin mesleğindeki başarısı, Tanrı'nın ona yönelik özel lütfunun somut delili haline geldi. Fakat tanrıyı hoşnut eden bir çağrıda (*Beruf*) kendini-özgürleştirme kavramı (*Bewahrung*) iç-dünyacı asketizm açısından (*inner-weltliche Askese*) Yahudilere uygulanamaz. Tanrı'nın lütfu Yahudiler için yaşamın sistematik, rasyonel, metodik modeline Puritenler için olduğundan çok daha az bağlıydı. Bu Puritenler için *certitudo salutis*'in tek mümkün kaynağıydı. Yahudi cinsel ahlakı natüralist ve anti-asketik kaldığı gibi, antik Yahudiliğin ekonomik ahlakı da kendi temel prensipleri içinde çok güçlü bir biçimde gelenekçi kalır. Bu, tabii ki servete duyulan samimi bir saygıyla karakterize ediliyordu; bu durum herhangi bir asketizm sisteminde bulunmuyordu. Ayrıca tüm dışa dönük dindarlık sistemlerinin Yahudiler arasında ritüelist bir temeli vardı ve dahası dinin belirgin duygusal ruh haliyle dikkate değer biçimde karışmıştı. Yahudi ekonomik ahlakının gelenekselci kaidelerinin tam kapsamı içinde, doğal olarak her antik ahlaki sistemde olduğu gibi yabancılara değil sadece bir kimsenin din kardeşlerine uygulandığını not etmeliyiz. O zaman, bir bütün olarak değerlendirildiğinde Yahve'nin vaadlerine inanç sonuçta fiili olarak Yahudiliğin kendi alanı içinde *hınç* ahlakının güçlü bir bileşenini üretiyordu.

Kurtuluş, teodise ya da cemaatsel din ihtiyacını sadece imtiyazsız sosyal sınıflar arasında gelişen bir şey ya da bir öğ ürünü ve dolayısıyla sadece "kölelerin ahlaki bir başkaldırı-

sının” sonucu olarak tasvir etmek hatalı olacaktır. Bu durum, kendi vaadlerini en vurgulu biçimde, maddi ve manevi açıdan yoksul olanlara yöneltmesine rağmen antik Hristiyanlık için dahi geçerli değildir. (Yahudilerin dış dünyadan tecrit edilmesi için maksatlı olarak teşkil edilmiş olan) ritüel yasalarının dokusunun değerini yitirmesi ve parçalanmasından ve bunun sonucunda din ile bir parya halk olarak inanç sahiplerinin kast benzeri konumu arasındaki bağın çözülmesinden kaynaklanan sonuçlar, İsa’nın peygamberliği ile onun doğrudan sonuçları arasındaki çelişkide net bir biçimde gözlemlenebilir. Hiç kuşkusuz, erken Hristiyan peygamberliğinin, (Lazarus efsanesinde en açık bir biçimde ifade edildiği şekliyle) insan kaderlerinin gelecekte eşitlenmesi manasında, ceza doktrininin ve [Tanrı’nın sorumluluğu olduğu gösterilen] öcün en kesin unsurlarını içeriyordu. Ayrıca burada da, Tanrı’nın Krallığı ilk planda açıkça, özellikle ya da öncelikle Yahudiler için ayrılmış bir alan olarak dünyevi bir krallık şeklinde yorumlanır, zira Yahudiler antik zamanlardan beri gerçek Tanrı’ya inanıyordu. Bununla birlikte, yeni dinsel beyanların bir parya halkının keskin kin duygusu ve karakteristiğini kesin olarak ortadan kaldırdı.

İsa Peygamber’in kurtuluşa ulaşmaya yönelik olarak zenginliğin oluşturduğu tehlikelere karşı geleneğe göre yaptığı uyarıları dahi asketizm tarafından güdülenmedi. Kuşkusuz onun zenginliğe karşı vaazının güdüsü hıncı değildi, çünkü gelenek İsa Peygamber’in sadece (o zamanın Filistin’inde oldukça küçük tefeciler olan) han sahipleriyle değil aynı zamanda diğer varlıklı insanlarla da görüşmesine ilişkin birçok kanıtı korumuştur. Ayrıca İncil’in eskatolojik beklentilerin gücüne dayanan, dünyevi işlere yönelik etkileyici kayıtsızlığı göz önüne alındığında, hıncı İsa Peygamber’in zenginlikle ilgili doktrinlerinin temel güdüsü sayılamaz. Zengin genç adam tam bir havari olmayı istiyorsa, koşulsuz olarak bu dünyayı terk etmeye davet ediliyordu. Fakat Tanrı için her şeyin, servet sahiplerinin kurtuluşunun bile mümkün olduğu ifade

edilir [Matta 19.21-26]. Servetini terk etme kararı veremeyen zengin insan önündeki zorluklara rağmen yine de kurtuluşa erişebilir. Bu dünyanın ruhları fakir olanlarına ve iyi insanlarına Tanrı'nın Krallığı'ndan doğrudan gelen mutlu haberleri ve kötü ruhların hâkimiyetinden bağımsızlık getiren evrensel sevgi peygamberi İsa'nın doktrini ve öğretisinde "proleter iç-güdüler" yoktu. Benzer şekilde, servetin proleterce kınanması, Buda'ya aynı ölçüde yabancı olurdu. Onun için kurtuluşun mutlak önkoşulu dünyadan koşulsuz olarak el çekmektir.

Hınç faktörünün sınırlı önemi ve "baskının" kavramsal şemasını neredeyse evrensel olarak uygulamanın belirsizliği, en açık olarak Nietzsche şemasını hatalı olarak uygunsuz Budizm örneğine uyguladığında görünür. Budizm, *hınç* ahlakının her tipine en radikal antitezi teşkil ederek, aslen neredeyse tümüyle imtiyazlı kastlardan, özellikle de hem burada hem de öte dünyada yaşam yanılışmasını mağrur ve aristokratik olarak reddeden savaşıcı kasttan toplanan entellektüel bir sınıfın kurtuluş doktrini olarak doğdu. Budizm sosyal kaynak açısından, Greklerin kurtuluş doktrinleri, özellikle de içerikleri köklü biçimde farklı olsa da Neo-Platonik, Manici ve Gnostik tezahürlerle karşılaştırılabilir. Budist *bhikshu Nirvana'yı* arzu etmeyen birine tüm dünyayı ve hatta cennette yeniden doğmayı çok görmez.

Budizm'e ilişkin bu örnek, kurtuluş ve ahlaki din ihtiyacının imtiyazsız sınıfların sosyal durumunun ve burjuvazinin yaşam tarzı tarafından şekillenen rasyonalizminin yanında yine de başka bir kaynağa sahip olduğunu kesin biçimde gösterir. Bu ilave faktör entelektüalizmdir; özellikle de maddi ihtiyaçla değil fakat dünyayı anlamlı bir evren olarak anlamaya yönelik içsel bir dürtü ile ahlaki ve dinsel meseleler üzerine derin düşünmeye ve ona karşı bir tavır almaya sevk edilen insan zihninin metafiziksel ihtiyaçlarıdır.

NOTLAR

1. *Humiliati* 12. Yüzyılda ortaya çıkışından 16. Yüzyılda Karşı-Reformasyon tarafından nihai olarak bastırılıncaya kadar çok az hoş görülen ruhban sınıfından olmayan burjuva asketikleriydi.
2. Gustav Adolf Deissmann, *Licht vom Osten* (Tübingen: Mohr, 1908), 234 vd.
3. Bkz. Werner Sombart, *Das Proletariat* (Frankfurt: Rütten und Loening, 1906), 75 vd. ve aynı yazar. *Sozialismus und soziale Bewegung*, 1908, 6. Basım, 25. (W)
4. Bkz. Weber, *The Religion of India*, 306 vd.
5. *Theokos* krallığın Meryem Anasıdır; Almanca metindeki "emperyalist" terimi Nicalo Pisano'nun (tahminen 1225-1278) " proto-Rönesans" tarzına işaret eder. Bu konu ve burjuva eğilimleri hakkında bkz. Albert Brach, *Nicola und Giovanni Pisano und die Plastik des XIV. Jahrhunderts in Siena* (Strassburg: Heitz, 1904). 1904 yılı civarında Nicola Pisano'nun tarzının kaynakları konusunda bir tartışma başladı; bir tez onu Güney İtalya'da İmparator II. Frederick'in imparatorluk odalarından çıkarıyordu; bkz. georg Swarzenski, *Nicola Pisano* (Frankfurt: Iris, 1926). *Burjuvalaşma* Nicola'nın Vaftizhane'deki (1259) vaiz kürsüsüyle Giovanni tarafından *Katedral* için yapılan (1311) arasındaki tezatta gözlemlenebilir. (Wi)
6. *Hınç ve " ahlakta köle başkaldırısı "* ile ilgili olarak bkz. Friedrich Nietzsche, *Werke* (Leipzig: Kröner, 19030), II, 38 ve 98 vd.

VII

ENTELEKTÜALİZM, ENTELEKTÜLLER VE KURTULUŞ DİNİ

1. Dinin Entelektüel İşleyicileri Olarak Rahipler ve Keşişler

Dinlerin kaderi, çok kapsamlı bir biçimde entelektüalizm ve onun ruhbanlık ve siyasal otoritelerle olan çeşitli ilişkilerinden etkilenmiştir. Buna karşılık, bu ilişkiler de, belirli bir entelektüalizmin en önemli taşıyıcısı olan sınıfın kaynağından etkilendi. Başlangıçta, ruhbanlık özellikle kutsal metinlerin var olduğu yerde, entelektüalizmin en önemli taşıyıcısıydı; bu ruhbanlığın kutsal yazmaları yorumlamayla ve onların içeriğini, anlamını ve uygun biçimde uygulanışını öğretmeyle meşgul olan bir edebi lonca haline gelmesini zorunlu kılıyordu. Fakat antik kent-devletlerinin dinlerinde ve özellikle de Fenikeliler, Grekler ya da Romalılar arasında böyle bir gelişme meydana gelmedi, bu durum Çin ahlakında da mevcut değildi. Bu örneklerde tüm metafiziksel ve ahlaki düşünce gelişimi, örneğin Hesiod'da sadece çok sınırlı bir kapsamda gelişen teoloji gelişiminde olduğu gibi ruhban olmayanların eline geçti.

Buna karşın, entelektüalizmin ruhbanlık tarafından geliştirilmesi, Hindistan, Mısır, Babil, Zerdüştlük, İslam ve antik ve Orta Çağ Hristiyanlığın da en üst düzeyde geçerliydi. Teoloji sözkonusu olduğu kadarıyla, entelektüalizmin ruhbanlar tarafından geliştirilmesi modern Hristiyanlıkta da meydana gelmiştir. Mısır dinlerinde, Zerdüştlükte, antik Hristiyanlığın bazı aşamalarında ve Vedalar çağındaki Brahmanizm’de (M.Ö.1500–1000, yani ruhban olmayanların asketizminin doğuşu ve Upanişadlar felsefesinden önce), ruhbanlık dinsel metafizik ve ahlakın gelişimini büyük oranda tekeli altına almayı başardı. Böyle bir ruhbanlık tekeli Yahudilik ve İslam’da da mevcuttu. Fakat bu Yahudilikte, ruhbanlık olmayan peygamberliğin güçlü etkisiyle çok zayıfladı, İslam’da ise, ruhbanlığın salt etkileyici gücü Sufi düşünüşünün meydan okuyuşuyla sınırlandı. Antik çağ ve Orta Çağ Hristiyanlığının yanısıra Budizmin ve İslamın bütün alanlarında da, rahiplerle birlikte ya da onların yerine, metafizikle ve bilimin önemli dallarıyla olduğu kadar teoloji ve ahlak alanlarıyla da ilgilenen ve buralarda yazanlar, manastırcılığa yönelmiş keşiş ya da gruplardı. Buna ek olarak sanatsal yazın üretimiyle de meşgul oldular. Şarkıcının kültik önemi Hindistan’daki Veda’lara epik, lirik ve hicivsel şiirin, İncil’e de İsrail’in erotik şiirinin sokulmasında rol oynadı; mistik ve ruhani (*pneumatisch*) duygunun şiirsel ilhamla bağlantısı mistiğin hem Doğu hem de Batı şiirindeki rolünü açıklar.

Fakat biz burada edebi üretimle değil, dinin kendisinin, onun üzerinde belirleyici bir etkide bulunan entelektüel sınıfın özel karakteri tarafından biçimlenmesiyle ilgileniyoruz. Ruhbanların din üzerindeki entelektüel etkisi, edebiyatın ana taşıyıcısı olduğu yerde bile ruhban olmayan sınıfların ruhbanlığa ve bizzat ruhbanlığın güç konumuna muhalefet etmesine dayalı olarak oldukça çeşitli kapsamdaydı. Spesifik dinsel etki en güçlü ifadesine geç Zerdüştlük’te ve Mısır ve Babil dinlerinde ulaştı. Deuteronomi ve sürgün dönemlerindeki (600–400 M.Ö) Yahudilik özde peygamberi olmasına

rağmen, ruhbanlık gelişen din üzerinde belirgin bir biçimlendirici etkide bulundu. Daha geç Yahudilikte, belirleyici etkide bulunan ruhban değil rabi oldu. Hristiyanlık; Antik Dönemin sonunda ve Orta Çağ ların ortalarında ve daha sonra tekrar Karşı Reformasyon döneminde ruhbanlıktan ve manastır sisteminden belirleyici biçimde etkilendi. Öte yandan Lutherizm ve Kalvenizm'de papazların etkisi hâkimdi. Hinduizm, en azından kendi kurumsal ve sosyal bileşenleri açısından, Brahmanlar tarafından biçimlendi ve onlardan olağanüstü derecede etkilendi. Bu, özellikle, Brahmanların ulaştığı her yerde, sosyal hiyerarşisi nihai olarak Brahmanların her özel kasta tahsis ettiği derece tarafından belirlenen kast sistemine uygundur. Tüm çeşitliliği içinde Budizm, fakat özellikle Lamaizm, Doğu Hristiyanlığındaki geniş grupları daha az bir dereceye kadar etkilemiş olan manastır sisteminden bütünüyle etkilenmiştir.

2. Din Yenileyicileri Olarak Yüksek Statülü Entelektüeller

Biz burada özellikle, keşişlerden başka, kilise dışındaki ruhban olmayan entelektüellerin ruhbanlarla ilişkisiyle ve ayrıca entelektüel sınıfların dinsel teşebbüsle olan bağıyla ve dinsel cemaat içindeki konumlarıyla ilgileniyoruz. Bu noktada Asyanın tüm büyük dinsel doktrinlerinin entelektüellerin eseri olduğunu temel öneme sahip bir gerçek olarak belirlemeliyiz. İlgili tüm doktrinlerin yanı sıra, Budizmin ve Caynacılığın kurtuluş doktrinleri de Veda eğitimi almış entelektüel bir elit tarafından nakledildi. Bu eğitim her zaman tam manasıyla akademik bir yapıya sahip olmamasına rağmen, Hindu aristokratların, özellikle Brahmanlara karşı olan *Kshatriya* soylu sınıfı üyelerinin eğitimine uygundu. Çin'de bizzat

kurucusu ile başlayan ve resmi olarak Taoizm'in kurucusu sayılan Lao Tzu'yu içine alan Konfüçyüsçülüğün taşıyıcıları, ya klasik edebi eğitim almış resmi görevliler ya da benzer eğitim almış filozoflardı.

Çin ve Hindistan dinleri çoğunlukla değişikliğe uğramış formda olsa da Grek felsefesinin neredeyse tüm teorik biçimlerini sergiler. Konfüçyüsçülük Çin'in resmi ahlakı olarak, klasik edebi eğitim almış bir resmi görev taliplileri grubu tarafından taşındı; fakat Taoizm'in pratik büyüyle ilgili popüler bir teşebbüs haline geldiği doğrudur. Hinduizm'in büyük reformları, topluluk organizasyonu daha sonradan çoğunlukla daha düşük kast üyelerinin ellerine düşmesine rağmen, Brahmanist bir eğitim almış olan aristokratik entelektüeller tarafından gerçekleştirildi. Hindistan'daki bu reform süreci; başlarda ana desteğini, Salmeron ve Laynez gibi diyalektik eğitim almış Cizvit'lerden bulan Katolik Karşı Reformasyonunun yanı sıra, profesyonel dini eğitim almış olan eğitimli insanlar tarafından yönlendirilen Batı Avrupa'daki Reformasyon'dan başka bir yöne girdi. Hindistan'daki reform hareketinin seyri İslam doktrininin, mistisizm ve ortodoksiyi kısmen resmi hiyerarşininin kısmen de teolojik eğitim almış yeni gelişen makam soylularının ellerinde kalan liderlikle birleştiren Gazali tarafından yeniden inşasından da farklılık gösteriyordu. Bu yüzden Yakın Doğu'nun kurtuluş dinleri olan Manicilik ve Gnostizm özellikle entelektüellerin dinleridir. Bu onların kurucuları, an taşıyıcıları ve kurtuluş doktrinlerinin karakteri için de geçerlidir.

Tüm bu durumlarda söz konusu dinler arasındaki çeşitli farklılıklara rağmen entelektüel sınıflar sosyal skalada görece olarak yüksekteler ve Grek felsefe ekollerininkine ya da geç Orta Çağ'ın en aydın manastırcı ya da seküler hümanist eğitim tiplerine benzeyen felsefi eğitime sahiptiler. Bu gruplar her bir durumda ahlak ya da kurtuluş doktrinlerinin taşıyıcı-

larıydılar. Dolayısıyla, entelektüel sınıflar belirli bir durumda Plâton akademisi ve Yunanistan'daki ilgili felsefe ekollerininkine benzer bir akademik teşebbüs oluşturabilir. Bu durumda, entelektüel sınıflar, Yunanistan'dakiler gibi, mevcut dinsel uygulamaya karşı hiçbir resmi tavır almıyordu. Çoğu kez mevcut dinsel uygulamadan kendilerini çekmek yerine onu önemsemediler ya da felsefi olarak yeniden yorumladılar. Kültün resmi temsilcileri, kendi paylarına, Çin'deki bir kült ya da Hindistan'daki Brahmanlara yönelik sorumluluğu üstlenmiş devlet görevlileri gibi, entelektüeller doktrinini gerek ortodoks gerekse (Çin materyalist doktrinleri ve Hint düalist Sankhya felsefesi örneğinde ifadesini bulduğu biçimiyle) heterodoks olarak görme eğilimindeydi. Burada, temelde akademik bir yönelime sahip ve pratik dinle sadece dolaylı ilişkisi olan bu hareketlerle ilgili herhangi bir ilave detaya giremeyiz. Asıl ilgi alanımız daha ziyade, özellikle dinsel bir ahlakın oluşturulmasıyla ilgili olan, bundan önce bahsi geçen başka hareketlerdir. Klasik Antikitede'ki en iyi örneklerimiz Pisagorcular ve Neo-Plâtonculardır. Entelektüellere ait bu hareketler sosyal bakımdan imtiyazlı sınıflar arasında standart bir biçimde ortaya çıkmıştır ya da bu elit gruplardan gelen insanlar tarafından yönlendirilmiş ya da kesin biçimde etkilenemiştir.

3. İmtiyazlı Sınıfların Siyasal Çöküşü ve Entelektüellerin Gerçeklerden Kaçışı

Sosyal olarak imtiyazlı gruplar tarafından geliştirilen güçlü bir kurtuluş dini normal olarak, bu tabakalara yönelik askeri yönetimden arındırılma başladığında ve siyasal faaliyet imkânlarını ya da buna olan ilgilerini kaybettiklerinde, en iyi şansına sahiptir. Bu nedenle kurtuluş dinleri, genellikle yönetici sınıflar, soylular ya da orta sınıflar kendi siyasal güçlerini bürokratik-askeri bir üniter devlete kaptırdığında

ortaya çıkar. Yönetici sınıfların, ne nedenle olursa olsun, siyasetten çekilişi bir kurtuluş dininin gelişimini de destekler. Böyle bir durumda; yönetici sınıf kendi entelektüel eğitimlerini, nihai entelektüel ve psikolojik sonuçları açısından, sıradan dünyanın yüzeysel meselelerine pratik katılımlardan çok daha önemli sayar. Bu, kurtuluş dinlerinin, sadece bu gibi zamanlarda ortaya çıktığı anlamına gelmez. Aksine, söz konusu entelektüel kavramlar bazen dinamik siyasal ya da sosyal değişim dönemlerindeki önyargısız yansımanın bir sonucu olarak, bu gibi önkoşulların canlandırıcı etkisi olmaksızın ortaya çıkabilir. Fakat bu durumda, bu gibi düşünce biçimleri; genellikle sadece entelektüel sınıf bir depolitizasyon sürecine maruz kaldığında baskın hale gelen, bir tür yer altı varlığına yol açma eğilimindedir.

Güçlü bir bürokrasi ahlakı olan Konfüçyüsçülük tüm kurtuluş doktrinlerini reddediyordu. Öte yandan, Konfüçyüsçülerin dünyaya uyum göstermesinin radikal antitezlerini teşkil eden Caynacılık ve Budizm, tamamen anti siyasal, pasifist ve dünyayı reddeden entelektüalist bir tutumun somut ifadeleriydi. Ancak, Hindistan'daki bu iki dinin önemli sayıda takipçisinin, zamanın siyasal meselelere olan ilgiyi zayıflatma eğilimi gösteren olaylarına paralel bir biçimde artış gösterip göstermediğini bilmiyoruz. İskender zamanından önce küçük Hindu prenslerinin başında olduğu, (Hindistan'da her yerde aşamalı olarak ön plana çıkan) Brahmanizmin etkileyici birliğinin karşısında herhangi bir siyasal dinamikten yoksun küçük devletlerin çoğulculuğu, entelektüel eğitim almış soylu grupları meraklarını siyaset dışında tatmin etmeye yöneltmede tek başına yeterliydi. Bu nedenle, (yaşlılığında kendi payını bırakmış bir *vanaprastha*—orman sakini—olarak) Brahman rahibinin kutsal metinlerde emredilen dünyadan feragati ve halk tarafından ona yöneltilen saygı, Brahman olmayan asketikler (*shramanas*) devrimi ile sonuçlandı. Fiili gelişimin başka yönde olması elbette mümkündür. Şöyle ki; "oğlunun oğlunu görmüş olan" Brahman rahibine dünyadan-feragat

etmesi tavsiyesi iki olayın ikincisi ve bir eğretilemedir. Her halükarda, *shramana*’lar, asketik karizmanın sahipleri olarak, halkın saygısını kazanmada resmi ruhbanlığı çok geçmeden geride bıraktı. Bu manastırcı apolitizm formu çok erken zamanlardan beri, yani apolitik felsefi kurtuluş doktrinleri ortaya çıkmadan çok önce Hint soyluları arasında yaygındı.

İster mistagojik isterse peygamberi tipte olsun Yakın doğu dinleri ve bunun yanında daha dini tipte ya da laik entelektüellerin savunucusu olduğu daha felsefi türde Doğu ve Helenistik kurtuluş doktrinleri, sosyal olarak imtiyazlı sınıfları içerdikleri kadarıyla, neredeyse istisnasız olarak, aydın sınıfların siyasal etki ve katılımının zoraki ya da gönüllü yokluğunun fiili sonucuydu. Babil’de, kaynağı Babil dışında olan unsurlarla kesişmiş kurtuluş dinine yönelim ilk olarak Mandenizm’de görüldü. Yakın Doğu’daki entelektüellerin dini, bu yönelime önce Mithra kültüne ve başka kurtarıcılarının kültlerine katılımla ve daha sonra, aydın sınıftaki tüm siyasal ilgi kaybolduktan sonra Gnostizm ve Manicilik kültlerine katılımla girdi. Yunanistan’da entelektüel sınıflar arasında, Pisagorcucu mezhep ortaya çıkmadan önce dahi, kurtuluş dini her zaman var olmuştu; ancak belirleyici siyasal güce sahip gruplara egemen değildi. Geç Helen ve Roma zamanlarında laik eliti arasında felsefi kurtuluş doktrinlerinin başarısı ve kurtuluş kültlerinin yayılması, bu grupların siyasal katılımdan kesin olarak sapmalarıyla paralellik arz eder. Aslında zamanımızın (1915) Alman entelektüellerinin bir parça gereksiz “dinsel” ilgileri kendi siyasal kayıtsızlıklarından ileri gelen siyasal hayal kırıklıklarıyla yakından ilgilidir.

İmtiyazlı sınıflar arasında ortaya çıkan kurtuluş araştırmaları genel olarak, daha sonra tartışılacak olan, kurtuluşa ilişkin özgün bir entelektüel yeterlilikle özdeşleşmiş bir “aydınlanma” mistisizmine eğilimle karakterize edilir. Bu onların psikolojik tecrübelerine göre, kurtuluşa giden bu yoldan bir sapmayı teşvik etmesi bakımından güçlü doğal, duygusal

ve fiziksel bir değer kaybı meydana getirir. Cinselliğin abartılması ve etkili arıtımı; normal cinselliğin onun yerini alan dışavurumlar lehinde aynı anda baskılanmasıyla birlikte "sadece entelektüeller" olarak tanımlanabilecek kişilerin yaşam kalıplarıyla belirlendi ve cinsellekle ilgili bu abartmalar ve baskılamalar, bazen, modern psikopatolojinin henüz kendisi için genel-geçer uygulanabilir kurallar formüle etmediği bir rol oynadı. Bu olaylar, güçlü bir biçimde belirli görüngüleri, özellikle Gnostik gizemlerinde, açıkça köylülerin baküs ayinlerinin yerini tutan yüceltilmiş masturbasyon olarak görünen belli fenomenleri hatırlatır. Dinin sayesinde irrasyonelleştiği sürecin bu saf psikolojik önkoşulları entelektüalizmin dünyayı anlamlı bir kozmos olarak kavrama şeklindeki doğal rasyonalist ihtiyacıyla kesişir. Bazı tipik sonuçlar (birazdan hakkında daha fazla şey söylenecek) Hindu *karma* doktrini ve onun Budist varyantı muhtemelen aristokratik entelektüel gruplarda türeyen, Yahudiler arasındaki Eyüb Kitabı ve Mısır literatürü, Gnostik teorisi ve Manici düalizmdeki benzer unsurlardır.

Bir kurtuluş doktrini ve entelektüalist bir kaynağı olan bir ahlak bir kitle dini haline gelince, entelektüel olarak eğitilmiş grupların ihtiyaçlarına uyarlanmış bir ezoretizm ya da bir tür aristokratik statü ahlakıyla ortaya çıkar. Ancak bu arada kurtuluş dini, entelektüel olmayan kitlelerin ihtiyaçlarını karşılamak suretiyle, popüler bir büyüsel kurtarıcı doktrinine dönüşmüştür. Bu nedenle Çin'de, kurtuluşla hiç ilgilenmeyen bürokratların Konfüçyüsçü statü ahlakıyla birlikte olarak, Çin'de Taoist büyü ve Budist kutsal ve ritüel lütuf; bu gibi inançlar klasik eğitim almış kişiler tarafından küçümsense de, halk inancı olarak fosilleşmiş bir formda varlığını sürdürdü. Benzer şekilde, manastırcı grupların Budist kurtuluş ahlakı; büyü ve ruhban olamayanların putperestliği, tabucu büyü'nün sürekli varlığı ve Hinduizm'deki bir kurtarıcı dinin yeni gelişimiyle beraber yaşamaya devam etti. Gnostizm ve onunla ilişkili kültler içinde entelektüalist din, aydınlanmamışların

erişiminin dışında tutulan bir kutsama hiyerarşisiyle birlikte mistagoji formu aldı.

Entelektüel tarafından aranan kurtuluş daima içsel ihtiyaca dayanır ve bu nedenle yaşamdan daha uzak, arayışı imtiyazsız sınıfların karakteristiği olan dışsal ıstıraptan kurtuluştan daha teorik ve daha sistemattir. Entelektüel, kazuis-tikliği sınırsızlığa uzanmış olan çeşitli yollarla, hayatına derin bir anlam kazandırmaya ve dolayısıyla kendiyile, hemcinsleriyle ve kozmosla bütünlük sağlamaya çalışır. "Dünya"yı anlam problemi olarak kavrayan entelektüeldir. Entelektüalizm büyüye inancı baskı altına alınca, dünyanın süreçleri büyüden kurtulur, kendi büyüsel anlamlarını kaybeder ve bundan sonra sadece "vardır" ya da "meydana gelebilir", ama artık herhangi bir anlam taşımaz. Sonuç olarak, dünya ve bütünsel yaşam modelinin önemli ve anlamlı bir düzene tabi olması gerektiği şeklinde artan bir talep vardır.

Anlamlılık koşulunun dünyanın deneysel gerçekleri ve onun yerleşik kurumlarıyla ve kişinin deneysel dünyadaki yaşam idaresi olanaklarıyla çatışması entelektüelin dünyadan karakteristik kaçışından sorumludur. Bu, belki mutlak yalnızlığa ya da daha modern formda sözgelimi Rousseau örneğinde, insan kurumlarıyla bozulmamış bir doğaya kaçış olabilir. Ayrıca Rus *narodnichestvo*'sunun (halkçılığının) karakteristiği olan, sosyal geleneklerden etkilenmemiş, halka kaçış gibi bir dünyadan kaçış romantizmi olabilir. Daha tefekküre dönük ya da daha etkin asketik olabilir. Öncelikle bireyin kurtuluşunu ya da dünyanın daha ahlaki bir statü doğrultusunda ortak devrimsel bir dönüşümünü amaç edinmiş olabilir. Tüm bu doktrinler eşif derecede apolitik entelektüalizme uygundur ve ara sıra gerçek manada ortaya çıktıkları gibi, dinsel kurtuluş doktrinleri olarak görünürler. Entelektüalist dinin özgün dünyadan kaçış karakterinin köklerinden biri de burada bulunur.

4. Proleter, Burjuva ve Parya Entelektüalizminin Dinsel Etkisi

Ancak, genelde sosyal ve ekonomik olarak iyi tedarik edilen bu sınıfların felsefi entelektüalizmi (özellikle apolitik soylular ya da getirimci sınıfı, memurlar ve gerek kiliseler, manastır kurumları, yüksek eğitim kurumları gerekse benzerlerine ait olsun arpalık görevlileri), hiçbir biçimde tek entelektüalizm türü değildir ve din gelişimi için en önemli entelektüalizm türü de değildir. Çünkü her yerde geçici formlarla aristokratik entelektüalizme bağlı olan ve ondan sadece özgün tutumunun karakteri açısından farklılaşan yarı-proleter (proleterimsi) bir entelektüalizm de vardır. Bu sınıfın üyeleri arasında asgari yaşam standardı sınırdaki insanlar; genellikle ikinci sınıf sayılan bir eğitime sahip küçük memurlar ve arpalık görevlileri; yazmanın özel bir meslek olduğu dönemlerde imtiyazlı sınıfların üyeleri olmayan kâtipler; her türden ilkokul öğretmenleri, gezgin şairler, hikâyeciler, okuyucular ve benzer proleterimsi serbest mesleklerin uygulayıcıları bulunur. Bu kategoriye her şeyden önce klasik örnekleri Doğu Avrupa'daki proleterimsi Rus köylü entelijensiyası ve Batı'nın sosyalist-anarşist proleterimsi entelijensiyası olan imtiyazsız (negatif imtiyazlı) sınıfların kendi kendini eğitmiş entelijensiyasını dâhil etmeliyiz. Bu genel kategoriye, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısının çok etkileyici bir İncil bilgisine sahip Hollanda köylüleri, onyedinci yüzyıl İngiltere'sinin küçük burjuva Püritenleri ve bütün zamanların ve halkların önemli dinsel ilgileriyle karakterize edilen ustaları gibi çok farklı bir arka plana sahip gruplar da eklenebilir. En önemlisi ferisiler, Hasidim ve yasayı günlük olarak okuyan dindar Yahudi kitlesinin de için de bulunduğu, Yahudilerin ruhban sınıfından olmayan kesimlerinin klasik tezahürlerini de ilave etmeliyiz.

Küçük arpalıkların proleterimsi bütün görevlileri, Rus

köylüleri ve az çok seyyar halk arasında görülen parya entelektüalizminin yoğunluğunu sosyal hiyerarşinin alt ucunda ya da bütünüyle dışında olan grupların, hem dışsal düzen hem de ortak görüşler açısından, sosyal geleneklerle ilgili olarak belli bir derecede Arşimet noktasında durmalarından aldığı söylenebilir. Bu gruplar sosyal geleneklere bağlı olmadığı için kozmosun anlamına yönelik kendilerine özgü bir tutum sergileme yeteneğine sahiptiler ve herhangi bir maddi değerlendirmeye engellenmedikleri için yoğun ahlaki ve dinsel duygu kapasitesine sahiptirler. Dinsel bakımdan kendini yetiştirmiş küçük burjuva gruplar gibi orta sınıflara ait oldukları oranda; dinsel ihtiyaçları ahlaki olarak katı ya da gizemli bir form alma eğilimindeydiler. Öte yandan gezgin ustaların entelektüalizmi bunlar [entelektüalizmin parya ve küçük burjuva görünümüleri] arasında bir yerde durur ve gezgin usta özellikle misyonerlik niteliğine sahip olduğu için önemlidir.

Doğu Asya ve Hindistan'da, bilindiği kadarıyla, küçük burjuva entelektüalizmi gibi parya entelektüalizmi de neredeyse mevcut değildir. Önceki ortak bir kent yurttaşlığı duygusunu gerektirir, fakat bu yoktur. Her ikisi de kendileri için bir önkoşul olan büyüden bağımsız değildirler. Aslında, alt kastlardan ortaya çıkan din formları bile Gatalarını Brahman rahiplerinden alır. Çin'de de Konfüçyüsçü eğitim dışında bağımsız, gayri resmi entelektüalizm yoktur. Konfüçyüsçülük "soylu" insanın (yani, Dvorak'ın¹ terimi doğru olarak tercüme ettiği gibi "beyefendi") ahlakıdır. Konfüçyüsçülük, oldukça açık biçimde özel bir sosyal sınıfın ahlakı ya da daha doğru bir ifadeyle, üyelerinin edebi eğitim aldığı, bir elit sınıfa uygun görgü kurallarının sistemleşmesidir. Durum bilindiği kadarıyla, antik Doğu Akdeniz Ülkeleri (Levant) ve Mısır'da da farklı değildi. Orada Yahudi bilginlerin entelektüalizmi ahlaki ve dinsel düşünceye yol açtığı ölçüde bütünüyle, bazen apolitik fakat her zaman aristokratik ve anti-pleb olan entelektüalizm tipine aitti.

5. Antik Yahudilikte Üst ve Alt Dereceli Sınıfların Entelektüalizmi

Antik İsrail’de Eyüb Kitabı’nın yazarı üst-sınıf grupların dinsel entelektüalizmin taşıyıcıları arasında olduğunu varsayıyordu. Özdeyişler Kitabı ve ilişkili eserler, İskender’in Doğu’ya ulaşmasından sonra eğitilmiş ve apolitik yüksek sınıfların birbirleriyle karşılıklı temaslarından doğan uluslararasılaşma tarafından etkilenen salt formlarında kendi izlerini ortaya koyar. Özdeyişler’deki bazı hükümler doğrudan Yahudi olmayan bir krala atfedilir ve genel olarak “Süleyman” adıyla nitelenen literatür uluslararası bir kültürün işaretlerini açığa vurur. Ben Sirak’ın, babaların Helenleşmeye muhalefetteki bilgeliğine yaptığı güçlü vurgu, bu yönde bir eğilim olduğunu gösterir. Ayrıca, Bossuet’in doğru şekilde belirttiği gibi, o zamanın yasada eğitilmiş fakih ya da “kutsal metin bilgeleri”, *Ben Sirak Kitabı*’na göre yaygın bir şekilde seyyah ve kültürlü soylulardı. Meinhold’un vurgulamış olduğu gibi, kitabın tamamında Grekler arasında bulunana oldukça benzer bir anti-pleb bir çizgi vardır: Köylü, nalbant ya da çömlükçi sadece derin düşünce için boş zamanın ve araştırmaya adanmışlığın üretebildiği bilgiye nasıl sahip olabilir?³ Ezra ilk bilgi olarak isimlendirilir; ancak peygamberler etrafında yoğunlaşan ve onlar olmadan Yasanın Tekrarı Kitabı’nun asla uygulanamayacağı saf bir dinsel ilgiye sahip ideologların ya da rahiplerin etkili konumu çok daha eskiydi. Öte yandan, bilgelerin yani İbranice bilen ve ilahi emirleri yorumlayabilen ve konumları İslam müftüsünününe karşılık gelenlerin baskın konumu, teokrasinin resmi yaratıcısı olan ve yetkilerini Pers imparatorundan alan Ezra’nınkinden çok daha geç ortaya çıkar.

Bununla birlikte, Yahudi fakihlerin sosyal konumu değişimlere maruz kaldı. Makkabi birliği zamanında – yabancı sevgisi (*xenophilia*) doktriniyle gösterildiği şekliyle özde ol-

dukça ölçülü bir yaşam bilgeliği olan- dindarlık, eğitim ya da kültürle (*musar, paedeia*) özdeş sayıldı; sonraki erdemın anah-tarıydı ve Grekler arasındaki anlamıyla öğretilir görülü-yordu. Ancak, o dönemin bile dindar entelektüelleri, kendile-rini Mezmurcuların çoğunluğu gibi, aralarında yasaya sada-katin yaygın olmadığı varlıklı ve kibirli sınıflara karşı şiddetli düşmanlık duydular; bu entelektüeller varlıklı ve kibirlilerle aynı sınıfa mensup olsalar da durum değişmiyordu. Öte yan-dan düş kırıklığı ve psikolojik gerilimi yabancı bir güce bo-yun eğmenin açık kaçınılmazlığı karşısında artan, Herodian dönemin kutsal kitap bilginlerinin ekolleri proleterimsi bir yasa yorumcuları sınıfı üretti. Bunlar; sinagoglarda ruhani danışmanlar, vaizler ve öğretmenler olarak hizmet gördüler ve onların temsilcileri de Sanhedrin'de bulundular. Bunlar Yahudi cemaatinin *feruşim (pharisaioi)* anlamında yasaya katı bir biçimde bağlı olan üyelerinin (*chaberim*) popüler dindar-lığını kesin biçimde etkiledi. Talmudik dönemde bu işlevsel faaliyet, cemaat görevlilerine ait bir meslek olarak hahamlık şeklinde gelişti. Bu tabaka aracılığıyla, önceden olanların aksine, —başka hiçbir bir halk arasında bulamayacağımız şekil-de— bir küçük burjuvazi ve parya entelektüalizmi muazzam şekilde gelişti. Philo okuryazarlığın ve kazuistik anlamda sis-tematik eğitimin yaygınlaşmasına yönelik “genel devlet okul-larını” ahlaki düşünce bakımından Yahudilerin karakteristiği olarak görüyordu. Kentli Yahudiler arasında peygamberlerin etkinliğinin yerine yasaya sadakat kültürünü ve kutsal yasa me-tinlerini araştırmayı ilk defa geçiren bu katmanın etkisiydi.

Mistik dinlerle herhangi bir ilişkiden bütünüyle uzak olan bu popüler entelektüeller, hahamlardan oluşan Yahudi sınıfı, tartışma götürmez bir biçimde Yakın Doğu'nun Helenist toplumlarındaki filozof ve mistagoglar sınıfından daha düşük bir sosyal konumu işgal etti. Fakat entelektüalizm hiç şüphesiz Hristiyan asrı öncesinde Helenist Doğu'nun çeşitlilik

arz eden tüm sosyal sınıflarına zaten nüfuz etmişti ve gerçekte allegori ve düşüntü aracılığıyla çeşitli kurtuluş gizemleri ve kültleri içinde genel olarak orta sınıflara ait olan Örfiklerinkine benzer dogmalar üretti. Bu gizemler ve tanrı bilimsel düşüntüler; bunları katı biçimde reddeden Aziz Paul gibi Diaspora kutsal metin yazarı bir bilgin tarafından kuşkusuz çok iyi biliniyordu. Hatırlanacağı üzere Mitra kültü, özellikle Tarsus'taki varlığına yönelik kitabe kanıtları Hristiyanlık döneminden gelmesine rağmen, bir korsan dini olarak Pompey zamanında (tahminen M.Ö 60) Kilikya'da geniş bir alana yayılmıştı. Farklı tür ve kaynaklara sahip kurtuluş umutlarının Yahudilikte, özellikle taşrada uzun bir dönem boyunca bir arada yaşamış olmaları oldukça muhtemeldir. Aksi halde, Yahudiliğin peygamberler döneminde bile, iktidarı yeniden elde etmiş Yahudi halkının gelecekteki hükümdarı düşüncesine ek olarak fakir halkın bir diğer kralının bir eşek üzerinde Kudüs'e girmesi fikrini üretmesi imkânsız olurdu ve gerçekte Yahudilerin için, Semitik gramerin açık bir dilbilimsel ürünü olan "insanoğlu" fikirlerini geliştirmesi zor olurdu.

Sonuç olarak, ister soylu isterse parya türünden olsun ruhban olmayan sınıfların entelektüalizmi; salt doğal süreçlere ya da hâlihazırda bir yerde saklanarak beklemekte olan iyi bir kralın gelecek zamanda bir gün ortaya çıkacağı basit tahminine yönelik mitolojilerin çok ötesine geçerek, soyutlamalar geliştiren ve kozmik perspektifler açan her karmaşık tanrı bilimde sözkonusudur.

6. Erken Hristiyanlıkta Anti-entelektüel Akımların Egemenliği

Küçük burjuva entelektüalizminin bir örneği olan bu kutsal kitap bilginliği Yahudilikten erken Hristiyanlığa geçti. Görünüşe göre, birçok geç Yahudi kutsal kitap bilgini gibi bir zanaatkâr olan Aziz Paul, kuşkusuz kendinde baş-

ka özellikler de bulunmasına rağmen (halk karşıtı bilgelik doktrinleri üreten Ben Sirak entelektüelleriyle keskin bir ayırım içinde) bu sınıfın seçkin bir temsilcisidir. O'nun "mistik bilgisi" (*gnosis*), Helenist Doğu'nun kuramcı entelektüelleri tarafından tasavvur edilenden çok uzak olmasına rağmen, daha sonra Markionist harekete birçok açıdan destek sağlayabildi. İsa peygamber'in öykülerini sadece tanrı tarafından seçilmiş kişilerin anladığı şeklindeki gurur duygusunda kök salan entelektüalizm, kendi gerçek bilgisinin "Yahudiler için bir engel ve Grekler içinse aptallık" olduğundan övünç duyan Aziz Paul'de ayrıca güçlü bir biçimde ortaya konuldu. Aziz Paul'ün beden ve ruh düalizmi doktrini entelektüalist kurtuluş doktrinlerine özgü nefsanîliğe yönelik tutumlarla bazı ilişkileri vardır, fakat başka kavramlarda kök salmıştır. Helenist felsefeyle bir tür yüzeysel aşinalık o'nun düşüncesinde aşikâr bir biçimde görülmektedir. Her şeyden önce, Aziz Paul'ün din değiştirmesi sanıyla ilgili bir algılama manasında salt bir düş değildi. Daha ziyade, onun din değiştirmesi Hristiyanlığın yeniden dirilmiş kurucusunun kişisel kaderi ile Yahudi peygamberlik vaadlerinin onun için yerlerini bulduğu, Doğu'nun genel kurtarıcı doktrinleri ve (Aziz Paul'ün oldukça aşına olduğu) kurtuluş kavramlarının kültik ideolojileri arasındaki derin içsel ilişkinin de kabulüydü.

Aziz Paul'ün Mektupları'nın mantıksal savı, küçük burjuva entelektüelleri arasında bulunan en üst modeldeki diyalektiği temsil eder. Aziz Paul, Romalılara Mektuplar gibi derlemelerde hitap ettiği gruplar üzerinde olağanüstü biçimde doğrudan bir "mantıksal tasavvur" takınır. O zaman devralınan şey büyük ihtimalle Paul'un suçsuzluk doktrini değil, fakat daha ziyade ruh ve topluluk arasındaki ilişki kavramı ve ruhun gündelik hayatın gerçeklerine uyum gösterme şekliyle ilgili anlayıştı. Diyalektik metodunu eğitimin suiistimali olarak anlamış olması gereken Diaspora Yahudi-

leri tarafından ona yöneltilen şiddetli öfke sadece, böyle bir metodun küçük burjuva entelektüelinin zihinsel tutumuna nasıl tam olarak karşılık geldiğini gösterir. Bu entelektüalizm *Didache'ye* kadar, bozulmamış Hristiyan cemaatlerindeki karizmatik öğretmenler (*didaskaloi*) tarafından kullanıldı; nitekim Harnack, İbranilere Mektup'ta onların yorumlarının bir örneğini buldu⁴. Fakat bu entelektüalizm piskoposların ve presbiteryenlerin cemaat üzerindeki ruhani liderlik tekelinin yavaş gelişimi ile kayboldu. Bu entelektüellerin ve öğretmenlerin yerini önce entelektüalist apolojistler, daha sonra Hellenisti bir eğitim alan ve neredeyse tümü papaz olan patristik kilise babaları ve dogmatikler ve sonra da teolojiyle amatörce ilgilenen imparatorlar aldı. Bu gelişimin zirvesi; ikon düşmanlığı mücadelesindeki zaferden sonra Grek olmayan en düşük sosyal gruplardan devşirilen keşişlerin Doğu'da otorite haline gelmesiydi. O zamandan beri tüm bu çevrelere özgü olan ve yarı-entelektüalist, yarı-primitif ve büyüsel olan, kilisenin kendini tanrılaştırması idealiyle özdeşleşmiş formalist diyalektik türünü Doğu kilisesinden çıkarmak imkânsız hale geldi.

Ancak bir faktör, antik Hristiyanlığın kaderi için belirleyiciydi. Başlangıcından beri Hristiyanlık kökeni, tipik taşıyıcıları ve bu taşıyıcı için belirleyici olan dinsel yaşam tarzı açısından bir kurtuluş doktriniydi. Hristiyanlık, en başından, beri kendi tanrı bilimsel mitinin değiştirdiği unsurları ödünç aldığı bu gibi mitlerin Yakın Doğu modeliyle birçok benzerliğine rağmen mümkün olan en büyük farkındalık ve tutarlılıkla entelektüalizme karşı tavır aldı. Aziz Paul Yahudi fakihlerin yorumsal metodolojisini devraldığı Hristiyanlığın anti-entelektüalizmine karşı da çıkamaz. İlkel Hristiyanlık-Yahudiliğin hem ritüelist hem de yasacı entelektüalizmine ve Gnostik entelektüel aristokratların tanrı bilimine karşı tavır aldı ve çok güçlü bir biçimde antik felsefeyi reddetti.

Hristiyanlığın özgün nitelikleri inanlıların Gnostik bakımdan dışlanışını (*pistikoi*) reddi ve örnek Hristiyanların,

bilgelerden ziyade, kendilerine ruh (*pneuma*) lutfedilmiş ruhlu fakirler olduğunun teyidiydi. Ayrıca Hristiyanlık, kurtuluşa giden yolun; akademik Hukuk eğitiminden, yaşam ve acının kozmik ya da psikolojik temelleriyle ilgili hikmetten, dünya içindeki yaşam koşulları bilgisinden, , kutsal ayinlerin gizemli anlamına ya da öteki dünyadaki ruhun gelecekteki kaderine ilişkin tecrübeden kaynaklanmadığını öğretti. Hristiyanlığın bu ayırıcı özelliklerine erken kilisenin iç tarihinin dogmanın formülasyonunu da içeren önemli bir kısmının, Hristiyanlığın tüm formları içinde entelektüalizme karşı mücadelesini temsil ettiği eklenmelidir.

Sözde dünya dinlerinin asli taşıyıcıları ya da yayıcıları olan çeşitli sınıfların tipler temsilcilerini bir formül halinde kısaca karakterize etmek gerekirse şu şekilde olacaktır: Konfüçyanizm’de dünyayı organize eden bürokrat, Hinduizm’de dünyayı düzenleyen büyücü, Budizm’de gezgin dilenci keşiş, İslam’da fethetmeye çalışan savaşçı, Yahudilik’te gezgin tüccar ve Hristiyanlık’ta gezici zanaatkâr. Kuşkusuz tüm bu tipler, kendi mesleki ya da maddi sınıf çıkarlarının yorumcuları olarak değil, ancak daha çok kendi sosyal konumlarına çok kolay bir biçimde uyan bir tür ahlaki ya da kurtuluş doktrininin ideolojik taşıyıcıları olarak kabul edilmelidir.

İslam’a gelince, onun özgün dindarlığı, resmi fıkıh ve teoloji ekolleri ve bilimsel ilgilerin geçici gelişimi dışında, entelektüalizmin aşılmasını Sufizmin nüfuzuyla yaşayabildi. Fakat Sufizmin yönelimi entelektüel düzlemde değildi. Gerçekte, popüler derviş inancında rasyonalizme yönelik eğilimler tamamıyla eksikti. İslam’da, belli zamanlarda oldukça büyük etkiye sahip sadece birkaç heterodoks mezhep belirgin bir entelektüalist karakter sergiledi. Bunun dışında İslam Orta Çağ Hristiyanlığı gibi kendi üniversitelerinde skolastizme yönelik eğilimler üretti.

7.Orta Çağ Hristiyanlığında Seçkinler ve Halk Kitleleri Entelektüalizmi

Orta Çağ Hristiyanlığında entelektüalizmin din ile ilişkileri konusunda burada ayrıntılı yazmak imkânsızdır. Her halükarda bu din, en azından sosyolojik olarak anlamlı etkileri bakımından, çok özel olarak entelektüel unsurlara yönelik değildi. Manastırcı rasyonalizmin kültürün maddi içeriği üzerindeki güçlü etkisi, sadece Batı manastırcılığının Yakın Doğu ve Asya'nunki ile yapılacak bir karşılaştırma ile aydınlığa kavuşturulabilir. Daha sonra, bununla ilgili kısa bir taslak çizilecektir. Batı manastırcılığının özgün doğası Batı'da kilisenin karakteristik kültürel etkisini belirliyordu. Orta Çağ döneminde, mezhepler arasında ara sıra ruhban sınıfından olmayanların dinsel entelektüalizmi bulunmakla birlikte, Batı Hristiyanlığı gerek küçük burjuva gerekse parya karakterine sahip kayda değer bir dinsel laik entelektüalizmine sahip değildi. Öte yandan, eğitimli elit sınıfların kilisenin gelişimindeki rolü önemsiz değildi. Şarلمان, Ottonik ve Salyan hanedanlığı emperyalizmi, tıpkı 16. Yüzyıl Rusyası'ndaki Josefite keşişlerinin yaptığı gibi emperyal ve teokratik bir kültürel organizasyon doğrultusunda çalıştı.⁵ Her şeyden önemlisi Gregoryen reform hareketi ve papalık tarafından yapılan güç mücadelesi, feodal güçlere karşı yükselen burjuvazi ile birleşik bir cepheye giren elit bir entelektüel sınıfın ideolojisi tarafından devam ettirildi. Üniversite eğitiminin yaygınlaşması ve papalığın, malî yönetim ya da basit himaye için, bu eğitimli sınıfa ekonomik destek sağlayan muazzam sayıda arpalığı tekeline alma çabasıyla birlikte bu sürekli büyüyen "ödenek sahibi" sınıfı başlangıçta temel bir ekonomik ve ulusalcı tekel ilgisi içerisinde papalığa karşı döndü. Daha sonra bu entelektüeller konsüler reform hareketi ve sonrasında Hümanizm'in taşıyıcıları haline gelerek, Bölünmenin ertesinde ideolojik olarak papalığın aleyhine döndüler.

Hümanistlerin sosyolojisinin, özellikle feodal ve kilise

eğitiminin hamilerin bağışlarına dayanan nezaket kültürüne dönüşmesi ilginçtir, ancak biz bu noktada bu konu üzerinde durmayacağız. Hümanistlerin Reformasyon'a yönelik belirsiz tutumuna temelde ideolojik faktörler neden olmuştu. Hümanistler kendilerini ya Reformasyon ya da Karşı Reformasyon kiliselerinin inşa edilmesi hizmetinde görevlendirdiği ölçüde, kilise okullarını organize etme ve doktrin geliştirmede, belirleyici olmamakla birlikte son derece önemli bir rol oynadılar. Fakat belirli bir dinin (aslında belirli türden bir inançlar dizisinin) taşıyıcıları haline geldikleri kadarıyla, sürekli bir etkiye sahip olmadan varlıklarını sürdürdüler. Kendi yaşam modellerini sürdürmede bu klasik eğitilmiş Hümanist gruplar, kitlelere ve dinsel zümrelere bütünüyle karşıydı. Kargaşaya ve özellikle ruhbanların ve vaizlerin demagojisine yabancı kaldılar ve sürekli bir etki kaybı yaşamaya mahkûm oldukları için genelde karakter olarak Erastusçu ya da barış taraftarı olarak kaldılar.

Entelektüel şüpheciliğe ve rasyonalist aydınlanmaya ek olarak Hümanistler özellikle Anglikan grupta uysal bir din duygusu; Port Royal çevresindeki gibi samimi ve asketik bir ahlakçılık ve ilk dönemde Almanya ve İtalya'daki gibi bireysel bir mistisizm sergilediler. Fakat realist güç ve ekonomik çıkarlarla ilgili mücadeleler, açık bir biçimde zor kullanmayla olmasa da en azından bu hümanist grupların uygun olmadığı demagoji araçlarıyla sürdürülmek zorundaydı. Şu açıktır ki, en azından egemen sınıfların ve özellikle üniversitelerin katılımını sağlamayı arzu eden bu kiliseler, klasik eğitilmiş vaizlerin yanı sıra klasik eğitim almış teoloji polemikçilerine ihtiyaç duydu. Luthercilik içinde soylu sınıfının gücüyle ittifakının bir sonucu olarak eğitim ve dinsel faaliyetin bileşimi hızlı bir biçimde sadece profesyonel teologlar üzerinde tekelleşti.

Samuel Butler'ın (1663-1678) sahte-destansı *Hudibras* şiiri Püriten gruplarla göstermelik felsefi bilgilerle nedeniyle hala alay ediyordu; ancak Püritenlere ve her şeyden önce Baptist mezheplere alt edilmez direniş gücünü veren şey elit entelektüalizmi değil ancak daha çok pleb ve bazen parya sınıflarının

entelektüalizmiydi; çünkü Baptist Protestanlık ilk döneminde gezgin zanaatkârlar ya da havariler tarafından sürdürülen bir hareketti. Bu Protestan mezhepler arasında karakteristik bir yaşam tarzına sahip belirgin bir entelektüel sınıf yoktu; fakat kendi gezgin vaizlerinin aracılığıyla yürüttükleri kısa bir misyonerlik faaliyetinin dönemin kapanmasından sonra, onların entelektüalizmleriyle kaplanan orta sınıf oldu. İncil hakkındaki benzersiz bilgi yayılımı ve on yedinci yüzyıl Püritenlerinin karakteristiği olan, son derece derin ve hassas dogmatik ihtilaflara ilgi köylü gruplar arasında dahi o zamana kadar hiç rastlanmadık ve sadece geç Yahudilikte bulunan ve Pauline misyoner topluluklarının entelektüalizmine benzer bir popüler dinsel entelektüalizm yarattı. Hollanda, İskoçya'nın bazı kısımları ve Amerikan kolonilerindeki durumun aksine bu popüler dinsel entelektüalizm İngiltere'de, güç alanları ve gücü elde etmenin sınırları din savaşlarında test edildikten sonra zayıfladı. Fakat bu dönem, Anglo-Sakson dünyasındaki eğitimlilerin entellektüalizmini oluşturuyordu; bu çeşitli derecelerde ılımlılık gösteren, fakat asla kilise karşıtı olmayan, dâist-aydınlanmış türden bir dine yönelik geleneksel bir saygıyla nitelenen özgün bir elit entelektüalizmiydi. Fakat bunu bu noktada daha fazla tartışmayacağız. Bu Anglo-Sakson düşünüşü siyasal olarak güçlü orta sınıfın gelenekçi tutumları ve ahlaki ilgileri ve dolayısıyla dinsel bir pleb entellektüalizmi tarafından belirlendiği için, Latin ülkelerinin temelde aristokratik ve saray merkezli eğitiminin kiliseye karşı radikal bir antipati ya da ilgisizliğe dönüşmesine keskin bir tezat teşkil eder.

8. Modern Entelektüel Statü Grupları ve Seküler Kurtuluş İdeolojileri

Nihai olarak anti-metafiziksel bir etkiye sahip olan bu Anglo-Sakson ve Latin gelişmeleri; ne apolitik ne de anti-politik olan Alman tarzı "siyasal olmayan" elit eğitimi ile tezat teşkil eder.⁶ Bu tür eğitim somut tarihsel olaylardan ortaya

çıktı ve birkaç (ve çoğunlukla negatif) sosyolojik belirleyicileri vardı. Metafiziksel bir yönelime sahipti fakat spesifik anlamda dini ihtiyaçlarla ve herhangi bir kurtuluş arayışıyla hiç ilgili değildi . Öte yandan, Almanya'nın pleb ve parya entelektüalizmi, Latin ülkelerindeki gibi artan biçimde tamamen radikal, anti-dinsel bir ivme kazandı. Bu, özellikle ekonomik olarak eskatolojik sosyalizm inancının yükselişe geçişinden sonra belirgin hale geldi. Bu gelişme Püriten zamanlarından itibaren en ciddi dinsel formların kurumsal-otoriter karakterden çok mezhepsel karaktere sahip olduğu Anglo-Sakson alanlarındakinden belirgin şekilde farklılaştı.

Sadece bu din karşıtı mezhepler, sosyalist eskatolojiye en azından bir süre, yarı-dinsel inanç sürdürebilen, mevkisinden düşmüş bir entelektüeller tabakasına sahipti. Bu özel akademik unsur, işçilerin çıkarlarını kendi eline alması oranında geriledi. Bu akademik unsur, sınıf egemenliğinden kurtuluş anlamında kanlı ya da barışçı sosyal devrimin olası yaratıcısı ya da en azından habercisi sıfatıyla bilime duyulan neredeyse batıl inanç haline gelmiş saygıdan duyulan kaçınılmaz düş kırıklığı nedeniyle daha da geri çekildi. Dolayısıyla da, Batı Avrupa'da sosyalizmin dine denk tek çeşidi, yani sendikalizm, dolaysız ekonomik çıkarları olan çevreler tarafından oynanan romantik bir oyuna kolaylıkla dönüşebilir.

Tek tip bir inanç tarafından sürdürülmemesine rağmen, dine benzeyen yeterince temel unsuru paylaşan genel inanç unsurlarına sahip son büyük entelektüel hareketi, soylu, akademik ve aristokratik entelektüellerin avam sınıfından entelektüellerle yan yana durduğu Rus devrimci entelijensiyasıydı. Pleb entelektüalizmi sosyolojik düşünüşü ve geniş kültürel etkileri açısından oldukça gelişmiş olan proleterimsi küçük bir bürokrasi tarafından temsil ediliyordu; özellikle *zemstvo* (sözde üçüncü unsur) memurlarından oluşuyordu. Ayrıca, bu tür entelektüalizm gazeteciler, ilkokul öğretmenleri, devrimci misyonerler, ve Rus sosyal koşullarından ortaya çıkan bir köylü entelijansiyası tarafından destekleniyordu.1870'ler-

de bu hareket, temelde tarımsal komünizme yönelik doğal bir haklar teorisine, sözde *narodnichestvo*'ya (popülizm) başvuruda doruğa ulaştı. 1890'larda bu hareket Marksist dogma ile şiddetli bir çatışmaya girdi, fakat aynı zamanda onunla ittifak da kurdu. Bunun yanında onu, genellikle belirsiz bir tarzda, önce Slavofil romantik sonra da mistik dindarlığa ya da en azından dini duygusalcılığa bağlama girişimleri ortaya çıktı. Bu görece büyük Rus entelektüelleri grupları arasında, Dostoyevski ve Tolstoy'un etkisi altında, kişisel yaşamın asketik ve akozmistik bir modellemesi oluşturuldu. Burada, her fedakârlığa hazır Yahudi proleter aydınlarının etkisiyle son derece dolu bu hareketin (1906'daki) Rus devrimi felaketinden sonra ne ölçüde devam edebildiğiyle ilgili soruya değinmeyeceğiz.

Batı Avrupa'da, on yedinci yüzyıldan bu yana Aydınlanma dinlerinin bakış açıları, hem Anglo-Sakson hem de son zamanlarda Galya kültür alanlarında üniter ve deist; hatta *sinkretistik*, ateist, ya da bağımsız kilise türü topluluklar üretti. Budist ya da öyle geçen kavramlar da bu gelişimde bazı roller oynadı. Almanya'da, Aydınlanma dinsel görüşleri, Farmasonluk ile ilgilenen aynı gruplar, yani doğrudan ekonomik çıkarları olmayanlar özellikle üniversite profesörleri fakat aynı zamanda kısmen ya da tamamen proletaryaya ait sınıflarından düşmüş ideologlar ve eğitimli gruplar arasında söz hakkı buldu. Öte yandan, hem Hindu Aydınlanması (*Brahma-Samaaj*) hem de İran Aydınlanması Avrupa kültürü ile temasın ürünleriydi.

Bu tür hareketlerin kültür çevresi için pratik önemi geçmişte şu anda olduğundan daha büyüktü. Birçok faktör entelektüeller tarafından taşınan yeni bir cemaatsel dine ilişkin ciddi bir olasılığı imkânsız kılma planları yapar. herhangi bir ciddi ihtimali mümkün kılmak için komplo kurar. Bu faktörler kümelenmesi, imtiyazlı sınıfın mevcut olan dini; kitleleri, onların toplumsal uzaklık ihtiyacını, kitle aydınlanmasını elit grupların itibarını yok etme eğilimine sahip görerek ondan

uzak durmalarını ve nüfusun geniş kesimleri tarafından kabul edilebilir yeni bazı inançların (metinlerinden, ortodoksinin yüzde on, liberallerin yüzde doksan olmak üzere, herkesin bir yorum çıkarabileceği) geleneksel inançların yerini alabileceğine olan inancın sağlam bir nedene dayanan reddini kontrol etme aracı olarak sürdürme kaygısını içerir. Sonuç olarak ve en önemlisi, imtiyazlı sınıfların dinsel problemler ve kiliseye yönelik aşağılayıcı kayıtsızlığı söz konusudur. Bazı sıkıcı formalitelerin uygulanışı fazlaca bir fedakârlık oluşturmaz, herkesin bildiği gibi bunlar sadece formalitedir – ortodoksinin ve sosyal düzenlerin resmi koruyucuları tarafından en iyi şekilde uygulanan ve devlet uygulanmalarını istediği için başarılı bir kariyer için yerine getirilen formalitelerdir.

Edebi, akademik entelektüellerin ya da sosyete entellektüellerinin dinsel duyguları kendi izlenim ve duyum kaynakları envanterine ve tartışma konuları arasına ekleme ihtiyacı henüz hiçbir şekilde yeni bir dinin ortaya çıkmasına yol açmamıştır. Dinsel bir Rönesans, yazarların bu gibi ilginç konularda kitap yazma ya da zeki yayımcıların bu gibi kitapları satma ihtiyacıyla da ortaya çıkmaz. Yaygın bir dinsel ilginin tezahürü ne kadar taklit edilirse edilsin, entelektüellerin bu tür ihtiyaçları ya da onların gevezeliğinden hiçbir yeni din doğmaz. Moda sarkacı, bu söyleşi ve gazetecilik konusunu hemen yok edecektir.

NOTLAR

1. Rudolf Dvorak, *Chinas Religionen* (Münster: Aschen-dorff, 1895), cilt. I, " Confucius und seine Lehre," 122; Dvorak İngilizce bir terim olan "gentleman" i kullanıyor; bkz. Ayrıca GAZRS, I,449.
2. Bkz. Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin: Reuther und Reich-hard, 1906), ikinci basım, 187.
3. Ecclesiasticus (yani, *Mesih ben Sirak'ın Bilgeliği*) xxxvii:25-39. Johannes Meinhold'un yazılarına yapılan gönder-me tespit edilemedi, fakat bkz. o nun *Geschichte des jüdischenVolkes*(Leipzig: Quelle und Meyer, 1916), 63, bu muh-temelen burada yayınlanmayacak kadar geç basıldı.
4. Bkz. Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschich-te* (Tübingen: Mohr, 1909), cilt I, 104 vd; *Didache* ile ve havariler, peygamberler ve karizmatik liderler arasındaki antik Hristiyan ayrımıyla ilgili olarak bkz. aynı yazar, *Die mission und ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig: Hinrich, 1902), 237-51.
5. Bu 1500 yıllarında II. Ivan ve III. Vasilii döneminin sözde " Kilise Partisi"ne işaret eder. Bunun lideri Voloko-lamsk başrahibi ve muskovit yöneticilerini kilisenin tanrı tarafından tayin edilen seküler kolu olarak yücelten Iosif Sanindi; Moskova'nın Üçüncü (ve sonuncu) Roma olması fikri bu sırada tesis edildi. Iosif ve takipçileri olan Josefite-ler hem yaygın ve yüksek mevkili anti-Triniter ve anti-ma-nastır hareketi sözde *Judaizer*lerin rasyonalist sapkınlığına hem de manastırlardan kendilerine bağlı toprakları ve köyleri terk etmelerini isteyen Nil Sorski'nin radikal ma-nastırcı hareketini karşı savaştı. Josefite-ler manastır töresi-

nin iyileştirilmesi için bastırdı, fakat manastır arazilerini uhrevi radikalizme olduğu gibi Çarın seküler ilgisine karşı da savundu. Bkz. d. S. Mirsky, *Russia: A Social History* 8 (London: Cresset, 1931), 138; Günther Stöckl, *Russische Geschichte* (Stuttgart: Kröner, 1962), 218-30.

6. Almanca'da *unpolitisch* (siyasal olmayan) genellikle partizan aktivitelere katılmaya ve parlamenter siyasetin gerçeklerine yönelik kibirli bir aşağılama tutumuna işaret eder. Örneğin, Thomas Mann'ın birinci Dünya Savaşı sırasındaki ulusalcı sapması *Reflections of a Non-Political Man* (*Betrachtungen eines Unpolitischen*) başlığı taşıyordu. Weber "Parliament and Government in a Reconstructed Germany" başlıklı çalışmasında (bkz. Ek II) aynı dönemdeki aydınların "siyasal olmayan" politikalarına saldırdı. Aydınlar gerçekçi olmamakla birlikte büyük siyasal tas-lakları yayma eğiliminde olduklarından, "anti-siyasal" değillerdi ve uhrevi dini anlamda "apolitik" de değillerdi.

VIII

TEODİSE, KURTULUŞ VE YENİDEN DOĞUŞ

1. Teodise ve Eskatalogi

Sadece Yahudilik ve İslam ilkesel olarak tam anlamıyla monoteisttir ve sonrakinde bile sonraki azizler kültüründe monoteizm'den bazı sapmalar vardır. Hristiyan teslis inancısı, Hinduizm, geç Budizm ve Taoizm'in üç-tanrıcı formları ile karşılaştırıldığında monoteist bir eğilime sahip görünür. Ancak uygulamada Roma Katolik halk ve azizler kültürü politeizme çok yakındır. Bu, hiçbir biçimde her ahlaki tanrının zorunlu olarak mutlak değişmezlik sahibi, her şeye kadir ve her şeyi bilen yani mutlak bir biçimde aşkın karakter sahibi olduğu anlamına gelmez. Ona bu niteliği veren tutkulu peygamberlerin düşüncüsü ve ahlaki dinamiğidir. Sadece Yahudi peygamberlerinin Tanrısı bu özelliği mutlak ve istikrarlı bir formda kazandı ve aynı zamanda Hristiyanların ve Müslümanların Tanrısı haline geldi. Tanrıya ilişkin her ahlaki kavram bu sonucu üretmedi, bu şekilde ahlâki monoteizme öncülük de etmedi. Dolayısıyla, monoteizme her benzerlik, tanrı kavramının ahlâki içeriğindeki bir artışa dayanmaz. Her dinsel ahlâkın, evreni yoktan yaratan ve onu bizzat yöneten aşkın nitelikte bir tanrıyı kristalleştirmediği şüphesiz bir gerçektir.

Ancak, karakteristik her ahlaki peygamberliğin meşruiyeti her zaman onu dünyanın üzerinde bir yere koyan ve normalde tanrı fikrinin benzer bir bağlamda rasyonelleşmesine dayanan sıfatlarla karakterize edilen bir tanrı kavramını gerektirmiştir. Şüphesiz bu yüceliğin tezahürü ve anlamı, kısmen sabit metafiziksel kavramlara ve kısmen peygamberlerin somut ahlaki ilgilerinin ifadesine dayanarak oldukça farklı olabilir. Fakat gelişme evrensel olan aşkın üniter bir tanrı kavramına doğru ne kadar eğilim gösterirse böyle bir tanrının fevkalade gücünün kendi yarattığı ve hükmettiği dünyanın kusurluluğuyla nasıl uzlaştırabileceği problemi de o kadar artar.

Sonuç olarak ortaya çıkan teodise problemi Eyüb Kitabı ve Aşil' in yanı sıra antik Mısır literatüründe de bulunur; fakat çok farklı formlarda. Tüm Hindu dini, temel varsayımlarının gerektirdiği özgün şekilde ondan etkilendi; kişilik üstü ve süperteist anlamlı bir dünya bile dünyanın kusurları problemiyle yüzleşmelidir. Bir ya da başka formda, bu problem her yerde dinsel evrimi ve kurtuluş ihtiyacını belirleyen faktörlere aittir. Aslında, yakın bir tarihte binlerce Alman işçisine uygulanan bir anket, onların tanrı fikrini red etmelerinin bilimsel kanıtlar değil, ilahi takdir fikrini sosyal düzenin adaletsizliği ve kusurluluğuyla uzlaştırmada zorlanmaları tarafından güdüldüğü gerçeğini ortaya çıkardı¹.

Şu halde teodise problemi çeşitli biçimlerde çözülmüştür. Bu çözümler hem tanrı kavramının aldığı formlar hem de belirli sosyal gruplarda kristalleşen günah ve kurtuluş kavramları ile çok yakın ilişki halindedir. Burada teorik olarak çeşitli saf teodise çözümlerini ayıralım.

Bir çözüm Mesihçi eskatolojiler aracılığıyla, bu dünyadaki gelecek bir devrime işaret ederek adil bir dengelemeyi güvence altına almaktır. Bu şekilde eskatolojik süreç, bu dünyanın siyasal ve sosyal bir dönüşümü haline gelir. Bu çözüm, er ya da geç takipçilerini bu dünyada gerçekten hak ettikleri ko-

numlara yerleştirecek bir muazzam kahraman ya da tanrı'nın ortaya çıkacağını savunuyordu. Mevcut kuşağın ıstırabının, tıpkı kan davasını sürdüren birinin tüm klanı sorumlu tutması ya da Papa VII. Gregory'nin yeni nesilleri yedinci kuşağa kadar aforoz etmesi gibi, tanrının gelecek nesilleri sorumlu tuttuğu, ataların günahlarının sonucu olduğuna inanıldı. Öte yandan, Mesihin krallığını atalarının dindarlığının bir sonucu olarak sadece dindar kuşakların görebileceği savunuluyordu. Bir kimsenin kendi kurtuluş deneyiminden feragat etmesi gerekli görüldüğünde bunda garipsenecek hiçbir şey yoktu. Bir kimsenin kendi çocukları hakkındaki endişesi organik sosyal yaşamın kesin bir gerçeği idi; bu, bir bireyin kişisel ilgisinin ötesine ve öte dünyaya, en azından bir kimsenin ölümü ötesindeki dünyaya işaret ediyordu. Yaşayanlar için müspet ilahi emirlerin örnek oluşturacak bir biçimde ve harfiyen yerine getirilmesi tanrının bir lütfü, dolayısıyla bireyin kendisinin yaşamında başarıya yönelik en ideal fırsatı elde etmesi ve kendi gelecek kuşağı için kurtuluş âleminden bir pay kazanması için zorunluluk olarak kalmaya devam etti. Günah, tanrıya olan bağlılığın bir ihlali ve tanrının vaatlerinin saygısızca reddidir. Ayrıca, Mesihin krallığına kişisel olarak katılma arzusu daha ileri sonuçlara yol açar: çok büyük bir dinsel ikaz da yeryüzünde Tanrının Krallığı'nın gerçekleşmesi çok yakın görüldüğünde meydana gelir. Peygamberler aralıksız olarak krallığın gelişini ilan etmek için ortaya çıktılar; fakat Mesihin krallığının bu şekilde ortaya çıkışı gereksiz bir biçimde ertelenmiş görüldüğünde, tesellinin gerçek uhrevi umutlarda aranması kaçınılmazdı.

Mevcut dünya ötesindeki bir dünya kavramının özü, büyüünün ruhlara inanca dönüşmesinde zaten mevcuttur. Fakat bundan hiçbir biçimde ölmüşlerin ruhlarına inancın mevcudiyetinin daima özel bir ölümler âlemi kavramı olarak geliştiği sonucu çıkmaz. Dolayısıyla, çok yaygın bir görüş, ruhların farklı yaşam ve ölüm tarzlarına dayanarak ölmüşlerin ruhlarının hayvanlar ve bitkilerle birleşebileceği ve klan ve

kast bağlantılarından etkilenebileceği şeklindedir. Bu, ruhların göçüne ilişkin tüm kavramların kaynağıdır. Önce coğrafi olarak uzak bir yerde daha sonra yerkürenin üstünde ya da altında bir ölümler diyarı inancının olduğu yerde bu hiçbir biçimde, ruhların varlığının sonsuz olarak tasavvur edildiği anlamına gelmez. Çünkü ruhlar şiddet kullanarak yok edilebilir, kurbanların kesintiye uğramasının sonucu olarak yok olabilir ya da görünüşe göre antik Çin inancında olduğu gibi basit bir biçimde ölebilir.

Marjinal yararlılık yasasına uygun olarak bir kimsenin ölüm sonrası yaşamına ilişkin kaygısı, genel olarak en temel dünyevi ihtiyaçlar karşılandığında ortaya çıkacaktır ve dolayısıyla bu kaygı öncelikle soylu ve varlıklı çevrelerle sınırlıdır. Sadece bu gruplar ve ara sıra sadece klan şefleri ve ruhbanlar ve yalnızca nadiren kadınlar öte dünyadaki yaşamı garantiye alabilir, yoksullar için bu söz konusu değildir. Bunu yaparken büyük paralar harcamazlar. Bu aslen, uhrevi beklentilerle meşguliyyete yönelik güçlü bir dürtü olarak hizmet eden, bu gruplara ait bir örnektir.

Bu noktada gelecek dünyada henüz ceza meselesi yoktur. Bir cezalar doktrininin ortaya çıktığı yerde ritüeldeki hatalar bu gibi talihsiz sonuçların temel nedenleri olarak kabul edilir. Bu en yaygın olarak Hinduların kutsal kanununda görülür: Her kim bir kast tabusunu ihlal ederse cehennemde cezalandırılacağına emin olabilir. Tanrının ahlaki değerlendirmeleri gelecek dünyada insanoğlunun kaderini belirlemede kullanması ancak tanrı kavramının ahlaklaştırılmasından sonra gerçekleşir. Bir cennet ve cehennem ayrımı mutlaka bu gelişmeyle eş zamanlı olarak ortaya çıkmaz ancak gelişimin görece geç bir sonucudur. Uhrevi beklentiler giderek önemli hale gelince tanrının dünyayla temel ilişkisi problemi ve dünyanın kusurları problemi düşünce ön planına çıkar. Yeryüzündeki yaşam öte dünyadakiyle karşılaştırıldığında, varlığın sadece geçici bir formu sayıldıkça dünya da tanrı tarafından yoktan (*ex nihilo*) yaratılmış ve bunun sonucunda çöküşe maruz bir

şey olarak görülür. Tanrının kendisi ne kadar çok aşkın hedef ve değerlere tabi olarak düşünülürse bir insanın bu dünyadaki davranışı da o kadar çok öteki dünyadaki kaderine yönelimli hale gelir. Zaman zaman öte dünyada sürekli bir hayat umudu, "sonuncu birinci olacak" formülüne göre, bunun sadece soylu ve varlıklı sınıfın endişe konusu olduğunu savunan temel görüşün doğrudan tersine dönmesine neden olur.

Fakat bu görüş parya halklarının dinsel kavramlarında dahi, nadiren tutarlı bir biçimde çözüme ulaştırılmıştır. Ancak bu, antik Yahudi ahlakında büyük bir rol oynadı. İstirabın, özellikle gönüllü ıstırabın tanrısı hoşnut edeceğini ve bir kimsenin öteki dünyadaki şanslarını arttıracak varsayımı ölüm sonrası sürekli hayata ilişkin birçok beklenti tipinde serpilmiş ve gelişmiş olarak bulunur. Bunlar çok çeşitli dinsel güdülerden ve belki bir dereceye kadar destansı asketizm, çilelerinden ve büyüsel çile uygulamalarından kaynaklanabilir. Bir kural olarak ve özellikle yöneten sınıfın etkisi altındaki dinlerde, karşı görüş, yani ilahi olarak takdir edilmiş olmaları nedeniyle sosyal sınıfın bu dünyaya ait farklılaşmalarının öteki dünyada da devam edeceği görüşü geçerliydi. Bu inanç Hristiyan uluslarında mevcut olan "Majesteleri, Kral " deyisinde hala açık olarak görünmektedir.

Ancak karakteristik ahlaki görüş, genel olarak evrensel bir yargı günü olarak eskatolojik süreçte tasavvur edilen bir ölümler mahkemesi temelinde adaletin ve adaletsizliğin somut olarak cezalandırılacağı şeklindeydi. Bu şekilde, günah rasyonel bir ahlaki öğretisi sisteminin huzuruna getirilen bir günah karakteri kazanıyordu. Bir kimsenin ölümler hâkiminin huzurunda nihai olarak temize çıkabilmesi için bunun kefareti bir biçimde bu dünyada ya da öteki dünyada ödenmeliydi. Buna göre, mükâfatlar ve cezaları, Dante'de hala olduğu gibi, gerçekten ebedi olmayabilecekleri sonucuyla birlikte, görece meziyet ve ihlal dereceleri halinde derecelendirmek anlamlı olurdu. Fakat ebedi cezaların bağışlanması, bu dünyanın gerçekleriyle karşılaştırıldığında, bir insanın öteki dünyadaki

şanslarının sınırlı ve belirsiz karakteri nedeniyle, peygamberler ve ruhbanlar tarafından neredeyse her zaman imkânsız sayıldı. Bunun yanında, sonsuz cezalar inançsızlara, dönmelelere ve dinsiz günahkârlara, özellikle de yeryüzünde cezasız kalmışlara karşı öç almaya yönelik talebin tek uygun biçimde karşılanması olarak görülüyordu.

2.Kader ve İlahi Takdir

Cennet, cehennem ve ölümlerin yargılanması, genel doğası itibarıyla bu gibi kavramların bütünüyle yabancı olduğu (antik) Budizm gibi dinlerde dahi neredeyse evrensel önem kazandı. Öte yandan Zerdüşt'ün öğretilerinde ya da Roma Katolik Kilisesi'ndeki araf, sınırlı süreler için maruz kalınacak cezaları içine alan âlemler kavramında tanımlananlar gibi ara varlık âlemleri sonsuz ceza kavramlarının tutarlılığını zayıflatsa da, insan eylemlerini cezalandırmayı bu insan eylemlerinden bizzat, mutlak olarak sorumlu olan, ahlaki ve aynı zamanda her şeye gücü yeten bir dünya yaratıcısı kavramıyla bağdaştırmanın zorluğu daima var oldu. İnsanlar tanrının mutlak gücünün ışığında, çözülemez bir problem olan dünyanın kusurları hakkında düşünmeye devam ettikçe, bir sonuç kaçınılmazdı: Aşkın tanrı ve yeni günahın tuzaklarına sürekli olarak düşen insanoğlu arasındaki akıl almaz derecede büyük bir ahlaki uçurum kavramı. Ayrıca bu kavram, Eyüb Kitabı'nda neredeyse ulaşılan nihai bir sonuç olarak, her şeye gücü yeten yaratıcı Tanrı'nın kendi kullarının tüm ahlaki iddialarının ötesinde, öğütlerinin insan idrakine kapalı olarak olarak tasavvur edilmesi sonucuna neden oluyordu. Bu ortaya çıkan görüşün diğer tarafı; Tanrı'nın kulları üzerindeki mutlak gücünün sınırsız olması ve bu nedenle insani adalet ölçütlerinin davranışlarına bütünüyle uygulanamaz olduğuydu. Bu kavramın gelişmesiyle teodise problemi bütünüyle kayboldu.

İslam'da Allah, en tutkulu inanlıları tarafından, insanlar üzerinde tam manasıyla bu gibi sınırsız güce sahip Yaratıcı sayıldı. Hristiyanlık'ta mutlak tanrı (*deus absconditus*), özellikle Hristiyan dindarlığının ustaları tarafından böyle tasavvur edildi. Tanrı'nın egemen, tamamen açıklanamaz, özgür iradeli ve (onun her şeyi bilmesinin bir sonucu olarak) ezeli olarak tayin edilmiş hükmü sadece yeryüzündeki insan kaderini değil aynı zamanda ölüm sonrası insan kaderini de karara bağlıyordu. Hem bu dünyadaki insan yaşamı hem de öteki dünyadaki insan kaderinin tüm ebediliğinden kaynaklanan determinizm ya da ilahi takdir fikri bu gibi görüşlerde en güçlü muhtemel ifadesini bulur. Cehennemlikler tıpkı hayvanların insan olarak yaratılmadığından şikayet etmesi gibi, kendi günahkârlıklarının pekâlâ ilahi takdir tarafından belirlendiğinden şikâyet edebilirler; bu Kalvinizm'de açıkça ifade edilen bir düşüncedir.

Böyle bir bağlamda ahlaki davranış, bir kimsenin bu dünyada ya da öteki dünyadaki şanslarının iyileşmesine neden olmadı. Buna rağmen ahlaki davranışın, pratik psikolojik sonuçları belli durumlarda daha etkili olabilen başka bir öneme sahip olabilir. Bu tanrının hükmüyle belirlendiği şekliyle bir kimsenin kendi dinsel lütuf durumunun bir belirtisi ya da göstergesi olarak düşünülebilir. Çünkü her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın mutlak hâkimiyeti, pratik dinsel ilgiyi bireysel durumlardaki tanrı tasarımını denemeye ya da en az buna nüfuz etmeye zorlar. Her şeyden önce, bir kimsenin öte dünyada ki kaderini anlama ihtiyacı fevkalade önemlidir. Dolayısıyla, tanrıyı kulları üzerinde sınırsız hâkimiyete sahip olarak görme eğilimine paralel olarak, dünyevi süreç içinde her an ve her yerde tanrının takdirini ve bir kimsenin bu süreçteki kişisel konumunu anlama ve yorumlama eğilimi vardı.

İlahi takdire inanç ilişkili olduğu ve bu nedenle prensipte mümkün olduğunca tam olarak önemini azaltmaya çalıştığı büyüsel sezginin tutarlı bir şekilde rasyonelleştirilmesidir. Başka hiçbir dini ilişki görüşü, hem teoride hem de pratikte,

Anadolu ve Batı'nın büyük teistik dinlerinde hâkim olan bu ilahi takdir inancı kadar radikal biçimde büyüye karşı olamaz. Başka hiçbir görüş ilahi olanın doğasını tanrının dünya üzerindeki kişisel, takdirdsel hâkimiyetinde gösterilen dinamik bir faaliyet olarak vurgulu biçimde teyid etmez. Üstelik tanrının isteğine bağlı şekilde lütuf ihsan etmesi ve kullarının ona ihtiyacına, tanrı ve onun tüm yarattıkları arasındaki çok büyük mesafeye ve sonuç olarak hâkim tanrıya karşı bir saygısızlık olarak "tensel şeylerin tanrılaştırılması"nın kınanmasına ilişkin bu gibi katı görüşleri savunan hiçbir dinsel ilişki görüşü yoktur. Bu din teodise probleminde rasyonel hiçbir çözüm sağlamaması nedeniyle dünya ve tanrı, gerçekte mevcut olanla ideal olan arasındaki en büyük gerilimleri saklar.

3. Diğer Teodise Çözümleri: DUALİZM ve RUH

Göçü

Kaderin yanı sıra dünyanın kusurları probleminin sistematik olarak kavramsallaşmış şekilde ele alınmasını sağlayan iki ayrı dinsel bakış açısı vardır. Birincisi, az ya da çok tutarlı bir biçimde Zerdüştlüğün geç formunda, Anadolu'da Zerdüştlükten etkilenmiş birçok dinsel formda, özellikle (bazı Yahudi ve Hristiyan etkilerini içeren) Babil dininin nihai formunda ve Maniciliğin büyük fikirlerine kadar Mandeizm ve Gnostizm'de ifade edildiği şekliyle dualizm'dir.

Üçüncü yüzyılın sonunda Manicilik Akdeniz bölgesinde dahi dünya egemenliği mücadelesinin eşliğinde bulunuyormuş gibi görünüyordu. Manicilere göre tanrı her şeye kadir değildir ve dünyayı da yoktan yaratmamıştır. Adaletsizlik, haksızlık, günah -kısacası teodise problemini doğuran tüm faktörler- saf olmayan maddeyle tanımlanan karşıt bağımsız karanlık güçlerle temas vasıtasıyla yüce ve iyi tanrıların aydınlık saflığının karartılmasından ileri gelir. Bazı şeytani güçlere dünya üzerinde egemenlik veren bu güçlerin hâkimiyeti,

insanlar ya da meleklerin bazı ilksel kötülükleri vasıtasıyla, ya da birçok Gnostik görüşte olduğu gibi, Yahve ya da Demiurge gibi bazı ikincil dünya yaratıcılarının daha aşağı nitelikte olmalarıyla ortaya çıkmıştır. Işık tanrısının süregelen mücadeledeki nihai zaferi genelde kesin sayılır ve bu katı düalizmden bir sapma oluşturur. Dünya süreci, kaçınılmaz acı çekmeyle dolu olmasına rağmen, ışığın karanlığın kirliliğinden sürekli bir arınma sürecidir. Bu nihai mücadele kavramı doğal olarak çok güçlü eskatolojik duygusal bir dinamik üretir.

Bu gibi görüşlerin genel sonucu saf ve seçilmişler tarafında aristokratik bir itibar duygusunun artışı olmalıdır. Mutlak olarak her şeye gücü yeten bir tanrı varsayımına dayanarak, her zaman salt ahlaki bir yön alma eğilimi gösteren kötülük kavramı burada güçlü bir ruhsal karakter üstlenebilir. Bunun nedeni, insanın mutlak olarak her şeye gücü yeten bir güç karşısındaki sade bir yaratık değil ışık âlemine bir katılımcı olarak görülmesidir. Ayrıca ışığın insanda en saf olan şeyle, yani ruhsal olanla özdeş tutulması ve buna karşın, karanlığın kendilerinde daha kaba ayartıları barındıran maddi ve bedensel olanla özdeşleşmesi neredeyse kaçınılmazdır. Bu görüş, tabucu ahlaklarda bulunan saf olmama doktriniyle kolayca ilişkilendirilir. Kötülük kirlilik olarak belirir ve günah - büyüsel kötü hareketlerle oldukça benzer bir biçimde- kirlilik ve hak edilmiş bir rezillik durumuna götürerek, saflık ve arılık âleminden yeryüzüne, karanlık ve kargaşa âlemine ayıplanacak ve tepetakkak bir düşüş olarak görünür. Ahlaki bir yönelime sahip olan tüm dinlerde, düalist bir düşünce tarzının unsurları formunda tanrısal sınırsız gücün gizli sınırlamaları vardır.

Teodise probleminin en kusursuz biçimsel çözümü, Hint *karma* doktrininin özel başarısı, sözde ruhlar göçüne inançtır. Bu dünya ahlaki cezanın tümüyle ilişkili ve müstakil bir kozmosu olarak görülür. Bu dünyadaki suç ve erdem; hayvan, insan ve hatta kutsal formlarda defalarca hayat bulabilen ruhun ardışık hayatlarındaki kader tarafından şaşmaz bir biçimde

karşılığını alır. Bu yaşamdaki ahlaki erdemler cennetteki yaşamda yeniden doğuşu mümkün kılabilir. Fakat hayat ancak bir kimsenin erdemlerinin alacak bakiyesi tamamen tükenene kadar devam edebilir. Dünyevi yaşamın sınırlılığı belirli bir ruhun önceki yaşamındaki iyi ya da kötü davranışlarının sınırlılığının sonucudur. Ceza ve mükâfat açısından bakıldığında haksız acı çekme olarak görülebilen şey, bir önceki yaşamdaki günahın kefareti sayılmalıdır. Her birey kendi kaderini özel olarak ve kelimenin tam manasıyla biçimlendirir.

Ruhların göçüne inanç, ölülerin ruhlarının doğal objelere geçişiyle ilgili yaygın animistik görüşler ile belirli bağlantılara sahiptir. Bu salt ahlaki prensipler aracılığıyla inançları ve aslında tüm kozmosu rasyonelleştirir. Düşünce alışkanlıklarımızın natüralist "nedenselliğinin" yerine bu şekilde, ahlaki olarak uygun olan hiçbir eylemin asla boşa gitmeyeceği evrensel bir karşılık mekanizması geçer. Bunun dogma açısından sonucu sonsuz güç sahibi bir tanrının bu mekanizmaya müdahalesinin tümüyle vazgeçilebilir olması ve aslında olanaksızlığıdır; zira sonsuz dünya süreci otomatik işleyişi sayesinde ahlaki yükümlülükler sağlamaktadır. Ceza mekanizması bu nedenle dünyanın üzerine kurulan, onu bizzat yöneten ve ona kader tayin eden bir tanrı kavramının aksine ebedi dünya düzeninin tanrı-üstü karakterinin tutarlı bir sonucudur. Bu sonsuz dünya düzeniyle ilgili mekanistik anlayışın en büyük tutarlılıkla geliştirildiği Antik Budizm'de ruh dahi bütünüyle ortadan kaldırılır. Mevcut olan tek şey, *karma* mekanizmaları için geçerli ve ego yanılması ile birleşen bireysel iyilik ya da kötülüklerin toplamıdır.

Fakat bütün eylemler, kendi açılarından, sonlu yaratılması gerçeğiyle yok olmaya mahkûm olan tüm yaratılmış yaşamın ebedi olarak çaresiz mücadelesinin ürünleridir; bunların hepsi gelecek bir yaşamı araştırmaya ve bu dünyadaki mutluluklara tümünden teslim olmaya neden olan yaşam arzusundan ortaya çıkar. Bu yaşam arzusu bireyselleşmenin sarsılmaz temelidir ve varlığını sürdürdüğü sürece yaşamı ve yeniden do-

ğuşu yaratır. Aslını söylemek gerekirse günah yoktur; sadece bir kimsenin bu sonsuz çarktan kaçmaya, ya da en azından kendini zor koşullar altında yeniden doğuşa maruz kalmamaya olan açık ilgisine karşı saldırılar vardır. O halde ahlaki davranışın anlamı, mütevazı bir biçimde düşünüldüğünde, ya bir kimsenin gelecek enkarnasyonunda ya da - eğer salt varlık için anlamsız mücadele sonuçlanacaksa- bu şekilde yeniden doğuşun ortadan kaldırılmasındaki şanslarını arttırmada yatabilir.

Ruhgöçü doktrininde, ahlaki düalist ilahi takdir dinlerinde bulunan dünya çatallanması yoktur. Tüm yaratıklarının ahlaki yetersizliğiyle yüzleşen kutsal, her şeye gücü yeten ve görkemli bir tanrı düalizmi tümüyle eksiktir. Tinselci düalizimde olduğu gibi, tüm yaratılanların ışık ve karanlık ya da bir tarafta saf ve temiz ruh, diğer tarafıyla da karanlık ve kirli madde şeklinde iki bölünmesi söz konusudur. Burada daha ziyade ontolojik bir düalizm vardır. Bu düalizm dünyanın geçici olayları ve davranışına sonsuz düzenin dingin ve kalıcı yapısıyla - rüyasız uykuda dinlenen hareketsiz bir tanrısallık - çelişir. Sadece Budizm, ruhlar göçü doktrininden kendi nihai sonuçlarını çıkarmıştır. Bu, teodise probleminin en radikal çözümüdür ve bu yüzden, tanrı üzerindeki ahlaki talepler için kadere inancın sağladığı kadar az tatmin sağlar.

4.Kurtuluş: Dünyevi ve Uhrevi

Az önce kabaca açıkladığımız çeşitli olası saf tipler arasından sadece birkaç kurtuluş dini, tanrının dünyayla ve insanla ilişkisi probleminin tek saf bir çözümü üretmiştir. Böyle bir saf tipin üretildiği her yerde bu, sadece çok kısa bir süre için devam etti. Birçok kurtuluş dini, birbirleriyle karşılıklı etkileşimin bir sonucu olarak ve özellikle kendi taraftarlarının çeşitli ahlaki ve entelektüel ihtiyaçlarını tatmin etme çabaları içinde çeşitli teorileri birleştirmiştir. Sonuç olarak, tanrının

dünya ve insanla ilişkisi hakkındaki çeşitli dinsel teoriler arasındaki farklılıklar bu saf tiplerin birbirine yakınlık dereceleriyle ölçülmelidir.

Şu halde tanrı ve günah doktrinlerinin çeşitli ahlaki farklılıkları, içeriği kişinin kurtarılma ve yönelme istediği şeye bağlı olarak farklılaşan kurtuluş mücadelesiyle en yakın ilişki içerisinde durur. Her rasyonel dinsel ahlak mutlaka bir kurtuluş ahlakı değildir. Nitekim Konfüçyüsçülük dinsel bir ahlaktır, fakat kurtuluş ihtiyacıyla ilgili hiçbir şey bilmez. Öte yandan Budizm özellikle bir kurtuluş doktrinidir, ancak tanrısı yoktur. Diğer birçok din kurtuluşu sadece dar kapsamlı gizli dini toplantılarda gelişen bir özel ilgi, çoğunlukla gizli bir kült olarak tanır. Aslında, karakteristik olarak kutsal sayılan ve kendi katılımcılarına sadece bu faaliyetlerle ulaşılabilecek bir kurtuluşu vaad eden dinsel faaliyetlerle bağlantılı halinde dahi, en kaba çıkarıcı beklentiler çoğu kez "kurtuluş" olarak tanımlamaya alıştığımız şeyin yerini alır. Hem hasadı hem de ölümler âlemini kontrol eden büyük yeraltı tanrıların pandomimsel müzikal gizem festivalleri, ayinsel olarak saf olan Eleusinian ayinleri katılımcısına önce zenginlik ve sonra gelecek dünyada hissesinin artışı vaad ediyordu. Fakat bu salt ritüelist adanmışlığın bir sonucu olarak herhangi bir telafi fikri olmaksızın beyan ediliyordu.

Shih ching'teki eşya kataloğunda, resmi kültü doğru icra etmeleri ve kişisel dinsel yükümlülüklerini yerine getirmelerine yönelik Çinli tebaaya vaad edilen en büyük mükâfat, zenginlik ve uzun yaşamdır; bu arada dünyaya ve bu dünyadaki telafiye ilişkin hiçbir beklenti yoktur. Yine, Zerdüş'tün kendisi ve ona sadık olanlar için öte dünyayla ilgili kapsamlı sözler dışında öncelikle beklediği şey zenginliktir. Budizm ruhban sınıfından olmayanların ahlaki davranışına mükâfat olarak, Hindu dinlerinin tüm manevi dünya ahlakı doktrinleriyle tam bir uyum halinde zenginlik, uzun ve onurlu bir yaşam vaad eder. Son olarak zenginlik, Tanrı tarafından dindar Yahudiye ihsan edilmiş lütuftur.

Fakat zenginlik, sistematik ve meşru bir biçimde kazanıldığına, Protestan asketik gruplar, örneğin Kalvinistler, Baptistler, Menonitler, Quakerlar ve Pietistler arasındaki lütuf durumunun onayıyla ilgili göstergelerden de biridir. Kuşkusuz bu durumlarda dinsel bir amaç olarak zenginliği (ve başka dünyevi malları) kesin bir biçimde reddeden bir kavrama değiniyoruz. Fakat uygulamada bu bakış açısına geçiş tedrici ve kolaydır. Kurtuluş kavramlarını parya halklarının dinleri, özellikle Yahudiler ve ayrıca Zerdüşt ve Muhammed'in doktrinleri tarafından ileri sürülenler gibi baskı ve acıdan kurtulma sözlerinden tamamen ayırmak zordur. İman sahipleri için, bu vaadler antik İslam'da gerçek bir inanlının tüm kâfirlere karşı verdiği kutsal savaşın ödülü olarak sırt çantasında² taşıdığı dünya hâkimiyeti ve sosyal itibarı içerebilir. Söz konusu vaadler, İsrailoğullarına gelenekleri tarafından Tanrı'nın bunları onların geleceği olarak vaad ettiği şeklinde öğretildiği gibi ayrı bir dinsel itibarı içine alabilir. Bu yüzden özellikle İsraililer için ilk planda bir kurtarıcıydı; çünkü onları Mısır'daki kölelik evinden kurtarmıştı ve daha sonra onları getto'dan kurtaracaktı.

Bu gibi ekonomik ve siyasal kurtuluşa ek olarak, yaşamdaki tüm kötülüklerin çoğundan sorumlu tutulan zararlı ruhlar ve her türden kötü büyü korkusundan kurtuluşla ilgili çok önemli bir faktör vardır. İsa'nın ruhunun gücüyle şeytanların gücünü kırması ve takipçilerini onların kontrolünden kurtarması Hristiyanlığın erken döneminde mesajlarının en önemlisi ve en etkililerinden biriydi. Ayrıca, zaten geldiği ya da yakın olduğu [Luka 11: 20; Markos 1: 15] savunulan, Nasıralı İsa tarafından bildirilen Tanrı'nın Krallığı tüm nefret, endişe ve muhtaçlıktan arındırılmış, bu dünya üzerinde var olan bir kutluluk âlemiydi; doktrinde cennet ve cehennem ancak daha sonra ortaya çıktı. Şüphesiz bu dünyadaki bir geleceğe yönelik bir eskatoloji, İkinci Geliş (*parousia*) ertelenince öte dünya için bir umut haline gelme belirgin eğilimini gösterecekti. Bundan sonra vurgu öteki dünyaya taşınmak zorundaydı: o

an yaşayanlar yaşarken kurtuluşu göremeyeceklerdi, ancak ölülerin dirileceği ölüm sonrasında göreceklerdi.

Uhrevi kurtuluşun belirgin içeriği temelde dünyevi yaşamın fiziksel, psikolojik ve sosyal acılarından kurtuluşu ifade edebilir. Öte yandan, böyle bir yaşamın anlamsız tekdüzeliği ve faniliğinden kurtuluşla daha fazla ilgili olabilir. Son olarak, öncelikle bireyin kaçınılmaz kusurluluğuna odaklanabilir. Bu kusurluluk kronik bir kirlilik, günah işlemeye yönelik şiddetli bir eğilim ya da daha manevi olarak, dünyevi cehaletin karanlık karmaşasında yolunu şaşırarak olarak görülebilir.

Biz her ne formda olursa olsun temelde, dünyadaki pratik davranışa yönelik belli sonuçlar ürettiği ölçüde kurtuluş arayışıyla ilgileniyoruz. Din tarafından belirgin biçimde belirlenen ve bir merkezi anlam ya da pozitif hedef tarafından bağdaşıklık verilen bir yaşam modelinin sonucu olarak dünyevi meselelere ilişkin böyle bir pozitif yönelim kazanması çok olasıdır. Başka deyişle, herhangi bir dinsel gruptaki kurtuluş arayışı, dinsel güdülerden belli bütünleyici değerlere bir yönelimden ileri gelen pratik davranışın sistemleşmesi ortaya çıktığında pratiksel etkileri uygulamaya ilişkin en güçlü şansa sahiptir. Böyle bir yaşam modelinin hedefi ve önemi tümüyle bu dünyaya yönelimli kalabilir ya da en azından kısmen öte dünyaya odaklanabilir. Bu çeşitli dinlerde, son derece çeşitli biçimlerde ve farklı derecelerde meydana gelmiştir ve her din içinde dahi çeşitli taraftarları arasında karşılıklı farklar vardır. Ayrıca, yaşam idaresinin dinsel sistemleşmesinin, durumun doğası itibarıyla, ekonomik davranışa etki etmeye çalıştığı ölçüde belli sınırları vardır. Son olarak, dinsel güdüler, özellikle de kurtuluş umudu, yaşam idaresinin tarzı özel olarak da ekonomik davranış üzerinde mutlaka herhangi bir etki icra etmeye ihtiyaç duymaz. Yine de çok dikkate değer biçimde böyle davranabilirler.

Kurtuluş bu yaşamda kendi önünü gölgeleyen bir süreç ya da bütünüyle bu dünyada gerçekleşen öznel bir süreç for-

mu aldığı zaman; dolayısıyla, kurtuluş umudu “kutsama” ile eş anlamlı olduğu, ya da ona yol açtığı veya onun önkoşulu olduğu zaman bu umut yaşam idaresi için en kapsamlı sonuçlara sahiptir. O zaman kutsama, ya tedrici bir arınma süreci ya da ruhun ani bir dönüşümü (*metanoia*), bir yeniden doğuş olarak ortaya çıkabilir.

Yeniden doğuş kavramı bu bakımdan en antik olanıdır ve en klasik gelişimi fiilen ruhlara büyüünün ruh inancında bulunacaktır. Büyüsel karizma sahipliği neredeyse her zaman yeniden doğuşu gerektirir. Büyücünün kendi karakteristik eğitimi, çok özel yaşam modeli ve savaşçı kahramana ait karakteristik eğitimi tümüyle yeniden doğuşa ve karakteristik büyüsel gücün teminatına yöneliktir. Bu sürece, esriklik formunda eski ruhu ortadan kaldırma (*Entrückung*) ve genellikle bir ad değişimini takiben yeni bir ruh kazanımı aracılık eder. Bu kavramlara ilişkin bir iz, manastırcı takdis merasimlerinde hala meycuttur. Yeniden doğuş, büyüünün ya da savaşçının karizmasını sağlamaya yönelik büyüsel bir önkoşul olarak öncelikle sadece profesyonel büyüyle ilgilidir. Fakat bu, kurtuluş dininin en tutarlı tiplerinde, dini kurtuluş için vazgeçilmez bir sadakat duygusu niteliği, bireyin kazanması ve yaşam tarzında açıkça ortaya koyması gereken bir tutum haline gelir.

NOTLAR

1. BKZ. Adolf Levenstein, die Arbeiterfrage (Munich: Reinhardt, 1912). Araştırma alanında öncülük eden bir işçi ve kendisini eğitmiş bir araştırmacı olarak Levenstein Weber tarafından sonuçlarının daha ayrıntılı bir analizini yapmaya teşvik edildi. Bkz. Weber, "Zur methodik Sozialpsychologischer Enquten und ihrer Bearbeitung," *Archiv für Sozialwissenschaft*, 29, 1909, 949-58; ayrıca Anthony R.Oberschall, *Empirical Social Research in Germany 1848-1914* (The Hague: Mouton 1965) 94 vd. ve Paul Lazarsfeld ve aynı yazar, "Max weber and Emprical Social Research," *American Sociological Review*, 30:2, April 1965,190 vd.
2. I. Napolyon'a atfedilen ünlü fakat doğruluğu şüpheli ifadeye bir ima: "Tout soldat franęais porta dans sa giberne le bâton de maréchal de France" (her Fransız askeri sırt çantasında Fransa Mareřalinin asasını taşır.)

IX

İNANLILARIN ÇABALARI VASITASIYLA KURTULUŞ¹

1. Ayin Vasıtasıyla Kurtuluş

Herhangi bir dinin yaşam idaresi ve özellikle yeniden doğuş koşulları üzerinde uyguladığı etki, arzu edilen ve uğruna mücadele verilen belirli kurtuluş yoluna ve söz konusu kurtuluşun psikolojik niteliğine göre farklılaşır.

Kurtuluş, örneğin Antik Budizm'deki doğaüstü güçler tarafından herhangi bir yardım olmadan bireyin kendisinin başarısı olabilir. Bu durumda, kurtuluşa giden bir yol hem dinsel ibadette hem de gündelik davranış içinde saf ayinsel faaliyetler ve kültlerin merasimlerinden geçer. Bu şekildeki saf ritüelizm bu yüzden yaşam idaresine etkisi bakımından büyüden çok farklı değildir. Aslında, ritüelizm, büyüsel dinin ara sıra ritüelizmin her zaman yapmayı başaramadığı kesin ve oldukça kusursuz bir yeniden doğuş metodolojisi ürettiği ölçüde büyüün gerisinde dahi kalabilir. Bir kurtuluş dini, salt biçimsel ve çok özel ayinsel faaliyetleri, icra edilen ayinlerin tanrının sembolleri olduğu özgün bir dinsel ruh haline (*Andacht*) sahip adanmışlık halinde sistemleştirebilir. O zaman böyle bir dinsel ruh hali gerçekten kurtarıcı niteliktedir.

Bu eksik kaldığında, geriye sadece çıplak ve biçimsel büyüsel ritüelizm kalır. Bu durum doğal olarak tüm adanma dinlerinin rutinleştirilmesinde tekrarlanarak gerçekleşmiştir.

Ritüelist bir adanma dininin sonuçları oldukça farklılık gösterebilir. Dindar Hindular arasındaki yaşamın, Avrupa standartlarına göre dindara sıra dışı günlük talepler yükleyen geniş kapsamlı ritüelist sistemliliği, eğer bu talepler kesin biçimde karşılansaydı dünyadaki örnek bir dindarlık hayatının para kazanmaya yönelik yoğun bir ekonomik faaliyetle birlikte var olmasını fiilen imkânsız hale getirirdi. Bu gibi aşırı adanmışlık tipi dindarlık Püritenizm'e bir açıdan taban tabana zıttır. Böyle bir ritüelizm programı sadece tümüyle ağır iş yükünden (ekonomik faaliyet ihtiyacı) bağımsız olan varlıklı bir insanla gerçekleştirilebilirdi. Fakat yaşam idareleri ritüelizm tarafından etkilenebilenlerin sayısını sınırlayan bu durumdan bir ölçüde kaçınılabilir; öte yandan diğer bir doğal sınırlayıcı durum ritüelizmin doğası için daha da temeldir.

Ritüelist kurtuluş, özellikle ruhban sınıfından olmayan birini seyirci rolüyle sınırladığı ya da katılımını basit ya da temelde pasif güdümlemelere hapsettiği zaman, ya da ayinsel ruh halinin dindarlığın en duygusal biçimi halinde mümkün olduğunca çok yüceltiildiği durumlarda kurtuluşu getirir gibi görünen takva anının ruh halini vurgular. Sonuç olarak, temelde geçici sübjektif bir duruma sahip olmak için çabalanır ve bu sübjektif durum - örneğin bir ayini işitmeyi ya da mistik bir oyuna şahit olmayı karakterize eden yapısal sorumsuzluk yüzünden - merasim bittiğinde davranış üzerinde çoğu zaman sadece önemsiz bir etki bırakır. Bu gibi deneyimlerin gündelik ahlaki yaşam üzerindeki küçük etkisi; bu açıdan, güzel ve ilham verici bir oyunun, ondan ne kadar etkilenirse etkilenirsin, tiyatrodaki halk üzerinde yarattığı önemsiz etkiyle mukayese edilebilir. Gizemlerden türeyen tüm kurtuluşun böyle değişken bir karakteri vardır. Çünkü etkisini *ex opere operato* (eylemin gerçekleşmesiyle) araya ortaya çıkan bir adanmışlık ruh hali aracılığıyla üretir gibi görünür. İnanlının

eylemiyle, yeniden doğuşu garanti edebilecek, gerçek bir kanıt sergilemesine yönelik bir teşvik yoktur.

Öte yandan ayin tarafından uyarılan geçici takva sürekli bir dindarlığa yükseldiğinde ve bu dindarlığı gündelik yaşamla birleştirmek için çaba gösterildiğinde, bu ayinsel dindarlık çok kolay bir biçimde mistik bir karakter kazanır. Bu geçiş, dinsel bağlılığın katılımcının sübjektif bir durum sahibi olmasına yol açması koşuluyla sağlanır. Fakat mistisizme eğilim bireysel bir karizmadır. Bu nedenle, Hindular ve Doğu'daki diğerleri gibi, kurtuluşun büyük mistik peygamberliklerinin rutinleştikçe saf ritüelizme düşme eğiliminde olmaları tesadüf değildir. Bizim için birincil öneme sahip olan şey, ritüelizmde nihai olarak ulaşılmaya çalışılan psikolojik durumun rasyonel faaliyetten sapmaya doğrudan neden olmasıdır. Neredeyse tüm gizem kültürleri bu etkiye sahiptir. Tipik amaçları kutsal lütufun yönetimidir: Günahtan arınma güdümlenimin katışıksız kutsallığı yoluyla sağlanır. Her büyü formu gibi bu süreç de gündelik yaşamdan sapma, dolayısıyla da onun üzerinde herhangi bir etki icra edememe eğilimine sahiptir.

Fakat bir ayinin dağıtımı ve yönetimi, ayinin sadece tanrının gözünde ahlaki olarak arınmış olanlara kurtuluş getireceği ve gerçekte başka herkese felaket getirebileceği varsayımı ile bağlantılandırılırsa, ayin çok farklı bir etkiye sahip olabilir. Geniş insan grupları daha düne kadar, *"her kim ki inanmadan yer içer, bu biçimde yemek ve içmekle kendini mahkûm eder"* doktrinini nedeniyle, Aşai Rabbani Ayini'ninden dehşetli bir korku hissetmiştir. Bu gibi faktörler, asketik Protestanlıkta olduğu gibi, günah bağışlama için merkezi bir kaynağın olmadığı ve çok önemli bir dindarlık göstergesi olan aşai rabbaniye daha çok katılımın sıkça gerçekleştiği durumda gündelik yaşam üzerinde güçlü bir etkide bulunabiliyordu.

Tüm Hristiyan mezheplerinde sakramental komünyona katılım Aşai Rabbani Ayini'nde bulunma başlangıcı olarak bir günah çıkarma yönergesiyle ilgilidir. Fakat günah çıkarmanın öne-

mini değerlendirmede her şey, dinsel hükümlerin sakramental komünyonün katılımcılara yarar sağlayıp sağlamayacağıının belirlenmesi olarak hangi dini kuralların hükme bağlandığına dayanır. Belirli koşullarda dindarın kan dökme ya da başka özel günahlar tarafından men edilmesine rağmen, Hristiyan olmayan antik gizem kültürlerinin çoğunluğu tarafından bu amaç için sadece ayinsel saflık gerekli görülüyordu. Dolayısıyla, bu gizlerin çoğu günah çıkarmayla hiçbir benzerliğe sahip değildi. Fakat ayinsel saflık şartının günahattan ruhsal olarak bağımsızlık yönünde rasyonelleştiği her yerde, belirli kontrol ve bunu var olduğu yerde günah çıkarma hücreleri formları günlük yaşam üzerindeki olası etkilerinin tipi ve derecesi için önemli hale geldi. Pragmatik açıdan bakıldığında, böyle bir ayin doğal olarak her durumda sadece çok önemli ilave ayinsel davranışı etkilemeye yönelik bir gereçti. Öyle ki, Püritenizm'de olduğu gibi, Aşai Rabbani Ayini'nin kendi büyüsel karakterinden bütünüyle arındırıldığı ve günah çıkarma hücreleri aracılığıyla hiçbir ileri kontrolün olmadığı yerde, komünyon yine de, sözgelimi bazı durumlarda açık bir biçimde büyüsel ve günah çıkarmayla ilgili kontrollerin yokluğu dolayısıyla ahlaki bir etkide bulunuyordu.

Ritüelist bir din katılımcılarının özel olarak eğitilmesini zorunlu kılarak, başka ve dolaylı bir biçimde ahlaki bir etkide bulunabilir. Bu durum Antik Yahudilikte olduğu gibi, ayinsel emirlerin uygulanmasının ruhban olmayanlar için için bazı etkin ayinsel davranış ya da bazı ayinsel sakıncaları gerektirdiği ve ayinin biçimsel tarafının uygun bir biçimde anlaşılmasının özel eğitimi gerektirecek kadar kapsamlı bir kanunlar bütünü şeklinde sistemleştiği durumlarda meydana geldi. Philo daha antik zamanlarda, Yahudilerin tüm başka halkların aksine, erken yaşlardan itibaren (bizim devlet okulu sistemimize benzer şekilde) eğitildiğini ve sistematik kurallar konusunda sürekli bir entelektüel eğitim aldığını vurguladı. Gerçekte Yahudi yasasının edebi karakteri modern zamanlarda dahi birçok Yahudi'nin, örneğin Doğu Avrupa'dakilerin,

kendi toplumları içinde sistemli popüler eğitime sahip olan tek halk olduğu gerçeğinin nedenidir. Antikite’de bile dindar Yahudiler, Yasa’da eğitilmiş olmayanları dinsizlerle eşleştirmeye yönlendirilmişlerdi. Zihnih bu şekilde kazuistik olarak eğitimi, özellikle Hindu yasasındakiler gibi sadece ayinsel ve kültürel yükümlülükleri değil, aynı zamanda gündelik yaşamın sistematik bir ahlak düzenlemesini de içerdiği zaman doğal olarak gündelik yaşama da etki eder. O halde, kurtuluş çabaları temelde, kültürel icraatlardan belirgin biçimde farklı sosyal başarılarıdır.

2. İyi İşler Vasıtasıyla Kurtuluş

Kurtuluşa yardımcı sayılan sosyal kazanımlar çok farklı tiplerde olabilir. Dolayısıyla, savaş tanrıları, kendi cennetlerine sadece savaşta ölmüş olanları davet eder, ya da en azından onlara öncelik gösterir. Brahman rahipleri ahlakında kral torununu gördüğünde, ona açık biçimde savaşta ölüm peşinde koşması emrediliyordu. Öte yandan söz konusu sosyal kazanımlar, “bir kimsenin kendi dostlarını sevme” işleri olabilir. Fakat her iki durumda da sistemleştirme ortaya çıkabilir ve zaten gördüğümüz gibi bu genel olarak peygamberliğin bu sistemleştirmeyi gerçekleştirme işlevidir. Bir “iyi işler” ahlakının gelişen sistemleşmesi çok farklı iki formdan birini alabilir. İyi işler ahlakının sistemleşmesinin ilk temel formunda, kurtuluş arayışındaki bir bireyin ister erdemli isterse kötü belirli eylemleri tek başına değerlendirilebilir, bireyin hesabına eklenebilir ya da hesabından düşülebilir. Her birey kendi davranış modelinin taşıyıcısı ve ahlaki standartlara sadece yüzeysel biçimde sahip olarak telakki edilir. Sübjektif ya da dışsal durumun gücüne göre günaha teşvik karşısında daha zayıf ya da daha güçlü çekabilir. Ancak, onun dinsel kaderinin birbirleriyle olan ilişkileri içinde fiili başarılarına dayandığı kabul edilir.

Birinci tip sistemleşme Zerdüştlükte, özellikle Cathalarda bütün ölülerin yargıcını çok kesin bir muhasebe içinde bireysel

eylemlerin günahını ve sevabını tartarken ve bireyin dinsel kaderini bu hesabın sonucuna göre tayin ederken tasvireden kurucunun kendisi tarafından tutarlı biçimde takip edilir. Bu kavram, Hindular arasında *karma* doktrininin bir sonucu olarak, daha da yüceltilmiş bir formda görülür. Dünyanın ahlaki mekanizması içinde iyi ya da kötü tek bir eylemin dahi asla yok olmayacağı kabul edilir. Her eylem köklü olmakla, neredeyse otomatik bir süreçle bu yaşamda ya da gelecekteki bazı yeniden doğuşlarda zorunlu biçimde kaçınılmaz sonuçlar üretmelidir. Bu temel yaşam muhasebesi ilkesi, popüler Yahudiliğin bireyin Tanrı ile ilişkisi hakkındaki temel görüşü olarak kaldı. Son olarak, Roma Katolikliği ve doğudaki Hristiyan kiliseleri en azından pratikte buna çok yakın görüşler ileri sürdü. *Intentio*, Katoliklikte davranışın ahlaki değerlendirmesine göre, davranışın ifadesi olduğu kişiliğin gerçekten tek biçimli bir niteliği değildir. Bu daha ziyade (Roma Hukuku'nun *bona fides* [iyi niyet], *culpa* [kasıtlı zarar] ve *dolus*'u [kasıtsız zarar] anlamında) belirli bir eylemin arkasındaki somut niyettir. Bu görüş, tutarlı bir biçimde savunulduğunda, manevi bir ahlakın tam manasıyla (bu hayatta) yeniden doğuş arzusundan sakınır. Bunun bir sonucu yaşam idaresinin ahlaki bakış açısından münferit eylemlerin methodsuz ve çok yönlü başarısını sürdürmesidir.

Bir iyi işler ahlakının ikinci temel sistemleşme formu bireysel eylemleri temel ahlaki bir bütüncül kişiliğin işaretleri ve dışavurumları olarak görür. Daha sert Spartalıların savaşta düşmüş bir yoldaşa karşı korkaklığın daha önceki bir tezahürünü telafi etmek için takındığı tutumu - [Alman kardeşlik cemiyetleri tarafından uygulandığı şekliyle] bir tür kurtarıcı düello- hatırlamak öğretici olur. Onu ahlaki statüsünü iyileştirmiş saymıyorlardı, zira "kişiliğinin bütünlüğü dışında değil", özel bir nedenle cesurca davranmıştır. Dinsel alanda da dışsal eylemlerde gösterilen iyi işler tarafından biçimsel kutusamanın yerini, Sparta örneğinde alışlagelmiş bir kahramanlık hali olarak görülen bütüncül kişilik modelinin değeri alır. Benzer bir prensip her çeşit sosyal kazanım için uygundur.

Eğer bunlar “bir kimsenin dostlarına olan sevgisini” gösteriyorsa, o zaman bu türden ahlaki sistemleşme aktörün “iyilik” karizmasına sahip olmasını gerektirir.

Spesifik eylemin aslında bütüncül karakterin belirtisi olması ve bu bir tesadüfün eseri olduğunda, ona hiçbir önemin atfedilmemesi nihai öneme sahiptir. Bu manevi ahlak (*Gesinnungsethik*), en çok sistemleşmiş formlarında bütüncül kişilik düzeyinde artan taleplerde bulunabilir ve hatta belirli ihlallere karşı daha hoşgörülü olabilir. Fakat durum her zaman bu değildir ve manevi ahlak genellikle ahlaki sertliğin en özgün formudur. Bir yandan pozitif dinsel niteliklere sahip bütüncül bir kişilik modeli, varlığı kendisini din tarafından talep edilen şeylere genel bir yönelimde, yani dinin değerlerine bütüncü ve metodlu olarak yönelen bir yaşam modelinde gösterecek bir tanrı vergisi olarak görülebilir. Öte yandan, dinsel bir bütüncül kişilik modeli prensipte iyilik eğitimiyle kazanılabilen bir şey olarak tasavvur edilebilir. Kuşkusuz, bu eğitimin kendisi münferit ve ilişkisiz bir eylemler birikiminden değil, bütüncül bir yaşam modelinin rasyonelleşmiş, metodik bir yöneliminden oluşacaktır. Dinsel bir bütüncül kişilik modelinin kökenine ilişkin bu iki görüş çok benzer pratik sonuçlar üretmesine rağmen, bütüncül kişilik modelinin metodik eğitiminin özel bir sonucu kişinin kendine harcadığı dinsel çaba birinci dereceden önemliyken, eylemlerin sosyal ve ahlaki niteliğinin önem olarak ikinci dereceye düşmesidir. Sonuç olarak, sosyal bir yönelime sahip dinsel iyi işler *kişisel mükemmelleşmenin* s.İlt gereçleri, bir “ takdis metodolojisi”, haline gelir.

3. Kişisel Mükemmelleşme Yoluyla Kurtuluş

Ahlaki dinler böyle bir kurtuluş metodolojisi üretme konusunda hiçbir şekilde ilk değildir. Aksine, oldukça sistemleşmiş prosedürler çok sık olarak büyüsel güçlerin kazanımını vaad eden karizmatik yeniden doğuşta uyanışlarda önemli roller oynamıştır. Bu animistik düşünce eğilimi yeni bir ruhun

kişinin kendi bedeninde enkarnasyonuna, kişinin ruhunun güçlü bir şeytan tarafından ele geçirilmesine ya da kişinin ruhunun bir ruhlar âlemine nakline inanmayı sonuç veriyordu. Her durumda, insanüstü eylemlere ve güçlere ulaşma olasılığını içeriyordu. "Öte dünyacı" hedefler kuşkusuz tüm bunlarda tamamıyla eksikti. Dahası bu esriklik yeteneği çok farklı amaçlar için kullanılabilir. Bu nedenle, savaşçı kahramanlığın insanüstü fiillerini ancak yeniden doğuşla yeni bir ruh kazanarak gerçekleştirebilir. "Yeniden doğuşun" ya bir kahraman ya da bir büyücü üretici şeklindeki asli anlamı işlevini yitirmiş tüm kabul merasimlerinde, yani gençlerin kabile din kardeşliğine kabulü ve savaş gereçleriyle donatılmalarında ya da gençlerin (yüksek kast üyelerinin "iki kere doğmuş" olarak tanımlandığı) Çin ve Hindistan'daki erkeklik nişanıyla süslenmelerinde varlığını sürdürür. Tüm bu merasimler köken olarak esriklik halini üreten ya da sembolize eden faaliyetlerle ilişkiliydi ve ilgili eğitimin tek amacı esriklik yeteneğini test etme ya da uyandırmadır.

Burada özel olarak ilgilendiğimiz, kurtuluşun ya da kendini tanrılaştırmanın bir aracı olarak esriklik, şiddetli zihinsel bir sapkınlık ya da cinnetin temel niteliğine yahut ya yaşamın yoğunluğunun artması ya da yaşamdan yabancılaşma eğilimi gösteren, kronik olarak yüceltilmiş yapısal bir dinsel ruh hali niteliğine sahip olabilir. Bu şiddetlenmiş, yoğunlaşmış dinsel ruh hali gerek daha tefekkür eğilimli gerekse daha etkin bir tipte olabilir. Kutsamaya yönelik planlı bir kutsama metodolojisinin şiddetli esriklik hali üretmek için kullanılan araç olmadığını söylemek gereksizdir. Organik kısıtlamaları yıkmaya yönelik çeşitli metodlar esriklik hali üretmede temel öneme sahipti. Organik kısıtlamalar alkol, tütün ya da sarhoş edici etkilere sahip başka uyuşturucularla uyarılan şiddetli toksik durumların üretimiyle müzik ve dans, cinsellik ya da üçünün birleşimiyle- kısacası orgiyle - yıkılır. Esriklik başkalarında orgiastik durumları üreten bu gibi ani krizlere eğilimi olanlar arasında histeri ya da epilepsi nöbetlerinin uyarmasıyla da

üretiliyordu. Ancak, bu şiddetli esriklik halleri kendi doğaları itibarıyla geçicidir ve gündelik davranış üzerinde sadece birkaç pozitif iz bırakmaya eğilimlidir. Ayrıca, peygamberi din tarafından vahyedilen anlamlı içerikten yoksundurlar.

Çok daha kalıcı bir karizmatik durum sahipliğinin, rüya benzeri mistik bir aydınlanma ya da daha faal ve ahlaki bir dönüşüm olarak tecrübe edilebilen coşkunun daha yumuşak formları tarafından vaad edildiği görünüyordu. Ayrıca, bunlar dünya ile anlamlı bir ilişki üretir ve nitelik olarak peygamberler tarafından bildirildiği şekilde, ebedi bir düzen ya da ahlaki bir tanrı ile ilgili değerlendirmelere karşılık gelir. Büyünün şiddetli orgiye nihai başvurusuna ek olarak karizmatik nitelikleri uyandırma amacıyla sistematik bir kutsama usulüne aşına olduğunu daha önce görmüştük. Çünkü profesyonel büyücüler ve savaşçılar şiddetli esrikliklerin yanısıra sürekli karizma hallerine ihtiyaç duyarlar.

Ahlaki kurtuluş peygamberleri orgiastik sarhoşluğa ihtiyaç duymazlar. Aslında bu onların gerek duyduğu sistematik ahlaki yaşam modelinin önünde bir engel olarak durur. Bu nedenle, Zerdüş'ün öfkeli ahlaki rasyonalizminin temel hedefi, orgiastik esriklik ve özellikle insana yakışmayan bir şey ve hayvanlara da acımasızlık olarak gördüğü alkollü *soma* kurban kültürüydü. Aynı nedenle, Musa dans orgisine karşı rasyonelleştirilmiş ahlaki hücumunu yöneltti. Daha önce de ahlaki dinin birçok kurucusu ya da peygamberi "fuhuşa", yani orgiastik tapınak fahişeliğine hücum etmişti. Rasyonelleşme süreci ilerledikçe, metodik olarak planlanmış dinsel takdisin hedefi artan bir biçimde orgi tarafından güdülenen şiddetli sarhoşluk halini daha yumuşak fakat daha kalıcı ve dahası bilinçli olarak sahip olunan bir *alışkanlığa* (*habitus*) dönüştürdü. Bu dönüşüm, başka şeyler yanında, sahip olunan ilahi kavramdan güçlü bir biçimde etkilendi. Planlı takdis prosedürü tarafından hizmet edilmesi nihai hedefi her yerde orgi tarafından hizmet edilen aynı amacı, yani doğüstü bir varlığın, dolayısıyla da tanrının insanda cisimleşmesi amacını sürdürdü. Farklı bir biçimde vurgulamak gerekirse hedef tanrı-

laşmaktı. Ancak o zaman bu enkarnasyon mümkün olduğunca sürekli bir kişilik modeli haline gelecekti. Bu nedenle takdisi kazanmaya yönelik tüm planlı prosedür tanrıya bizzat yeryüzünde sahip olmaya yönelikti.

Fakat yaratıklarının aksine aşkın, her şeye gücü yeten bir tanrıya inancın olduğu her yerde sistemli kutsamanın hedefi artık bu anlamda tanrılaşma olamaz ve tanrının insanlardan talep ettiği dinsel niteliklerin kazanılması haline gelmelidir. Kutsamanın hedefi, öte dünyaya ve ahlaka yönelimli hale gelir. Amaç artık tanrıya sahip olmak değildir, çünkü bu yapılamaz. Amaç ya onun aracı olmak ya da onun tarafından ruhsal olarak kuşatılmaktır. Hiç kuşkusuz, ruhsal kuşatılma tanrılaşmaya araç olmaktan daha yakındır. Daha sonra açıklayacağımız gibi, bu farkın sistemli kutsamanın kendisi için önemli sonuçları vardı. Fakat bu gelişmenin başlangıcında, araca ve ruhsal kuşatılmaya yöneltilen metotlar arasında önemli uyuma noktaları vardı. Her iki durumda da ortalama insan, tanrıya daha çok benzeyebilmek için kendi yaşamından tanrısal olmayan her şeyi çıkarmalıydı. Tanrısal olmayan temel faktörler gerçekte, doğa tarafından verilenler gibi, insan bedeninin ve gündelik dünyanın normal *habitusu* idi.

Kutsamanın soteriolojik metodolojisinin gelişimindeki bu erken noktada, metotlarını sadece rasyonelleştirdiği ve insanüstü olanın doğası ve dinsel kutsamanın anlamıyla ilgili yeni görüşlerine uydurduğu büyüsel müjdecisi ile hala doğrudan bağlantılıydı. Tecrübe özel dinsel niteliklere sahip olanların bedenlerinin histeroid olarak “duygusuzlaştırılması” ile bu gibi bedenleri anestetik ya da kataleptik kılmanın ve onlara birtakım telkinlerle normal nörolojik fonksiyon sürecinin asla üretemeyeceği eylemler üretmenin mümkün olduğunu öğretti. Ayrıca tecrübeden, her çeşit hayali ve ruhsal olayın bu gibi durumlar esnasında kolaylıkla ortaya çıkabileceği öğrenilmişti. Farklı kişilerde bu görüngüler tuhaf dillerle konuşmayı, hipnotik ve başka anlamlı güçleri sergilemeyi, mistik aydınlanma ve ahlaki dönüşüme yönelik dürtüleri tecrübe

etmeyi ya da kişinin günahları hakkında duyduğu derin acıyı ve tanrının ruhu tarafından kuşatılmaktan kaynaklanan neşe dolu duygular tecrübe etmeyi içerebilir. Bu durumlar birbirini hızlı bir silsile içinde bile takip edebilir. Tüm bu sıra dışı yetenekler ve görünümlerin bedeninin doğal işlevleri ve gereksinimlerine ya da gündelik hayatın dikkati dağıtan kaygılarına teslim oluşu izlemesi de daha ileri bir tecrübe dersiydi. Kurtuluş arzusu geliştikçe insanlar her yerde zihinsel durumlarının bedeninin doğal işleyişi ve gündelik yaşamın sosyal ve ekonomik gereksinimleriyle ilişkisi hakkında [negatif] sonuçlar çıkardı.

Kutsamaya ulaşmanın özel soteriolojik metodları ve prosedürleri en çok gelişmiş formları içinde neredeyse tamamen Hindu kaynaklıdır. Hindistan'da, şüphe götürmez bir biçimde ruhların büyüsel olarak zorlanmasına yönelik prosedürlerle bağlantılı olarak gelişti. Hindistan'da dahi bu prosedürler artan bir biçimde kendini tanrılaştırma metodolojisi haline gelmeye eğilimliydi ve bu eğilimi hiçbir zaman kaybetmediler. Kendini tanrılaştırma antik Veda zamanlarındaki *soma* sarhoşluk kültürünün başlangıcından itibaren, bugüne kadar en popüler Hindu dini formu olan Krişna kültüne hâkim olan (ister kaba ya da daha arı formda olsun ve ister fiili olarak davranışta isterse sadece imgesel olarak kült içinde canlandırılınsın) entelektüalist esrikliğin yüce metodlarının gelişimi ve erotik orgilerin ayrıntılandırılması vasıtasıyla kutsamanın genel hedefi konumundaydı. Entelektüalist esrikliğin bu yüceltilmiş tipi ve orgiastik derişçiliğin yumuşatılmış bir metodu Sufizm ile İslam'a sokuldu. Hintliler (Dr. Frank'ın yakın zamanlardaki bir ifadesine göre) günümüze kadar Bosna kadar uzak bir yerde bile hala onların tipik taşıyıcılarıdır.²

Dinsel rasyonalizmin tarihteki iki en büyük gücü, Batıda Roma Kilisesi ve Çin'de Konfüçyanizm, kendi çevrelerinde bu esriklik tipini sürekli bir biçimde baskı altına aldı. Fakat Hristiyanlık, esrikliği Aziz Bernard, coşkulu Meryemperestlik, Karşı-Reformasyon'un dinginciliği ve Zinzendorf'un duygu-

sal dindarlığına ait olan yarı erotik mistisizm şeklinde yüceltti. Tüm orgiastik kültlere özgü tecrübelerin ve özellikle tüm erotik olanlarının olağanüstü doğası, gündelik yaşam üzerinde ya da en azından - Hindu ve (genel olarak) derviş dindarlıklarının gündelik yaşamın kontrolünü amaçlayan hiçbir yöntem üretmediği gerçeğinde açıkça görüleceği gibi- artan rasyonelleşme ve sistemleşme doğrultusunda neden hiçbir etkide bulunmadığını açıklar.

4.Lütfun Kesinliği ve Dini Virtüözler

Ancak olağan dışı ve rutin dinsel tecrübeler arasındaki boşluk dinsel kutsamaya ulaşma metodlarının sistemleşmesi ve rasyonelleşmesine yönelik gelişimle yok edilme eğilimindedir. Metodik kutsama prosedürleriyle üretilen sınırsız çeşitlilikteki subjektif durumlardan bazıları sadece olağanüstü nitelikteki psiko-fiziksel durumları temsil ettiği için değil, aynı zamanda özgün dinsel kazanımın güvenli ve sürekli bir sahipliğini sağlar göründükleri için sonunda merkezi öneme sahip olarak ortaya çıkabilir. Bu *lütfun teminatıdır (certitudo salutis, perseverantia gratia)*. Bu, şüphesiz hakkında ileride daha çok şey söylenebilecek daha mistiksel ya da daha etkin biçimde ahlaki özellikle karakterize edilebilir. Fakat her bir durumda yaşam idaresi için kalıcı, bütünleşmiş bir temelin bilinçli sahipliğini teşkil eder. Bu dinsel sahipliğin bilinçli farkındalığını arttırmak için, orgiastik esriklik ve irrasyonel, sadece rahatsız edici duyu köreltici duygusal metodların yerini ilkel olarak sürekli riyazet, cinsel ilişkiden kaçınma, solunum düzenleme ve benzeri uygulamalarla kazanılan gibi bedensel işleyişin planlı azaltılması alır. Ayrıca, düşünme ve başka psişik süreçler ruhun dinde tek başına esas olan şey üzerine sistemli biçimde yoğunlaştırılması içinde eğitilir. Bu gibi psikolojik eğitim örnekleri, Hindu Yoga teknikleri, (Om gibi) kutsal hecelerın sürekli tekrarı, daireler ve başka geometrik şekilleri odaklanan meditasyon ve bilincin planlı bir şekilde

boşalımını gerçekleştirmek için tasarlanmış çeşitli egzersizlerde bulunur.

Fakat dinsel iyiliğe sahiplikte sürekliliği ve istikrarı daha da güvence altına almak için, kutsama metodolojisinin rasyonelleşmesi sonunda, henüz söz edilen metodların ötesinde açıkça tersine döndü. Bu sağlık bilgisi açısından irrasyonel olan tüm tekniklerin terk edilmesi anlamına geliyordu. Çünkü ister erotik orgilerdeki kahramanların orgiastik esrikliği, isterse çılgınca dans etmenin esrikliği olsun her tür sarhoşluğun kaçınılmaz olarak fiziksel çöküşle sonuçlanması gibi, dinsel duygusallıkla histerik şekilde kaplanma da dinsel alanda tanrı tarafından derin bir terk edilme durumu olarak yaşanan psişik bir çöküşe yol açar.

Yunanistan'da disiplinli savaş kahramanlığının geliştirilişi, sonunda savaşçı esrikliğini sadece salt müzikal, ritmik olarak meydana gelmiş *ekstasis* formlarını hoş görerek ve müzik *ethosunu* siyasal doğruluk bakımından dikkatli biçimde değerlendirecek ölçülülüğün (*Sophrosyne*) kalıcı değişmezliği içinde daralttı. Aynı şekilde, ancak daha kesin bir biçimde, Konfüçyüsçü rasyonalizm müzikte sadece pentatonik gama müsaade etti. Benzer şekilde, manastır sisteminin kutsanmaya yönelik yöntemsel planı artan biçimde rasyonelleşme doğrultusunda gelişti, Hindistan'da antik Budizm'in kurtuluş metodolojisinde ve Batı'da en büyük tarihsel etkide bulunan Cizvit manastır tarikatında doruğa ulaştı. Bu nedenle tüm bu kutsama yöntemleri, birleşik bir fiziksel ve psişik perhiz, tüm düşünce ve eylemin tarz ve kapsamının eşit derecede metodlu bir düzenlemesini geliştirdi ; dolayısıyla bireyde fiziksel ve psikolojik süreçleri üzerinde en mükemmel biçimde bilinçli, istemli ve anti güdüsel kontrol üretti ve dinsel hedefe bağlılık içerisinde sistematik yaşam düzenlemesi sağladı. Hedefler çok özel içerikler ve planlı prosedürlerin gerçek sonuçları çok değişkendi.

İnsanoğlunun kendi dinsel kapasitelerinde büyük ölçüde farklılaştığı, uygulanan kutsama ve özel davranışın spesifik

hedefi dikkate alınmaksızın, sistematik bir kutsama prosedürüne dayanan her dinde doğrulandı. Herkesin bir büyücü olarak yeniden doğmasına yol açan tecrübeleri kendinde uyandırabilen karizmaya sahip olmadığı kabul edildiği için, aynı şekilde herkesin lütfun kalıcı kesinliğini garanti eden karakteristik dinsel ruh halinin gündelik yaşamda sürekli korunmasını mümkün kılan karizmaya sahip olmadığı da kabul edildi. Bundan dolayı yeniden doğuş sadece dinsel niteliklere sahip olanlar aristokrasisine açık olarak görüldü. Büyücülerin karakteristik büyüsel niteliklere sahip olduğu kabul edildiği gibi kendi kurtuluşları için metodik gayret gösteren dini virtüözler de inanlılar cemaati içinde özgün bir statü grubu haline geldi ve bu çevre içinde her statü grubuna özgü bir şeyi, kendilerine ait bir sosyal onuru elde ettiler.

Hindistan'da tüm kutsal kanunlar bu anlamda asketikler ile ilgiliydi, çünkü birçok Hindu kurtuluş dini manastırcıydı. En erken Hristiyan kaynakları bu dini virtüözleri cemaatteki yoldaşlarını topluluktan ayıran özel bir kategoriye sahip olarak tasvir eder, bunlar daha sonra manastırcı düzenler teşkil etmişlerdir. Protestanlıkta bunlar, asketik mezhepler ya da pietist dinsel cemaatler oluşturdu. Yahudilikte bunlar *am haarez'e* tezat teşkil eden, kurtuluşla ilgili bir aristokrasi olan *Feruşim* idi. İslam'da da bunlar dervişlerdi ve dervişler arasında belirli virtüözler, gerçek sufilerdi. Rus Skoptzi tarikatında bunlar, gizli bir hadımlar cemaatini teşkil ediyordu. Daha sonra bu grupların önemli sosyolojik sonuçlarına döneceğiz.

Kutsamaya ulaşmanın metodlu teknikleri dinsel duyarlılığa dayanan ahlaki davranışı vurguladığında uygulamadaki sonuçlardan biri şimdiki kadar din tarafından kontrol edilmemiş saf insan doğasının özel arzularının ve duygularının aşkınlığıydı. Her özel din için korkaklığı, gaddarlığı, bencilliği, tenselliği ya da başka doğal dürtüleri bireyi karizmatik karakterinden uzaklaştırmaya en eğimli dürtü olarak görüp görmediğini belirlemeliyiz. Bu mesele belirli bir dinin en önemli temel karakteristikleri arasında yer almaktadır. Fakat

metodik dinsel kutsama doktrini daima, insan doğasını aşma anlamında bir virtüöz ahlaki olarak kalır. Büyüsel karizma gibi, her zaman virtüözler tarafından gösterilmeyi gerektirir. Daha önce belirlediğimiz gibi dini virtüözler dini virtüözlük tutumları tüm ayartmalara rağmen kendini korumaya devam ettikçe kendi kutsamalarının gerçek kesinliğine sahip olurlar. Dini virtüöz ister Halife Ömer zamanındaki Müslümanlarınki gibi bir dünya fethi düzeninde kardeş olsun, isterse Hristiyan ya da daha az tutarlı Caynacı türden birçok keşiş gibi bir dünya terkçi asketik olsun bu durum geçerlidir. Aynı durum dünya terkçi tefekkür virtüözü olan Budist keşiş, bir pasif şehitlik yorumcusu olan antik zamandaki bir Hristiyan ve mesleğinde dini bir meziyet gösteren bir virtüöz olarak asketik Protestan için de eşit ölçüde geçerlidir. Son olarak bu, Ferisi Yahudinin biçimsel legalizmi ve Saint Francis gibi insanların akozmik iyiliği için de geçerlidir. Kutsamanın kesinliğinin bu şekilde sürdürülmesi sözkonusu dinsel kurtuluş tipine bağlı olarak spesifik karakteri açısından farklılık gösteriyordu, fakat her zaman - hem Budist keşiş (*arhat*) hem de erken Hristiyanlık durumunda- dinsel ve ahlaki standartları desteklemeyi ve dolayısıyla en azından en kötü günahlardan sakınmayı gerektiriyordu.

Lütfun kesinliliğinin gösterilmesi belli bir dindeki dinsel kurtuluş kavramına bağlı olarak çok farklı biçimler alır. Erken Hristiyanlıkta, pozitif dinsel niteliklere sahip bir insan, yani vaftiz edilmiş biri herhangi bir ölümcül günaha yeniden asla girmezdi. "Ölümcül günah", dinsel niteliği yok eden günah tipini tanımlar. Bu nedenle affedilemez ya da en azından sadece, karizmaya sahip olması dolayısıyla, günahkara (günahın, kaybını belgelediği) yeni bir dinsel karizma verecek özel nitelikli birinin ellerinde affedilebilir bir durumdur. Bu üstatlık doktrini, antik Hristiyan toplulukları içinde uygulamada savunulamaz hale geldiğinde Montanist grup, kahraman savaşçıların İslam dininin dinden dönmeyi kesin biçimde ölümlerle cezalandırması gibi, korkaklık günahının af-

fedilmez olarak kalması baş şartına sıkı ve sürekli biçimde sarıldı. Buna göre, Montanistler Decius (249–251) ve Diocletian (284–305) dönemindeki zulümler bu baş koşulu uygulanamaz kıldığında, papazların cemaatin üye sayısını mümkün olan en yüksek sayıda tutma kaygısı dolayısıyla, kendilerini sıradan Hristiyanların toplu kiliselerinden tecrit ettiler.

NOTLAR

1. Bu ve sonraki iki kısım almanca basımında “Kurtuluşta Giden Farklı Yollar ve Davranış Üzerindeki Etkileri” başlıklı tek bir kısım oluşturur.
2. Muhtemelen C. Frank, *Studien zur babylonischen Religion*'un yazarı, I, 1911. (W)

X

ASKETİZM, MİSTİSİZM VE KURTULUŞ

1. Asketizm: Dünya Retçi ve Uhrevi

Daha önce birçok noktada vurguladığımız gibi, kurtuluşun belgelenmesinin ve ayrıca uygulamadaki birleşik davranışın spesifik karakteri, vaad edilmiş kurtuluşun, sahipliği kutsanmayı garanti eden karakterini farklı biçimde temsil eden dinlerde tamamıyla farklıdır. Kurtuluş tanrının ahlaki eylemi yönettiği, yani aktörün tanrının bir aracı olduğu bilincinde gerçekleştirilen aktif ahlaki eylemin özgün hediyesi olarak görülebilir. Dinsel kurtuluşa ulaşmanın metodlu bir prosedürü tarafından karakterize edilen, kurtuluşa yönelik bu yaklaşım türünü "asketik" olarak isimlendireceğiz. Bu adlandırma buradaki amacımıza yöneliktir ve bu terimin başka ya da daha geniş anlamda kullanılabileceğini ve kullanılmış olduğunu herhangi bir biçimde inkar etmiyoruz. Bizim kullanımımız ve daha geniş kullanım arasındaki tezat bu çalışmada daha sonra açığa çıkacaktır.

Dinsel asketizm, doğal dürtüleri sistematik bir yaşam modeline tabi kılmasına ek olarak, toplumla olan ilişkinin radikal ve ahlaki eleştirisine yol açar. Bu ilişkinin geleneksel meziyet-

leri kaçınılmaz olarak sıradan ve faydacıdır. Dünyadaki basit, "doğal" meziyetler kurtuluşu garanti etmekle kalmaz, fakat gerçekte tek başına kaçınılmaz olanla ilgili yanılsamalar üreterek kurtuluşu tehlikeye atar. Dinsel manada "dünya", yani sosyal ilişkiler alanı bu nedenle bir günaha teşvik âlemidir. Dünya sadece ahlaki olarak irrasyonel ve kutsal şeylerden tamamen saptıran tensel zevkler mekânı olduğu için değil, ancak daha çok dini olarak ortalama insanda ortak yükümlülüklerin yerine getirilmesinde kurtuluşa götüren aktif başarılar üzerine yoğunlaşmanın zararına rahat bir kendine yeterlilik ve güveni teşvik ettiği için günaha teşviklerle doludur.

Fiili kurtuluş arayışına fiili yoğunlaşma "dünya"dan; aile ile olan sosyal ve psikolojik bağlardan, dünyevi malların sahipliğinden ve siyasal, ekonomik, sanatsal ve erotik etkinliklerden - kısacası canlılara özgü tüm meraklardan- biçimsel bir çekilmeyi gerektirebilir. Böyle bir tutuma sahip birisinin herhangi bir biçimde dünya işlerine bulaşması tanrıya yabancılaşma olarak görülebilir. Bu, "dünya-retci asketizm"dir (*weltablehnende Askese*).

Öte yandan insan davranışının kurtuluşa götüren faaliyetlere yoğunlaşması; dindar bireyin dindarlığına ve tanrının seçilmiş aracı olarak niteliklerine dayalı olarak dünyaya (ya da daha açık bir biçimde: dünya kurumlarına fakat onlara karşı olarak) katılmayı gerektirebilir. Bu, "iç-dünyacı asketizm" (*inner-weltliche Askese*)'dir. Bu durumda dünya dinsel asketiğe sorumluluğu olarak sunulabilir. Dünyayı asketik ideallerine göre dönüştürme yükümlülüğüne sahip olabilir; bu durumda asketik bir doğal haklar teorisi temelinde rasyonel bir reformcu ya da devrimci haline gelecektir. Bu türden örnekler Cromwell döneminde "Azizler Parlamentosu"nda, Pensilvanya Quaker Eyaleti'nde ve radikal Pietizm'in gizli komünizminde görülüyordu.

Dinsel niteliğin farklı düzeylerinin bir sonucu olarak bu gibi asketikler topluluğu, her zaman bu asketikleri kuşatan

sıradan insanların dünyasının içindeki ya da daha doğrusu dışındaki aristokratik, özel bir organizasyon haline gelme eğilimindedir. Prensipinde bir "sınıf"tan farklı değildir. Dinsel bakımdan özelleşmiş bu gibi bir grup dünyaya hâkim olabilir, fakat yine de sıradan insanın dinsel yeteneğini kendi asketizmi düzeyine yükseltemez. Bu açık gerçeği göz ardı eden herhangi bir dinsel birlik er ya da geç dinsel donanımda mevcut olan farklılıkların sonuçlarını kendi gündelik yaşamında yaşamak zorunda kalacaktı.

Asketizmin temel değerleri açısından dünya bir bütün olarak bir *massa perditionis*'i oluşturmaya devam eder. Geriye kalan tek alternatif dünyanın dinsel iddialarla uyumlu olması gerektiği talebini terk etmedir. Sonuç olarak, dinsel sadakatın gösterilmesi yine de dünyanın kurumsal yapısı içinde yapılacaksa o zaman dünya, kaçınılmaz olarak günahın doğal bir kanalı olarak kalmaya devam ettiği için, asketik ruh halinin gösterilmesine ve dünyanın günahlarına karşı en güçlü olası saldırılara karşı bir meydan okuma haline gelir. Dünya, tensel bütün her şeyin alt derecesinde bulunur. Bu nedenle, dünya malına herhangi bir duyumsal teslimiyet kurtuluşun nihai iyiliğine yoğunlaşmayı ve ona sahip olmayı tehlikeye atabilir ve ruhun profanlığının ve yeniden-doğuşun imkânsızlığının bir semptomu olabilir. Bununla birlikte, yaratılmışlığına rağmen gücü ifadesini onda bulan tanrının bir eseri olarak dünya, bir kimsenin kendi lütuf durumundan emin olabilmesi ve öyle kalabilmesi için özgün dinsel karizmasının kendisini rasyonel ahlaki davranış aracılığıyla kanıtlayabileceği tek araçtır.

Dolayısıyla bu etkin onaya sağlanan alan olarak asketiğin içinde bulunduğu dünya düzeni onun için rasyonel olarak yerine icra etmek zorunda olduğu bir meslek haline gelir. Sonuç olarak ve zenginlik asketiğe yasaklanmış olmasına rağmen, rasyonelleşmiş ahlaki koşullara sadık ve onun ilahi misyonu rasyonel ahlaki yükümlülüklerle bağlı olan ve katı yasalara uyan ekonomik faaliyetle uğraşmak onun mesleği haline gelir. Eğer böyle bir kazanç etkinliğini başarı takip ederse, bu tanrının dindar insanın emeği

üzerindeki lütfunun ve tanrının onun ekonomik yaşam modelinden memnuniyetinin tezahürü olarak görülür.

Bir kimsenin hemcinsine yönelik duygularındaki aşırılık tanrısal lütfun eşsiz değerini reddeden, yaratılmışların tanrılaştırılması olarak yasaklanmıştır. Bununla beraber, dünyanın çeşitli rasyonel örgütlerine (*Zweckverbände*) ve tanrının yaratımıyla belirlendiği şekliyle nesnel amaçlarına rasyonel ve ölçülü biçimde katılımı insanın görevidir. Benzer şekilde, mahlûk olan insanı tanrılaştırmaya eğilimli herhangi bir erotizm men edilmiştir. Öte yandan (Püritenlerin ifade ettiği gibi) evlilik kurumu içinde “çocukları ölçülü bir biçimde yetiştirmek” insana ilahi olarak yüklenmiş bir görevdir. Şu halde bir birey tarafından ihtiras ya da intikam nedeniyle ve özellikle salt kişisel nedenlerle diğer insanlara karşı güç kullanımına karşı bir yasak da vardır. Bununla birlikte rasyonel olarak düzenlenmiş devletin suçları ve asiliği bastırıp cezalandırması tanrı tarafından emredilir. Son olarak, toplum içindeki rasyonel bir yasal düzenin tanrının rızasına uygun olduğu savunulsa da gücün tümüyle kişisel olarak seküler kullanımı mahlukatın tanrılaştırılması olarak yasaklanır.

Dünyevi bir asketik olarak yaşayan insan, sadece kendi kişisel yaşam idaresini rasyonel olarak sistemleştirmesi açısından değil, aynı zamanda ahlaki olarak irrasyonel, estetik ya da dünyaya ve onun kurumlarına yönelik duygusal reaksiyonlarına dayanan her şeyi reddi açısından bir rasyonalisttir. Karakteristik hedef kişinin kendi yaşam ve davranış modelinin bilinçli, metodlu kontrolü olarak kalır. Bu tip iç-dünyacı çilecilik her şeyden önce, dünya çerçevesindeki yükümlülüklerin sadakatle yerine getirilmesi ilkesini dini meziyeti kanıtlayanın tek metodu olarak öğreten asketik Protestanlığı içeriyordu. Bununla birlikte birkaç kolu bu ilkeyi değişen tutarlılık dereceleriyle kanıtlıyordu.

2. Asketizme Karşı Mistisizm

Fakat kurtuluşun karakteristik içeriği aktif bir davranış niteliği, yani ilahi iradeyi gerçekleştirme bilinci olmayabilir; bunun yerine en dikkat çekici formu mistik aydınlanma olan, karakteristik türden bir sübjektif durum olabilir. Bu da, sadece özel dinsel niteliklere sahip bir azınlıkla ve onlar arasında da sadece spesifik bir tipteki etkinliğin sistematik şekilde uygulanışının son ürünü olan tefekkürle sınırlı olabilir. Tefekkür eyleminin mistik aydınlanma hedefine ulaşmayı başarabilmesi için her zaman gündelik tüm dünyevi kaygılardan bağımsız olması gereklidir. Quakerların tecrübesine göre Tanrı bir kimsenin ruhu içerisinde sadece insandaki yaratılmış unsur tamamen sessiz olduğunda konuşabilir. Lao Tzu ve Buda'dan Tauler'e (1300-1361) tüm kontemplatif mistisizm salt bu sözlerle olmasa da, bu anlayışla uyum halindedir.

Bu inançlar dünyadan mutlak bir kaçışla sonuçlanabilir. Antik Budizm'e ve bir dereceye kadar tüm Asya ve Yakın Doğu kurtuluş formlarına özgü, dünyadan bu tür bir kontemplatif kaçış asketik dünya görüşüne benzer görünür - ancak ikisi arasında çok net bir ayrım yapmak zorunludur. Burada kullanıldığı anlamda "dünya-redci asketizm" esasen dünyadaki faaliyete yöneliktir. Sadece dünyadaki faaliyet, asketiğin uğruna çaba sarf ettiği şeye, tanrının lütfuyla eylem kapasitesine ulaşmasına yardım eder. Asketik lütuf durumunun yinelenmiş teminatını merkezi dinsel kurtuluşa sahip olmasının ona eylemde bulunma gücü verdiği ve eylemleri vasıtasıyla tanrıya hizmet ettiği bilincinden çıkarır. Düşmanın kim olduğuna ve savaş gereçlerinin ne olduğuna bakmaksızın, tanrı adına savaşan bir savaşçı olduğunu hisseder. Ayrıca, dünyaya muhalefeti bir kaçış olarak değil, fakat her zaman yenilenen günaha teşviklere karşı aktif olarak defalarca ka-

zanmak zorunda olduğu yinelenen bir zafer olarak hissedilir. Dünyayı reddeden asketik onunla en azından negatif içsel ilişkisini sürdürür; bu ona karşı verdiği savaşta varsayılan bir şeydir. Bu nedenle, onun durumunda “dünyadan kaçış”tan ziyade “dünyayı reddediş”ten söz etmek daha uygundur. Kaçış kontemplatif mistiğe çok daha özgüdür.

Asketizmin aksine tefekkür (*contemplation*) tanrıda ve sadece onda sükûn bulma arayışıdır. Bu dinginliği gerektirir ve en tutarlı formunda düşüncenin, herhangi bir şekilde dünyayı hatırlatan her şeyden kopmayı ve tabii ki, tüm dış ve iç faaliyein mutlak anlamda en aza indirgenmesini gerektirir. Mistik bu yollarla, kutsala sahiplik ya da onunla mistik birlik (*unio mystica*) olarak yaşanan öznel duruma ulaşır. Bu belli bir bilgi tipi vaad eder görünen karakteristik bir duygu organizasyonudur. Kuşkusuz öznel vurgu; daha ziyade bu bilginin olağanüstü içeriğine ya da bu bilgi sahipliğinin duygusal renklilikleri üzerine yapılabilir, objektif olarak sonraki belirleyicidir.

Mistik bilginin benzersiz karakteri; ne kadar özellikle mistik hale gelirse o kadar aktarılamaz hale gelmesine rağmen yine de bilgi olarak kabul edilmesinden oluşur. Çünkü mistik bilgi olgular ya da doktrinlerle ilgili yeni bir bilgi değil, fakat daha ziyade dünyadaki genel anlamın algısıdır.” Terimin, mistiklerin sayısız formülasyonunda ortaya çıktığı her yerde bilgi”nin bu kullanımı kastedilir; bilginin pratik bir formunu ifade eder. Bu *gnosis* temel olarak dünyaya yeni bir pratik yönelim ve belli şartlar altında bilginin yeni ve aktarılabilir parçalarının dahi çıkarılabileceği bir şeyin “sahipliğidir”. Bu parçalar dünyadaki değerler ve değer-olmayanlar bilgisini teşkil edecektir. Biz burada bu genel problemin detaylarıyla değil, ancak sadece, terime yüklediğimiz anlam açısından asketizmin aksine tefekküre atfedilebilecek, “eylem” üzerindeki bu olumsuz etkiyle ilgileniyoruz.

Daha kapsamlı bir açıklamayı askıya alarak burada, dünyayı reddeden asketizm ile dünyadan kaçan tefekkür arasındaki ayrımın tabii ki değişken olduğunu güçlü biçimde vurgulayabiliriz. Çünkü, dünyadan kaçışçı tefekkür, aslen kayda değer ölçüde, sistematik biçimde rasyonelleşmiş yaşam örneğiyle ilişkilendirilmelidir. Aslında kurtuluşun hedefine yoğunlaşmaya sadece bu götürür. Ancak, rasyonelleşme sadece tefekkürün hedefine ulaşma aracıdır ve gerçekte tabiat ve sosyal çevrenin neden olduğu kesintilerden sakınmaya dayanan negatif bir tiptir. Tefekkür mutlaka, kendini rüyalara bırakma ya da basit bir kendi kendine hipnoz olma durumu değildir. Gerçi uygulamada bu durumlara da yaklaşabilir. Aksine, tefekküre giden karakteristik yol, belirli gerçekler üzerine çok enerjik bir yoğunlaşmadır. Bu sürecin belirleyici yönü; mistik olmayanlara çoğu kez çok basit görünen bu gerçeklerin içeriği değil, daha ziyade gerçeklere yapılan vurgu tipidir. Mistik gerçekler; bütünsel bir dünya görüşü içerisinde merkezi bir konum üstlenir ve bunun üzerinde bütünleştirici bir etkide bulunur. Budizm’de, hiç kimse merkezi Budist dogmanın şüphesiz oldukça önemsiz formülasyonlarını açıkça onaylayarak, ya da merkezi dogmaya nüfuz edici bir anlayış kazanarak dahi aydınlanmış biri haline gelmez. Düşünce yoğunlaşması, kurtuluşu kazanmanın çeşitli diğer prosedürleriyle birlikte hedef değil sadece araçtır. Aydınlanma temelde eşsiz bir duygu niteliğine, ya da daha somut bir biçimde, mistiğe dinsel lütuf durumuyla ilgili kesin güvence sağlayan, bilgi ve istemli ruh halinin duygusal birliğine dayanır.

Asketik için de, duygu ve idrak aracılığıyla tanrının idraki merkezi öneme sahiptir, ancak onun durumunda tanrıyı hissetmek deyim yerindeyse bir “motor” tiptir. Bu “hissetme” tamamen tanrıya yönelen rasyonel ahlaki eylemle tanrısının bir aracı olmayı başardığını idrak ettiğinde kazanılır. Fakat ne tanrının “aracı” olmayı arzulayan ne de olabilen, ancak sadece tanrının “taşiyıcısı” olmayı arzu eden kontemplatif mistik için,, asketiğin ahlaki mücadelesi, ister pozitif isterse negatif

tipte olsun, tanrının bazı çevresel işlevler yönünde sürekli bir dışavurumu gibi görünmektedir. Bu nedenle, antik Budizm lütuf durumunun korunmasının önkoşulu olarak dinginliği tavsiye ediyordu ve her halükarda Budizm, sekülerleşmenin en tehlikeli formu olarak gördüğü her türden rasyonel, amaçlı eylemden sakınmayı emretti. Öte yandan mistiğin tefekkürü asketiğe tembel, dinsel olarak sonuçsuz ve asketik açıdan kınanan kendine düşkünlük- yani yaratılmışların tanrılaştırılmasının yol açtığı kendi kendine oluşmuş duygulara dalma olarak görünür.

Kontemplatif mistiğin bakış açısından asketik, kendini aşkın biçimde yumuşatması ve mücadeleleri ve özellikle dünya içerisinde asketik olarak asyonelleşmiş davranışı dolayısıyla, her zaman şiddet ve cömertlik, gerçeklik ve aşk arasında var olan üstesinden gelinemez gerilimlerle yüzleşerek yaratılmış şeylerin tüm yükü ile meşgul olur görünür. Asketik bu nedenle, sürekli bir biçimde tanrı ile birlikten uzaklaşmış ve kurtuluşla alakası olmayan uzlaş ve karşıtlıklara zorlanmış olarak görülür. Fakat asketiğin karşıt bakış açısından kontemplatif mistik sonsuz bir tutarsızlık içinde yaşar; tanrıyı, onun krallığını ve şanını pekiştirmeyi ya da onun rızasını gerçekleştir-meyi düşünmez aksine sadece kendini düşünür. Bu nedenle mistik sonsuz bir tutarsızlık içinde yaşar, zira canlı bir varlık olması dolayısıyla kaçınılmaz olarak kendi geçimini temin etmek zorundadır. Bu kontemplatif mistik dünya ve onun kurumları içinde yaşadığında özellikle doğrudur. Bu bakımdan, dünyadan kaçan mistik bir anlamda dünyaya asketikten daha bağlıdır. Asketik kendisini, bir münzevi olarak koruma çabası içinde feda ettiği emekler aracılığıyla, kendi lütuf durumunun kesinliğini kazanarak bir münzevi olarak koruyabilir. Kontemplatif mistik öyle değildir. Eğer bu teoriye göre tutarlı bir biçimde yaşayacaksa sadece doğa ve insanların ona gönüllü olarak bağışladığı şeyler aracılığıyla yaşamını temin etmek zorundadır. Bu ağaçlardan meyve toplayarak--ki her zaman mevcut değildir-- ya da sadakalarla yaşamını sürdürmesini

gerektirir. Bu gerçekte en tutarlı Hindu keşişleri (*shramanas*) arasındaki durumdu (ve tüm Hindu *bhikshu* kurallarında hür iradeyle verilmemiş herhangi bir şeyi almaya karşı çok kati yasağı izah eder.

Her halükarda kontemplatif mistik, dünyanın ona ne armağanlarla yaşamını sürdürür ve dünya mistiğin günahkâr ve tanrıdan uzaklaşmanın nedeni olarak damgaladığı gerçek emekle devamlı olarak meşgul değilse, mistik hayatta kalamazdı. Budist keşiş için tarım topraktaki tüm mesleklerin en kötüsüdür, çünkü topraktaki çeşitli yaşam formlarına şiddetli zarara neden olur. Ancak topladığı sadakalar temelde tarım ürünlerinden oluşur. Bu koşullarda mistiğin kendisini kurtuluş açısından kaçınılmaz olarak aristokrat hissetmesi; mistiğin dünyayı terkinde; aydınlanmamış ve tam aydınlanma yeteneğinden yoksun olanları da kaçınılmaz ve önüne geçilmez kaderlerine terkinde zireveye ulaşan çarpıcı ifadeye ulaşır. Budistler arasındaki merkezi ve ruhban olmayanlara ait neredeyse tek erdem aslen yalnız dinsel cemaate ait olan ve sadakalarla desteklenmesi ruhban olmayanların görevi olan keşişlere saygı olduğu hatırlanacaktır. Bununla birlikte, her insanın bir şekilde davranması ve mistiğin de zorunlu olarak eylemde bulunması genel bir kuraldır. Ancak eylemlerini en aza indirir, çünkü bu ona hiçbir zaman kesin bir lütuf durumu vermez ve dahası onu tanrıyla birlikten uzaklaştırır. Öte yandan asketik lütuf durumunun onayını tam manasıyla dünyadaki davranışında keşfeder.

Asketik ve mistik davranış biçimleri arasındaki zıtlık, dünyayı reddediş ve dünyadan kaçışın tüm çıkarımları yapılmadığında en belirgin haldedir. Asketik, dünya içinde davranmayı yani iç-dünyacı asketizmi uygulamayı istediğinde zihnini dünyanın anlamı hakkındaki herhangi bir soruya mutlu bir şekilde kapamaya maruz kalmış olmalıdır çünkü bu gibi sorularla ilgili kaygı duymamalıdır. Dolayısıyla iç-dünyacı asketizmin en tutarlı gelişmesine Kalvenist tannın mutlak açıklanamazlığı, insan kriterlerinden mutlak uzaklığı ve güdüleri bakımından

keşfolunamazlığı temeli üzerinde ulaşması tesadüf değildir. Bu nedenle, iç-dünyacı asketik tanınmış bir meslek adamıdır. Dünyanın bütününde bir mesleği fiili icrasındaki anlamı araştırmaz, bunu gerekli de görmez. Bunun bütünsel çerçevesi onun değil tanrının sorumluluğudur. Onun için, bu dünyadaki rasyonel eylemleriyle nihai anlamı içinde idrak edilemez olan tanrının iradesini kişisel olarak yerine getiriyor olması yeterlidir.

Öte yandan kontemplatif mistik dünyanın temel anlamını kavramakla ilgilenir, fakat onu rasyonel bir formda kavrayamaz; bunun nedeni tüm ampirik gerçekliğin ötesinde bir bütünlük olarak dünyanın asli manasını zaten kavramış olmasıdır. Mistik tefekkür sosyal çevreyle her türlü temastan kaçınma anlamında her zaman dünyadan kaçışla sonuçlanmamıştır. Aksine, mistik kendisinden, salt lütuf durumunun sürekli niteliğinin göstergesi olarak dünyevi düzenin her türlü baskısına karşı lütuf durumunu korumayı talep edebilir. Bu durumda, mistiğin dünyanın kurumsal yapısı içindeki konumu dahi bir meslek haline gelir, fakat bu iç-dünyacı asketizm tarafından üretilen herhangi bir meslekten tümüyle farklı bir yöne götüren bir meslektir.

Ne asketizm ne de tefekkür dünyayı bu biçimde olumlar. Asketik dünyanın ampirik karakteri olan yaratılmışlığını ve ahlaki irrasonelliğini; tensel düşkünlüğe, Epikürcü tatmine ve doğal hazlar ve hediyelere bağlılığa ahlaki teşvikleri reddeder. Fakat aynı zamanda dünyanın kurumsal yapısı içinde bireysel rasyonel faaliyeti onaylar, onu lütuf durumunun onayını sağlama aracı yanı sıra kendi sorumluluğu olarak tasdik eder. Öte yandan dünya içinde yaşayan kontemplatif mistik eylemi, özellikle de dünyanın kurumsal yapısı içinde icra edilen eylemi salt doğası içinde, karşısında lütuf durumunu koruması gereken bir ayartı olarak görür.

Kontemplatif mistik, dünyanın kurumlarına boyun eğerek faaliyetini en aza indirger ve deyim yerindeyse, tanrı kesin olarak insanın dünyada yaşaması gerektiğini takdir ettiği için,

ülkenin sakin insanları gibi [Mezmurlar 35:20] kim olduğunu belli etmeden yaşar. Dünyadaki kontemplatif mistiğin faaliyeti, tevazu ile renklenmiş bir kendine özgü kırılmışlıkla karakterize edilir. O daima dünyadaki faaliyetinden tanrısının dinginliğine, ruhaniliğine kaçma çabası içindedir. Bunun aksine asketiğin, bu tipte uyumlu olarak hareket ettiği zaman, tanrının enstrümanı haline geleceği kesindir. Bu nedenle asketiğin, tanrının bir mahlûku üzerine yüklenen bir yükümlülük saydığı tevazu daima şüpheli bir içtenliktedir. Bu yüzden asketiğin eyleminin başarısı bizzat tanrının başarısıdır; tanrı eylemin başarısına yardım etmiştir ya da en azından başarı asketik ve onun faaliyetinin ilahi kutsanmasının özel bir işaretidir. Fakat gerçek mistik için dünyadaki faaliyetini taçlandırabilecek hiçbir başarının kurtuluşa ilişkin herhangi bir önemi olamaz. Onun için , dünyada gerçek tevazusunu koruması ruhunun dünyanın tuzaklarına düşmemiş olduğu sonucunun tek teminatıdır. Bir kural olarak, gerçek mistik dünya içinde ne kadar çok kalırsa, dünyadan ayrı yaşayan kontemplatif mistiğin sahip olduğu, kurtuluşla ilgili mağrur aristokratik duygunun aksine ona yönelik tutumunda o kadar kırılma olur.

Asketik için kurtuluşun kesinliği kendini her zaman anlam, hedef ve araçta göre bütünleşmiş ve ilke ve kurallarla yönetilen rasyonel eylemde ifade eder. Buna karşın, gerçekte öznel olarak elde edilmiş bir kurtuluş durumuna sahip olan mistik için bu sübjektif durumun sonucu anomizm olabilir. Mistiğin kurtuluşu, kendini herhangi bir tür faaliyette değil, fakat sübjektif bir durumda ve yapısal niteliğinde gösterir. O artık kendisini herhangi bir davranış kuralıyla sınırlanmış hissetmez, davranışını dikkate almaksızın kurtuluştan emindir. Aziz Paul mistik tefekkürün bu sonucuyla (πάντα μοι ἔξεστιν duygusuyla) mücadele etmek zorundaydı ve diğer birçok bağlamda davranış kurallarının terk edilmesi mistikkurtuluş arayışının nadiyen ara sıra ortaya çıkan sonucu olmuştur.

Bunun yanında, asketik için ilahi emir insanoğullarından dünyanın dinsel erdem normlarına koşulsuz bir boyun eğişini

ve aslında dünyanın bu amaçla devrimci bir dönüşümünü zorunlu kılar. Bu durumda asketik dünyaya karşı bir peygamber olarak dünyada yerini almak için ücra ve kapalı hücrelerinden çıkar. Fakat dünyadan her zaman, kendi metodik öz disiplinine uygun, ahlaki olarak rasyonel bir düzen ve disiplin talep edecektir. Şu halde bir mistik benzer bir konuma dünyayla ilişki halinde ulaşabilir. Onun ilahi içedönüklüğü, gerçek anlamda ilahi kurtuluşa tek başına tefekkürle ermenin kendisinde oluşturduğu kronik ve sessiz mutluluğu; onda ve onun aracılığıyla konuşan tanrı tarafından kutsal şekilde sahip olunmanın ya da ona sahip olmanın şiddetli duygusuna dönüşmüş hale gelebilir. O işte bundan sonra, insanlar, mistiğin kendisinin yapmış olduğu gibi, yeryüzünde yani ruhlarında tanrı için bir yer hazırlar hazırlamaz onlara ebedi kurtuluşu getirmeyi dileyecektir. Fakat bu durumda sonuç mistiğin, gücünün tanrılar ve şeytanlar arasında hissedilmesine yol açan bir büyücü olarak ortaya çıkması olacaktır ve bu aslında çok sıkça meydana gelen bir şey olarak, uygulamada mistiğin bir mistagog haline gelmesi sonuçlarını doğurabilir.

Eğer mistik bir mistagog olmaya giden bu yolu izlemezse daha sonra tartışmayı umduğumuz çeşitli nedenlerle tek başına doktrin yoluyla tanrısına tanıklık edebilir. Bu durumda, dünyaya yönelik devrimci tebliği, dünyadaki rasyonel bir düzene ilişkin her düşüncüyü küçük görerek kliastik açıdan irrasyonel olacaktır. Kendi evrensel akozmistik sevgi duygusunun mutlaklığını kendisi için tamamen yeterli görecektir. Aslında bu duyguyu, tek başına ilahi bir kaynaktan çıktığı için, insanlar arasında mistik açıdan yenilenmiş bir cemaatin temeli olarak tanrısı tarafından tek kabul edilebilir duygu sayacaktır. Dünyadan uzak bir mistisizmin, kliastik ve devrimci eğilimlerle karakterize edilen bir mistisizme dönüşmesi sıklıkla, en etkileyici biçimde onaltıncı yüzyıl Baptistlerinin devrimci mistisizminde meydana geldi. John Lilburne'ün Quakerizm'e dönmesinde olduğu gibi, bunun aksi bir dönüşüm de olmuştur.

Bir iç-dünyacı kurtuluş dini kontemplatif özelliklerle belirlendiği ölçüde, olağan sonuç belirli sosyal yapının, dünyaya görece kayıtsız, fakat en azından onun karşısında mütevazı kabulüdür. Tauler tipi bir mistik; gündelik işini tamamlar ve daha sonra akşam tanrısıyla kontemplatif birliği arar ; ertesini sabah, Tauler'in dokunaklı biçimde ima ettiği gibi, doğru içsel ruh halinde olağan işine gider. Benzer şekilde, Lao Tzu diğer insanlar karşısındaki tevazusu ve kendini küçük görmesiyle Tao ile birleşmeyi başarmış birinin tanınacağını öğretiyordu. Bu dünyadaki mevcut en büyük mutluluğun nihai *unio mystica* olduğu Lütherci kilisenin İncil'in tebliğinin dışsal organizasyonuna yönelik kayıtsızlığından ve ayrıca o kilisenin anti-asketik ve gelenekselci karakterinden sorumluydu.

Her halükarda, tipik mistik, asla göze çarpan bir sosyal faaliyet insanı değildir; dışsal başarıya yönelik metodik bir yaşam modeline dayanarak dünyevi düzenin rasyonel dönüşümünü başarmaya eğilimli de değildir. Gerçek mistisizmin toplumsal eyleme neden olduğu her yerde bu tür eylem, mistik aşk duygusunun akomizmi ile karakterize edildi. Mistisizm bu tür psikolojik etki uygulayabilir; böylece mantığın açık beklentilerine rağmen, cemaatlerin yaratımını (*gemeinschaftsbildend*) destekleme eğilimindedir.

Doğu Hristiyan kilisesinin mistik düşüncesinin özü, Hristiyanlıktaki kardeş sevgisi yeterince güçlü ve saf olduğunda tüm her şeyde, dogmatik inançlarda dahi mutlaka birliğe götüreceği şeklindeki kesin kanıydı. Başka bir deyişle, Yuhanna'nın mistik sevgisi anlamında, birbirini yeterince seven insanlar aynı zamanda benzer şekilde düşünecek ve ortak duygularının salt irrasyonelliği nedeniyle tanrıyı memnun edecek bir dayanışma içinde davranacaklardır. Doğu kilisesi bu kavram nedeniyle, doktrin meselelerinde sarsılmaz biçimde rasyonel bir otorite olmadan yapabildi. Aynı görüş kilisenin hem içinde hem de dışında Slavofil cemaat kavramı için esas teşkil eder. Bu kavramın bazı formları antik Hristiyanlıkta da ortaktı. Aynı

kavram Muhammed'in formel doktrinsel otoriteler olmadan da yapılabileceği inancının da temelindedir. Son olarak, bu kavram diğer faktörlerle birlikte, erken Budizm'in manastırcı cemaatlerindeki örgütlenmenin en aza indirgenmesini açıklar.

Buna karşın, iç-dünyacı bir kurtuluş dini belirgin biçimde asketik eğilimlerle belirlendiği ölçüde, rasyonel eylemin maksimizasyonu, dışsal yaşam biçiminin metodik sistemleştirilmesinin maksimizasyonu ve ister manastırcı cemaatler isterse teokrasiler olsun dünyevi düzenlemelerin (*Ordnungen*) rasyonel reorganizasyonunun maksimizasyonu anlamında pratik rasyonelleşmeyi talep eder.

3. Doğu ve Batı Kurtuluşu Arasındaki Belirleyici Farklar

Baskın şekilde doğulu ve Asyalı kurtuluş dini tipleri ve temelde Batı'da bulunanlar arasındaki kesin tarihsel fark; öncesinin genellikle tefekkürde sonrakinin ise asketizmde doruğa ulaşmasıdır. Bu ayrımın dinlerle ilgili salt ampirik gözlemimiz için taşıdığı büyük önem ayrımın değişken olması gerçeğiyle hiçbir şekilde azalmaz. Mistik ve asketik niteliklerin yinelenen kombinasyonları bu heterojen unsurların, Batı'nın manastırcı dindarlığında olduğu gibi, heterojen unsurların birleşebileceğini gösterir.

Hindistan'da, Caynacı keşişlerinin gibi kurtuluşa ulaşmaya yönelik çok asketik planlı bir yöntem dahi, salt kontemplatif ve mistik nihai bir hedef te sonuçlandı; ve Doğu Asya'da, Budizm karakteristik kurtuluş dini haline geldi. Öte yandan Batı'da, sadece modern zamanlarda bulunan özgün bir dinginciliğin birkaç temsilcisi dışında, açık biçimde mistik tipte dinler dahi düzenli olarak, doğal olarak temelde asketik olan bir aktif erdem arayışına dönüşmüş oldu. Daha kesin bir biçimde vurgulamak gerekirse yol boyunca, temel

tercihini genel olarak asketizme işaret eden tipte bazı etkin davranış tiplerinden yöne yapan ve bu güdüsel tercihi uygulayan, güdülerin içsel seçimi ortaya çıktı.. Ne Aziz Bernard ve takipçilerinin mistik kontemplatifçiliği ne Fransiskanların tinselliği; ne Baptist'ler ve Cizvitler arasındaki kontemplatif eğilimler ne de Zinzendorf'un duygusal yayımları, salt asketizmden azaltılmış tefekküre kadar değişen her durumda çok farklı bir biçimde kavramsallaştırılmış olmasına rağmen, cemaatin ya da tekil mistiğin davranışa ve davranış aracılığıyla lütfun gösterilmesine yüksek önem atfetmesini önledi. Meister Eckhart'ın Martha'yı İsa'nın beyanlarına rağmen, sonunda Aziz Meryem'in üzerinde bir makama koyduğu hatırlanacaktır¹.

Fakat bir ölçüde, davranış üzerindeki bu vurgu en başından beri Hristiyanlığın en temel özelliği idi. Ruhun her türden irrasyonel karizmatik niteliklerinin kutsallığın belirleyici karakteristiği olarak görüldüğü en erken dönemde dahi Hristiyan apolojistler; bir kimsenin Mesih ve Hristiyanların ruhani başarılarının ilahi kökenini, Şeytani ya da kötücül kaynaklı benzer fenomenlerden nasıl ayırt edebileceği sorusuna zaten karakteristik bir cevap vermişti: Bu cevap, Hristiyanlığın takipçilerinin ahlaki üzerindeki açık etkisinin ilahi kaynağını belgelediği şekildeydi. Hiçbir Hindu bu türden bir açıklama yapamadı.

Batı ve Doğu kurtuluş dinleri arasındaki bu temel farklılığın çok sayıda nedeni vardır; ancak bu noktada sadece ayrımın aşağıdaki yönlerini vurgulamak gereklidir.

1. Kendisi tarafından yoktan yaratılan bir dünyanın bütünüyle tabi ve yaratılmış karakterini ima eden bir aşkın ve mutlak anlamda her şeye gücü yeten Tanrı kavramı Anadolu'da ortaya çıktı ve Batı'ya dayatıldı. Bunun Batı için bir sonucu kurtuluşa ulaşmanın planlı herhangi bir prosedürünün kendini tanrılaştırmaya ve en azından terimin tam manasıyla, tanrının gerçek anlamda mistik bir şekilde elde edilmesine sürekli kapalı bir yolla karşılaşmasıydı; zira bu salt yaratıl-

mış bir şeyin kâfirce tanrılaştırılması şeklinde görünüyordu. Mistik konumun nihai panteistik sonuçlarına giden yol kapalıydı, bu yol her zaman heterodoks sayılıyordu. Öte yandan, kurtuluş daima; nihai olarak sadece dünyadaki bir etkin eylemle ulaşılabilen ve sürdürülen, tanrı huzurunda ahlaki bir onay karakterinesahip görüldü. Kurtuluşu mistik olarak elde edişin gerçekten ilahi niteliğinin (mistiğin kendisinin nihai yargısı önünde) belgelenmesi, sadece eylem yolu aracılığıyla elde edilebilir. Buna karşılık eylem, mistisizme paradokslar, gerilimler ve mistiğin tanrıyla nihai birliğinin kaybını soktu. Bu Hindu mistisizmine ayrılmıştı. Batılı mistik için dünya yaratılmış bir "iştir" ve Asyalı mistiğin düşündüğü gibi sadece sonsuzluk için ve hatta kurumlurı içerisinde verilmemiştir. Sonuç olarak Batıda mistik kurtuluş sadece, tek gerçek varlık olarak eşyanın yüce ve bilgece düzeni ile mutlak bir birlik bilincinde bulunamaz. Öte yandan ilahi kaynaklı bir iş dahi Batıda, Doğu'ya özgü dünyadan kaçışta olduğu gibi mutlak reddin olası bir nesnesi olarak görülebilir.

2. Doğu ve Batı dinleri arasındaki bu keskin tezat; Asyanın kurtuluş dinlerinin ampirik dünyanın "anlamlılığını" asla terk etmeyen entelektüellerin saf dini olma özelliğiyle yakından ilişkilidir. Hindu için gerçekte, *karma* nedensellik zincirinin nihai sonuçlarına nüfuzdan aydınlanmaya ve dolayısıyla bir bilgi ve eylem birliğine doğrudan giden bir yol vardı. Bu yol daimi olarak kusurlu bir dünyanın kusursuz bir Tanrı'nın yaratımı olduğu mutlak paradoksuyla karşılaşan her dine sonsuza kadar kapalı kaldı. Aslında bu sonraki din tipinde, dünyanın entelektüel hakimiyeti tanrıya ulaştırmaz, ondan uzaklaştırır. Pratik bakış açısından, Batı mistisizminin salt felsefi bir temele sahip bu örnekleri Asyalı tipe en yakın görünür.

3. Batı ve Doğu dini arasındaki temel ayrımı açıklamada ayrıca göz önünde bulundurulacak çeşitli pratik faktörler vardır. Roma Batısı'nın, açıklanmayı bekleyen çeşitli nedenlerle, tek başına rasyonel bir kanun geliştirmesi ve sürdürmesine özel vurgu yapılmalıdır. Batı'da insanın tanrı ile ilişkisi, belirgin bir

biçimde yasal olarak tanımlanabilir , bir tür itaat ilişkisi haline geldi. Aslında kurtuluş meselesi, daha sonra Canterbury’li Anselm tarafından özgün bir biçimde geliştirilen bir metod olan bir tür yasal süreçle çözümlenebilir. Kurtuluşa ulaşmanın bu gibi yasacı prosedürü; kişilik atfedilmeyen bir ilahi gücü varsayan ya da, dünyanın üzerinde bulunan bir tanrı yerine, *karma*’nın nedensel zincirleri tarafından kendi kendine düzenlenen bir dünya içinde bulunan bir tanrıyı öneren doğu dinleri tarafından hiçbir zaman benimsenemezdi. Tao kavramlarını, Çin imparatorunun göksel ata tanrılarına inancı ya da özellikle Asyalı popüler tanrılara inancı öğreten dinler tarafından kanuncu bir yön alınabilir. Tüm bu durumlarda dindarlığın en yüksek formu panteist ve pratik güdüleri tefekkürcü düşünceye dönüştüren bir form aldı.

4. Kurtuluşa ulaşmaya yönelik metodik bir prosedürün rasyonel karakterinin bir diğer yönü kısmen Roma, kısmen Yahudi kökenlidir. Grekler, kent aristokrasisinin Dionysosçu sarhoşluk kültürüyle ilgili tüm kuşkularına rağmen, eşsiz biçimde ilahi bir bilinç doğurması bakımından hem ilahi sarhoşluğun şiddetli orgiastik tipi hem esasen ritim ve dans tarafından ortaya çıkarılan daha yumuşak coşku formunu içeren esrikliğe pozitif bir değer yükledi. Aslında Grekler arasında yönetici sınıf çocukluğundan itibaren esrikliğin bu yumuşak formuyla yaşadı. Hoplit disiplininin hâkim hale gelmesinden itibaren Yunanistan Roma’daki makam soylularının prestijine sahip sosyal bir sınıftan yoksun kalmıştı. Yunanistan’daki sosyal ilişkiler her bakımdan daha basit ve daha az feodalı. Roma’da artan oranda rasyonel bir makam soyluları sınıfı oluşturan ve tek yaşayan ailelerin klient arazileri olarak tüm kentlere ve eyaletlere sahip olan soylular, dans gibi esrikliği de bir soylunun onur anlayışı gereği tümüyle yakışsız ve değersiz görerek tamamen reddettiler. Bu Yunanca esriklik (*ekstatis*) sözcüğünü Latinceye “hurafe” (*superstition*) olarak tercüme eden Romalılar tarafından kullanılan terminolojide dahi açıkça görülür: Kültik danslar sadece ruhbanların en an-

tik kurulları arasında ve spesifik anlamda bir dans halkasında sadece *fratres aruales* arasında ve o zaman da cemaatin ayrılmasından sonra, sadece kapalı kapılar ardında icra edildi. Çoğu Romalı, dans etmeyi ve müziği yakışsız gördü ve bu nedenle, bu sanatlarda yaratıcılıktan tamamen yoksun kaldı. Romalılar aynı hoşnutsuzluğu Spartalıların planlı bir egzersiz alanı olarak oluşturdukları *gymnasium*'da yapılan çıplak egzersizlere yönelik olarak da yaşadı. Senato Dionysosçu sarhoşluk kültürünü yasakladı. Roma'nın dünyayı fetheden askeri-resmi soylularının her tür esikliği ve kurtuluşu kazanmak için bireysel olarak planlanmış prosedürlerle tüm meşguliyeti reddetmesi (bu Konfüçyüsçü bürokrasinin tüm kurtuluş metodolojilerine karşı eşit derecede güçlü antipatisiyle yakından ilişkiliydi), bu nedenle tamamen pratik bir siyasal yönelime sahip katı biçimde ampirik rasyonalizmin kaynaklarından biriydi.

Hristiyan cemaatler Batı'da geliştikçe esiklik prosedürlerine yönelik bu aşığılamayı esasen Roma topraklarında olası her dinin karakteristiği olarak gördü. Özellikle Roma Hristiyan cemaati, esikliğe karşı bu tutumu oldukça bilinçli ve devamlı bir biçimde benimsedi. Bu topluluk karizmatik peygamberlikten kilise müziğindeki en büyük yeniliklere, din ya da kültüre herhangi bir irrasyonel unsuru kendi inisiyatifiyle hiçbir biçimde onaylamadı. Roma Hristiyan cemaati sadece teolojik düşünürler açısından değil, aynı zamanda kaynakların gösterdiği gibi, ruhun (*pneuma*) her tür tezahüründe Helenist Doğu ve Korint cemaatinden sonsuz derecede daha zayıftı. İster bu teoloji ve ruh yoksunluğuna rağmen isterse bu nedenle olsun, Roma'nın Hristiyan kilisesine en önemli mirası olan Hristiyanlığın dengeli pratik rasyonalizmi iyi bilindiği gibi hemen her yerde dogmatik ve ahlaki bir inanç sistemleştirme tarzı belirledi. Batı'daki kurtuluş metodlarının gelişmesi benzer çizgilerde devam etti. Benedikt'in eski düzenlemelerinin asketik gereklilikleri ve Cluny'nin reformları, Hindu ya da Doğu standartlarıyla ölçüldüğünde, son derece

mütevazıdır ve açıkça yüksek sosyal çevrelerden devşirilen acemi rahiplere uyarlanmıştır. Ancak, *emeğin* Hristiyan manastırcılığının ayırıcı işareti ve hem sağlık bilgisinin hem de asketizmin bir enstrümanı olarak ortaya çıkması kesinlikle Batı'da olmuştur. Bu vurgu, en güçlü ifadesini Cistercian'ların son derece basit, metodik düzenlemelerinde buldu. Dilenci keşişler dahi, Hindistan'daki manastırcı eşitlerinin aksine hiyerarşiye hizmete zorlandı ve Batı'da ortaya çıkışlarından kısa süre sonra rasyonel amaçlara hizmete mecbur bırakıldı. Bu rasyonel amaçlar, vaazetme, heretiklerin gözetimi ve Batı'da düzenli bir girişime (*betrieb*) dönüşen sistemli hayır işini içeriyordu. Bu gelişme açık olarak, üzerinde duracağımız bir sonraki konuyla ilişkilidir.

5. Batı kilisesi monarşik bir başa ve merkezileşmiş bir dindarlık kontrolüne sahip eşit oranda rasyonel bir organizasyondur. Yani, sadece kişisel aşkın bir tanrı değil, aynı zamanda tebaasının yaşamını fiili olarak kontrol eden muazzam güçteki bir yeryüzü hükümdarı tarafından idare edilir. Böyle bir figür kısmen tarihi nedenler, kısmen söz konusu dinlerin doğası nedeniyle Doğu Asya dinlerinde mevcut değildir. Güçlü bir organizasyona sahip Lamaizm'de dahi bir bürokrasinin katılığı yoktur. Taoizm'deki Asyalı başrahipler ve Çinli ve Hindu mezheplerinin diğer kalıtsal başpapazları, her zaman kısmen mistagog, kısmen insanın tanrılaştırılmasına özgü bir saygının objeleri ve kısmen— Dalay Lama ve Taschi Lama örneklerinde olduğu gibi — büyüsel karakterli tamamen manastırcı bir dinin başlarıydılar. Keşişlerin rasyonel bir resmi bürokrasinin disiplinli ordusu haline geldiği, sadece Batı'da, öte dünyacı asketizm artan bir biçimde etkin, rasyonel bir yaşam biçimi metodolojisi halinde sistemleşti.

Bunun yanında, sadece Batı'da—asketik Protestanlık tarafından— rasyonel asketizmi dünya yaşamına aktarmanın ilave adımı atıldı. İslam'daki dervişlerin iç-dünyacı düzeni, kurtuluşa ulaşmaya yönelik planlı bir prosedür geliştirdi; ancak bu prosedür, tüm değişik biçimleri açısından nihai olarak Sufilerin

mistiksel kurtuluş arayışına yöneldi. Dervişlerin Hindu ve Pers kaynaklarından türeyen bu kurtuluş arayışı farklı durumlarda orgiastik, tinselci ya da kontemplatif niteliklere sahip olabilir; ancak hiçbir durumda terim için kullanmış olduğumuz özel manada “asketizmi oluşturmuyordu. Hindular, Bosna kadar uzak bir yerde dahi derviş örgülerinde çok önemli bir rol oynamışlardır [bkz, yukarıda ix:3]. Dervişlerin asketizmi, asketik Protestanlar gibi dinsel bir meslek ahlakı değildir; çünkü dervişlerin dinsel eylemleri, seküler meşgaleleriyle çok az ilgilidir ve onların düzeninde seküler meslekler planlı kurtuluş prosedürü ile en fazla salt dışsal bir ilişkiye sahiptir. Öyle bile olsa, kurtuluş prosedürü bir kimsenin mesleki davranışına doğrudan etkide bulunabilir. Sade, dindar derviş, diğer şeyler sabit kalmak koşuluyla, bir zerdüşün dürüst olma kesin emrine sıkı bağlılığı nedeniyle iş adamı olarak zengin olmasına benzer şekilde, dindar olmayan birinden daha güvenilirdir.

Fakat dünyadaki meslek ahlakını dinsel kurtuluş güvenesiyle sistemli bir biçimde birleştiren kesiksiz bir bütünlük, tek başına asketik Protestanlığın benzersiz yaratımıydı. Ayrıca sadece Protestan meslek ahlakında, yaratılmış olmasından kaynaklanan tüm kusurlarına rağmen, bir kimsenin kendi vazifelerini mutlak olarak aşkın bir tanrının iradesine göre yerine getirmesini sağlayan obje olarak benzersiz ve dinsel bir öneme sahiptir. Başarı, özellikle dünyevi kazanıma yönelimli olmayan türden akılcı, dengeli, amaca yönelik davranışı taçlandırdığında, bu gibi başarı tanrının lütfunun böyle bir davranışa dayandığının işareti olarak yorumlanır. Bu iç-dünyacı asketizmin bir başka dinde bulunmayan çok sayıda karakteristik sonucu vardı. Bu din keşişlerde olduğu gibi, inanlısından bekarlığı değil, tüm erotik zevklerden sakınmayı, yoksulluğu değil fakat kazanılmamış servet ve gelirin gereksizce ve sömürücü şekilde kullanılmasının kaldırılmasını ve zenginliğin tüm feodal, tensel gösterişinden sakınmayı, münzevinin dünyada asketik ölümünü değil fakat uyanık, rasyonel olarak kontrol edilmiş yaşam modellemesini ve dünya güzellikleri-

ne, sanata ya da insanın kendi ruh hali ve duygularına teslimiyetten sakınmayı talep ediyordu. Bu asketizmin açık ve tek biçimli hedefi, tüm davranışın disiplin altına alınması ve metodik organizasyonu idi. Bunun tipik temsilcisi “meslek adamı” ya da “profesyonel” (*Berufsh Mensch*) idi ve eşsiz sonucu sosyal ilişkilerin rasyonel organizasyonuydu.

NOTLAR

1. Bkz. Meister Eckhart (1260-1327) , *Schriften* (Düsseldorf: Diederichs, 1959), Herrmann Büttner, çeviren ve yayına hazırlayan, s.259 vd.; bu onun Luka 10:38 ile ilgili vaazıdır.

XI

SOTERİOLOJİ VEYA DIŞARIDAN KURTULUŞ

1. Kurtarıcının Enkarnasyonu ve Kurumsal Lütuf Vasıtasıyla Kurtuluş

Kurtuluşa ulaşmayla ilgili bir diğer görüş bireyin kendi emeklerini kurtuluşa ulaşma açısından tamamen yetersiz olarak reddeder. Bu bakış açısından kurtuluşa ancak büyük yeteneklere sahip bazı kahramanların başarısının bir sonucu olarak ya da bu salt amaç için teccsüm etmiş ve lütfu bağlarının itibarını, *ex opere operato*, arttıracak bir tanrının başarısıyla ulaşılabilir. Lütuf büyüsel etkinliklerin doğrudan bir sonucu olarak da mevcut hale gelebilir ya da insanlara insan veya ilahi kurtarıcının başarılarının sonucu olarak birikmiş lütfun fazlasından dağıtılabilir.

Bir kahramanın ya da teccsüm etmiş tanrının başarısı tarafından biriktirilen bol lütuf aracılığıyla kurtuluşa olan inançlara soteriolojik mitler ve hepsinden önemlisi çeşitli olası görünümünde teccsüm eden ve yeryüzüne inen ya da ölümler diyarında seyahat eden, mücadele eden ve ıstırap çeken tanrı mitlerinin gelişimi yardım etti. Bir doğa tanrısı, özellikle diğer doğa güçleriyle ve bilhassa karanlık ve soğukla mücade-

le eden ve onlara karşı bir zafer kazanıp bahara öncülük eden bir güneş tanrısı yerine artık, İsa gibi, insanları şeytanların iktidarından kurtaran, kurtuluş mitleri temelinde bir kurtarıcı ortaya çıkar. Kurtarıcı tip, insanları astrolojik kader determinizmine kölelikten¹ kurtaran Gnostiklerin yedi hükümdarında ve Gnostizm'in gizli ve merhametli tanrının emrinde aşağı bir yaratıcı tanrı tarafından ona sokulan çürümüşlükten dünyayı kurtaran Demiurge ve Yahve'sinde daha fazla örneklendirilir. Kurtarıcı, İsa örneğinde olduğu gibi, insanları dünyanın katı kalpli riyakârlığı ve katılığından kurtarabilir. Ya da yine, kurtuluş Aziz Paul ve bir parça farklı olarak Augustine ve Luther örneklerinde olduğu gibi insanın belirli kanun yükümlülüklerini yerine getirmesinin imkânsızlığını fark edişinden doğan, günahla ilgili baskıcı bilinçten kaynaklanabilir. Sonuçta kurtuluş, Augustine'de olduğu gibi bireyin kendi günahkâr doğasının sonsuz bozulmuşluğundan olabilir. Tüm bu durumlarda kurtarıcı, insanı iyi bir tanrının lütfu ve sevgisi içindeki güvenli bir sığınağa yükselmesine rehberlik eder.

Kurtarıcı bu amaçları başarmak için söz konusu kurtuluşun karakterine dayanarak ejderler ya da kötücül şeytani güçlerle savaşmalıdır. Bazı durumlarda kurtarıcı böyle bir savaşa kalkışmaya muktedir değildir – çoğu zaman günahtan tamamen masum bir çocuktur – ve bundan dolayı gizli olarak yetiştirilmeli ya da düşmanları tarafından katledilmeli ve yeniden dirilip zaferi geri getirmek için ölümler diyarına seyahat etmelidir. Bu özel inançtan kurtarıcının ölümünün; şeytanın, insanların günahlarının bir sonucu olarak, insanların ruhları üzerinde kazandığı gücün kefareti olduğu görüşü geliştirebilir. Bu en erken Hristiyanlığın görüşüdür. Veya kurtarıcının ölümü İsa, Muhammed ve diğer peygamber ve kurtarıcıların durumunda olduğu gibi; kurtarıcının, huzurunda insanlar için bir şefaathçi olarak görüldüğü tanrının gazabını dindirme aracı olarak görülebilir. Yine, kurtarıcı, büyüsel dinlerde kurtuluşun antik taşıyıcıları gibi ateş, teknik sanatlar, yazın sanatı ile ilgili yasak bilgiyi ya da Gnostizm'de olduğu gibi muh-

temelen bu dünyadaki şeytanlara boyun eğdirmek için veya cennete giden yolda gerekli bilgiyi insana getirebilir. Son olarak, kurtarıcının kesin başarısı somut mücadelelerinde ve ıstıraplarında değil, fakat tüm sürecin nihai metafiziksel temelinde bulunabilir. Bu nihai metafiziksel temel kuşkusuz tanrı ve mahlûkatı arasındaki boşluğu köprülemeye yönelik tek araç olarak bir tanrının enkarnasyonu olacaktı. Bu metafizik kavram, Athanasius'ta, kurtuluş hakkındaki Grek düşüncesinin zirvesini teşkil etti. Tanrının enkarnasyonu, insanlara önemli şekilde tanrıya katılma fırsatı sundu ya da Irenaeus'un zaten belirttiği gibi, "insanların tanrı olmalarını mümkün kıldı." Buna ilişkin Athanasius sonrası felsefi formül tanrının, tecessüm ederek, (Platonik anlamda) insanlığın özünü üstlendiği idi. Bu formül, *homoousios* (Nicea İtikadı'nın formülasyonu olarak, "Baba ile aynı özden olan Oğul") kavramının metafiziksel önemine vurgu yapar.

Bir başka görüşe göre tanrı sadece bir tek enkarnasyonla yetinmeyebilir; aynı zamanda pratikte Asya düşüncesinde aksiyomatik olan dünyanın sürekli sefaletinin bir sonucu olarak, çeşitli zaman aralıklarında ya da sürekli olarak da tecessüm edebilir. Sürekli enkarnasyona inanç *Mahayana* Budist fikri *Bodhisattva*'nın en önemli gücüdür. Gerçi bu fikir Buda'nın kendisinin, doktrininin dünyadaki kısıtlı süresi içinde bir inanç ifade ettiği, arasına söylediği sözlerle ilişkilidir. Ayrıca *Bodhisattva* arasına Buda'dan daha yüksek bir ideal olarak temsil edildi; çünkü *Bodhisattva* insanlığın hizmetindeki evrensel işlevini sürdürmek için sadece temsili önemi olan, Nirvana'ya girişinden feragat eder. Yine burada kurtarıcı kendini "feda eder." Tıpkı İsa Peygamber'in, yeneden dirilişi havarileri tarafından gözlemlenen gerçek bir insan olması nedeniyle, kendi zamanındaki diğer rakip soteriolojik kültürlerin kurtarıcılarına üstün olması gibi, tanrının Dalay Lama'da sürekli olarak cismani ve canlı enkarnasyonu her enkarnasyon soteriolojisinin mantıki sonucudur. Fakat lütfun ilahi dağıtıcısı bir enkarnasyon olarak yaşamaya devam ederken ve özellikle yeryüzünde sürekli olarak durmazken dahi tanrıları tarafından

sunulan lütuf ihsanına kişisel olarak katılmak isteyen inançlı kitlenin bağlılığını sürdürmek için daha kesin somut araçlar gereklidir. Dinin karakteri üzerinde kesin bir etkide bulunan da, geniş bir çeşitlilik sergileyen bu daha somut lütuf araçlarıdır.

İnsanın ilahi bir maddenin, muazzam bir gücün tecessüm etmiş olabileceği kutsal bir totemik hayvanın ya da bir tanrının bedenine büyüsel olarak dönüştürülmüş bir konakçının fiziksel sınırdırımı yoluyla ilahi gücü bünyesine katabileceği görüşü temelde büyüsel bir niteliktedir. Aynı derecede büyüsel olan bir başka şey, belli gizemlere katılım yoluyla insanın doğrudan tanrının doğasını paylaşabileceği ve dolayısıyla kötü güçlere karşı korunabileceği anlayışıdır. Bu sakramental lütuf durumudur.

Şu halde bu ilahi kutsamaları kazanma araçları, ya büyüsel ya da ritüelist bir form alabilir ve her iki durumda da sadece kurtarıcıya ya da tecessüm etmiş yaşayan tanrıya değil aynı zamanda insan ruhbanlar ya da mistagogların varlığına inancı gerektirir. Ayrıca, bu ilahi lütfun dağıtılma biçimi, dikkate değer ölçüde, lütfun karizmatik yeteneklerine kişisel sahipliğin doğrulayıcı delillerinin insan ve kurtarıcı arasındaki bu dünyevi araçları gerektirip gerektirmediğine dayanır. Doğrulayıcı deliller gerekiyorsa, böyle bir lütuf durumunu artık paylaşmayan bir din görevlisi, örneğin affedilmez günah içinde yaşayan bir ruhban olarak, ayinleri yönetmekle bu lütufa meşru biçimde aracılık edemez. Lütfun karizmatik dağıtımını prensibindeki böyle katı bir süreklilik, Montanistler, Donanistler ve genel olarak Antikitenin, kiliselerinin organizasyonunu peygamberi-karizmatik liderlik ilkesine dayandıran tüm dinsel cemaatleri tarafından korundu. Bu görüşün neticesi bir makamı işgal eden ya da başka ehliyetlere sahip olan her piskoposun değil, ancak sadece peygamberliğin onayını ya da ruhun diğer yeteneklerinin kanıtlarını gösteren piskoposların etkin bir biçimde ilahi lütuf dağıtabilecekleri idi. Bu en azından affedilmez günahın içine düşmüş bir tövbekâra lütuf dağıtımını gerektiğinde ortaya çıkan durumdu.

Bu gerekliliği bir kenara koyduğumuz zaman lütuf dağıtımıyla ilgili bütününüyle farklı bir kavramdan bahsetmekteyiz. Artık kurtuluş, tesisi için ilahi ya da peygamberi ehliyetlere sahip olan bazı toplumsal organizasyon tarafından sürekli bir temele dayalı olarak dağıtılan lütuf vasıtasıyla ortaya çıkar. Bu tip bir eylem için "kurumsal lütuf" (*Anstaltsgnade*) sıfatını ayıracağız. Kurum gücünü, saf büyüsel ayinler vasıtasıyla doğrudan ya da cemaat görevlileri ya da dindarlar tarafından icra edilen ve ilahi kutsama ya da lütuf üreten ekstra başarılar yığıını üzerindeki kontrolü aracılığıyla kullanır.

Kurumsal lütfun düzenli bir biçimde işlev gördüğü her yerde üç temel ilke söz konusudur: Birincisi, *extra ecclesiam nulla salus*: kurtuluş lütfun kontrolü yetkisine sahip özel bir kuruma üyelik dışında elde edilemez. İkinci ilke, ilahi lütfun dağıtımının etkililiğini belirleyen ruhbanın kişisel karizmatik niteliği olmadığıdır. Üçüncüsü, kurtuluş ihtiyacında olan bireyin kişisel dinsel niteliği, dinsel lütuf dağıtım gücüne sahip kurumla tamamen ilgisiz bir meseledir. Yani kurtuluş evrenseldir, dinsel asketiklerden başkalarına da açıktır. Aslında asketik; eğer nihai olarak kurumsal lütfu bağlı kalmak yerine yardım görmeden, kendi yolunu izleyerek lütfu ulaşmaya çalışırsa, kurtuluş şansları ve dinsel mesleğinin gerçeğliği açısından kolaylıkla tehlikeye düşebilir ve gerçekte bu tehlikeye düşmekten kurtulamaz. Bu teoride bütün insanlar, ancak kurtuluşa ulaşmaları için yeterli olacak kilise tarafından dağıtılan lütfu ulaşmak için tanrının emirlerine yeterince itaat ederse kurtuluşu bulabilirler. Kişisel ahlaki başarı düzeyi, bu nedenle ortalama insan nitelikleriyle uyumlu olmalıdır ve uygulamada bu oldukça düşük tutulacak demektir. Ahlaki alanda daha fazla başarılı olabilenler, yani dinsel asketikler, kendi kurtuluşunu sağlamaya ek olarak, bu biçimde kurumun itibarı için, daha sonra ihtiyacı olanlara dağıtacakları hayır işlerini biriktirebilir.

Henüz tasvir etmiş olduğumuz bakış açısı Katolik kilisenin karakteristik tutumudur ve birçok asır süresince gelişen

fakat Büyük Gregory (M.S 600) zamanından itibaren sabit olan bir lütuf kurumu karakterini belirler. Ancak uygulamada, Katolik kilisesinin bakış açısı, görece büyüsel ve görece ahlaki ve soteriolojik yönelim arasında gidip gelmiştir.

Karizmatik ya da kurumsal lütfun dağıtımının takipçilerin fiili yaşam idaresini etkileme şekli lütuf araçlarının ihsanına ilişkin koşullara dayanır. Dolayısıyla burada sakramental ve kurumsal lütuf dağıtımının yakın bağlantı gösteren ritüelizmle benzerlikler vardır. Ahlaki sofuluk da aynı yönde, fakat büyük önem taşıyabilecek bir başka açıdan etkilenir: İnsan tarafından yapılan her gerçek lütuf dağıtımı, otoritesinin kişisel karizmatik yeteneklerinden ya da kurum içindeki resmi statüsünden sağlandığı dikkate alınmaksızın, ritüelizmin yaptığı gibi bireyin üzerindeki ahlaki talepleri zayıflatma net etkisine sahiptir. Lütuf ihsanı daima kurtuluşa ihtiyaç duyan insanın iç özgürlüğünü gerektirir; dolayısıyla insanın suçu taşıma kapasitesini kolaylaştırır ve diğer şeyler sabit kalmak koşuluyla, onu ahlaki temellere dayanan bireysel bir yaşam modeli geliştirme zorunluluğundan kurtarır. Günahkâr ara sıra yapılan bazı dinsel pratiklerle meşgul olarak ya da bazı dini törenleri icra ederek her zaman günahlarının affedileceğini bilir. Günahların soyut eylemler olarak kalması özellikle önemlidir; başka soyut davranışlar onlara karşı telafi ya da kefarete olarak belirlenebilir. Bu nedenle değer, asketizm, tefekkürü düşünce ya da sonsuz biçimde uyanık özdenetim tarafından üretilen ve sürekli olarak gösterilmesi ve yeniden belirlenmesi gereken bir bütüncül kişilik modelinden ziyade somut bireysel eylemlere bağlanır. Bir diğer sonuç, kişinin kendi güçleriyle *certitudo salutis*'i elde etmesine hiçbir ihtiyaç hissedilmemesidir; dolayısıyla başka koşullarda böyle önemli ahlaki sonuçları olabilen bu *katogorinin* önemi azabilir.

Daha önce tartışılan nedenlerle, bir bireyin yaşam modelinin -ister günah çıkararak rahip isterse ruhani idareci olsun -lütuf dağıtımını yetkisi verilmiş resmi görevliler tarafından, belirli açılardan çok etkili olan- sürekli kontrolü, daima dağıtılacak yeni

lütfun her zaman mevcut olması dolayısıyla uygulamada çoğu zaman hükümsüz kalır. Şüphe yok ki günah çıkarma kurumu özellikle kefaretle ilişkilendirildiğinde, etkileri uygulanma biçimine dayalı olarak çelişkilidir. Yetersiz gelişmiş ve özellikle Rus kilisesine özgü olan ve çoğu kez kolektif bir itiraf formu kazanan oldukça genel bir günah çıkarma metodunun yaşam tarzı üzerinde herhangi bir sürekli etki meydana getirme şansı kesinlikle yoktu. Ayrıca, erken Lutherci kilisenin günah çıkarma uygulaması şüphe yok ki etkisizdi. Hindu kutsal yazmalarındaki günah ve kefaret katoloğu, ritüel ve ahlaki günahlar arasında ayırım yapmaz, ve ritüel itaati—ya da Brahman rahiplerinin statü çıkarlarına uygun olan diğer itaat biçimlerini—nihai bakımdan tek kefaret metodu olarak emreder. Sonuç olarak, gündelik yaşam tarzı bu dinlerden sadece gelenekçilik doğrultusunda etkilenebilirdi. Aslında, Hindu *guru*larının sakramental lütfu dahi herhangi bir ahlaki etki olasılığını daha da zayıflattı.

Batı'daki Katolik kilisesi, Roma hukuk tekniklerini Tö-tonik malî kefaret kavramıyla birleştiren (*Wergeld*) benzeri görülmemiş bir günah çıkarma ve kefaret sistemi dolayısıyla Batı Avrupa'nun Hristiyanlaşmasını benzersiz bir güçle gerçekleştirdi. Fakat bu sistemin rasyonel bir yaşam planı geliştirmedeki etkinliği, gevşek bir dağıtım sisteminin kaçınılmaz tehlikeleri göz ardı edilse dahi oldukça sınırlıydı. Bu durumda bile, günah çıkarma eyleminin davranış üzerine etkisi istatistik olarak açıktır; bu örneğin, Fransa'daki Katolik kilisenin gücü üzerindeki kısıtlamalar bu açıdan da açık olmasına rağmen dindar Katolikler arasında 'her aileye iki çocuk' sistemine etkili dirençte görülebilir.

Günah çıkarma ve bir insan tarafından lütuf dağıtımı ya da büyüsel sakramental lütuf gibi bir şeyin Yahudilik ve asketik Protestanlıktaki yokluğu tarafından gerçekten muazzam bir etki uygulandı. Bu tarihi etki, başka perspektiflerdeki farklılıklarına rağmen hem Yahudilik hem de Protestanlıkta ahlaki bakımdan rasyonelleşmiş bir yaşam modeli (*ethisch ra-*

tionalen Lebensgestaltung) gelişimini destekledi. Bu dinler, günah çıkarma ya da kurumsal lütfun ihtiyacını karşılama gibi, günahlardan arınma elde etmeye yönelik hiçbir fırsat sağlamadı. Sadece Metodistler belli toplantılarında, benzer etkilere sahip olan "düzineler meclisi"ni korudu ve bu durumda etkiler tümüyle farklı yöneydi. Bu gibi genel günah çıkarmadan Kurtuluş Ordusu'nun yarı-orgiastik tövbe uygulamaları gelişti.

Kurumsal lütuf, doğası gereği, nihai ve dikkat çekici bir biçimde itaati en önemli bir erdem ve kurtuluşun kesin önkoşulu kılma eğilimindedir. Bu tabii ki kurumun ya da lütuf dağıtan karizmatik kişiliğin otoritesine itaati gerektirir. Örneğin Hindistan'da *guru* zaman zaman sınırsız otorite kullanabilir. Böyle durumlarda ortaya çıkan davranış modeli bireyin bizat ulaştığı bir merkezden yayılan içeriden bir sistemleştirme değildir, bu daha ziyade kendisi dışındaki bazı merkezlerden beslenir. Yaşam modelinin içeriği ahlaki sistemleşme yönüne değil daha ziyade ters yöne sokulma eğilimlidir.

Ancak bu gibi dışsal otorite somut kutsal emirlerin esnekliğini arttırır ve bu şekilde, *Gesinnungsethik*'inden farklı yönde olsa da onların değişen dışsal koşullara uyum sağlamasını uygulamada kolaylaştırır. Bu esnekliğin bir örneği, on dokuzuncu yüzyıl Katolik kilisesi tarafından, İncil otoritesi ve papalık hükümleri temelinde görünürde ebedi geçerliliğine rağmen, tefecilik yasağının (pratikte) uygulanmamasında sağlanır. Bu hiç kuşkusuz, açıkça hükümsüz kılmakla gerçekleştirilmedi; zaten böyle bir şey imkansız olurdu. Bu daha ziyade Vatikan makamından günah çıkaran papazlara gelen zararsız bir emirle gerçekleştirilir; böylece papazlar günah çıkarma esnasında tefecilik yasağının ihlaliyle ilgili soru sormaktan kaçınacak ve bu ihlalin günahı eğer Vatikan eski konumuna dönerse, günah çıkaran inananların böyle bir hüküm değişikliğini itaatkâr bir biçimde kabul edeceklerini doğal karşıladıkları sürece bağışlanacaktı. Fransa'da ruhban sınıfının sadece iki çocuğa sahip aileler tarafından temsil edilen benzer bir

problemi ele alış biçimini propaganda ettiği bir dönem vardı. Dolayısıyla, nihai dinsel değer doğası gereği değerli sayılan kuruma salt itaattir; bu somut, tözel ahlaki yükümlülük olmadığı gibi bir kimsenin kendi metodik ahlaki eylemleriyle ulaştığı yüksek moral kapasite niteliği de değildir. Kurumsal lütuf modelinin tutarlı biçimde gerçekleştiği yerde, yaşam modelini bütünleştiren tek prensip mistisizm gibi dindarlıkta karakteristik bir kırılma ya da tevazu niteliği üreten biçimsel bir itaat tevazuudur. Bu açıdan, H.Mallinckrodt'un Katoliklerin özgürlüğünün Papa'ya itaat etmede özgür olmaktan ibaret olduğu ifadesi kurumsal lütuf sistemleri için evrensel geçerliliğe izin vermiş görünür.

2. Tek Başına İnanç Vasıtasıyla Kurtuluş ve Anti-Entelektüel Sonuçları

Ancak, kurtuluş inançla bağlantılandırılabilir. Bu kavram pratik normlara itaatle özdeş olarak tanımlanmadığı kadarıyla, kabulü belirli bir inanca üyeliğin karakteristik niteliği haline gelen belli metafiziksel verilere ve dogmaların gelişmesine gerçeklik atfedilmesini öngörür. Daha önce dogmaların çeşitli dinlerde çok farklı derecelerde geliştiğini gördük. Bununla birlikte doktrinin bazı dereceleri, saf büyüün aksine, peygamberi ve ruhsal dinin karakteristik ayrımıdır. Kuşkusuz, saf büyü dahi büyücünün büyüsel gücüne inancı ve bu nedenle büyücünün kendisine ve kabiliyetine olan kendi inancını varsayar. Bu erken Hristiyanlığı da içine alan her din için geçerlidir. Dolayısıyla, İsa havarilerine kendi güçlerinden şüphe ettikleri için, şeytan girmesinin kurbanlarına deva olmayacaklarını öğretiyordu. Sahip olduğu güçlere tam anlamıyla inandırılan kimse dağları yerinden oynatabilecek bir inanca sahip olur. Öte yandan büyüsel mucizeler bekleyenlerin inancı bu güne kadar büyü üzerinde zorlayıcı bir etkide bulunur. Bu nedenle İsa kendini doğduğu yerde ve zaman za-

man başka kentlerde mucize icra edememe durumunda buluyor, ve "onların imansızlıklarına şaşırıyordu". Durmadan kötürümleri ve içlerine şeytan girmiş olanları, kındisine ve gücüne olan inançları sayesinde iyileştireceğini ilan ediyordu [Markos 10:51-52]. Bu inanç bazı bakımlardan ahlaki bir doğrultuda yüceltildi. Nitekim İsa, zinakâr kadın günahları affetme gücüne inandığı için onun kötülüklerini affedebiliyordu.

Öte yandan, dinsel inanç usavurumun ürünleri olan entelektüel önermelerin teyidinde dönüştü; bizi burada öncelikli olarak ilgilendiren de budur. Buna göre nedenle dogma ile ilgili olarak hiçbir şey bilmeyen Konfüçyüsçülük bir kurtuluş ahlaki değildir. Antik İslam ve antik Yahudilik'te din dogmayla ilgili hiçbir gerçek talepte bulunmuyordu; kadim dinin her yerde yaptığı gibi sadece, onun tarafından artık tek tanrı sayılan kendi tanrısının gücüne (ve dolayısıyla da varlığına) ve bu tanrının peygamberlerinin misyonuna inancı istiyordu. Fakat bu iki dinin kitapları olduğu için (İslam'a göre Kuran'ın ilahi olarak vahyedilmiş olduğuna inanılır), kutsal metinlerin ebedi hakikat olduğunda da ısrar ettiler. Ancak, kozmogonik, mitolojik ve tarihi kıssaları dışında, İncil'deki yasa kitapları, peygamberler ve Kur'an esasen pratik hükümleri içerir ve doğası itibariyle entelektüellerin kesin görüşlerini gerekli görmez.

Sadece peygambersiz dinlerde, inanç kutsal bilgiye eşittir. Bu dinlerde rahipler hâlâ, büyücüler gibi mitolojik ve kozmogonik bilginin koruyucularıdır ve ayrıca kutsal ozanlar olarak kahramanlık destanlarının muhafızlarıdır. Vedik ve Konfüçyüsçü ahlaklar genel olarak salt ezberlenen bilgi ile özdeş olan, ders almayla kazanılan geleneksel edebi eğitilmelere eksiksiz ahlaki yararlılık attetti. Entelektüel anlayış koşulunu sürdüren dinlerde kurtuluşun felsefi, gnostik formuna kolay bir geçiş vardır. Bu geçiş, tam nitelikli entelektüeller ve kitle arasında muazzam bir boşluk üretmeye eğilimlidir. Fakat bu noktada bile, hala gerçek, resmi bir inançlar bilgisi yoktur. Sadece az ya da çok ortodoks sayılan felsefi görüşler, yani, Hinduizm'deki Orto-

doks *Vedanta* ya da heteredoks Sankhya söz konusudur.

Fakat Hristiyan kiliseleri; entelektüalizmin artan saldırısı ve ona karşı büyüyen karşıtlığın bir sonucu olarak, benzersiz bir resmi ve bağlayıcı rasyonel dogmalar yığını, teolojik bir inanç üretti. Pratikte, hem dogmaya inancı hem de onunla ilgili evrensel algıyı istemek mümkün değildir. Temelde küçük burjuvazi üyelerinden oluşan dini bir topluluğun, örneğin Romalılara Mektup'un karmaşık içeriklerine bütünüyle hâkim olabilmesini ve onları gerçekten özümseyebilmesini hayal etmek bugün bizim için imkansızdır, ancak durum gerçekten de bu olmuş olmalı. Bu tür inanç, kurtuluş koşulları üzerine meditasyona alışmış ve bazı derecelerde Yahudi ve Grek ahlaki öğretilerine aşina kentli dönmeler grubu arasında mevcut olan belirli egemen soteriolojik görüşleri kapsıyordu. Benzer bir şekilde, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda geniş küçük burjuvazi katmanlarının, Dort ve Westminster Sinodları'nın dogmaları ve Reformasyon kiliselerinin birçok karmaşık uzlaşma formülü hakkında entelektüel yeterlik sağladığı herkesçe bilindir. Yine de, normal şartlarda bu gibi entelektüel nüfuzun, felsefi olarak bilgililer sınıfına (*Gnostikler*) ait olmayanlar için aşağıdaki sonuçlardan birini doğurmadan cemaatsel dinlerde yer edinmesi imkânsız olacaktır. "Hilıklar" ve mistik bakımdan aydınlanmış "psişikler"i de içine alan bu daha az bilgili insanlar ya kurtuluş dışında bırakılacak ya da entelektüel olmayan dindarlara (*pistikoi*) ayrılmış daha düşük dereceli bir kurtuluşla sınırlandırılacaklardı. Bu sonuçlar Gnostizm'de ve Hindistan'ın entelektüel dinlerinde görüldü.

Erken Hristiyanlıkta ilk yüzyılları boyunca, bazen açıkça ve bazen de yüzeyin altında, teolojik bilginin mi (*gnosis*) yoksa sade inancın mı (*pistis*), açıkça ya da zımni olarak dinsel kuruluşun tek garantisini teşkil eden, daha yüksek dinsel nitelik olduğuna ilişkin bir tartışma şiddetlendi. İslam'da Mutezilîler ortalama anlamda "mümin" olan ve dogma'da eğitilmiş olmayan bir kişinin gerçek inanlılar cemaatinin üyesi olmadığını savundu. Dinsel bilgi ustaları olan teolojik entelektüeller ile

“ölü bilgi”yi kurtuluş arayışında ihmal edilebilir bir değer sayan entelektüel olmayan dindarlar, özellikle dinsel asketizm ve dinsel tefekkür ustaları arasındaki ilişkiler tarafından dinin karakteri üzerinde her yerde kesin bir etkide bulunuldu.

İncillerin kendisinde dahi, İsa Peygamber’in mesajının alegorik formu bilerek ezoterik olarak temsil edilir. Dini inanç, entelektüel bir aristokrasi tarafından üretilen bir ezoterizm görüntüsünden sakınmak için kendini teolojik bir dogma sisteminin gerçek bir kavrayışı ve teyidinden başka bir şeye dayandırmalıdır. Gerçekte, her peygamberî din, ya daha en başında ya da cemaatsel bir din haline geldiği ve dogmalar ürettiği sonraki aşamada dini inancı teolojiye ilişkin gerçek kavrayıştan başka bir şeye dayandırmıştır. Kuşku yok ki dogmaların kabulü, asketiklerin ve daha ziyade mistik dervişlerin görüşleri dışında daima inançla ilgilidir. Fakat dogmaların açık ve kişisel tanınması -ki Hristiyanlıkta bunun için kullanılan teknik terim *fides explicita*’dır- diğer dogmalara göre daha geniş özgürlük verilen, mutlak biçimde temel olarak görülen inanç maddeleri dolayısıyla gerekliydi. Protestanlık, inançla doğrulama doktrini nedeniyle, dogmaya inanç üzerinde özellikle katı taleplerde bulundu. Bu münhasıran olmakla birlikte özellikle, İncil’i ilahi yasanın bir kanunlaşması olarak gören asketik Protestanlık için geçerlidir. Bu dinsel gereklilik büyük ölçüde Protestan mezheplerinin yoğun gençlik eğitiminden ve Yahudi geleneğindeki gibi evrensel devlet okullarının kurulmasından sorumluydu. Bu aynı dinsel gereklilik on dokuzuncu yüzyılın ortasında seyyahların şaşkınlığına neden olan (örneğin, İngiliz devlet okullarındaki hâkim koşulların aksine) Felemenk ve Anglo-Sakson Pietist’ler ve Metodist’lerin İncil’e aşinalığının temelinde yatan nedendi. Burada insanların İncil’in benzersiz derecede dogmatik karakteriyle ilgili kanaati her insanın kendi inancının akidelerini bilmesi gerektiği şeklindeki kapsamlı talepten sorumluydu. Dogmalar bakımından zengin bir kilisede, dogmalar yığınına ilişkin olarak meşru olarak istenen her şey *fides implicita*, yani

bir kimsenin kendi kanaatlerini dini otoriteye tabi kılmaya genel bir hazır olma halidir. Katolik kilise, bunu olası en yüksek derecede gerekli kılmıştır ve gerçekte bunu yapmayı da sürdürmektedir. Fakat *fides implicita* artık dogmaların gerçek bir kişisel kabulü değildir; aksine, bir peygambere ya da bir kurumun otoritesine güven ve adanmanın beyanıdır. İnanç bu şekilde entelektüel karakterini kaybeder.

Dinsel ahlak baskın bir biçimde rasyonel hale geldiğinde, din entelektüel meselelere sadece ikinci dereceden bir ilgiyi sürdürür. Bu olur, çünkü diğerleri arasında Augustine'in savunduğu gibi, entelektüel önermelerin yalın ifadesi bir *Gesinnungsethik* karşısında en düşük inanç seviyesine düşer. İnanç bir içe dönüklük niteliği de kazanmalıdır. Belirli bir tanrıya kişisel bağlılık bilgiden daha fazla bir şeydir ve bu nedenle "inanç" olarak adlandırılır. Hem Eski hem de Yeni Ahitlerdeki durum budur. "İbrahim'e nakledilen doğruluk inancı dogmaların entelektüel ifadesi değil, ancak Tanrı'nın vaadlerine bir bağlılıktı. Hem İsa hem Aziz Paul için inanç aynı merkezi önemi korumaya devam etti. Bilgi ve dogmalara aşinalık fazlasıyla arka plana çekildi.

Bir kurum olarak örgütlenmiş bir kilisede, bu uygulamada, *fides explicita* zorunluluğunun tamamı dogmatik eğitimi almış rahipler, vaizler ve teologlarla sınırlanması şeklinde işler. Dogmada eğitilmiş ve bilgili kişilerden oluşan böyle bir aristokrasi bir teoloji halinde sistemleşmiş her dinde ortaya çıkar. Bu insanlar farklı derecelerde ve değişen başarı ölçülerinde, hemen dinin gerçek taşıyıcıları olduklarını iddia ederler. Rahibin ortalama bir insan zihni için mümkün olandan daha fazla anlama ve inanma kapasitesini göstermesi gerektiği görüşü bugün hala, özellikle köylü sınıfı arasında, büyük ölçüde yaygındır. Bu siyasi, askeri, ekleziyastik ya da ticari olsun, her tip bürokraside bulunan özel eğitimden kaynaklanan statü vasfının dinde ifadesini bulduğu formlardan sadece biridir. Fakat daha temel olanı, ruhların çobanları ve inanç kahramanlarının sahip olması gerektiği gibi, tanrının takdiri-

ne olağanüstü ve salt kişisel bir bağlılığın spesifik karizması olarak, Yeni Ahit'te de bulunan, yukarıda sözü edilen inanç doktrinidir. Tanrının desteğine olan bu karizmatik güven dolayısıyla, ruhani temsilci ve cemaat lideri bir inanç ustası olarak pratik durumlarda rahip sınıfından olmayandan farklı biçimde davranabilir ve normal insan kapasitesini fazlasıyla aşan farklı sonuçlar ortaya çıkarabilir. Pratik eylem bağlamında inanç büyüsel güçlerin yerine geçebilir.

Tanrıya inancın sınırsız olduğu dinlere özgü olan iç tutum, bazen pratik ve rasyonel olduğu açık olan düşüncelere akozmik bir kayıtsızlık üretebilir. Bu çoğu kez tanrının takdiline koşulsuz bir güven oluşturur, tek başına tanrıya kişinin kendi eylemlerinin sonuçlarını bağlar ve bu da tanrıyı rızasına uygun olarak yorumlanır. Bu anti-rasyonel tutum başka herhangi bir yerde olduğu kadar Hristiyanlık'ta ve İslam'da da bilgiye ve özellikle teolojik bilgiye keskin bir biçimde muhaliftir. Anti-rasyonellik gururlu bir inanç ustalığında ya da mahlûkatın bu kibirli tanrılaştırılması tehlikesinden sakındığında koşulsuz bir dinsel teslimiyette ve hepsinden öte entelektüel gururun ölümünü gerektiren ruhsal bir tevazuda beyan edilebilir. Bu koşulsuz inanç tavrı antik Hristiyanlıkta İsa ve Aziz Paul örneğinde ve Grek felsefesine karşı mücadelelerde ve modern Hristiyanlıkta özellikle on sekizinci yüzyıl Batı Avrupa'sı ve on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların doğu Avrupası'ndaki mistik tinselci mezhepleri tarafından teolojeye karşı gösterilen antipatide önemli bir rol oynadı.

Gerçek anlamda samimi her inanç, gelişimi içinde bir noktada doğrudan ya da dolaylı olarak, "*credo non quod sed quia absurdum est*" formülünde ifade edilen mutlak teslimiyet ve sonsuz inanç içeren entelektüel ötesi, özgün bir dini niteliğin çıkarlarına uygun olarak "aklın feda edilmesini" ortaya çıkarır. Aşkın bir tanrıya inancı öğreten kurtuluş dinleri her yerde olduğu gibi burada da, yüceltilmiş tanrısallık durumuyla yüzleştğinde bireyin entelektüel güçlerinin yetersizliğini vurgular. Bilgiden, aşkın bir tanrının kurtarma gücüne

inanca dayanan böyle bir sapma Budist'in öte dünya ile ilgili bilgiyi reddinden tamamıyla farklıdır; bu sadece böyle bir bilginin tek başına kurtuluşu getiren tefekkürü geliştiremeyeceği inancına dayanır. Bu aynı zamanda özde dünyanın anlamına nüfuz etme olasılığının şüpheli biçimde reddedilmesinden de tamamıyla farklıdır. O bununla bilginin reddinin Budist formuyla savaştığından çok daha sert biçimde savaşır. Septik bakış açısı her dönemin entelektüel sınıflarında yaygın olmuştur. Bu Grek mezar kitabeleri ve Shakespeare'in eserlerinde olduğu gibi Rönesans'ın en yüksek sanat ürünlerinde açıkça görülür; modern entelektüalizmde olduğu kadar Avrupa, Çin ve Hindistan felsefelerinde de ifadesini bulmuştur.

İsa'nın, inanç karizmasının Tanrı tarafından bilgilerden ziyade çocuklara ve küçükler verildiği gerçeğiyle ilgili vaazlarında ifade edilen muzafferane memnuniyetin yanı sıra anlamsız bilinçli inanç bu tip kurtuluş dini ile entelektüalizm arasındaki büyük gerilimi örneklendirir. Bununla birlikte bu tip din entelektüalizmi daima kendi amaçlarına uydurma çabasıdadır. Hristiyanlığa, daha Antikçağ'da fakat çok daha güçlü biçimde Orta Çağ'da üniversitelerin doğuşundan sonra artan bir şekilde Grek düşünce formları nüfuz ettikçe entelektüalizmi besler hale geldi. Orta Çağ üniversiteleri aslında Romalı hukukçuların İmparatorluğun rekabet gücünü temsil eden elde ettikleri başarıları dengelemek için yaratılan diyalektik eğitim merkezleriydi.

Her dini inanç, kişisel bir tanrının ve bunun yanında onun araçları ve peygamberlerini varsayar; belli bir noktada bunların lehine kendini beğenmişlikten ve bireysel bilgiden feragat edilmelidir. Sonuç olarak bu inanç formuna dayanan dindarlık, Asyalı dinlerde karakteristik olarak yoktur. Daha önce inancın içinde geliştiği yöne bağlı çok farklı formlar üstlendiğini gördük. Hiç şüphesiz, tüm çeşitliliklere rağmen, kontemplatif mistisizme çarpıcı bir benzerlik, her ikisinde de savaşçının kendi tanrısının muazzam gücüne olan ilksel inancının hala egemen olduğu antik İslam ve Yahve dinini karakterize etmemekle

birlikte barışçı gruplar arasında bulunan kurtuluşa yönelimli tüm inanç dinlerini karakterize eder. Kontemplatif mistisizme ilişkin bu benzerlik, kurtuluşun maddi içeriği kefarete olarak tahayyül edildiği ve uğrunda mücadele edildiğinde, her zaman en azından tanrıyla asli bir duygusal ilişkiyi (*unio mystica*) geliştirecek bir kurtuluş eğilimi olduğu gerçeğinden doğar. Gerçekte inancın “tutumsal” karakteri ne kadar sistematik olarak gelişirse, her tür mistisizmde olduğu gibi, bütünüyle ahlak karşıtı sonuçlar o kadar kolaylıkla ortaya çıkabilir.

Ahlaki talepler ve inanca dayanan bir din, yani mutlak bir inanç tutumuna dayanan gerçek bir kurtuluş dini arasında sağlam bir ilişki kurmanın büyük zorluğu daha önce Aziz Paul’un Mektupları’nda ve hatta gelenekte kayıtlı olduğu şekilleriyle İsa’nın sözlerindeki belirli çelişkiler tarafından gösterilmişti. Aziz Paul devamlı olarak kendi görüşlerinin ivedi sonuçlarıyla ve onların çok karmaşık imalarıyla mücadele etti. *Marcionite* doktrinlerde ulaşılan inanç vasıtasıyla Aziz Paul’e ait kurtuluş doktrinin tutarlı gelişimi Aziz Paul’un öğretisinin ahlak karşıtı sonuçlarını kati bir biçimde ortaya koydu². Artan vurgu inanç aracılığıyla kurtuluşa yapıldığında, bu gibi bir dinin peygamberi için muhalefet bir vaka olmakla birlikte yaşam modelinin etkin ahlaki rasyonelleşmesinin gündelik dinde meydana gelmesi yönünde genel fakat az eğilim vardı. Belli şartlar altında inanç aracılığıyla kurtuluş prensipte olduğu kadar somut durumlarda da doğrudan anti-rasyonel etkilere sahip olabilir. Bunun küçük bir tasviri birçok dindar Luthercinin, Tanrı’nın takdirine dinsiz bir itimatsızlığı göstereceği gerekçesiyle, sigorta sözleşmelerine girmeye direnmesinde bulunur. Bu problemin daha kapsamlı önemi, kurtuluşa erişmeye yönelik her rasyonel ve planlı prosedürün iyi işlere her bağlılığın ve özellikle normal ahlaki davranışı asketik başarıyla aşma çabalarının inanca dayanan din tarafından salt insani güdülerle kötücül bir meşguliyet olarak görülmesi gerçeğinde yatar.

İnançla kurtuluş kavramının, antik İslam’da olduğu gibi, tutarlı bir biçimde geliştiği her yerde öteki-dünyacı asketizm

ve özellikle manastır sistemi reddedilmiştir. Sonuç olarak inançla kurtuluş inancının gelişmesi fiilen Lüterci Protestanlıkta olduğu gibi, dünyadaki mesleki faaliyete yaptığı dinsel vurguyu doğrudan arttırabilir. Ayrıca inanca dayanan din; özellikle tanrıyla kişisel dinsel ilişkinin özel önemi lehinde ruhbansallütuf olan kefarete ve ayinin değerini düşürdüğünde dahi, dünyadaki mesleklerin dinsel bakımdan pozitif değerlendirmesine yönelik güdülerini de güçlendirebilir. Lütercilik bu tutumu prensipte başlangıçta belirledi ve günah çıkarma tamamen ortadan kaldırıldıktan sonra tutumunu güçlendirdi. Din inancının mesleki güdüler üzerindeki benzer etkisi, Spener ve Francke tarafından astetik rol biçilen, fakat Quaker etkilerine ve kendilerinin de yeterince farkında olmadığı diğer etkilere maruz kalmış olan Pietizm'in çeşitli formlarında özellikle belirgindi.

Ayrıca, "meslek" için kullanılan Almanca sözcük (*Beruf*) İncil'in Lüter tercümesinden türemiştir. Bir kimsenin dünyevi mesleği içindeki ahlaki tutumunun pozitif değerlendirilmesi tanrı tarafından kabul gören yegâne yaşam biçimi olarak Lütercilik'de en başından itibaren merkezi konumdaydı. Fakat Lutherizm'de hayır işleri Katoliklikte olduğu gibi ruh kurtuluşunun gerçek temeli olarak dikkate alınmıyordu; bunlar asketik Protestanlık'da olduğu gibi bir insanın yeniden doğmuş olduğunun onaylanmasına entelektüel temel teşkil etmiyordu. Bunun yerine, kurtuluş kesinliği Lütercilik'te Tanrı'nın iyilik ve lütfunda sığınak bulma şeklindeki alışılmış duygudan çıkarılıyordu. Bu nedenle Lütercilik, dünyaya yönelik tutumu olarak, dünyanın kurumsal yapılarına yönelik sabırlı bir teslimiyeti öğretiyordu. Bu bağlamda Lütercilik kişinin kurtuluşunun teminatı için ya karakteristik bir metodik yaşam modeli, ya da Pietist'ler arasında "*fides efficax*" ve Müslüman Haricîler arasında *amel* olarak bilinen bir hayır işlerinin gösterilmesini şart koşan dinlerle – özellikle de Protestanlık formlarına- ve asketik mezheplerin virtüöz dinlerine çarpıcı bir tezat teşkil eder.³

Lütercilik, sosyal ya da siyasal ilişkilerde devrimci tutuma yönelik herhangi bir güdüden ve rasyonel reformist faaliyete yönelik herhangi bir eğilimden yoksundur. Öğretisi insanın hem dünya içinde hem de ona karşı inancı tarafından vaad edilen kurtuluşun özünü korumasını talep eder; fakat rasyonelleşmiş ahlaki bir doğrultuda bir dünya dönüşümüne çalışmasını gerekli kılmaz. Lüterci Hristiyan, Tanrı'nın sözünün saf ve açık olarak beyan edilmiş olması şartıyla, ihtiyacı olan her şeye sahiptir; dünyanın ebedi düzeninin ve hatta kilisenin yeniden kurulması bir kayıtsızlık meselesidir (*adiaphoron*). Kuşku yok ki dünyaya görece kayıtsız fakat aynı zamanda asketizmin aksine ona "açık" olan bir inancın bu yumuşak başlı ruh hali, tedrici bir gelişimin ürünüydü. Böyle duygusal bir inancın gelenek karşıtı, rasyonel davranış kalıpları üretmesi zordur ve dünyanın rasyonel kontrolüne ve dönüşümüne yönelik bir güdüden de yoksundur.

İnanç, antik İslam ve Yahvizm savaşı dinlerce bilinen formda, aslen insanlaştırılmış tanrılarla tüm ilişkileri karakterize eden çizgiler boyunca, tanrı ve peygamberlere yalın sadakat biçimi aldı. Sadakat tanrı tarafından ödüllendirilir, sadakatsizlik cezalandırılır. Kurtuluş dininin taşıyıcıları barışçı gruplar haline geldiğinde ve daha özel olarak orta sınıfın üyeleri olduğunda Tanrıyla bu kişisel ilişki başka nitelikler kazanır. Bir kurtuluş aracı olarak inanç ancak zaman duygusallık katılmış bir karakter ve tanrı ya da kurtarıcı sevgisi hatlar kazanır. Bu dönüşüm, sürgün ve sürgün-sonrası Yahudilik'te görülür ve hatta daha güçlü bir biçimde erken Hristiyanlık'ta, özellikle İsa ve Yuhanna'nın öğretilerinde, göze çarpar Tanrı artık bir hanenin merhamet sahibi efendisi ya da babası olarak görünür. Fakat kuşku yok ki, İsa tarafından ilan edilen Tanrı'nın *babalık* vasfı içinde Sami olmayan bir dinin nüfuzunu görmek fahiş bir hatadır; çünkü Grek tanrılarını insanı "doğururken", (genellikle Sami) çöl halklarının Tanrısı insanı "yaratır". Hristiyanların tanrısı insanları "doğurmayı" asla düşünmedi - burada, "doğurulmuş ve yaratılmamış" (

γεννηθέντα μη ποιηθέντα) tabiri, teslise ait, tanrılaştırılmış Mesih'in onu insanoğlundan ayıran özgün dayanağı olduğu vurgulanabilir; ayrıca Hristiyan tanrısı insanları insanüstü sevgi ile kuşatmasına rağmen hiçbir şekilde müşfik modern bir "baba" değildir; fakat daha ziyade aslında merhametli, ancak Yahudi Tanrısı gibi bazen katı ve hiddetli olan kralımsı bir aile reisidir.

Buna karşın, inanç dinlerinin duygusal içeriği, bu dinlerin takipçileri tanrının çocukları oldukları görüşünü onun sadece enstrümanı oldukları asketik görüşünün yerine geçirdiklerinde derinleştirilebilir. Sonuç, bir insanın sürekli ahlaki tecrübeyle ilgili bilincinden ziyade, öznel durumlarda ve tanrıya bir iç bağlılık içinde yaşam modelini bütünleştirmeye yönelik güçlü bir eğilim olabilir. Bu eğilim dinin pratik, rasyonel karakterini de zayıflatabilir. Böyle bir duygusal vurgu, Pietizmin rönesansıyla, çoğu kez güçlü insanları kilise dışına iten Almanya'daki tipik Lüterci vaazların sızlanma tonuyla birlikte ifadesini bulan "Kenan dili" tarafından ima edilir.

Tanrı ya da kurtarıcıyla ilişki tutkulu adanma niteliği sergilediğinde ve sonuç olarak din, örtülü ya da aşikâr bir erotizm parçasına sahip olduğunda genellikle inanç dinleri tarafından yaşam idaresi üzerinde tam anlamıyla anti-rasyonel bir etki uygulanır. Bu Sufizm'deki tanrı aşkının birçok türünde, Aziz Bernard ve onun takipçilerinin mistisizminin kantik tiplerinde, Meryem Ana kültü ve İsa'nın Kutsal Kalbi'nde, diğer benzer takva formlarında ve nihayet Zinzendorf hareketi gibi Lütercilik içinde duygusal olarak yayılan Pietizm'in karakteristik tezahürlerinde görünür. Ancak, bunun en çarpıcı tezahürü, beşinci ve altıncı yüzyıldan itibaren Hindistan kitleleri arasında özellikle Vişnuizm'in soteriolojik formlarında kurtuluş dininin popüler formu haline gelerek, mağrur ve soylu entelektüel Budizm dininin yerini alan karakteristik Hindu sevgi dindarlığında (*bhakti*) görülür. Bu Hindu sevgi dindarlığında *Mahabharata*'dan bir kurtarıcı statüsüne yükseltelen Krişna'ya

adanma ve daha ziyade Çocuk Krişna'ya adanış, erotik özellikli bir adanma durumuna yükseltilir. Bu süreç, dört tefekkür düzeyi yoluyla meydana gelir: Hizmetkâr sevgisi, arkadaşlık sevgisi, evlat ya da baba sevgisi ve, en üst düzeyde, bir dereceye kadar *gopilerin* sevgisine (Krişna'nın hanımlarının ona olan sevgisine) benzeyen, belirli bir erotizmle karışmış bir dindarlık. Bu din tarafından kurtuluş için gerekli olarak emredilen prosedür temelde gündelik yaşamın kaygılarına düşmandır, lütfâ ulaşmada her zaman rahipler, *gurular* ya da *gosainlerin* kutsal aracılığını öngörmüştür. Pratik sonuçları içerisinde bu din, Hindistan'daki en düşük sosyal sınıflar arasında popüler olan Shakti dininin yüceltilmiş bir karşılığıdır. Shakti dini tanrıların karılarına tapınma dinidir, orgiastik tipteki dine çok yakındır ve bir erotik orgi kültürünü içermesi seyrek sayılmaz; bu onu Hristiyanlık gibi, Tanrı'nın takdirine sürekli ve sarsılmaz inancıyla kuşku götürmez bir biçimde saf inanç dininden onu tamamen uzaklaştırır. Hindu kurtuluş dininde kurtarıcı ile olan kişisel ilişkideki erotik unsur, büyük oranda adanmışlık prensiplerinin teknik sonuçları olarak görülebilir; öte yandan, belirgin bir tezat içinde, Hristiyanlıktaki ilahi takdir inancı inanlının irade kullanımı aracılığıyla sürdürülmesi gereken bir karizma'dır.

3.İlahi Takdire İnanç Yoluyla Kurtuluş

Son olarak, kurtuluş her şeyi bilmesi nedeniyle zorunlu olarak değişmez olan ve herhangi bir insan davranışının etkisinin bütünüyle ötesinde, kararlarıyla ilgili olarak kesinlikle sorgulanamaz bir tanrının tamamen karşılıksız, izah edilemez bir lütuf hediyesi olarak görülebilir. Bu takdir edilmiş lütuftur. Bu kavram koşulsuz olarak, aşkın yaratıcı bir tanrıyı gerektirir ve dolayısıyla tüm antik ve Asyalı dinlerde yoktur. Bu savaşı ve kahraman dinlerinde de mevcut değildir, çünkü tanrı üstü bir kaderi varsayar, oysa ilahi takdir doktrini insan tarafından irrasyonel görünebilmesine rağmen tanrı açısın-

dan rasyonel olan bir dünya düzeni ya da rejimi varsayar. Öte yandan, bir ilahi takdir dini tanrının iyiliğini yok eder, çünkü tanrı katı ve azametli olur. Bununla birlikte, kader dinleriyle inanlılarında soyluluğu ve özeni teşvik kapasitesini paylaşır. Bu tür tanrı bağlamında, bir bireyin sahip olduğu tüm güçlerin mutlak değer kaybının tek başına karşılıksız lütuf tarafından kurtuluş için bir önkoşul olması gerçeğine rağmen ya da bunun yüzünden bu etkiye sahiptir.

Pelagius gibi tarafsız ve ölçülü ahlak insanları kendi hayır işlerinin yeterliliğine inanabilir. Halbuki peygamberler ve dinlerin kurucuları arasında ilahi takdir, her biri dünyadaki kendi misyonunun kesinliğinin herhangi bir kişisel mükemmellikten ziyade dünyadaki durumundan ve tanrının iradesinden kaynaklandığına inanan Calvin ve Muhammed'in durumunda olduğu gibi rasyonel olarak örgütlü dinsel güç kurma güdüsüyle harekete geçirilen insanların inancı olmuştur. Başka durumlarda, örneğin Augustine ve ayrıca Muhammed'in durumunda ilahi takdire inanç çok büyük tutkuları kontrol etme gerekliliğini tanımanın ve bunun sadece, eğer mümkünse, bireye dıştan ve yukarıdan eylemde bulunan bir güç tarafından başarılabilceği düşüncesinin sonucu olarak ortaya çıkabilir. Luther de bu duyguyu günahla zorlu mücadelesinden sonra son derece yorucu bir dönem sırasında farkettiler, fakat dünyaya daha çok uyum sağladıktan sonra onun için bunun önemi azaldı.

İlahi takdir, kişi seçilmişlerden olan çok sınırlı kurtuluş aristokrasisine ait olduğu güvencesini elde ettiğinde, dinsel lütfu bulmuş olan bireye mümkün olan en yüksek derecedeki kurtuluş kesinliğini sağlar. Fakat bireyin kurtuluşuyla ilgili mutlak bir belirsizlikte yaşamını sürdürmesi imkansız olduğu kadar, bu benzersiz karizmaya sahip olup olmadığını tespit edebileceği belirli göstergeler (*Symptome*) bulmalıdır. Tanrı hoşnut olacağı davranış tipine yönelik en azından bazı pozitif emirleri vahiy yoluyla ihsan ettiği için sözü edilen göstergeler; dini olarak aktif her karizma örneğinde olduğu gibi

bunda da, tanrının emirlerini yerine getirmede onun araçlarından biri olarak hizmet etme kapasitesinin kesin beyanında ve sebatlı ve metodik bir tutumda mevcut olmalıdır, çünkü bir insan takdir edilmiş lütufa ya sahiptir ya da değildir. Ayrıca bu lütfun güvencesi söz konusu bireyin herhangi bir günahından etkilenmez. Kurtuluşu takdir edilmiş insanın tıpkı tüm başka günahkâr varlıklar gibi işlediği tamamen farklı günahlara rağmen kişinin kurtuluşunun nihai kesinliği ve bir lütuf durumundaki devamlılığı, bu özel hatalarla birlikte, bir kimsenin davranışının tanrı tarafından makbul olduğu ve lütfun gizemli niteliğine dayanan bir iç ilişkiden çıktığı bilgisiyle sağlanır kısacası kurtuluş kişiliğin merkezi ve değişmez niteliğine dayanır.

Dolayısıyla, ilahi takdire inanç, mantıksal olarak kadercilikle sonuçlanması beklenebilse de en tutarlı takipçileri içinde tanrının modeliyle uyumlu hareket etmek için en güçlü olası güdüleri üretti. Kuşkusuz bu eylem, dinsel ilhamın temel içeriğine dayanan farklı formlar kazandı. İslam'ın ilk kuşağının Müslüman savaşçıları örneğinde ilahi takdire inanç, dünya fethine yönelik kutsal bir savaş emrinin uygulanması için çoğu zaman kendine mutlak bir kayıtsızlık üretti. Hristiyan ahlakıyla yönetilen Püritenler örneğinde, ilahi takdire olan aynı inanç çoğunlukla ahlaki katılık, kanunlara kati riayet ve yaşamı biçimlendirmek için rasyonel olarak planlanan prosedürler üretti. Din savaşları esnasında kazanılan disiplin hem Müslüman hem de Cromwellci süvarilerin yenilmezliğinin kaynağı idi. Benzer şekilde, iç-dünyacı asketizm ve Tanrı'nın rızasına uygun bir meslekte disiplinli kurtuluş arayışı Püritenlere özgü mal düşkünlüğünde virtüözlük kaynağıydı. Takdir edilmiş lütufla ilgili her doktrin, tanrının mutlak iradesi dolayısıyla kaçınılmaz olarak lütfun tüm büyüsel, ayinsel ve kurumsal dağıtımlarının radikal ve nihai değer kaybını ima ediyordu. Bu değer kaybı gerçek anlamda takdir doktrininin tüm sağlığı içinde görüldüğü ve gücünü koruduğu her yerde görülüyordu. Bu gibi büyüsel ve kurumsal lütfun değer kaybının kat kat daha güçlüsü Püritenizm'de ortaya çıktı.

İslam'daki ilahi takdirde, "ikili hüküm" şeklinde bir şey yoktu; Allah'a bazı insanlar için cehennemi takdir etmeyi yükleyemiyordu, ona sadece bazı insanlardan lütfunu çekmesi yakıştırlıyordu. Bu insanın eksikliğini ve kaçınılmaz ihlallerini kabul eden bir inançtı. Ayrıca bir savaşçı dini olarak İslam, bir dünya düzeninin çok daha az belirgin biçimde rasyonel unsurlarını ve öte dünyada bireyin kaderinin spesifik olarak belirlenmesini geliştirmesi bakımından Grek *moira*'sının bazı niteliklerine sahipti. Buradaki hakim kavram, ilahi takdirin bireyin öte dünyadaki kaderini değil daha ziyade bu dünyanın sıra dışı olaylarını ve özellikle inanç savaşçısının savaş alanında düşüp düşmeyeceği gibi soruları belirliyor olmasıydı. Bireyin öte dünyadaki dini kaderinin, en azından daha eski görüşe göre, yaşam idaresinde kurtuluş göstergesine ihtiyaç olmayacak şekilde, bireyin Allah'a ve peygamberlere inancıyla yeterince sağlandığı savunuluyordu. Gündelik yaşamın asketik denetimiyle ilgili bir rasyonel sistem başlangıcından itibaren bu savaşçı dine yabancı idi; öyle ki İslam'daki ilahi takdir doktrini özellikle inanç savaşları ve Mehdi savaşları esnasında kendi gücünü açıkça ortaya koydu. İslam dini uygarlık halini aldıkça İlahi takdir doktrini önemini kaybetme eğilimi gösterdi, çünkü söz konusu doktrin, Püriten ilahi takdir doktrininin yaptığı gibi, gündelik dünya denetimi için planlı bir yaşayış biçimi üretmiyordu.

Püritenizm'de ilahi takdir, bireyin öte dünyadaki kaderini tamamen etkiliyordu ve dolayısıyla kurtuluş güvencesi öncelikli olarak günlük yaşam işlerinde ahlaki bütünlüğünü korumasıyla belirleniyordu. Bu nedenle, Kalvinizm başlangıcında olduğundan daha burjuvalaştığında, ilahi takdire inanç bu dinde daha büyük bir önem kazandı. Püritenlerin İlahi takdire olan inancının otoriteler tarafından her yerde devlete tehlike ve otoriteye düşman sayılması önemlidir; çünkü bu durum Püritenlerin tüm seküler gücün meşruluğuna şüpheyle bakmasına neden oldu. İslam'da Halife Ömer sözde sekülerizm ile itham edilen ailesi ve takipçilerinin ilahi takdi-

re inanan takipçiler olduğunu, bu sayede gayrı meşru yollarla kurulan egemenliklerinin Allah'ın takdir edilmiş iradesiyle meşrulaştırıldığını görmeyi umduklarını tezat yoluyla kaydetmek ilginçtir.

Açıktır ki, ilahi takdirin bir insanın öteki dünyadaki yerine yönelmesini sağlamaktan ziyade tarihteki somut olayları belirlemek için her kullanımı ilahi takdirin ahlaki, rasyonel karakterini doğrudan doğruya kaybetmesine neden olur. İlahi takdire inanç erken İslam inancının sade savaşçıları arasında neredeyse her zaman asketik bir etkiye sahip oldu, bu ahlak aleminde büyük oranda zahiri ve törensel talepler öne sürdü. Fakat İslam'daki ilahi takdir inancı rasyonel değildi, bu nedenle de bu talepler günlük hayatta bastırıldı. İlahi takdire İslami inanç kitlelerin inançlarında kaderci bir anlam (*kismet*) kazandı ve bu nedenle ilahi takdir, büyüü popüler dinden çıkarmadı.

Son olarak, Çin patrimonyal bürokrasisi Konfüçyüsçü ahlak karakterine uygun davranarak, kader ya da kismete ilişkin bilgiyi entelektüellikle, çözülmaz biçimde özdeşleşmiş kabul etti. Öte yandan kader eğitilmiş sınıfların dininde ilahi takdir ve *moira* arasında yaklaşık orta bir konum almasına rağmen, Konfüçyüsçülük kaderin kitlelerin büyüsel dininde belli yazgıcı nitelikler kazanmasına izin verdi. *Moiranın*, bunu sürdürme cesaretiyle birlikte savaşçıların kahramanca gururunu beslediği gibi, ilahi takdir de orta-sınıf asketizminin kahramanlarının "ferisice" gururunu besliyordu.

Fakat takdir edilmiş kurtuluş aristokrasisinin gururu bir meslek adamı ile ve rasyonelleşmiş eylemdeki başarının tanrının lütfunu kanıtladığı düşüncesiyle başka hiçbir dinde Püritenizm'de olduğu kadar özdeşleşmedi (ve bu nedenle asketik motivasyonun ekonomik faaliyete yönelik tutum üzerindeki etkisi başka hiçbir dinde bu kadar güçlü olmadı). İlahi takdir de tek başlarına sonsuz "ikili hüküm" düşüncesini kabul edebilen virtüözlerin bir inancıdır. Fakat bu doktrin,

günlük yaşamın rutinine ve kitlelerin dinine nüfuz etmeyi sürdürdükçe onun kasvetli şiddeti git gide katlanılamaz hale geldi. Son olarak, Batılı asketik Protestanlıkta bundan geriye kalan her şey bir kalıntı (*caput mortuum*); bu lütf doktrininin rasyonel kapitalist eğilime yaptığı katkı, bir insanın ekonomik davranışında mesleğin metodik gösterimi fikri idi.

A.Kuyper'in Neo-Kalvinizm'i artık salt takdir edilmiş lütf doktrinini sürdürmeye cesaret edemedi.⁴ Bununla birlikte, söz konusu doktrin Kalvinizm'den hiçbir zaman tam olarak çıkarılamadı; sadece formunu değiştirdi. Bütün koşullarda, ilahi takdirin determinizmi olası en büyük sistemleştirme ve *Gesinnungethik'in* merkezileştirilmesi için bir enstrüman olarak kaldı. Bugün söylediğimiz şekliyle "bütüncül kişilik"; söz konusu kişinin herhangi bir bireysel eylemiyle değil "Tanrı'nın seçimi" tarafından kazanılan sonsuz değer vurgusuyla sağlanmıştır.

Bu dinsel değerlendirmenin dünyevi determinizme dayanan dinsel olmayan bir karşılığı vardır. Bu modern seküler insanı, metafiziksel temeli dikkate alınmaksızın kendi *Gesinnungethik'i* nedeniyle karakterize eden özgün türden bir "suç" ve deyim yerindeyse, tanrısız bir günah duygusudur. Belirli bir eylem *yapmış* değildir, fakat kendi değişmez nitelikleri dolayısıyla bu eylemi *yapabilecek durumdadır* - bu, modern insanın taşıdığı gizli ıstıraptır ve bu başkalarının, (artık determinizme dönüşmüş) "ferisilikleri" içinde, onu suçladıkları şeydir. Bu acımasız bir tutumdur, çünkü hiçbir anlamlı "bağışlayıcılık", "pişmanlık" ya da "telafi" olasılığı yoktur- bu aynen ilahi takdire olan inancın acımasız olmasına benzer, ancak bu en azından anlaşılmaz ilahi rasyonelliğin bir kısmını kavrayabilir

NOTLAR

1. Bkz. Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen: vandenhoeck, 1907), I. Bölüm. Weber Bousset'ini *Die Religion des Judentums* (1906) ile ilgili çalışmasını kullandığı için Bousset onun gnostisizm ile ilgili en önemli kaynaklarından bir olarak görmektedir.

1 a. Herrmann Mallinckrodt (1821-74) Katolik Merkez Partisinin kurucularından ve onun sesi en çok çıkan sözcülerinden biriydi; 1867'den 1871'e kadar Reichstag'ın üyesiydi kızkardeşi Pauline "Hristyan Sevgisi Kardeşleri" cemaatini kurdu.

2. Bkz. Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Tübingen: Mohr, 1931), cilt I, 292-309. Bu 1909 basımının dördüncü baskısı ve Weber en önemli kaynaklarından biridir.

3. Haricilerle ilgili olarak, bkz. Chantepie ve diğerleri, *age.* cilt. I, 682 vd; *amel* ile ilgili olarak bkz. C.H.Becker, *Islamstudien*, cilt I, 165, 167. (W)

4. Hollandalı teolog ve İçişleri Bakanı (1901-05) Abraham Kuyper hakkında bkz. Weber, "the Protestant Sects...", Gerth and Mills, *age.*, 452 vd.

XII

DİNİ ETİK VE DÜNYA: EKONOMİ

1. Dünyevi Erdemler ve Nihai Hedefler Etiği

Bir kurtuluş dini nihai hedefler etiği (*Gesinnungsethik*) doğrultusunda ne kadar sistemleştirilir ve içselleştirilirse dünyayla ilişkili gerilimi o kadar büyür. Din ve dünya arasındaki bu gerilim, din ritüelist ve yasacı bir forma sahip olduğu sürece daha az tutarlı ve daha az prensip bir meselesi olarak görünür. Bu daha erken evrelerde, kurtuluş dinleri genel olarak aynı biçimlere bürünür ve tıpkı büyüsel ahlakınkiler gibi etkilerde bulunur. Yani bir kurtuluş dini genel olarak onun tarafından edinilen adetlere dokunulmaz bir kutsallık tahsis etmekle başlar, çünkü bütün takipçiler bir tanrının gazabından kurtulmakla ve dolayısıyla onun tarafından emredilen herhangi bir normun ihlalinin cezalandırılmasıyla ilgilenmektedir. Sonuç olarak, bir uyarı ilahi bir emir statüsü kazandığında değiştirilebilir adetler dairesinden kutsallık mertebesine yükselir. Din tarafından dayatılan kurallar bu nedenle bir bütün olarak evrendeki düzenlemeler gibi sonsuza kadar geçerli — tanrı bizatihi yeni bir emir veyahetmedikçe yoruma açık fakat değiştirilemez — sayılır.

Bu aşamada, din yasal kurumlar ve sosyal adetler alanının tümü üzerinde tıpkı sembolizmin bir kültürün belirli temel unsurlarını ve büyüsel tabuların buyruğunun insanlar ve eşyalar ile somut ilişki türlerini kalıplaştırdığı biçimde kalıplaştırıcı bir etkide bulunur. Hinduların, Müslümanların, Zerdüştlerin ve Yahudilerin kutsal kitapları ve Çinlilerin klasik kitapları, yasal emirlere törensel ve ritüel formlara davrandıkları gibi davranırlar. Yasa, kutsal yasadır. Din tarafından kalıplaştırılan yasa egemenliği, yasal düzenin ve dolayısıyla da ekonominin rasyonelleşmesi üzerinde en önemli sınırlamalardan birini teşkil eder.

Öte yandan, ahlaki ilhamlar kalıplaşmış büyüsel ya da ritüel normları aştığında, insan yaşamının gündelik düzeni ve özellikle ekonomide ani ya da tedrici bir devrim meydana gelebilir. Tabii ki, her iki alanda dinin gücüne yönelik sınırlar olduğu da kabul edilmelidir. Yukarıda sözü geçen dönüşümle ilişkili görüldüğünde dinin daima belirleyici unsur olduğu hiçbir zaman gerçek değildir. Bunun yanı sıra, din mevcut ilişkilerde ve çıkarlar kümesinde böyle bir ekonomik dönüşümün belirli olasılıkları ve hatta bunlara yönelik daha güçlü dürtüler mevcut olmadıkça hiçbir yerde belli ekonomik koşulları yaratamaz. Böyle bir dönüşümle ilgili olan çeşitli faktörlerin görece önemli güçlerini ya da onların birbirleriyle uyumlu tutumlarını özetleyecek genel bir formül ileri sürmek mümkün değildir.

Ekonomik yaşam gereksinimleri kendilerini gerek kutsal emirlerin yeniden yorumlanması ya da kazuistik olarak aşılması aracılığıyla görünür kılar. Bazen, kefarete ve lütfun eklesiyastik dağıtımını sürecinde dinsel uyarıların basit pratiksel ayıklanışına rastlarız. Bunun bir örneği Katolik kilisesi içinde, imkansız olacak bir iptal olmaksızın, tefeciliğin *in foro conscientiae* olarak (vicdanen) bile yasaklanması gibi çok önemli bir hükmün kaldırılmasıdır. Muhtemelen aynı süreç başka bir yasaklanmış uygulama olan *onanismus matrimonialis*, yani çocuk sayısının aile başına ikiyle sınırlandırılması örneğinde ortaya çıktı.

Dini normların yukarıda sözü geçenler gibi yeni problemler ve uygulamalarla ilgili genel duygu karmaşası ve sessizliği, stereotiplerin mutlak değişmezliğinin aynı stereotiplerin belirli bir uygulamadaki geçerliliğinin olağanüstü değişkenliği ve mutlak tahmin edilemezliğiyle doğrudan paralelliği ile sonuçlanır. Dolayısıyla, İslami *şeriat* ele alındığında, günümüzde belirli bir meseleye ilişkin uygulamanın ne olduğunu belirtmek neredeyse imkânsızdır. Aynı karmaşa formel ritüelist ve kazustik karaktere sahip olan tüm kutsal yasalar ve ahlaki emirlerle ve her şeyden önce Yahudi yasasıyla ilişkili olarak ortaya çıkar.

Fakat dinsel yükümlülüklerin içsel dinsel inanca dayanan bir ahlak (*Gesinnungsethik*) doğrultusunda sistemleşmesi temel olarak özünde farklı bir durum ortaya çıkarır. Böyle bir sistemleşme; yaşam modelinin dinsel kurtuluş hedefleriyle anlamlı bir bütüncül bir ilişkiyi oluşturması amacıyla bireysel normların stereotipleşmesini kaldırır. Ayrıca, içsel bir dinsel inanç herhangi bir kutsal yasayı değil, fakat sadece farklı durumlarda farklı davranış kurallarını kabul eden ve bu nedenle esnek ve uzlaşmaya duyarlı "kutsal bir içsel dini durumu" kabul eder. Bu meydana getirdiği yaşam modeline dayanarak, stereotipleştirici bir etkide bulunmak yerine kendi içinden devrimci sonuçlar üretir. Fakat bu devrim yapma kabiliyetini çok yoğunlaşmış ve içselleşmiş olan tam bir problemler kompleksi de kazanma pahasına kazanır. Dinsel önermeler ve dünya realitesi arasındaki doğal çatışma azalmaz, tersine artar. Toplumsal ilişkilerin artan sistemleşmesi ve rasyonelleşmesi ve bunların temel içeriğiyle birlikte, teodise öğretileri tarafından sağlanan dışsal telafilerin yerini, dinin yükümlülüklerine karşı belirli özerk yaşam alanları mücadeleleri alır. Dinsel ihtiyaç ne kadar yoğunlaşırsa dünya o kadar çok problem ortaya koyar. Şimdi bu meseleyi bazı önemli çatışmaları analiz ederek açıklığa kavuşturalım.

Dinsel ahlak sosyal kurumlara çok farklı yollarla nüfuz eder. Dinsel ahlakın belirleyici yönü onun büyüye ve ritüele

ya da genel olarak dinin özgün karakterine bağlılığının yoğunluğu değil, fakat daha ziyade onun dünyaya yönelik teorik tutumudur. Dinsel bir ahlak dünyayı dinsel bir perspektiften sistemli, rasyonel bir düzen ve bir evrene dönüştürdüğüçe dünyanın sosyal kurumlarıyla olan ahlaki gerilimleri muhtemelen daha keskin ve daha prensipli hale gelecektir. Seküler kurumlar (*Ordnungen*) ne kadar bağımsız olarak sistemleşirse bu o kadar doğrudur. Dünyanın reddine yönelik ve doğası gereği kutsal yasalarla özdeşleşmiş herhangi bir stereotipleştirici karakterden tamamen yoksun bir dinsel ahlak gelişir. Gerçekte bu dinsel ahlakın insanın dünyayla ilişkilerine soktuğu gerilim sosyal evrimde çok güçlü bir haline gelir.

2. Aile Dindarlığı, Komşuların Yardımı ve Telifi

Dinsel bir ahlakın dünyadaki genel yaşam erdemlerini kendine mal ettiği durumlarla ilgili tartışılacak bir şey yoktur. Bu genel erdemler doğal olarak aile içindeki ilişkileri, doğruluğu, güvenilirliği ve karıları da içerecek şekilde bir kimsenin yaşamına ve mülküne saygıyı içerir. Fakat çeşitli erdemlerin vurgulanması farklı dinlerde karakteristik olarak farklılık gösterir. Konfüçyüsçülük aile ruhlarının önemi dolayısıyla, büyüye inanç tarafından güdülenen aile dindarlığına muazzam bir vurgu yapıyordu. Bu aile dindarlığı uygulamada ataerkil ve patrimonyal-bürokratik bir siyasal örgütlenmede gelişti. Konfüçyüs, kendisine atfedilen bir özdeyişe göre, "itaatsizliği canavarlıktan daha kötü" sayıyordu; bu onun aile otoritelerine itaati tüm sosyal ve siyasal niteliklerin ayırt edici işareti olarak özellikle yorumladığını gösterir. Bunun tam aksine yaşamın genel erdemlerinin vurgulanması, bütün aile bağlarının dağılmasını savunan daha radikal tipteki cemaatsel dinlerde bulunur. "Babasından nefret edemeyen kimse İsa'nın havarisi olamaz".

Erdemlerin farklı vurgularına ilişkin başka bir örnek; Yahudi-Hristiyan geleneğinin On Emri bu erdemi yasal şahadetle sınırlarken, Hindu ve Zerdüştçü ahlakta samimiyyete yapılan vurgudur. Hindu ve Zerdüştçü ahlaktaki samimiyyet koşullarının ötesinde Konfüçyüsçü Çin bürokrasisinin statü ahlakında bulunan törensel görgü kurallarıyla ilgili çeşitli emirleri lehine doğruluk koşulunun tamamıyla geri planda kalmasıdır. Zerdüştçülük, kurucusunun orgiastik dine karşı mücadelesinin sonucu olarak hayvanlara eziyeti yasaklar. Hindu dini daha da ileri giderek, animizm ve ruh-göçü kavramlarına dayanan bir görüşle, canlı bir şeyin öldürülmesini mutlak anlamda yasaklar.

Belirli büyüsel emirlerin ve ailevi dindarlığın ötesine geçen her dinsel ahlakın içeriği temelde her gündelik davranışı etkileyen iki basit güdü tarafından belirlenir. Bunlar suçlulara karşı adil kısas ve yakın komşulara kardeşçe yardımdır. Her ikisi de bir bakıma telafidir: Suçlü, cezayı hak etmektedir, bunun icrası tanrısal gazabı dindirir; öte yandan komşu da yardımı hak etmektedir. Çin, Veda ya da Zerdüşt ahlakında ya da sürgünsonrası zamanlarda Yahudi ahlakında, bir düşmanın yapmış olduğu kötü fiilin bedelini kötülükle ödemek zorunda olmasına ilişkin hiçbir şüphe yoktur. Aslında tüm bu toplulukların sosyal düzeni sırf telafiye dayanır görünür. Bu sebeple ve onun dünyayla uzlaşması nedeniyle Konfüçyüsçü ahlak bir kimsenin düşmanını sevmesi fikrini reddetti; bu düşünce Çin'de kısmen mistik kısmen de devlet menfaatlerinin aksine sosyal yararlılık kavramlarına dayanıyordu. Kişinin düşmanını sevmesi fikri W. Meinhold'un yorumuna göre sürgün sonrası ahlaklarında Yahudiler tarafından kabul edildi. Ancak bu sadece Yahudiler tarafından sergilenen cömert tutumla düşmanlarının daha da küçük düşmesine neden olması amacını taşıyordu. Sürgünsonrası Yahudileri Hristiyanlığın koruduğu bir diğer hüküm ekledi; buna göre hınç Tanrının özel imtiyazıdır, insan bunu kendisi icra etmekten ne kadar geri durursa tanrı onu o kadar kesin biçimde gerçekleştirecektir.

Cemaatsel din dindaşları dinsel bakımdan düzenlenmiş yardım yükümlülüğünün geçerli olduğu, kan kardeşlerini ve aynı klan ya da kabilenin üyelerini zaten içeren listeye ekledi. Daha doğru bir biçimde ifade etmek gerekirse, cemaatsel din dindaşlığı klansal birlikteliğin yerine koyar. “Kendi anne ve babasını terk etmeyen İsa’nın havarisi olamaz.” Bu aynı zamanda, İsa’nın barış değil, savaş getirmeye gelmiş olduğu düşüncesinin de genel anlam ve bağlamıdır. Tüm bunlardan, özellikle cemaatsel dinin karakteristiği olan kardeşçe sevgi çıkar; bu çoğu zaman böyledir, çünkü siyasal organizasyondan bağımsız olmaya çok etkili katkı sağlar. Erken Hristiyanlıkta dahi; örneğin İskenderiyeli Clement’in doktrinlerinde, kardeşçe sevgi azami ölçüde dindaşlar çevresinin dışında değil sadece içinde emredildi.

Yakınlara yardım etme yükümlülüğü – daha önce [II.kısım bölüm III:2] görmüş olduğumuz gibi- komşuluk grubundan çıkarıldı. Komşuya en yakın insan yardım eder, çünkü bir gün komşusunun yardımına ihtiyaç duyabilir. Evrensel sevgi anlayışının ortaya çıkışı, sadece siyasal ve etnik toplulukların önemli ölçüde birbirine karışmasından ve tanrıların evrensel güç olmak için siyasal örgütlerle olan bağlarından kurtulmasından sonra mümkündür. Sevgi duygusunun yabancı dinlerin takipçilerini içine alacak şekilde yayılması, her biri kendi tanrısının eşsizliğini ilan eden diğer dinsel topluluklar rakip hale geldiğinde daha zordur. Bu nedenle, Budist geleneği Caynacı keşişlerin Buda’nın müritlerine Budist keşişlerle birlikte onlara da yiyecek vermelerini emretmesine şaşırıklarını nakleder.

3.Sadaka Verme, Hayır İşİ ve Zayıfların Korunması

Ekonomik farklılaşma arttıkça, işte ve acil ihtiyaçları karşılamada komşular arasında yardımlaşma gelenekleri çeşitli sosyal katmanlar arasında karşılıklı yardımlaşma gelenekleri-

ne dönüştü. Bu süreç çok erken zamanda dinsel ahlaka yansıtılır. Toprakla olan bağlarını ilk kaybeden profesyonel gruplar olan kutsal ozanlar ve büyücüler, zenginlerden aldıkları hediyelerle yaşamlarını sürdürüyorlardı. Sonuç olarak, zenginliklerini din görevlileriyle paylaşan zenginler her zaman onların övgülerini alırken, açgözlü ve tamahkar olanlar da onların beddualarına hedef oldular. Erken, doğal tarım ekonomilerinin ekonomik koşulları altında soylu statüsü sadece zenginlik değil, aynı zamanda daha sonra göreceğimiz gibi, misafirperver ve yardımsever bir yaşam tarzıyla onurlanırlar. Bu nedenle sadaka verme bu gibi bağışa yönelik yeni güdüler öne çıkabilse de her ahlak dininin evrensel ve temel parçasıdır. İsa yukarıda geçen telafi prensibini zaman zaman yoksula bağış yapma güdüsünün bir kaynağı olarak kullandı. Bu düşüncenin esası tanrının sadaka verene öteki dünyada daha fazlasını telafi olarak iade edeceği idi; zira yoksulun gösterilen cömertliğe karşılık vermesi imkansızdı. Bu kavrama belli şartlar altında evrensel bir sevgi komünizmine benzeyen, inanç kardeşleri dayanışması prensibi eklendi.

İslam'da zekât verme müminler üzerine düşen beş emirden biriydi. Sadaka verme, antik Hinduizm, Konfüçyanizm ve erken Yahudilikte emredilen "hayır işi" idi. Antik Budizm'de sadaka verme temelde din sınıfından olmayan dindar kişinin gerçekten önemli olan tek faaliyetiydi. Son olarak, antik Hristiyanlıkta sadaka verme neredeyse ayinsel bir statü kazandı ve Augustine zamanında dahi inanç sadaka vermeden gerçek inanç olarak görülmedi.

Yoksul Müslüman din savaşçısı, Budist keşiş, antik Hristiyanlığın yoksullaşmış dindaşları ve özellikle Kudüs'teki Hristiyan cemaatine mensup olanlar, aynen peygamberler, havariler ve çoğu kez kurtuluş dinleri rahipleri gibi tamamen sadakalara bağımlıydılar. Antik Hristiyanlıkta ve hatta Quaker cemaati gibi Hristiyan mezhepleri arasında hayırsever yardımı bir dinsel refah türü olarak görüldü ve dini cemaatin devamı ve misyonerlik teşebbüslerinde en önemli faktörler-

den biriydi. Bu nedenle cemaatsel din, başlangıcında var olan mezhepsel güdüsünü yitirdiğinde sadaka önemini oldukça yitirdi ve mekanik bir törensel nitelik kazandı. Bununla birlikte hayırseverlik prensip olarak varlığını sürdürdü. Hristiyanlığın yayılmasından sonra dahi, sadaka verme bu dinde zenginler tarafından kurtuluşa erişme için öylesine koşulsuz olarak gerekli hale geldi ki yoksullar kilise içinde fiili olarak farklı ve kaçınılmaz bir "statü grubu" olarak görüldü. Yardım etme doğal olarak sadaka vermenin çok ötesinde gelişti ve böylece hasta, dul ve yetimler sürekli olarak özel dini değere sahip olarak tanımlandı.

Din kardeşleri arasındaki ilişkiler; faizsiz kredi verilmesi ve ihtiyaç zamanında bir kimsenin çocuklarına karşılıksız bakılması beklentileri gibi arkadaşlar ve komşular arasında hissedilen benzer beklentiler ile nitelendirilir oldu. Birleşik Devletler'deki mezheplerin yerine geçen seküler birçok organizasyon hala kendi üyelerine bu gibi taleplerde bulunur. Her şeyden önce yoksul din kardeşi bu tür yardım ve cömertliği güçlülerden ve kendi efendilerinden bekler. Gerçekte, belirli sınırlamalar içinde, güçlü kişiliklerin kendi çıkarları kendi bağlılarını korumasını ve onlara cömertlik göstermesini gerektiriyordu; zira hiçbir rasyonel kontrol metodu mevcut olmadığı sürece kendi gelirinin güvenliği nihai olarak altındakilerin iyi niyetine ve işbirliğine bağlıydı. Öte yandan güçlü bireylerden yardım alma ya da onların himayesini kazanma ihtimali, her yoksul kimseye ve özellikle kutsal ozanlara bu gibi bireyleri bulma ve cömertlikleri nedeniyle onları övme güdüsü verdi. Pederşahi güç ve baskı ilişkilerinin sosyal tabakalaşmayı belirlediği her yerde, fakat özellikle Doğu'da, peygamberi dinler yukarıda geçen salt pratik durumla bağlantılı olarak zayıfların, yani kadın, çocuk ve köleler ve benzerlerinin himayesini sağlayabildi. Bu özellikle Musevi ve İslam peygamber dinleri için geçerlidir.

Bu koruma sınıflar arasındaki ilişkilere de genişletilebilir. Bir kimsenin belirli bir sınıf konumunu daha az güçlü komşularıyla

ilişkili olarak, kapitalist öncesi zamanlara özgü tarzda – neredeyse benzer süreçler olan borçluların köle olarak alınması ve arazilerin büyüülmesi ile – vicdansızca sömürmek grup dayanışmasına bir saldırı olarak, önemli ölçüde toplumsal nefret uyandırır ve dini eleştiri alır. Aynı itirazlar durumları daha az elverişli olanların kritik durumunun spekülatif olarak sömürülmesi için tüketici malların eldesinde bir kimsenin kendi satın alma gücünün maksimum oranda kullanımını için de geçerlidir. Öte yandan, antik savaşçı soylu sınıfı üyeleri para kazanımının bir sonucu olarak sosyal skalada yükselen herhangi bir insanı, sonradan görme olarak telakki etme eğilimindedir. Bu nedenle, henüz tarımlanan açgözlülük, her yerde dinsel bakış açısından nefret uyandırıcı olarak görüldü. Bu, antik Hristiyanlık ve İslam'da olduğu gibi Hindu yasa kitaplarında da bu biçimde telakki edildi. Yahudilikte böyle bir açgözlülüğe yönelik tepki, dindaşlar arasındaki koşulları iyileştirmek için borçların silindiği ve kölelerin azat edildiği karakteristik bir "genel günahlardan af yılı" kurumunun oluşturulmasına yol açtı. Bu kurum, kökeni salt kentsel olan dindar insanlar tarafından bir teolojik bir uslamlama (*casuistry*) ve yanlış anlama sonucu, daha sonra "şabat yılı" olarak yorumlandı. *Gesinnungsethik* yönündeki her sistemleşme, bütün bu özel taleplerden özgün bir dinsel ruh halini ya da "hayırseverlik" (*caritas*) olarak bilinen durumu kristalize etti.

4. Dini Ahlak, Ekonomik Rasyonellik ve Tefecilik Sorunu

Tefeciliğin reddi ekonomik alanda pratik bakımdan yaşamı düzenleme iddiasında olan tüm ahlaki sistemlerde bu merkezi dinsel ruh halinin ortaya çıkışı olarak görünür. Tefeciliğe karşı böyle bir yasak Protestanlık dışında, ancak dünya ile sadece uyumlu hale gelmiş dinsel ahlaklarda örneğin Konfüçyüsçülük'te ve kent vatandaşlarının (özellikle kentlerde

ikamet eden ve ticaretteki ekonomik çıkarlarını koruyan soy-luların) sürekli bir yardımseverlik ahlakını engellediği antik Babil ve Antikçağ Akdeniz kıyı topluluklarının dinsel ahla-kında bütünüyle eksiktir. Hindu kanonik kanun kitapları en azından en yüksek iki kast için yüksek faiz almayı yasaklar. Yahudiler arasında “ kabile üyelerinden” (Volksgenossen) aşırı faiz almak yasaklanmıştı. İslam’da ve antik Hristiyanlıkta tefeciliğin yasaklanması ilk önce din kardeşleri için geçerliydi, ancak bu daha sonra koşulsuz hale geldi. Hristiyanlıktaki tefecilik yasağının bu dinde öncelikli olmadığı muhtemel görünür. İsa Tanrı’nun risk içermeyen muamelelerde ödünç vereni ödül-lendirmeyeceğine dayanarak İncil’in ihtiyaç sahibine ödünç verme emrini doğruluyordu. Bu ayet daha sonra aşırı faizin yasaklanmasını sonuç verecek tarzda yanlış okundu ve yanlış tercüme edildi: Vulgata’da *nihil inde sperantes* (hiç karşılık bek-lemeden) halini alan *μηδὲν ἀπελπίζοντες*, “μηδὲν” şeklinde (“kimseyi umutsuz bırakmayın”) yanlış tercüme edildi.¹

Tefeciliğin tamamıyla reddinin asıl nedeni genellikle bir kimsenin yakınlarına yönelik ilkel ekonomik yardım adeti-ydi; buna göre kardeşler arasında faiz alınması hiç şüphesiz yardım sağlamaya ilişkin toplumsal yükümlülüğe karşı ciddi bir ihlal olarak görülüyordu. Tefeciliğe karşı yasağın Hristi-yanlıkta gittikçe sertleşmesi, oldukça farklı koşullar altında, kısmen diğer güdüler ve faktörlere bağlıydı. Tefeciliğin ya-saklanması, materyalist tarih düşüncesinin temsil ettiği gibi, doğal bir ekonominin genel koşulları altında sermaye üzerin-de faizin yokluğunun yansımaları değildi. Aksine, Hristiyan kilisesi ve Papa da dahil olmak üzere onun hizmetçileri erken Orta Çağ ’da, yani doğal ekonominin en erken döneminde, hiç tereddütsüz olarak faiz alıyordu. Faizle borç vermenin kilise tarafından baskı altına alınmasının fiili olarak gerçek kapi-talist enstrümanların ve özellikle de deniz aşırı ticarete kâr güdülü sermayenin başlangıç gelişmesinin tabii sonucu ola-rak ortaya çıkması ve daha da yoğunlaşması çarpıcıdır. Do-layısıyla sözkonusu olan, ahlaki rasyonelleşme ve ekonomik

alandaki rasyonelleşme süreci arasındaki ilkesel bir mücadeledir. Daha önce gördüğümüz gibi, kilise ancak on dokuzuncu yüzyılda, belirli değişmez gerçeklerin baskısı altında, yaşağı daha önce tasvir ettiğimiz biçimde kaldırmak zorunda kaldı.

Dinin faize düşman olmasının gerçek nedeni daha derinlerde yatar ve dini ahlakın rasyonel kar eldesinin koşullarına yönelik tutumuyla bağlantılıdır. İlk dinlerde, aksi takdirde servet sahibi olmaya, salt ticari girişimlere yüksek pozitif değer atfedenler bile neredeyse her zaman aksi yargının nesnelerydi. Bu tutum savaşı soyluların etkisi altındaki baskın tarımsal ekonomilerle de sınırlı değildi. Bu eleştiri genel olarak ticari muameleler görece iyi gelişmiş olduğunda bulunur ve gerçekte onlara karşı bilinçli protesto içinde ortaya çıktı.

Öncelikle bir takas ekonomisiyle ilgili her ekonomik rasyonelleşmenin kutsal yasanın otoritesini destekleyen gelenekler üzerinde zayıflatıcı bir etkiye sahip olduğunu belirtebiliriz. Salt bu nedenle, rasyonel kazanç arayışının hedefi olan para kazanma uğraşı dini olarak şüphelidir. Sonuç olarak, ruhban sınıfı (Mısır'da açıkça görüldüğü gibi) kutsal koruma altındaki bir mevduat ve kredi bankası olarak tapınağın özel ekonomik çıkarları doğal bir ekonomiye karşı çok fazla hareket etmediği sürece doğal bir ekonominin devamını destekliyordu.

Fakat hepsinden önemlisi, ahlaki dinlerle ilgili olarak asla açıkça ifade edilmeyen ancak çok güçlü bir biçimde hissedilen kuşkuyu uyandıran şey salt ticari ilişkilerin tüm kişidışı ve ekonomik bakımdan rasyonelleşmiş (fakat yine bu nedenle ahlaki bakımdan irrasyonel) karakteridir. Çünkü ne türde olursa olsun ve hatta tam bir köleliği içerse bile, insanın insanla olan salt kişisel ilişkisi ahlaki koşullara tabi olabilir ve ahlaki bakımdan düzenlenebilir. Bu doğrudur, çünkü bu ilişkilerin yapıları katılımcıların bu tür ilişkilerde yardımseverlik erdeminin tezahürlerine yer veren bireysel iradelerine dayanmaktadır. Fakat ekonomik bakımdan rasyonelleşmiş ilişkiler alanındaki durum bu değildir, orada kişisel kontrol

ekonomik yapının rasyonel farklılaşma derecesi ile ters orantılı olarak işlev görür. Uygulamada ya da prensipte dahi bir tasarruf ve kredi bankası ipoteği ve bankadan borç alan ipotek sahibi arasında, ya da devlet tahvili sahibi ve vergi mükellefi bir vatandaş arasında ortaya çıkan ilişkileri yardımseverce düzenleme olanağı yoktur. Böyle bir yardımseverlik düzenlemesi hissedar ve fabrika işçileri, tütün ithalatçıları ve dış ülkelerdeki plantasyonlarda çalışan işçiler ya da sanayiciler ve onların sahip olduğu fabrikalarda kullanılan hammaddeleri topraktan çıkaran madenciler arasındaki ilişkilerde de ortaya çıkabilir. Ekonominin pazar yerindeki birlik temelinde artan kişidışılığı kendi kurallarını izler, bunlara itaatsizlik ekonomik başarısızlığa ve uzun vadede ekonomik çöküşe yol açar.

Rasyonel ekonomik birlik her zaman kişiliksizleştirmeye neden olur ve belirli bireylere yapılan yardım talepleriyle etkin biçimde rasyonel bir evreni kontrol etmek imkânsızdır. Kapitalizmin işlevselleşmiş dünyası böyle bir yardımseverlik yönelimine hiçbir destek sunmaz. Dinsel yardımseverliğin etkisi, her yerde olduğu gibi onda da, sadece belirli bireylerin itaatsizliği ve zayıflığı nedeniyle değil, fakat aynı zamanda anlamlarını tamamen kaybettikleri için azalır. Dinsel ahlak, temel nedenler dolayısıyla asıl normlarına boyun eğmeyen kişiliksizleştirilmiş bir ilişkiler dünyasıyla karşılaşır. Sonuç olarak, ilahi din ataerkil sosyal yapıları dağıtırken; ruhbanlar özgün bir ikilik içinde, kişisel olmayan bağımlılık ilişkilerine karşı ve gelenekçiliğin yararına sürekli olarak ataerkilliği korumuştur. Bununla birlikte, dini bir bağlılık ilkesel olarak böyle bir ekonomik rasyonelleşmeye karşıtlığının ne kadar farkında olursa dinin virtüözleri dünyanın anti-ekonomik bir reddine o kadar eğilimli olacaktır.

Tabii ki, çeşitli dinsel ahlak sistemleri, olgular dünyasında kaçınılmaz uzlaşmalar yapmaya zorlanmaları nedeniyle çok farklı kaderler yaşadı. Dinsel ahlak eski zamanlardan beri doğrudan rasyonel ekonomik amaçlar, özellikle kredi verenlerin hedefleri için kullanılmıştır. Bu özellikle, borçluluk durumu yasal olarak sadece borçlunun şahsını içerdiğinde

geçerlidir. Bu durumda kredi veren, kredi alan kişinin varislerinin ailevi dindarlığına hitap etmek zorundaydı. Bu uygulamanın bir örneği, Mısır'da ölenin mumyasına [çocuklarını borcu ödemek için utandırmak amacıyla]el koymaya getirilen yasaktır. Başka bir örnek bazı Asya dinlerinde, bir borcu geri ödemeyi ve özellikle yeminle garanti edilen bir vaadi içeren bir sözü tutmayan bir kimsenin öteki dünyada azap göreceği ve dolayısıyla kendi neslinden gelenlerin huzurunun kötü büyüyle bozulacağı inancıdır. Orta Çağlarda, Schulte'nin işaret ettiği gibi², piskoposların kredi itibarı özellikle yüksekti, zira onlar tarafından herhangi bir yükümlülüğün ve özellikle de yeminle üstlenilen bir yükümlülüğün ihlali bir piskoposun tüm yaşamını mahvedecek şekilde aforoz edilmesiyle sonuçlanabilirdi. Bu subaylarımızın ve birlik üyesi öğrencilerin [gelecekteki kariyerlerine yönelik tehditlerin etkililiğiyle benzer şekilde yükseltile] kredi değerliliklerini hatırlatır.

Eşsiz bir paradoksla, asketizm gerçekte daha önce birkaç vesileyle sözü edilen çelişkili bir durumla sonuçlandı; buna göre servet birikimine yol açan tam olarak onun rasyonel biçimde asketik karakteriydi. Evli erkek işçiler tarafından talep edilen zorunlu asgari ücretin altında ücret talep eden asketik bekarların ucuz emeği, Geç Orta Çağlar'daki manastırcı işletmelerinin yayılmasının başlıca nedeniydi. Bu dönemde, orta-sınıfların manastırlara karşı tepkisi tarikat üyeleri tarafından sunulan "vasıfsız işçi" ekonomik rekabetine dayanıyordu. Aynı şekilde, manastır tarafından verilen seküler eğitim evli öğretmenler tarafından verilen eğitimden daha ucuz olabiliyordu.

Bir dinin tutumları çoğunlukla ekonomik çıkarlara dayalı olarak açıklanabilir. Bizanslı keşişler ekonomik olarak ikonlara tapınmaya bağımlıydı ve Çinli keşişlerin atölye ve baskı imalathanelerinin ürünlerinde ekonomik çıkarları vardı. Bu türden sıra dışı bir örnek, modern manastırlardaki alkollü likör imalatıyla verilebilir, alkole karşı açılan kampanyaya karşı bir durumdur. Bu gibi faktörler dünyevi ekonomik faaliyetlere herhangi bir tutarlı dinsel muhalefeti engelleme eği-

liminde olmuştur. Her organizasyon ve özellikle her kurumsal din ekonomik güç kaynaklarına ihtiyaç duyar. Gerçekte neredeyse hiçbir doktrin, İsa Mesih'in kendi gerçek takipçilerine yoksulluğu şart koştuğu, kutsal kitabın otoritesine sahip olan ve Fransisken Ruhani Liderleri (*Franziskanerobservanten*) tarafından sürekli desteklenen bir doktrin olarak, özellikle kilisenin en büyük finansal organizatörü Papa XXII. John'un ellerinde, papalığın bu kadar aşırı lanetine maruz kalmamıştır.³ Brescia'lı Arnold'un zamanından itibaren yüzyıllar boyunca sıra sıra şehitler bu doktrin uğruna öldü.

Hristiyanlığın faizi yasaklamasının uygulamadaki etkilerini hesaplamak zordur; Hristiyanlığın ticaretteki ekonomik kazançla ilgili doktrininin kazanıma ilişkin Hristiyanlık doktrininin, yani *deo placare non potest*'in pratik etkisini hesap etmek daha da zordur⁴. Faizle ilgili yasaklar her türden kanuncu engellemeler doğurdu. Çetin bir mücadeleden sonra, verilen borçlar yoksulların yararına olduğunda kilise, *montes pietatis* yardım kurumlarında örtülü olmayan faize fiilen izin vermek zorunda kaldı; bu X.Leo'dan (1513-21) sonra kesin biçimde yerleşik hale geldi. Ayrıca sabit faiz oranlarıyla işletmelere verilen acil borçlar Orta Çağlarda döneminde bu fonksiyon Yahudilere tahsis edilerek sağlandı.

Bununla birlikte Orta Çağlarda sabit faiz uygulamalarının, ticaret kredilerini büyük risk taşıyan girişimlere, özellikle denizaşırı ticarete açan ticaret sözleşmelerinde (İtalya'da vesayet altındaki mülkleri de kullanan kredi sözleşmeleri) pek bulunmadığını belirtmeliyiz. Daha genel prosedür çeşitli sınırlamalarla ve ara sıra *Pisa Constitutum Usus*'da⁵ sağlanan gibi dereceli skalayla bir işletmenin riskine ve kârına fiilen katılımıdır (commenda, dare ad proficuum de mari). Bununla birlikte büyük tüccar loncaları kendilerini, *usuraria pravitas* protestosuna karşı – sözleşme protestolarına karşı borsa düzenlemelerimizde alınanlara benzer cezai önlemler olan –loncadan çıkarmakla, boykotla, ya da kara liste ile korudular. Loncalar aynı zamanda (Floransa'daki *Arte de Calimala*'nın

yaptığı gibi) üyelerine endüljanslar ve vicdan parası ve bağışlar gibi sayısız vasiyet hediyesi sağlayarak kendi üyelerinin ruhlarının kişisel kurtuluşunu da gözetti.

Ekonomik yaşamın kaçınılmaz gerekliliklerini Hristiyan idealden ayıran geniş uçurum hala çoğu kez derinden hissediliyordu. Her halükarda bu ahlaki ayırım; en dindar grupları ve ahlaki en tutarlı biçimde gelişmiş herkesi ticari hayattan uzak tuttu. Hepsinden önemlisi, ticaret ruhuna ahlaki bir damga basma ve onun gelişmesini engelleme eğilimindeydi. Ekonomik alanda tutarlı, sistematik ve ahlaki olarak düzenlenmiş bir yaşam tarzının doğuşu, Orta Çağ kurumsal kilisesinin dini yükümlülükleri dini karizmaya ve ahlaki mesleğe göre derecelendirme tedbiri ve kilisenin dinsel karizma ve ahlaki mesleğe göre ve kilisenin diğer bağımsızlık tedbirleriyle tamamen engellendi. (Katı ahlaki standartlara sahip insanların bir ticaret kariyerine başlayamamaları, ne endüljans dağıtımları ile ne de Karşı Reformasyon sonrası Cizvit olasılıkçı ahlakının aşırı gevşek prensipleriyle değişikliğe uğradı.) Ticari kariyer sadece ahlaki düşüncelerinde gevşek olanlar için mümkündü.

Protestanlığın iç-dünyacı asketizmi, bilmeden de olsa, ilk olarak kapitalist bir ahlak üretti; çünkü, özellikle en dindar ve ahlaki bakımdan katı insanlar için bir iş kariyerine yolu açtı. Protestanlık, her şeyden önce, iş başarısını rasyonel bir yaşam modunun meyvesi olarak yorumladı. Gerçekte, Protestanlık ve özellikle asketik Protestanlık, faiz yasağını açık katıksız bencilliğin açık örnekleriyle kısıtladı. Fakat bu prensiple faizi, bizzat Roma kilisesinin örneğin *montes pietatis*'de, yani yoksullara kredi açılmasında bir uygulama meselesi olarak hoşgördüğü durumlarda merhametsiz tefecilik olarak kınıyordu. Hristiyan işadamları ve Yahudilerin, yoksula borç veren bu kurumların rekabetini yorucu bulduğunu belirtmemiz gayet yerinde olacaktır. Protestanların faizi özellikle kredinin servet sahibi ve güçlü insanlara - yani siyasi bir kredi olarak prence - açıldığı yerde sermaye sağlayıcının borç verdiği pa-

radan elde edilen ticari kazançlara meşru bir katılım biçimi olarak haklı görmesi çok farklıydı. Bu tutumun teorik ispatı muhtemelen Salmasius'un başarisı idi[*de usuris*,1638].

Kalvinizm'in en dikkat çekici ekonomik etkilerinden biri onun geleneksel yardımseverlik formlarını yıkışiydı. İlk olarak sistematik olmayan sadaka vermeyi ortadan kaldırdı. Kuşku yok ki yardımseverliğin sistemleşmesine yönelik ilk adımlar - tıpkı İslam'da yoksullar için verilen verginin sadaka vermeyi rasyonelleştirmesi ve merkezileştirmesi gibi- geç Orta Çağ kilisesindeki piskopos fonunun tanzimine ilişkin sabit kuıalların getirilmesiyle ve Orta Çağ hastane kurumuy-la atıldı. Ancak rastgele sadakalar Hristiyanlıkta bir hayır işi olarak önemini korudu. Ahlaki dinlerin sayısız hayır kurumu, uygulamada her zaman dilenciliğin ortaya çıkışına ve doğrudan gelişimine neden oldu ve her halükarda hayır kurumları hayırseverliği, Bizans manastır kurumlarındaki günlük yemeklerin sabit sayısı ya da Çinlilerin resmi çorba günleri gibi saf ritüel bir davranış olarak anladı. Kalvinizm, tüm bunlara ve özellikle dilenciye yönelik hayırsever tutuma bir son verdi. Çünkü Kalvinizm idrak edilemez olan Tanrı'nın yazgı nimetlerini eşit olmayan şekilde dağıtmasının iyi nedenlere sahip olduğunu savunuyordu. İnsanın kendini münhasıran mesleki çalışmasında ispatladığı düşüncesini vurgulamayı hiç bırakmadı. Sonuç olarak, dilenme açık bir biçimde bir kimsenin komşusunu, bu durumda dilencinin ısrarla sadaka istediği kişiyi, sevmesi emrinin bir ihlali olarak damgalandı.

Dahası, tüm Püriten vaizler çalışma gücü olan bir insanın aylaklığının kaçınılmaz bir biçimde kendi suçu olduğu varsayımından hareket etti. Fakat Tanrı'nın yüce şanı için, kimsesizler ve kötürümler gibi çalışma gücü olmayanlara yönelik sadakanın sistematik olarak organize edilmesi zorunlu hissedildi. Bu düşünce çoğu kez kimsesizlerin bir maskaranın süslü elbiselerini hatırlatan üniformalar içinde geleneksel biçimde giydirilmesi ve bunların olası en gösterişli dinsel merasimlerle Amsterdam caddelerinde dolaştırılması gibi çok

çarpıcı olguyla sonuçlandı. Fakirlere bakım tembelleri caydırma amacına yönelikti. Bu amaç Anglikan programın aksine, İngiliz Püritenlerinin H. Levy⁶ tarafından çok iyi bir biçimde tanımlanan sosyal refah programında oldukça açıktı. Her hâlükarda yardımseverliğin kendisi rasyonelleşmiş bir “teşebbüs” haline geldi ve dolayısıyla dinsel önemi ortadan kalktı ya da karşıt bir önem kazandı. İstikrarlı asketik ve rasyonel dinlerdeki durum buydu.

Mistik dinler ekonominin rasyonelleşmesiyle ilgili olarak tamamen ters bir yola girmek zorundaydı. Ekonomik alan bir kere rasyonelleştiğinde, kardeşçe sevgi önermesinin onun sevgisiz gerçekleriyle çatışmada iflas etmesi, seçici olmayan tam bir cömertliği talep edene kadar bir kimsenin komşusuna yönelik sevginin yayılmasına yol açtı. Böyle seçici olmayan bir cömertlik mutlak bir kendini bırakmanın nedeni ve sonucunu, yardım dilenen bir insanın değerini ya da onun kendine yardım etme kapasitesini soruşturmadı. Sorular sormadı ve paltosu istendiğinde hemen gömleğini verdi. Mistik dinlerde kendisi için fedakârlık yapılan birey, son tahlilde önemsiz ve değiştirilebilir görülür; bireysel değeri olumsuzlanır. İnsanın “komşusu” yolda karşılaşılabilecek bir insandan ibarettir; o ancak ihtiyaç ve talepleri dolayısıyla bir öneme sahiptir. Bu -Baudelaire’in “ruhun kutsal fahişeliği” olarak tanımladığı- insan uğruna değil ancak teslimin kendisi için spesifik olmayan ve sevecen bir kendini teslim formu kazanan özellik olarak dünyadan mistik kaçışla sonuçlanır.

NOTLAR

1. "Kimseyi ümitsiz bırakmayın" yerine " kimseden bir şey beklemeyin". Weber Adalbert Merx'in Luka 6:35 hakkındaki titiz analizine dayanıyordu. Die Evangelien des Markus und Lukas 8 Berlin: reimer, 1905), 223 vd. weber aşağıda Merx'i zikreder. XV. bölüm 10:D; bkz. ayrıca Economic history, 21. Bölüm ve s.274.
2. Bkz. Aloys Schulte, *Geshichte des mittelalterlichen Handels. und Verkehrs zwischen westdeutschland und Italien* (Leipzig: Dunker& humblot, 1900), I, 263 vd.
3. 15. Yüzyılda Strict Observance ritine mensup Fransiskenler Conventual Fransiskenler üzerinde imtiyaz sahibi bir cemaat olarak gelişti. Bu *Franziskanerobservanten* ile ilgili olarak bkz. *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen 1910), IV: Bkz. ayrıca Benjamin Nelson, "Max Weber's Sociology of Religion", *American Sociological Review*, 30:4, Aug. 1965, 596 vd. Genel olarak faiz sorunuyla ilgili olarak bkz. Nelson'un Weber'i takibi için bkz. *The Idea of Usury* (New York 1949).
4. Tam formulasyon şu şekildedir: " Home mercator vix aut nunquam deo potest placere"- 2 bir tüccar tanrıyı zor memnun edebilir ya da hiç razı edemez". Pasaj decretum Gratiani vasıtasıyla önemli hale geldi (İ.Ö yaklaşık 1150). Bkz. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, ikinci basım., J. Winckelmann, yayına hazırlayan (1958), 305, ve nelson'un makalesi, age.
5. Bkz. Weber, *Handelsgesellschaften*, IV. Bölüm, " Pisa. Das Sozietätsrecht des Constitutum Usus," *GAzSW*'de yeniden basılmış, 386-410.
6. Bkz. Hermann Levy, *Economic Liberalism*, London: macmillan, 1913), VI. Bölüm; İlk basım Almanca 1902.

XIII

DİNİ AHLAK VE DÜNYA: SİYASET

1.Siyasal Bağlılıktan Dünyanın Anti-Politik Reddine

Dini temelleri olan dünyevi olmayan her sevgi ve gerçekte her ahlaki din, benzer ölçüde ve benzer nedenlerle siyasal davranış alanıyla gerilim yaşar. Bu gerilim dinin siyasal birlikler alanıyla eşitlik statüsü kazanır kazanmaz meydana gelir. Hiç kuşkusuz, yörenin antik siyasal tanrısı, ahlaki ve evrensel olarak güçlü bir tanrı olduğu yerde bile, sadece takipçilerinin birliklerinin siyasal çıkarlarının korunması için vardı.

Hristiyanların Tanrısı dahi, antik *polis*'te yerel tanrılara yalvarıldığı gibi, hala bir savaş tanrısı ve babalarımızın bir tanrısı olarak yardıma çağırılır. Hristiyan papazların yüzyıllar boyunca (birçok deniz kazası için) "kıyının kutsanması" için Kuzey Denizi sahilleri boyunca dua etmiş oldukları gerçeği hatırlanabilir. Ruhbanlık kendi payına, doğrudan ya da dolaylı olarak, genel olarak siyasal birliklere dayanıyordu. Bu bağımlılık özellikle hükümet ödeneklerinden destek sağlayan çağdaş kiliselerde güçlüdür. Bu papazların Hindistan *purohita'sı* (Brahman) ya da Konstantin'in (306-337) Bizans sarayı piskoposları gibi hükümdar ya da arazi sahibi nüfuzlu kimselerin saray ya da patrimonial memurları oldukları yerde özellikle kayda değerdi. Aynı bağımlılık (Batı'da Orta Çağ

döneminde olduğu gibi) papazların kendileri ya seküler gücü kullanan tımar sahibi lordlar ya da soylu ruhban ailelerin çocukları olduğu yerde de ortaya çıktı. Yahudilerin yanı sıra Çinliler ve Hindular arasında da besteleri neredeyse her yerde kutsal kitaplara dâhil edilen kutsal ozanlar destansı ölüm methiyeleri söylediler. Brahman rahiplerinin kanonik kitaplarına göre, meditasyon için dünyadan ormanlara çekilmek Brahman kastının üyeleri için bir yükümlülük olduğu gibi, kahramanca bir ölüm de "oğlunun oğlunu görme" yaşında Kshatriya kasti üyesinin ülküsel bir yükümlülüğüydü. Tabii ki büyüsel dinde dinsel bir savaş kavramı yoktu. Fakat büyüsel din ve hatta antik Yahve dini için düşmana karşı siyasal zafer ve özellikle intikam ve, tanrı tarafından bahşedilen gerçek mükâfatı oluştuyordu.

Ruhbanlık kendini siyasal otoritelerden bağımsız bir güç olarak örgütlemeye ne kadar çalışırsa ve ahlakı ne kadar rasyonel hale gelirse bu konum o kadar yer değiştiriyordu. Ruhbansal vaaz içerisindeki, dindaşlara yönelik olarak kardeşliğin ve yabancılara yönelik olarak savaşın övgüsü arasındaki tezat genel bir prensip olarak kati surette askeri erdemler ve kahramanlık vasıflarını lekelemiyordu. Bu, adil ve adil olmayan savaşlar arasında bir ayırım yapılabilmesinden dolayı böyle idi. Ancak, bu ayırım eski ve gerçek savaşçı ahlakınca bilinmeyen ferisice bir düşüncenin ürünüydü.

Yahudiler gibi, ruhban kontrolü altındaki siyasal bakımdan silahsızlandırılmış halklar arasında cemaatsel dinlerin ortaya çıkışı ve ayrıca görece barışçıl olmalarına rağmen ruhbanların bağımsız bir örgütlenme geliştirdikleri yerde kendi güç konumlarını korumaları açısından gittikçe önemli hale gelen büyük ve gittikçe önem kazanan insan gruplarının doğuşu çok daha önemliydi. Ruhbanlık bu sınıfların karakteristik erdemlerini, yani sadeliği, sıkıntıya sabır göstermeyi, mevcut otoritenin mütevazı kabulünü ve adaletsizlik karşısında dostça affetmeyi ve pasifliği, özellikle bu erdemler ahlaki bir tanrının ve ruhbanların hâkimiyetini tesis etmede faydalı ol-

duğu için, kesin olarak memnuniyetle karşıladı. Bu erdemler aynı zamanda güçlülerin özel dinsel erdemini, yani yüksek ruhlu yardımseverliği (*caritas*) tamamlıyordu; çünkü ataerkil bağışçılar yardımlarından faydalananlarda bu feragat ve alçakgönüllü kabul erdemlerini arzu ediyordu.

Bir din ne kadar çok cemaatsel bir din haline gelirse, siyasal şartlar boyun eğmişlerin ahlakının dinsel bir biçim değişikliği kazanmasına o kadar katkıda bulunuyordu. Dolayısıyla, Yahudi peygamberliği dışsal siyasal durumun realist bir kabulü içinde, görünüşte Tanrı tarafından istenen bir kader olarak büyük güçlerin hâkimiyetine teslimiyeti vaaz ediyordu. Kitlelerin uysallaştırılması yabancı yöneticiler (sistematik olarak ilk defa Persliler) tarafından rahiplere hale ediliyordu, bunu daha sonra yerli yöneticilerde tekrarladı. Din daha popüler hale geldiğinde, bu uysallaştırma yönetilenlerin temelde dışıl erdemlerine dini değer atfetmek için daha da güçlü temeller sağladı; bunun yanında, rahiplerin kendilerinin faaliyetleri ayırt edici biçimde barışçıydı ve kadınlar her yerde dini uyarılara özel bir duyarlılık gösteriyordu. Bununla birlikte,rahipler tarafından örgülenen bir isyan olarak, ahlak alanındaki bu “köle başkaldırısı” sadece uysallaştırmanın iç gücü değildi. Buna ek olarak, her asketik ve her mistik kurtuluş arayışı, kendi mantığıyla, bu yolu seçti. Belirli tipik dışsal durumlar da bu gelişmeye , yani evrenselci dinlerin ve Hindistan’daki gibi görece üniter sosyal güç yapılarının aksine sınırlı ve geçici küçük siyasal güç yapılarının duygusuz değişimlerine katkıda bulundu. Zıt yönde işleyen diğer iki tarihi süreç de aynı gelişmeye katkıda bulundu: Evrensel barış sağlanması ve büyük dünya imparatorluklarındaki tüm güç mücadelelerinin ortadan kaldırılması ve özellikle Roma İmparatorluğu’nda olduğu gibi siyasal egemenliğin bütünü- nün bürokratikleştirilmesi.

Tüm bu faktörler, dünyanın anti-siyasal reddini üretme ve tüm şiddet ve aşırılıkları reddeden, dinsel olarak kardeşçe bir sevgi ahlakının gelişimini destekleme eğilimi göstererek,

savaşımı bir güç mücadelesinde ve sosyal sınıf çatışmasında mevcut siyasal ve toplumsal çıkarların temelini çökertti. Apolitik Hristiyan sevgi dininin gücü sosyal reformlara olan ilgiden ya da "proletaryan içgüdüler" gibi bir şeyden değil, aksine bu tür seküler kaygıların tümüyle yokluğundan doğdu. Aynı güdü Roma döneminin birinci ve ikinci asırlarından itibaren bütün kurtuluş dinleri ve cemaatsel dinlerin artan önemini açıklar. Bu dönüşüm sadece ya da öncelikli olarak ahlaki olarak kölelik başkaldırılarında bağımlı sınıflar tarafından değil, fakat etkilerini kaybettiği ya da siyasetten nefret ettirildikleri için siyasete olan ilgilerini kaybetmiş eğitilmiş sınıf tarafından gerçekleştirildi.

Şiddetin şiddeti doğurduğu, sosyal ya da ekonomik güç çıkarlarının idealist reformlar ve hatta devrimci hareketlerle birleşebileceği ve belirli bir adaletsizliğe karşı şiddet kullanımının nihai sonucu olarak daha büyük adaletin değil ama daha büyük güç ya da aklın zaferini ürettiği şeklindeki evrensel tecrübe en azından siyasal çıkarlara sahip olmayan entelektüellerden, saklı kalmadı. Bu kabul, kardeşçe sevgi ahlakına yönelik, yani Budizm'de ve İsa'nın öğretisinde yaygın bir emir olarak, kötülüğe karşı güç kullanarak karşı durulmaması gerektiği şeklindeki en radikal talepleri uyandırmaya devam etti. Fakat kardeşçe sevgi ahlakı aynı zamanda mistik dinlerin de ayırt edici bir özelliğidir; çünkü özgün kurtuluş arayışları deyim yerindeyse kurtuluşu göstermenin kanıtlanmış tek metodu olarak, dünyadaki faaliyetin en aza indirgenmesinin ve dünyadan kılık değiştirerek geçme zorunluluğunun teyidinin bir sonucu olarak bir alçak gönüllülük ve teslimiyet tavrını geliştirir. Gerçekte salt psikolojik bakış açısından mistik din karakteristik akozmik ve spesifik olmayan sevgi tecrübesi dolayısıyla zorunlu olarak bu sonuca varmak durumundadır. Her saf entelektüalizm kendi içinde böyle bir mistik gelişim ihtimalini barındırır.

Öte yandan iç-dünyacı asketizm siyasal güç yapılarının gerçekleriyle, onları dünyanın rasyonel ahlaki dönüşümü ve

günah denetiminin araçları olarak yorumlayarak uzlaşabilir. Ancak, bu durumda ikisinin bir arada var olmasının hiçbir biçimde ekonomik kazanç kaygılarının söz konusu olduğu durumdaki kadar kolay olmayacağı vurgulanmalıdır. Çünkü kamusal siyasal faaliyet ortalama insan niteliklerine, uzlaşılara, zanaata ve ahlaki olarak şüpheli başka araçlar ve insanların kullanımına, dolayısıyla da tüm hedeflerin görecelileştirilmesine yönelimlidir. Bu nedenle, Makkabiler'in ihtişamlı rejimi altında, özgürlük savaşının ilk sarhoşluğundan sonra en dindar Yahudiler arasında yabancı hegemonyası tarafından yönetilmeyi ulusal krallığa tercih eden bir grup ortaya çıktı. Bu, bazı Pürüten mezheplerde kiliselerin inançsızların egemenliğine tabi kılınması tercihiyle karşılaştırılabilir, zira dinin gerçekliği sadece böyle kiliselerde kanıtlanmış görülebilir. Bu her iki durumda da iki bağımsız güdü işlevseldi. Birisi, dine gerçek bağlılığın sadece şehitlikte gösterilebileceğiydi; diğeri ise, siyasal güç aygıtının ister uzlaşmaz rasyonel ahlak isterse akozmik kardeşlik olsun salt dinsel erdemlere bir yer sağlamadığı şeklindeki teorik anlayıştı. Bu, iç-dünyacı asketizm ile ve "Manchester Ekolünün" liberal doktrini tarafından temsil edildiği gibi devlet denetiminin en aza indirgenmesinin savunu arasındaki yakınlığın bir kaynağıdır.

2.Ahlak ve Siyaset Arasındaki Gerilimler ve Uzlaşmalar

Mistik yönelimli kardeşçe sevgi haliyle birlikte asketik ahlakın da , tüm siyasal kurumların temeli olan egemenlik aygıtıyla olan çatışması çok çeşitli gerilim ve uzlaşma türleri üretti. Doğal olarak, din ve siyaset arasındaki kutuplaşma, Konfüçyanizm'de olduğu gibi, dinin ruhlara ya da sadece büyüye inanca eşdeğer olduğu ve ahlakın eğitimli insan tarafından dünyayla akıllıca bir uyumdan başka bir şey olmadığı yerlerde en azdır. Din ve siyaset arasındaki herhangi bir çatış-

ma, İslam'da olduğu gibi, dinin evrensel bir din değiştirmeden bilinçli olarak kaçınan ve boyun eğdirilenlerin kurtuluşunu tanımadan, inanmayanların inancının temel önermelerinden biri olarak dini savaşa adanmış bir yönetim düzeninin egemenliğine alınmasını emreden gerçek peygamberliğin şiddete dayalı olarak yayılmasını zorunlu kıldığı her yerde din ve siyaset arasında herhangi çatışma mevcut değildir. Zira bu hiç şüphesiz evrenselci bir kurtuluş dini değildir. Zorlama uygulaması hiçbir sorun yaratmaz çünkü tanrı, hâkimiyet altına alındıklarında hoşgörüle karşılaşılan imansızların imanlıların zora dayanan egemenliği altında olmasından hoşnuttur.

İç-dünyacı asketizm, radikal Kalvinizm'de olduğu gibi, "saf" kiliseye mensup dini virtüözlerin günahkâr dünya üzerindeki hâkimiyetini – onu kontrol etmek amacıyla- Tanrı'nın iradesi olarak temsil ettiği her yerde din ve politika arasındaki ilişki problemine benzer bir çözüm buldu. Bu görüş, münhasıran olmasa da uygulamada, doğal olarak çeşitli türden uzlaşılarda ilgili hale gelmesine rağmen New England teokrasisinde çok önemliydi. Din ve siyaset arasında çatışma olmamasına başka bir örnek de, Budizm ve Caynacılık gibi, dünyayla ve dünya içerisindeki eylemle her türlü ilişkinin kesildiği ve şiddete direncin yanı sıra kişisel şiddet kullanımının da mutlak olarak yasaklandığı ve gerçekte amaçsız olduğu Hint entelektüalist kurtuluş doktrinlerinde bulunur. Bir devletin somut talepleriyle somut dinsel emirler arasındaki çatışma, dinin siyasal eşitlikten yoksun bırakılan fakat yine de kendi sosyal düzeyinin ilahi olarak tayin edilmiş iyileştirilmesine ilişkin dinsel vaadlere inanan bir grubun parya inancı haline gelmesiyle ortaya çıkar. Teoride devleti ve onun zorlamasını reddetmeyen ancak tam tersine, en azından Tapınak'ın Hadrian tarafından yıkılmasına kadar sürdürülen bir beklenti olarak, egemen siyasal hükümdarlarını Mesih'te bekleyen Yahudilikteki durum buydu.

Cemaatsel dinlerin tanrı tarafından nefret edilen bir fiil olarak tüm güç kullanımlarını reddettiği ve dünyadan mutlak ka-

çışa yönelik tutarlı bir sonuca ulaşmadan üyelerinin şiddetten kaçınmasını zorunlu kılmaya çalıştığı her yerde, din ve siyaset arasındaki çatışma ya şehitliğe ya da baskıcı rejime pasif anti-siyasal rızaya yol açtı. Tarih dinsel anarşizmin şimdiye kadar sadece kısa ömürlü bir olay olduğunu gösterir; çünkü onu mümkün kılan inanç yoğunluğu sadece geçici bir karizmadadır. Buna rağmen, salt anarşist bir temele değil fakat tutarlı bir pasifizm temeline dayanan bağımsız siyasal örgütler var olmuştur. Bunların en önemlisi Pensilvanya'daki Quaker topluluğuydu. Bunlar iki kuşak boyunca, tüm komşu kolonilerin aksine şiddete başvurmadan Yerlilerle yan yana yaşamayı ve ve gerçekte zenginleşmeyi başarmışlardır. Bu gibi durumlar büyük kolonyal güçlerin çatışması bir pasifizm kurgusu yaratana kadar devam etti. Son olarak (ortodoks Quaker'lar pasifist prensipleri nedeniyle katılmasa da) Quakerizmin temel prensipleri adına yapılan Amerikan Bağımsızlık Savaşı bu prensibin itibarının içsel olarak da sarsılmasına yol açtı. Ayrıca tekabül eden dini muhaliflerin Pensilvanya'ya kabul edilmesi şeklindeki hoşgörü politikası oradaki Quaker'ları dahi siyasal bölgelerde hile yapmaya sevk etti. Bu onlarda artan bir huzursuzluğa neden oldu ve sonunda siyasal hükümetin ortak sorumluluğundan çekilmelerine yol açtı.

Toplumun siyasal boyutuna tümüyle pasif ilgisizliğe ilişkin olarak çeşitli güdülerden kaynaklanan tipik örnekler, gerçek Menonit'ler gibi gruplarda, birçok Baptist cemaatte ve çeşitli yerlerde, özellikle Rusya'daki pek çok mezhepte bulunur. Güç kullanımının bu gruplar tarafından mutlak reddi onları, sadece söz konusu bireylerden askeri hizmet talep edildiği yerde siyasal otoritelerle şiddetli çatışmalara sürükledi. Aslında, mutlak bir anti-siyasal bir tutumu vaaz etmeyen dinsel mezheplerin bile savaşa yönelik tutumları, söz konusu savaşların dinsel ibadet özgürlüğünü siyasal otoritenin saldırısından korumak için mi yoksa sadece siyasal amaçlar için mi verildiğine bağlı olarak belirli durumlarda çeşitlilik göstermiştir. Bu iki tip savaş için birbirine taban tabana zıt iki slogan hâkim oldu. Bir yanda, yabancı güce salt pasif rıza ve

nihai olarak kişisel şehitlikte zirveye ulaşan, şiddet uygulanmasına kişisel katılımdan uzak durma vardı. Bu tabii ki prensipte pasifist olan iç-dünyacı asketizm tiplerinin konumunun yanı sıra, dünyaya yönelik mutlak kayıtsızlığıyla birlikte mistik apolitizmin de konumuydu. Fakat salt kişisel bir inanç dini dahi, ne Tanrı'nın hoşnut olduğu rasyonel bir dış dünya düzenini ne de Tanrı tarafından istenen rasyonel bir dünya hâkimiyetini tanıdığı ölçüde, çoğu kez siyasal kayıtsızlık ve dinsel şehitlik doğuruyordu. Bu nedenle Luther, dinsel savaşlarla birlikte dinsel devrimleri de tamamen reddediyordu.

Bir diğer olası bakış açısı, en azından dine karşı güç kullanımına yönelik şiddetli dirençti. Dinsel bir devrim kavramı en çok kutsal kurumlar ve Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanan kurumların bu dünyada var olduğunu öğreten, dünyevi işlerin asketik idaresine yönelmiş bir rasyonalizm ile uyumluydu. Hristiyanlık içerisinde bu, inancı tiranlığa karşı güç kullanarak savunmayı dinsel bir yükümlülük kılan Calvinizm'de geçerliydi. Bununla birlikte Kalvin'in, bu savunmanın sadece kurumsal bir kilise karakterine uygun olarak ilgili mercilerin inisiyatifinde üstlenelebileceğini öğrettiği eklenmelidir. İnanç adına bir devrim yaratma yükümlülüğü doğal olarak dinyayıcılığı savaşlarını kullanan dinler ve onların Mehdiciler ve İslam'daki başka mezhepler gibi - aslen pasifist olan fakat İslam'ın etkisine maruz kalan ve eklektik hale gelen bir Hindu mezhebi olan Sihler'i de içine alan- türev mezhepleri tarafından öğretiliyordu.

Az önce tasvir edilen iki karşıt bakış açısının temsilcileri, hiçbir dinsel güdüsü olmayan savaşlara karşı bazan neredeyse karşıt tarafları seçiyordu. Siyasal alandan ahlaki bakımdan rasyonel taleplerde bulunan dinler; salt siyasal savaşlara karşı, dünya kurumlarını "doğal" ve değer bakımından görece önemsiz olarak kabul eden dinlerden daha temel biçimde negatif bir tutum takınmak zorundaydı. Cromwell'in yenilmez ordusu, bir Hristiyan'ın haklılığı sadece kendi vicdanı tarafından onaylanabilen savaşlara katılması gerektiğini öne

sürerek Parlamenteoya zorunlu askerliğin kaldırılması için talepte bulundu. Bu bakış açısından paralı ordu, paralı askerin bu mesleğe girip girmeme konusunda Tanrı'yla ve vicdanıyla uzlaşması gerektiği ölçüde, görece ahlaki bir kurum olarak telakki edilebilir. Devlet tarafından güç kullanımı sadece, güç günahların kontrolü, Tanrı'nın şanı ve dinsel bakımdan kötü olan şeylerle savaşmak için- kısacası sadece dinsel amaçlarla kullanıldığında ahlaki bir yaptırıma sahip olabilir. Öte yandan, herhangi bir faal direnişin yanısıra dinsel savaşları ve devrimleri de mutlak bir biçimde reddeden Luther'in görüşü, siyasal savaşların haklı olup olmadığını belirleme sorumluluğuna sadece alanı dinin rasyonel esaslarından etkilenmemiş seküler otoritenin sahip olduğu şeklindeydi. Dolayısıyla tekil özne Tanrı ile olan ilişkisine zarar vermeyen bu ve diğer tüm meselelerde siyasal otoriteye aktif olarak itaat ettiği sürece vicdanını bu meseleyle sıkıntıya sokması için bir neden yoktu.

Antik çağ ve Orta Çağ Hristiyanlığının bir bütün olarak devletle olan ilişkisi içindeki konumu dalgalanıyordu ya da daha doğru bir ifadeyle ağırlık merkezini çeşitli bağımsız bakış açılarının birinden diğerine değiştiriyordu. Birincisi, varlığı Antikçağ'da herkes hatta Hristiyanlar tarafından bile sonuna kadar doğal kabul edilen mevcut Roma İmparatorluğu'na karşı tam bir nefret vardı. İmparatorluk *Decem'in* egemenlik alanı olarak görüldü. İkinci bir görüş, devlete tamamen kayıtsızlık ve dolayısıyla her bakımdan haksız olarak görülen güç kullanımına pasif rıza idi. Bu devlet tarafından dayatılan, dinsel kurtuluşu doğrudan tehlikeye atmayan vergilerin ödenmesi gibi tüm zoraki yükümlülöklere aktif rızayı sonuç veriyordu. Yeni Ahit'in, "*Sezar'ın hakkını Sezar'a vermek*" hakkındaki ayetinin gerçek maksadı, bağdaştırıcı modern yorumlar tarafından çıkarılan anlam, yani vergi ödeme yükümlülüğünün pozitif teyidi değil daha ziyade tam tersidir: Sıradan dünyanın bütününe yönelik mutlak bir kayıtsızlık.

Bunlar dışında iki başka bakış açısı da mümkündü. Biri, siyasal topluluğun somut faaliyetlerine katılım kaçınılmaz

olarak günaha yol açtığı için ve bu ölçüde, imparatorlar kültü gibi bunlardan çekilmeyi gerektiriyordu. Bununla birlikte devletin otoritesi inançsızlar tarafından kullanıldığında bile ve hatta doğası gereği günahkâr olsa da bir şekilde Tanrı tarafından istenen bir şey sıfatıyla pozitif olarak kabul ediliyordu. Devletin otoritesinin, bu dünyanın tüm kurumları gibi, Adem'in düşüşü tarafından insana yüklenen, Hristiyanların itaatkar biçimde sırtına almak zorunda olduğu günahın tanrı tarafından takdir edilmiş cezası olduğu öğretiliyordu. Son olarak, devlet otoritesi inançsızlar tarafından kullanıldığında dahi, günahkar durumumuz dolayısıyla, kınanması gereken günahların sosyal kontrolü için ve Tanrıyı hoşnut eden tüm dünyevi varlıkların genel bir koşulu olarak, dinsel bakımdan aydınlanmamış kâfirlerin ilahi olarak takdir edilmiş doğal bilgisine dayanan kaçınılmaz bir araç olarak pozitif olarak değerlendirilebilir.

3. Doğal Hukuk ve Mesleki Ahlak

Bu dört bakış açısından sözü edilen ilk ikisi, temel olarak eskatolojik beklenti dönemine aittir, ancak bazen daha geç dönemde bile ön plana çıkar. Dört görüşün sonuncusuyla ilgili olduğu kadarıyla, antik Hristiyanlık devlet dini olarak tanındıktan sonra dahi prensip olarak bunun ötesine geçmedi. Daha ziyade, Hristiyanlığın devlete yönelik tutumundaki büyük değişiklik, Troeltsch'in araştırmalarının harika biçimde gösterdiği gibi¹, Orta Çağ kilisesinde ortaya çıktı. Fakat Hristiyanlığın sonuç olarak kendini içinde bulduğu problem bu din ile sınırlı olmamakla beraber, kısmen içsel dini nedenlerle, kısmen de dinsel olmayan faktörlerin etkisinden dolayı tek başına Hristiyanlığa özgü tam bir güçlükler kompleksi üretti. Bu kritik güçlükler kompleksi; bir taraftan sözde "tabii hukuk"un dinsel vahiyle ve öte yandan pozitif siyasal kurumlar ve onların faaliyetleriyle olan ilişkisi ile ilgiliydi.

Bu meseleye, hem dini cemaatlerin formlarıyla ilgili yorumumuz hem de egemenlik formlarına ilişkin analizimizle bağlantılı olarak kısaca değineceğiz.[aşağıda,bölüm XV:14] Fakat bu problemlerin teorik çözümü ile ilgili olarak kişisel ahlaki etkilediği için şu noktaya temas edilebilir: Dinin geleneksel olarak dinsel ahlak ile dünyadaki siyasal ve ekonomik güç yapılarında yaşamın ahlaki olmayan ya da gayri ahlaki gereksinimleri arasındaki gerilim problemini çözdüğü genel şema, ahlaki (asketik ahlakın aksine) “organik” bir meslek ahlaki şeklinde göreceleştirmek ve farklılaştırmaktır. Bu bir dinin siyasal bir kuruluşta egemen olduğu ya da imtiyazlı bir statü işgal ettiği durumda ve özellikle kurumsal bir lütuf dini olduğunda geçerlidir.

Hristiyan doktrini, örneğin Thomas Aquinas tarafından formüle edildiği şekliyle, bir dereceye kadar ruhlar ve bu öte dünyayla ilgili animistik inançlarda yaygın olan, günahın etkilerinden tümüyle bağımsız insanlar arasında saf doğal farklılıklar olduğu ve bu doğal farklılıkların bu dünya ve ötesindeki kaderlerin çeşitliliğini belirlediği görüşünü kabul ediyordu. Troeltsch, Hristiyan doktriniyle ilgili bu formülasyonun Stoacılık'ta ve gerçek bir altın çağın erken Hristiyanlığında ve tüm insanların keyifli bir anarşik eşitlik halinde bulunan görüşten farklılaştığı hususunu doğru biçimde vurgulamıştır.²

Bununla birlikte, din aynı zamanda, sıradan dünyanın güç ilişkilerini metafiziksel bir biçimde yorumlar. İnsanlar ister ilk günahın, ister bireysel bir *karma* nedenselliğinin isterse temel bir düalizmden türeyen dünyevi yozlaşmanın bir sonucu olarak olsun şiddete, zahmete, acıya, nefrete ve dünya içerisindeki sınıf ve kast konumlarındaki farklılıklara katlanmaya mahkûm edilmiştir. Çeşitli meslekler ya da kastlar Tanrı'nın inayetiyle takdir edilmiştir ve her birine, tanrı tarafından arzu edilen ya da kişisel olmayan bir dünya düzeni tarafından belirlenen özel, vazgeçilmez bir işlev tahsis edilmiştir; bu şekilde farklı ahlaki yükümlülükler her birine geçmiştir. Farklı meslekler ve kastlar bu teori türünde bir orga-

nizmanın bütününü oluşturan parçalara benzetilir. Bu şekilde ortaya çıkan çeşitli güç ilişkileri bu nedenle ilahi olarak takdir edilmiş otorite ilişkileri olarak telakki edilmelidir. Buna göre, onlara yönelik herhangi bir başkaldırı ya da isyan veya bir kimsenin toplumdaki statüsüne uygun olanlar dışında önemli taleplerin dile getirilmesi dahi Tanrının hoşuna gitmeyen bir fiildir; çünkü bunlar varlıkların kutsal geleneği yıkan kendini yüceltme ve gururun ifadeleridir. Dini virtüözler ister asketik isterse tefekkürcü tipte olsun, prensler, savaşçılar, yargıçlar, zanaatkârlar ve köylülere spesifik fonksiyonlar tahsis edildiği gibi onlara da böyle bir organik düzen içerisinde spesifik sorumluluk tayin edilir. Dinsel virtüözlere yönelik bu sorumluluk tayini, lütuf kurumunun dağıtabileceği bir ekstra iyi işler hazinesi üretmeye yöneliktir. Birey kendini vahyedilmiş hakikate ve doğru sevgi duygusuna bağlayarak, dünyanın yerleşik kurumları içerisinde, bu dünyada mutluluğa ve öteki yaşamda mükâfata ulaşacaktır.

İslam için, bu organik anlayış ve ilgili problemler kompleksinin bütünü çok daha uzaktı, zira İslam ideal statü düzeninin, inananlar ve inanmayanlar ya da parya halklardan oluştuğunu göz önüne alarak – ki burada ilki sonrakine egemendi- evrenselciliği reddediyordu. Buna göre, İslam parya halklarını, dinle ilgili olmayan tüm meselelerde tamamen kendi başına bırakıyordu. Mistik kurtuluş arayışının ve asketik virtüöz dininin, İslam dinindeki kurumsal ortodoksluk ile çatıştığı da bir gerçektir. Ayrıca İslam'ın; huukun pozitif kutsal normları geliştiğinde her zaman ortaya çıkan kutsal ve profan hukuk arasındaki çatışmaları yaşadığı da doğrudur. Son olarak, İslam teokratik yapılanmada Ortodokslukla ilgili belirli problemlerle de yüzleşmek zorundaydı. Ancak İslam, tabii hukuk ve dinle ilgili bir problem olan dinsel ahlak ve seküler kurumlar arasındaki ilişki nihai problemiyle karşılaşmadı.

Öte yandan, Hindu hukuk kitapları yapı itibarıyla Orta Çağ Katolikliğine benzeyen, sadece daha tutarlı ve *status ecclesiasticus*, *politicus* ve *economicus*’la ilgili oldukça zayıf Lü-

terci doktrinden kesinlikle daha tutarlı organik, geleneksel bir meslek ahlakı yaydı. Daha önce gördüğümüz gibi, Hindistan'daki statü sistemi aslında bir kast ahlakını karakteristik bir kurtuluş doktriniyle birleştiriyordu. Yani, bir bireyin yeryüzündeki gelecek enkarnasyonlarında daha yüksek bir seviyeye çıkma şansı, sosyal bakımdan hor görülseler de, kendi kastının yükümlülüklerini yerine getirmesine bağlı olduğunu savunuyordu. Bu inanç özellikle, herhangi bir ruh göçünde en çok kazanacak olan çok düşük kastlar arasında sosyal düzenin radikal bir kabulünü teşvik etme etkisine sahipti.

Öte yandan Hindu teodisesi, örneğin Dante'nin *Paradiso*'sunda Beatrice tarafından ortaya konulduğu gibi, bir insanın dünyadaki kısa yaşam süresinde ortaya çıkan sınıf farklılıklarının öteki dünyada "sürekli" varlık olarak ebedileşeceği şeklindeki Orta Çağ Hristiyan doktrinini anlamsız görecekti. Aslında böyle bir görüş, Hinduların organik meslek ahlakının katı gelenekçiliğini, ruhların göçüne ve ve bu dünyada daha üst bir yaşam formu olasılığına inanan dindar Hindu'nun geleceğe yönelik beslediği tüm sınırsız umutlardan mahrum bırakacaktı. Dolayısıyla, salt dinsel bakış açısından bile, sınıf ayrımlarının öte dünyada devamıyla ilgili Hristiyan doktrini mesleklerin geleneksel katmanlaşması için, çok güçlü kast bağının ruh göçü doktrininde mevcut tamamıyla farklı dinsel vaadlere sağladığından çok daha az güvenli bir temel sağlama etkisine sahipti.

Orta Çağ ve Lüterci geleneksel meslek ahlakı gerçekte, gittikçe seyrekleşen, her ikisinin Konfüçyüsçü ahlakla paylaştığı genel bir varsayıma dayanıyordu. Buna göre hem ekonomik hem siyasal alanlardaki güç ilişkileri saf bir kişisel karaktere sahiptir. Bu yargı icrası alanlarında ve özellikle siyasal yönetimde, kapris ve lütuf, öfke ve sevgi ve en önemlisi efendiler ve astlar arasında aile tarzında karşılıklı bağlılık ve saygının egemen olduğu sağlam bir biçimde organize olmuş kişisel bir itaat ilişkileri yapısı vardır. Dolayısıyla, bu egemenlik ilişkile-

ri ahlaki koşulların diğer salt kişisel ilişkiler alanına uygulandığı gibi uygulanabildiği bir karaktere sahiptir.

Fakat daha sonra göreceğimiz gibi, modern proletaryanın “efendisiz köleliği” (Wagner) ve hepsinden önemlisi rasyonel devlet kurumunun —romantizmin nefret ettiği “ahlaksız, devlet” (*Racker von Staat*)— tüm alarının artık bu kişisel karaktere sahip olmadığı kesindir³. Kişisel bir statü düzeninde, farklı statüde kişilere farklı biçimde davranılması gerektiği açıktır. Bazen ortaya çıkan tek problem, Thomas Aquinas için dahi, bunun nasıl yorumlanacağıdır. Bununla birlikte günümüzde, *homo economicus*la birlikte *homo politicus* da söz konusu insana bakmadan (*sine ira et studio*), nefret ve sevgi duymadan, kişisel tercih olmadan ve dolayısıyla lütufluz, fakat mesleğinin gerektirdiği fiili ve maddi sorumluluğa bütünüyle uygun ve herhangi bir somut kişisel ilişkinin sonucu olmayacak şekilde davrandığında görevini en iyi şekilde yerine getirir. Modern güç sisteminin rasyonel düzenlemelerine mümkün olduğunca uygun davrandığında kendi sorumluluğunu en iyi biçimde yerine getirir. Modern adalet prosedürleri, kişisel öfke ya da intikam ihtiyacıyla değil, fakat tam bir tarafsızlıkla ve objektif normlar ve hedefler adına, sadece yargıda asıl olan rasyonel özerk meşruluğu gerçekleştirmek için suçluya ölüm cezası uygular. Bu Yahve’nin öfkeli cezalandırma ve intikam arayışının aksine *karmanın* kişiüstü cezalandırmasına benzetilebilir.

Siyasal topluluk içinde güç kullanımı gittikçe artan biçimde *Rechtsstaat* formu alır. Fakat dinsel bakış açısından bu, sadece en etkili bir barbarlık taklididir. Siyaset bütünüyle *raison d’état*’ya, realizme, gücün içsel ve dışsal dağıtımının korunması özerk hedefine yöneliktir. Bu hedefler, yine dinsel bakış açısından, kaçınılmaz olarak tamamen anlamsız görülebilir. Bununla beraber, siyasi alan Napolyon tarafından mükemmel bir biçimde formüle edilen, rasyonel ekonomik kurumlar gibi her kardeşlik ahlakına bütünüyle yabancı görülen özgün biçimde rasyonel dinamiğini ancak bu şekilde kazanır. Çağdaş

dinsel ahlakın bu durumla yaptığı uzlaşma burada ayrıntılı olarak ele alınamaz. Genelde uzlaş, her somut durum ortaya çıktığında ona yönelik tepki vasıtasıyla biçimlenir. Her şeyden önce ve özellikle Katoliklik örneğinde, uzlaşma seküler kurumlar tarafından kullanılan aynı modern güç araçlarının kullanımıyla artan bir biçimde *raison d'eglise* şeklinde nesnelleştirilen kilise iktidarının çıkarlarını kurtarmayı içerir.

Güç yapısının nesnelleştirilmesi, kendi rasyonel ahlaki hükümleri tarafından üretilen problemler kompleksiyle birlikte sadece bir psikolojik karşılığa sahiptir: Asketizm tarafından öğretilen mesleki ahlak. Apolitik duygusallığın irrasyonelliklerine farklı derecelerde ve formlarda artan bir kaçış eğilimi, güç kullanımının kahramanların kişisel yönelimlerinden uzakta oluştuğu ve söz konusu tüm toplumun ulusal bir "devlet" yönünde geliştiği her yerde kendini gösteren zorlamanın rasyonelleşmesinin fiili sonuçlarından biridir. Böyle bir apolitik duygusallık, mistisizme ya da akozmik bir mutlak iyilik ahlakına ya da dinsel olmayan duygusallığın irrasyonelliklerine, hepsinden önemlisi erotizme bir kaçış formu alabilir. Gerçekte, erotizm alanının gücü kurtuluş dinleri ile özel gerilimler yaşar. Bu, özellikle erotizmin en güçlü bileşenlerinden biri olan cinsel aşk için geçerlidir. Çünkü cinsel aşk, "gerçek" ya da ekonomik çıkarla, güç ve prestije yönelik sosyal dürtülerle birlikte kişilerarası davranışın fiili seyrinin en temel ve evrensel bileşenleri arasındadır.

NOTLAR

1. Bkz. Ernst Troeltsch, "Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht" (1911), *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*'de (Tübingen: Mohr, 1924), 179. (W)
2. Aynı yazar, "Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums" (1911), age. 133.
3. "Herrenlose Sklaverei" terimi, Hristiyan refah devletinün bir savunucusu olan Adolf Wagner'e (1835-1917) atfedilir. "Racker von Staat" Weber'in zamanında mizahi bir ifade haline gelmişti; bu romantik Prusya kralı IV. Frederick William'ın 1840-61) en sevdiği deyimdi.
4. Sözcükler kişisel dilekçesi kral tarafından devlet ve düzen adına reddedilen bir köylü tarafından söylendiği varsayılır; köylünün şöyle söylediği farzedilir: "Bana karşı olanın Sevgili Kralım değil şu *Racker von Staat* olduğunu önceden biliyordum."

XIV

DİNSEL AHLAK VE DÜNYA: CİNSELLİK VE SANAT

1. Bekarete Karşı Orgi

Dinin cinsellekle olan ilişkisi; kısmen bilinçli ve kısmen bilinçsiz olmasına ve doğrudan ya da dolaylı olabilmesine rağmen olağanüstü bir biçimde özeldir. Amaçlarımız açısından önemsiz olduğu için cinselliğin büyüsel kavramlar, animistik kavramlar ve sembollerle sayısız ilişkisini saymayarak sosyolojik anlamı olan bu ilişkinin birkaç özelliği üzerinde odaklanacağız. İlk planda, cinsel sarhoşluk, ilkel bir düzeyde ruhban sınıfından olmayanların dinsel davranışı olan orginin tipik bir bileşenidir. Cinsel sarhoşluğun işlevi görece sistemli dinlerde dahi, bazı durumlarda oldukça doğrudan ve hesaplı bir biçimde korunmuştur. Bu ister insan isterse hayvan, sığır ya da tohum taneleri olsun üremeyi kontrol eden çeşitli tanrıların antik fallik kültleri ve ritleri kalıbında Hindistan *Shakti* dinindeki durumdur. Bununla birlikte, erotik orgi dinde daha sık olarak, başka orgiastik araçlar ve özellikle dans tarafından üretilen esrikliğin arzu edilmeyen bir sonucu olarak görülür. Modern mezhepler arasında, *Khlysti* dans orgisindeki durum buydu. Bu daha önce gördüğümüz gibi, asketizme düşman

bu erotik yan ürünü ortadan kaldırmaya çalışan Skoptsy mezhebinin ortaya çıkmasını teşvik etti.¹ Örneğin tapınak fahişeliği gibi çoğu zaman yanlış yorumlanan çeşitli kurumlar, orgi-astik kültle ilgilidir. Uygulamada, tapınak fahişeliği çoğu kez tapınağın korumasından faydalanan seyyah tüccarlar için bir genelev işlevi görüyordu. (Durumun doğası gereği genelevlerin tipik müşterileri bugüne kadar gezgin satıcılar olagelmıştır.) Sıra dışı cinsel orgileri, genel bir ilkel kurum olarak kabile ya da klanın gündelik yaşamında geçerli olan çok eski ve kabile içi bir rastgele cinsel ilişkiye dayandırmak tek kelimeyle saçmalaktır.

Cinsel orgi sarhoşluğu, daha önce gördüğümüz gibi, açıkça ya da zımnî olarak bir tanrı ya da kurtarıcıya olan erotik bir aşk şeklinde yüceltilebilir. Fakat cinsel orgi, tapınak fahişeliği ya da başka büyüsel uygulamalardan cinsel teslimiyetin dini bir değerliliği olduğu anlayışı da çıkabilir. Meselenin bu yönü burada ilgi alanımıza girmiyor. Ancak, cinselliğe özellikle karşı hem mistik hem de asketik dindarlığın önemli bir parçasının, cinsel olarak koşullanmış fizyolojik ihtiyaçların yerini tutan tatminleri temsil ettiğine şüphe yoktur. Cinselliğe yönelik bu dinsel düşmanlıkta bizi ilgilendiren şey; önemli görünümü hala tartışmalı olan nörolojik ilişkiler değil, daha çok sekse yüklenen anlamdır. Çünkü belirli bir durumda sekse yönelik dinsel antipatinin temelinde yatan bu anlam, nörolojik faktör sabit kalsa bile gerçek davranışta farklı sonuçlar üretebilir. Eyleme yönelik bu sonuçlar bile, burada sadece kısmen ilgi konusudur. Cinselliğe yönelik dinsel temelli antipatinin en sınırlı görünümüleri, ayınların icrasından önce rahiplerin ya da külte katılanların cinsel etkinlikten geçici olarak sakınması anlamına gelen kültik bekarettir. Böyle bir geçici sakınmanın temel nedeni, genellikle çeşitli büyüsel ve tinsel nedenlerle cinsel alanı kontrol eden tabu normlarına saygıdır. Bu meselenin ayrıntıları bizi burada ilgilendirmiyor.

Öte yandan, karizmatik rahiplerin ve dini virtüözlerin sürekli perhizi aslında, son derece sıra dışı bir davranış tipi

olarak, bekaretin karizmatik niteliklerin bir belirtisi ve değerli asketik kabiliyetlerin bir kaynağı olduğu görüşünden kaynaklanır; bu nitelikler ve kabiliyetler tanrının büyüsel kontrolü için gerekli araçlardır. Daha sonralarda, özellikle Batı Hristiyanlığında, rahiplerin bekarlığının önemli bir nedeni; kilise makamlarında görevli rahiplerin ahlaki başarısının asketik virtüözler olan keşişlerin gerisinde kalmaması gerekliliğidir. Ruhban sınıfının bekarlığının vurgulanmasının diğer önemli bir nedeni ise kilisenin, rahiplerin varislerinin arpalıklarını miras olarak almasını engelleme kaygısıydı.

Ahlaki din düzeyinde, cinselliğe yönelik önemli diğer iki antipati tutumu çeşitli büyüsel güdü türleri yerine gelişti. Biri, dünyadan mistik kaçıştı; bu anlayış cinsellikten sakınmayı, insanı hayvani düzeye en sıkı biçimde bağlayan cinselliğin en güçlü ayartıyı teşkil ettiği dünyadan tefekkürücü çekiliş yoluyla mistik kurtuluş arayışının merkezi ve vazgeçilmez aracı olarak yorumlanıyordu. Diğer temel tutum ise asketizminki idi. Rasyonel asketik uyanıklık, nefesine hakim olma ve yaşamın metodolojik olarak planlanması en çok, rasyonel düzenlemeye nihai olarak ve benzersiz biçimde duyarsız olan cinsel eylemin sıradışı irrasyonelliği tarafından tehdit edilir. Bu iki güdü, cinselliğe düşmanlık üretmede çoğu kez birlikte hareket etmiştir. Tüm gerçek peygamber dinleri ve peygamber dini olmayan tüm ruhbansal din düzenlemeleri istisnasız; henüz tartıştığımız gibi, genellikle cinselliğe karşı düşmanlıkla sonlanan bu güdülerden kaynaklanan cinsellekle ilgilenmişlerdir.

2. Evliliğin ve Kadınların Dini Statüsü

Din daha önce tanımladığımız gibi, peygamberi dinlerin orgilere yönelik genel tutumuna uyarak öncelikli olarak cinsel orgiyi (Yahudi ruhbanlar tarafından kınanan "fahişelik") ortadan kaldırmayı arzular. Fakat, evliliğin dinsel düzenlemesi ve meşruiyeti için tüm serbest cinsel ilişkileri ortadan

kaldırmak amacıyla din tarafından ek bir çaba harcanmıştır. Kişisel yaşamında ve öteki dünyayla ilgili dinsel tebliğlerinde cihat savaşıncısına sınırsız cinsel özgürlük vermesine rağmen, Muhammed tarafından dahi böyle bir çaba gösterildi. *Surele-rinin* birinde kendisine maksimum sayıda eş izni verilmesiyle ilgili özel bir ayrıcalığı buyurduğu da hatırlanacaktır. Ortodoks İslam'ın kurulmasından önce yasal olan evlilik dışı cinsel ilişki ve fahişeliğin çeşitli formları bu dinde başka yerde neredeyse benzeri olmayan bir başarıyla lağvedilmiştir.

Hristiyan ve Hindu türünden dünyadan kaçış asketizminin açık biçimde cinsel ilişkiye yönelik antipatik bir tutum göstermesi beklenecektir. Mutlak ve tefekkürü dünyadan kaçışla ilgili mistik Hindu ilhamları doğal olarak tüm cinsel ilişkilerin reddini tam kurtuluşun bir önkoşulu kıldı. Fakat dünyayla mutlak bir uzlaşma içinde bulunan Konfüçyüschü ahlak dahi kuralsız cinsel ifadeyi bayağı bir irrasyonellik olarak gördü; zira bu alandaki kuralsız davranış soylu bir erkeğin içsel dengesini bozuyordu; ayrıca kadın da kontrol edilmesi zor mantıksız bir yaratık olarak görülüyordu. Zina Musa'ya gelen On Emir'de, Hindu kutsal yasasında ve hatta Hindu manastır peygamberliklerinin görece laik ahlakında dahi yasaklanmıştı. İsa'nın dinsel tebliği, kendi mutlak ve bozulmaz monogami beklentisiyle, izin verilen ve meşru cinselliğe vurgu yapan sınırlamalarda diğer tüm dinleri aşmıştır. Hristiyanlığın en erken döneminde zina ve fahişelik tek mutlak ölümcül günahlar olarak görülüyordu. *Univira* Grekler ve Romalılar tarafından boşanma özgürlüğüne sahip olarak monogamiyi kabul etmeleri yönünde eğitilen Akdeniz kıyı bölgesindeki Hristiyan topluluğun ayırtedici özelliği olarak görülüyordu.

Doğal olarak, çeşitli peygamberler kadına ve onun toplumdaki yerine kişisel tutumlarında peygamberliklerinin karakterine ve özellikle onun ayırt edici biçimde dişil duygusallığına tekabül etme derecesine bağlı olarak büyük oranda farklılık gösteriyordu. Buda gibi bir peygamberin ayaklarının dibinde oturan

zeki kadınları görmekten memnun olması ve onları Pisagor'un yaptığı gibi propagandacı ve misyoner olarak görevlendirmesi, zorunlu biçimde tüm kadınlara yönelik bir değerlendirme anlamı taşıymıyordu. Belli bir kadın kutsal olarak görülebilir, ancak diğer tüm kadınlar hâlâ günah kazanı sayılacaktı. Ancak, neredeyse tüm orgiastik ve müstagojik din yayıcılığı, Dionysos kültü de dahil olmak üzere, Buda'nın müridleri arasında ve Aziz Paul dönemi kadar erken Hristiyanlık'ta meydana geldiği gibi, bu tarz öğretiler başka dinsel eğilimler ya da kadınlar tarafından yapılan histerik tebliğe spesifik direnç tarafından engellenmedikçe, en azından kadınların geçici ve görece kurtuluşunu gerekli kılıyordu. Kadınların dinsel statünün eşitliğine kabulü, Alfonsus Liguori (1696-1787) gibi cinsel nörasteniklerde aşırı biçimler alan manastırcı kadın düşmanlığı dolayısıyla da dirençle karşılaştı. Kadınlar, ister histerik ister kutsal olsun, Çin'de sayısız örneği olan mezhepçi ruhani kültlerde azami önem kazandı. Kadınların, Zerdüştlük ve Yahudilik'te olduğu gibi, bir dinin misyonerler aracılığıyla yayılmasında hiçbir rolünün olmadığı yerlerde bu durum başından itibaren farklıydı.

Yasal olarak düzenlenmiş evliliğin kendisi hem peygamberi hem de ruhbansal ahlak tarafından, erotik bir değer değil, ancak sözde 'ilkel halklar'ın ölçülü bakış açısına uygun olarak, sadece emek gücü ve dolayısıyla ölüm kültürünün taşıyıcıları olarak çocukların doğurulması ve yetiştirilmesine yönelik bir ekonomik kurum olarak gördü. Bu, ayrıca Yunan ve Roma ahlak sistemlerinin ve gerçekte dünyanın üzerinde kafa yorduğu tüm ahlak sistemlerinin bakış açıсыydı. Antik İbrani kutsal kitaplarında ifade edilen, genç damadın genç aşkıyla vakit geçirebilmesi için bir süreliğine siyasal ve askeri yükümlülüklerden muaf olması gerektiği görüşü çok ender bir görüştü. Aslında Eski Ahit'te *Onan* günahının (*coitus interruptus*) lanetlemesinde göreceğimiz gibi Yahudilik dahi cinselliğin doğal sonucu olan üremeden ayrılan gelişmiş erotik davranışa herhangi bir ödün vermedi. Roma Katolikliği doğum kontrolünü ölümcül bir günah olarak reddederek cinselliğe

yönelik aynı tutumu ortaya koydu. Kuşkusuz bu dünyanın kontrolüne yönelmiş her dinsel asketizm tipi, özellikle Püritanizm cinsel davranışın meşruiyetini yukarıda sözü edilen rasyonel üreme hedefiyle sınırlar. Anomik ve yarı-orgiastik mistisizm tipleri evrensel aşk duyguları tarafından, dinin cinselliğe karşı merkezi saldırganlığından ancak ara sıra gelişen sapmalara yönlendirildi.

Son olarak, normal ve meşru cinsel ilişkinin ve dolayısıyla din ve biyolojik olgu arasındaki nihai ilişkinin peygamberi ahlak ve hatta eklesiyastik dinsel ahlak tarafından değerlendirilmesi hala tek biçim değildir. Antik Yahudilik ve Konfüçyüsçülük genel olarak çocukların önemli olduğunu öğretti. Veda ve Hindu ahlakında da bulunan bu görüş, kısmen animistik kavramlara ve kısmen sonraki düşüncelere dayanıyordu. Tüm bu kavramlar, çocuk doğurmayla ilgili doğrudan dinsel yükümlülükte zirveye ulaştı. Öte yandan Talmudik Yahudilik ve İslam'da evlenmeye yönelik benzer emir, en azından kısmen, evli olmayan rahiplerin doğu kiliselerinde alt dereceli kilise tımarlarının dışında bırakılmasına benzer şekilde, cinsel güdülerin, kendisi için meşru biçimde düzenlenmiş ifade kanalının sağlanmasının daha iyi olacağı ortalama bir insan için kesinlikle kaçınılmaz olduğu görüşüne dayanmış görünmektedir.

Cinsel ifadenin kaçınılmazlığına olan bu inançlar, Aziz Paul'un tutumuna ve *upasaka*'lar için zinayı yasaklayan Hindu kontemplatif kurtuluş dinlerindeki laik ahlakın göreceliğine tekabül eder. Aziz Paul, burada tasvirine gerek görmediğimiz mistik güdülerle, mutlak cinsel riyazete dini virtüözlerin salt kişisel karizması olarak saygı gösterdi. Katolikliğin laik ahlakı da bu bakış açısını takip etti. Dahası, bu evlilik içindeki cinsel ilişkiyi sadece fuhuştan sakınmak için emredilmiş ehveni şer olarak gören Luther'in tutumu idi. Luther evliliği Tanrı'nın, deyim yerindeyse, bildirmesinin engellendiği ve tabii ki 'ilk günah'tan kaynaklanan kaçınılmaz şehvetin kaynağı olan meşru bir günah olarak yorumluyordu. Muhammed'in anla-

yışına benzeyen bu görüş Luther'in başlangıçta manastırcılığa karşı görece zayıf muhalefetine nedenini kısmen açıklar. İsa'nın gelecekteki krallığında, yani gelecekteki dünyevi bir rejimde cinsellik olmayacaktı. Tüm resmi Hristiyan teorisi cinselliğin iç duygusal tarafını, 'ilk günah'ın sonucu olan şehveti doğurduğu için güçlü biçimde reddediyordu.

Cinselliğe yönelik düşmanlığın Hristiyanlığın ayrıksılığı olduğuna ilişkin yaygın inanca rağmen, hiçbir gerçek kurtuluş dininin prensip olarak başka bir bakış açısına sahip olmadığını vurgulamak gerekir. Bunun birkaç nedeni vardır. Birincisi, yaşam koşullarının rasyonelleşmesinin bir sonucu olarak cinselliğin kendisinin gerçek yaşamda geçirmiş olduğu evrimin doğasına dayanır. Köylü düzeyinde cinsel davranış gündelik bir olaydı, ilkel insanlar bunu sıradışı bir şey içerir olarak görmez ve aslında, bunu en küçük utanma duymaksızın seyreden yolcuların gözleri önünde yapabilirler. Bu davranışa yaşamın içindeki sıradan bir iş olmanın ötesinde özel herhangi bir anlam atfetmezler. Bizi ilgilendiren sosyolojik problemler açısından belirleyici gelişme, cinsel ifadenin ayrıksı duyumsamaların temeli haline gelen ve böylece kendi özgün değerlerini yaratan ve gündelik yaşamı aşan bir erotizm olarak yüceltilmesidir. Klanların ekonomik menfaatleri ve statü gelenekleri tarafından cinsel ilişkiye getirilen gittikçe artan kısıtlamalar cinselliğin erotizm olarak yüceltilmesini destekleyen en önemli faktörlerdir. Hiç kuşkusuz, cinsel ilişkiler, evrimsel silsilenin bilinen herhangi bir noktasında dinsel ve ekonomik düzenlemelerden hiçbir zaman bağımsız olmadı; fakat aslen, daha sonradan cinsellik üzerinde kesin kısıtlamalar haline gelinceye kadar, kendilerini aşamalı olarak ekonomik kısıtlamalara bağlayan gelenek bağlarıyla çok daha az kuşatılmışlardı.

Cinsel ilişkiler üzerinde var olan, fahişeliğin kaynağı olduğu iddia edilen modern ahlaki kısıtlamaların etkisi neredeyse her zaman hatalı olarak yorumlanmıştır. Hem heteroseksüel hem de homoseksüel tipteki profesyonel fahişelik (*tribadelerin* eğitimine dikkat ediniz), en ilkel kültür düzeylerinde bile bulu-

nur; ayrıca her yerde fahişelik üzerinde bazı dinsel, askeri ya da ekonomik kısıtlamalar vardır. Ancak, fahişeliğin kesin olarak yasaklanması on beşinci yüzyıl sonlarına dayanır. Kültür daha karmaşık hale geldikçe, kadın üyelerin çocukları için ve genç evli çiftlerin yaşam standartlarında güvenliğin sağlanmasıyla ilgili olarak klan tarafından dayatılan koşullarda sürekli bir artış vardır. Dolayısıyla başka bir evrimsel faktör kaçınılmaz olarak önem kazanır. Ahlaki tutumların oluşumunda, basit köylü varlığının organik döngüsünden gelişen yeni ve artan biçimde rasyonel bütünsel bir yaşam modelinin ortaya çıkışı, pek farkında olunmasa da, çok güçlü bir etkiye sahiptir.

3. Ahlaki Din ve Sanat Arasındaki Gerilimler

Ahlaki din, özellikle kardeşçe sevgiyi vaaz ettiğinde, kişisel yaşamın en güçlü irrasyonel gücüyle, yani cinsellikle en derin içsel gerilimlere girdiği gibi sanat alanıyla da güçlü bir kutuplaşmaya girer. Din ve sanat başlangıçta çok yakın ilişki içindedir. Dinin sanatsal ifadelerin tükenmez bir kaynağı olduğu her türden idol ve ikonun varlığından ve esriklik uyanıtı ya da eksorsizm ve apotrapiik (kötülük kovma) kült eylemlerine eşlik etme aracı olarak var olmasından açıkça görülmektedir. Din, sanat ve el sanatlarının en önemli eserleri olan işlemeli dinsel örtüler ve her türden kilise kaplarının yaratılmasıyla birlikte (sanatsal ürünlerin en büyükleri olan) tapınak ve kiliselerin yaratımını canlandırmasının yanı sıra büyücüler ve kutsal ozanların sanatsal eylemlerini de canlandırmıştır. Fakat sanat laik eğitimin bir sonucu olarak ne kadar özerk bir alan haline gelirse, dini ve ahlaki alanda ortaya çıkanlardan oldukça farklı olan kendi temel değerler kümesini o kadar çok kazanma eğiliminde olur.

Sanata yönelik düşünce ürünü olamayan her alıcı yaklaşım içeriğin anlamından yola çıkar ve bu bir topluluğun oluşumuna neden olabilir. Fakat benzersiz estetik değerlerin bilinçli keşfi

entelektüel bir medeniyete aittir. Bu gelişme sanattaki, toplum oluşumuna ve dinsel kurtuluş iradesiyle uyumlu hale gelmesine vesile olan bu unsurların kaybolmasına neden olur. Aslında din, sanatın sanat *olarak* sağladığını iddia ettiği dünyadaki kurtuluş tipini günah olarak şiddetle reddeder. Gerçek mistisizmlerin yanısıra ahlaki dinler de dünyanın ahlaki irrasyonelliklerinden böyle bir kurtuluşa şiddetle karşı çıkar. Sanat ve din arasındaki bu çatışmanın doruk noktasına, asketik değerlere teslimiyeti yaşam idaresinin rasyonel sistemleşmesinde ciddi bir bozulma olarak gören otantik asketizmde ulaşılır. Bu gerilim, entellektüalizmin yarı estetik olarak tanımlanabilecek ilerlemesiyle artar. Entelektüel dönemlerde öne çıkan, ahlaki yargının sorumluluğunun reddi ve gelenek tarafından sınırlanmış görünme korkusu, başlangıçta niyeti ahlaki olan yargıları estetik bir temele dönüştürür. "Ayıp" yargısından "uygunsuza" geçiş tipik bir örnektir. Fakat gerçekte estetisizm kültüründe öne çıkan, insan ilişkileriyle ilgili tüm yargıların kesin öznelliği din tarafından korkaklıkla birleşmiş ayrıksı sevgisizliğin en yoğun formlarından biri olarak görülebilir. Açıktır ki, estetik tutum ve dinsel-ahlaki normlar arasında keskin bir ayrım vardır, çünkü birey ahlaki normları reddederken dahi onları kendi yaratılmışlığının bilgisinde insanca yaşar. Bu gibi bazı normları, belirli bir durumda yargıladığı başkasının davranışının yanı sıra kendi davranışının temeli olarak da kabul eder. Ayrıca, bir dinsel-ahlaki normun doğrulanması ve sonuçlarının prensipte tartışma konusu olacağı varsayılır. Her halükarda, estetik tutum tutarlı bir kardeşlik ahlakına hiçbir destek surmaz, bu aksine açıkça anti-estetik bir yönelime sahiptir.

Genellikle asketik, tinselci ve mistik erdemler lehine büyüsel, orgiastik, esrik ve ritüelist unsurların dinsel olarak değer yitirmesiyle paralellik gösteren, sanatın dinsel bakımdan değer yitirmesi, kutsal metin dinlerinde hem ruhbansal hem de laik eğitimin rasyonel ve yazınsal karakteriyle yoğunlaşmıştır. Fakat her şeyden önce sanata düşmanca ve iki yönde bir etki ortaya koyan gerçek peygamberliktir. Birincisi, pey-

gamberlik orgiastik uygulamaları açıkça ve büyüyü genel olarak reddeder. Dolayısıyla, Yahudilerin aslen büyüsel temeli olan resim ve tasvirlerle yönelik temel korkusuna İbrani peygamberliği tarafından spiritüalist bir anlam verildi ve mutlak ve aşkın bir tanrı kavramıyla bağlantılı olarak dönüştürüldü. İkincisi, gelişmelerin bir evresinde, peygamberlerin bakış açısına göre sadece aldatıcı kurtuluş vaat edebilen, temel olarak ahlaka ve dine, insan elinin eserine yönelik peygamberi inancın karşıtlığı ortaya çıktı. Peygamberler tarafından ilan edilen tanrı ne kadar çok aşkın ve kutsal olarak tasavvur edildiyse, din ve sanat arasındaki bu karşıtlık o kadar çözülmez ve uzlaştırılmaz hale geldi.

Öte yandan din devamlı olarak sanatsal başarının inkar edilemez "ilahi"liğini tanır hale geldi. Özelde kitle dini, etkilerinin gerekli geçte olması için çoğunlukla ve doğrudan sanatsal araçlara dayanır; ayrıca her yerde büyü ve putperestliğe eğilimi olan kitlelerin ihtiyaçlarına ödün vermeye meyillidir. Bunun dışında örgütlü kitle dinlerinin sanatla çoğunlukla ekonomik çıkarlardan kaynaklanan ilişkileri vardı. Örneğin, o zamanlar hala güçlü biçimde tinselci olan, İslam'ın marjinal eyaletlerinden devşirildiği için ikonoklast olan bir ordu tarafından desteklenen sezaropapist İmparatorluk gücünün en kararlı karşıtları olan Bizans keşişleri tarafından yapılan ikon ticaretinde bunu görürüz. Buna karşılık, imparatorluk ordusu kilise üzerinde kontrol kurma planlarının bu en tehlikeli karşıtının ekonomik gücünü yok etmeyi umarak keşişlerin bu gelir kaynağıyla bağını koparmaya çalıştı.

Öznel olarak da, söz konusu nihai anlamların farklılıklarına rağmen, bireyselliğin aşkınlığında doruğa çıkan her mistik aşk dininin yanı sıra her orgiastik ya da ritüelist din biçiminden de sanata kolay bir dönüş yolu vardır. Orgiastik din çok kolay bir biçimde şarkı ve müziğe yönelir; ritüelist din resimsel sanata eğilim gösterir; sevgiyi emreden dinler şiirin ve müziğin gelişmesini destekler. Bu ilişki Hindu edebiyatı ve sanatıyla ilgili tüm tecrübelerimiz, Sufilerin dünyaya

tamamen açık neşeli lirizmi, Aziz Francis'in ilahileri ve dinsel sembolizmin özellikle mistik olarak biçimlenmiş davranışlardaki sınırsız etkileriyle açıklanır. Bununla birlikte, belirli ampirik dinler sanata karşı temelde farklı tutumlara sahiptir ve herhangi bir dinde bile farklı sınıflar, taşıyıcılar ve yapısal formlar tarafından sanata karşı farklı tutumlar gösterilir. Sanata yönelik tutumlarında; peygamberler mistagog ve rahiplerden, keşişler ruhban sınıfından olmayan dindar kesimden ve kitle dinleri virtüöz mezheplerinden farklılık gösterir. Asketik virtüöz mezhepleri, prensip gereği sanata mistik sanat mezheplerinden doğal olarak daha karşıttır. Fakat bu konular burada esas ilgi alanımıza girmiyor. Her halükarda, nihai (öznel olarak tasarlanmış) anlamları açısından dinsel ve estetik tutumlar arasındaki gerçek iç uzlaş, büyü ve saf ritüelizm aşamaları bir kere geride bırakıldığında giderek zorlaşır.

Tüm bunlar arasında bizim için önemli bir gerçek, ayırıcı bir şekilde estetik tüm araçların rasyonel olan bu dinler tarafından belirgin bir biçimde tümüyle reddinin yüklediğimiz özel anlam açısından taşıdığı önemdir. Bunlar Yahudilik, antik Hristiyanlık ve—daha sonra—asketik Protestanlıktır. Estetiği redleri, dinin yaşam biçimi üzerindeki artan rasyonel etkisinin bir belirtisi ya da aracıdır. On Emir'in ikinci emrinin, bazı etkili Yahudi reform hareketlerinin temsilcilerinin varsaydığı gibi, asıl Yahudi rasyonalizminin kesin biçimde tesisi olduğunu ileri sürmek çok ileri gitmek olabilir. Fakat dindar Yahudi ve Püriten çevrelerde sanatın ayırıcı bir şekilde biçim üreten değerlerine engelsiz teslimin sistematik olarak yasaklanmasının bu çevrelerde sanatsal verimliliğin derecesini ve kapsamını etkin bir biçimde kontrol ettiğine ve yaşam modeli üzerinde entelektüel ve rasyonel kontrollerin gelişmesini destekleme eğiliminde olduğuna şüphe yoktur.

NOTLAR

1. *Khlysty* ("flagellants", [dini rituel sırasında kendi kendini kırbaçlamanın arınma sağladığına inanan fanatik topluluk] ya da başka bir açıklamayla, kendi tanımlamaları olan *Kristy*'nin [Mesih ya da Tanrının Adamları] gülünç bir çarpıtması) en azından 17. yüzyıldan beri var olan gizli bir Rus mezhebidir. Onları idam edenler tarafından, esrik dansı da içeren ibadetlerinin cinsel orgilerde (*svalnii grech*, bir " bir Hristiyan sevgisi" ritüeli) doruğa ulaştığı ileri sürülüyordu; bkz. Suçlamaları dikkate almayan K.K. Grass, *Die russischen Sekten*, I (1907), 434 vd. yukarıdaki grubun 1770'lerde kurulan bir dalı olan *Skopty* (" castrators"), kendini hadım etmenin çeşitli dereceleriyle arınmaya çalışıyordu. Bkz. ayrıca A.Leroy-Beaulieu, *The Empire of The Tsars* (London 1896), III.

XV

BÜYÜK DİNLER VE DÜNYA

1. Yahudilik ve Kapitalizm

Yahudilik, sürgün sonrası ve özellikle kendi Talmudik formunda, bazı bakımlardan dünyayla uyumlu olan dinler arasında yer alır. Yahudilik en azından, bizzat dünyayı değil sadece dünyadaki egemen sosyal sınıfları reddetmesi açısından dünya yönelimlidir.

Yahudiliğin bütüncül sosyolojik yapısı ve tutumuyla ilgili olarak daha önceden bazı gözlemlerde bulunmuştuk. Sözcüğün geleneksel anlamı içerisinde dinsel vaadleri bu dünyayı kapsar ve tefekkürü ya da asketik dünyadan kaçış anlayışlarından herhangi biri Yahudilikte de Çin dini ve Protestanlık'taki kadar nadir görülür. Yahudilik Püritenizm'den sadece sistematik asketizmin (her zamanki) görece yokluğu açısından farklılaşır. Erken Hristiyan dininin asketik unsurları Yahudilik'ten türemedi, fakat asli olarak Aziz Paul'un misyonunu izleyen dinsiz Hristiyan topluluklarında ortaya çıktı. Yahudi yasasına riayetini herhangi bir ritüel ya da tabucu normun ifa edilişi kadar çilecilik ile de çok az ilgisi vardır.

Ayrıca Yahudi dininin hem servet hem de cinsel haz ile ilişkisi hiç de asketik değil fakat son derece natüralisttir. Çünkü servet Tanrının bir hediyesi olarak görülüyordu ve cinsel dürtünün tatmini —doğal olarak kurallarla belirlenmiş meşru formda—öyle kaçınılmaz görülüyordu ki, Talmud belli bir yaştan sonra hala evlenmemiş bir kişiyi ahlaki olarak şüpheli sayıyordu. Evliliğin çocuk doğurma ve yetiştirmeye yönelik ekonomik bir kurum olarak yorumlanması evrenseldir ve bu sadece Yahudikle ilgili bir şey değildir. Yahudiliğin, dindarlar arasında son derece etkin bir yasak olarak, gayri meşru cinsel ilişkiyi kesin biçimde yasaklaması Hinduizm’de olduğu gibi İslam’da ve bütün diğer peygamberi dinlerde de bulunuyordu. Bunun yanında, ritüelist dinlerin çoğunluğu Yahudilikle, arınma amaçlarıyla cinsel ilişkilerden sakınma dönemleri gelenliğini paylaşıyordu. Bu nedenle Yahudilikte cinsel çileciliğe yönelik ayrık bir vurgudan söz etmek mümkün değildir. Sombart tarafından sözü edilen cinsel düzenlemeler, on yedinci yüzyıl Katolikliğinin kazuistikliği kadar ileri gitmez ve her halükarda diğer birçok kazuistik tabu sistemlerinde benzerleri vardır.¹

Yahudilik yaşamdan sınırsız zevk almayı, hatta bu şekilde lüks yaşamayı, yasanın pozitif yasaklarını ve tabularını gözetmek koşuluyla yasaklamıyordu. Peygamberi kitaplarda, Mezmurlar’da, Hikmet Edebiyatı’nda servetin kınanmasına ve sonraki yazmalara, servetin kazanımı ve Musa yasasının ruhunun ihlaliyle bağlantılı olarak Yahudi halkına karşı işlenen sosyal adaletsizlikler yol açtı. Servet ayrıca Tanrı’nın emirlerine ve vaadlerine karşı kibirli bir saygısızlığa ve dinsel yükümlülüklerin yerine getirilmesinde gevşekliğe neden olan ayartılara tepki olarak da kınandı. Servetin ayartılarından kaçmak kolay değildir, fakat sırf tüm bu nedenlerden dolayı daha övgüye değerdir. “*Selam olsun alını ak servet sahibi insana.*” Dahası Yahudilik kader doktrinine ve aynı ahlaki etkileri üreten benzer bir düşünceye sahip olmadığı için iş yaşamındaki sürekli emek ve başarı, en güçlü biçimde Kalvinist Püritenler

arasında görülen ve John Wesley'nin bu noktayla ilgili görüşünde gösterildiği gibi, bir dereceye kadar tüm asketik Protestan dinlerde bulunan tasdik anlamında görülemez ve yorumlanamaz.² Tabii ki bir kimsenin ekonomik faaliyetteki başarısını Tanrı'nın lütufkar idaresinin bir işareti olarak görme eğilimi, Çinlilerin ve ruhban olmayan Budistlerin dinlerinde ve genellikle sırtını dünyaya dönmemiş her dinde olduğu gibi Yahudilerin dininde de mevcuttu. Bu görüşün özellikle önünde aşkın bir Tanrı'nın seçmiş olduğu halka karşı gazabının çok açık işaretleriyle birlikte bu Tanrı'nın çok spesifik vaatlerine sahip olan Yahudilik gibi bir din tarafından gösterilmesi olasıydı. Bir kimsenin Tanrı'nın emirlerine uyarken ekonomik faaliyetlerinde kazandığı herhangi bir başarı, o kimsenin kişisel olarak Tanrı tarafından makbul kabul edildiğinin bir işareti olarak yorumlanabilirdi ve aslında böyle yorumlanmak zorundaydı. Bu gerçekte tekrar ve tekrar gerçekleşiyordu.

Fakat iş hayatındaki dindar Yahudi'nin durumu Püriteninkinden tamamen farklıydı ve bu farklılık Yahudiliğin ekonomi tarihindeki rolü açısından pratik önemini sürdürdü. Şimdi bu rolün ne olduğunu değerlendirelim. Sombart'ın kitabına yönelik tartışmada bir gerçek, yani Yahudiliğin modern kapitalist sistemin gelişiminde oynadığı apaçık rol ciddi biçimde sorgulanmamalıydı. Ancak Sombart'ın bu tezinin daha kesin bir hale getirilmesi gerekmektedir. Orta Çağ ve modern zamanlarda Yahudiliğin *ayırt edici* ekonomik başarıları nelerdi? Bunları kolayca sıralayabiliriz: Tefecilikten büyük devletleri finanse etmeye kadar borç, belirli türlerde mal ticareti, özellikle perakende satış, seyyar satış ve belirgin biçimde kırsal türden ürün ticareti; toptan ticaretin belirli dalları ve menkul kıymetler ticareti, en önemlisi borsa komisyonculuğu. Yahudilerin ekonomik başarı listesine aşağıdakiler de eklenmelidir: Sarraflık, vadeli yabancı para işlemleri ya da doğal olarak sarraflığa eşlik eden çek bozma, kamu kurumlarını, savaşları ve kuruluşları finanse etme; doğal olarak Romalılara gidenlerde olduğu gibi yasaklanmış vergilerin tahsilini hariç

tutan iltizam usulüyle vergi toplama, bankacılık, kredi, tahvil senetleri çıkarma. Fakat tüm bu işlerden sadece birkaçı, gerçi çok önemli olanları, (Antik Çağlar, Orta Çağ ve Doğu Asya'daki erken dönemin kapitalizminin aksine) modern Batı kapitalizmine özgü yasal ve ekonomik formların karakterini sergiler. Ayrık biçimde modern hukuksal formlar menkul kıymetleri ve kapitalist kuruluşları içerir, ancak bunlar spesifik olarak Yahudi kaynaklı değildir. Yahudiler bu formlardan bazılarını Batı'ya sundular, fakat formların kendisi belki de ortak bir doğulu (muhtemelen Babil) kökene sahiptir ve bunların Batı üzerindeki etkisine Helenistik ve Bizans kaynakları aracılık etmişti. Bunlar her halükarda hem Yahudiler hem de Araplar için ortak formlardı. Bu kurumların spesifik olarak modern formlarının, spesifik olarak Alman etkilerinin nüfuzuyla kısmen batı kısmen de Orta Çağ oluşumları olduğunu söylemek de doğrudur. Bu iddiaya burada ayrıntılı kanıt ileri sürmek bizi fazlasıyla konu dışına çıkaracaktır. Ancak, Borsanın bir "esnaf pazarı" olarak Yahudi değil Hristiyan tüccarlar tarafından yaratıldığı örnek yoluyla söylenebilir. Yine, Orta Çağ hukuk kavramlarının rasyonel ekonomik girişimin amaçlarına uydurulma şekli, yani *en commandite, maonen ortaklıklar*, her türden imtiyazlı şirketler ve anonim şirketlerin oluşturulma şekli³ bu tür rasyonel ekonomik girişimlerin oluşumunda Yahudiler ne kadar büyük bir rol oynamış olursa olsun, hiçbir şekilde spesifik olarak Yahudi etkilerine dayanmıyordu. Son olarak, kamu ve özel sektör kredi ihtiyaçlarını karşılamanın karakteristik biçimde modern prensiplerinin ilk olarak, *in nuce*, Orta Çağ kent topraklarında ortaya çıktığı belirtilmelidir. Belli açılardan Yahudi olmayan bu Orta Çağ hukuksal finans formları daha sonra modern devletlerin ve diğer modern kredi alıcılarının ekonomik ihtiyaçlarına uyarlandı.

En önemlisi, özellikle modern kapitalizme özgü bir unsur, Yahudi ekonomik faaliyetlerinin kapsamlı listesinde — tamamıyla olmasa da — çok çarpıcı biçimde eksikti. Bu yerli sa-

nayi ve fabrika sisteminde endüstriyel üretim organizasyonu (*gewerbliche Arbeit*) idi. Gettolarda çok sayıda proleterin bulunduğu, herhangi türden bir sanayinin kurulmasına yönelik kraliyet beratlarının ve imtiyazlarının finansal kazanç olanağı sunduğu ve lonca tekeli tarafından kontrol edilmeyen endüstriyel faaliyet alanlarının açık olduğu zamanlarda hiçbir dindar Yahudi'nin (birçok dindar Püriten müteşebbisin dindar Hristiyan işçi ve zanaatkârlarla yaptığı gibi) gettodaki dindar Yahudi işçileri istihdam eden bir endüstri kurmayı düşünmemesi nasıl açıklanır? Yine, , modern dönemin neredeyse eşindeki sayısız yoksul zanaatkâr grubunun varlığına rağmen, yerli sanayide çalışmaya hazır Yahudi işçileri istihdam edecek hiçbir modern ve ayırt edici biçimde endüstriyel önemli bir burjuva sınıfının Yahudiler arasında ortaya çıkmaması nasıl açıklanır?

Tüm dünyada, birkaç bin yıl boyunca, servetin kapitalist kullanımının karakteristik formları, devletin ihtiyaçlarını karşılama, vergi iltizamı, kolonilerin finansmanı, büyük ekim alanlarının tesisi, ticaret ve faizle ödünç para verme olmuştur. Yahudilerin, Orta Çağlarda onların dışında geliştirilen hukuksal ve ekonomik formlarla ilgilendikleri gibi, bütün zamanlarda ve yerlerde bulunan fakat özellikle Antikite'ye özgü olan sadece bu aktivitelerle ilgilendikleri görülür. Öte yandan, Yahudiler modern kapitalizmin yeni ve ayırt edici formlarından, rasyonel emek organizasyonu ve özellikle fabrika tipi endüstriyel girişimden görece ya da tamamen uzaktılar. Yahudiler ister küçük işadamları isterse büyük ölçekli tefeciler olsun Antikite'de Uzak Doğu, Hindistan, Akdeniz kıyı bölgelerinde ve Orta Çağ Batısı'nda bütün gerçek tüccarlara özgü olan ve öyle kalan antik ve Orta Çağ ticaret ruhunu açıkça ortaya koyuyordu: "Yelkenleri yaksa da Cehennem'e sokacak kâr uğruna." her kâr fırsatını acımasızca kullanma irade ve becerisi. Fakat bu ruh, diğer dönemlerin kapitalizminden ayrı olarak modern kapitalizme özgü olmaktan çok uzaktır. Bunun tam tersi doğrudur. Dolayısıyla, ne modern ekonomik

sistemde yeni olan ne de modern ekonomik ruh halinin karakteristiği olan şey spesifik anlamda Yahudi kökenli değildir.

Bu gerçeğin, modern kapitalizmin ayırt edici unsurlarının Yahudilerden oldukça ayrı olarak ortaya çıkmasının ve gelişmesinin nihai teorik nedenleri, Yahudilerin bir parya halkı olarak özgün karakterinde ve dinlerinin ayrıksılığında bulunmalıdır. Parya statüleri sadece endüstriyel emek organizasyonuna katılmalarına mani olacak dışsal güçlükleri teşkil etti. Yahudilerin hukuksal ve fiili olarak belirsiz konumları sabit sermayeli rasyonel ve sürekli endüstriyel girişime hemen hiç izin vermedi, fakat sadece ticaret ve özellikle para ticaretine olanak sağladı. Ayrıca Yahudilerin öznel ahlaki durumları da temel öneme sahipti. Parya halkı olarak tüm toplumlarda ilkel ekonomik uygulamanın karakteri olan ahlaki çifte standardı korudular: Kişiye kardeşleri ile ilişkili olarak izin verilmeyen şeye yabancılarla ilişkisinde müsaade edilmiştir. Yahudi ahlakının Yahudilerden Yahudi din kardeşlerini destekleme davranışı talep etmede tümüyle geleneksel olduğu şüphe götürmez. Sombart'ın doğru olarak işaret ettiği gibi, hahamlar bu meselelerde dindaş Yahudiler ile ticari muameleler konusunda dahi ödün vermesine rağmen, bu sadece gevşekliğe ödün anlamına geliyordu; bunları kullananlar Yahudi ticaret ahlakının en yüksek standartlarının çok gerisinde kalıyordu. Her halükarda, böyle bir davranışın bir Yahudinin kendi dinsel meziyetini sergileyebildiği bir alan olmadığı kesindir.

Bununla birlikte, Yahudiler için yabancılarla ekonomik ilişki alanı, özellikle dindaş Yahudilerle ilişkili olarak yasaklanan ekonomik ilişkiler bir ahlaki kayıtsızlık alanıydı. Bu, kuşkusuz her yerdeki tüm halkların temel ekonomik ahlakıdır. Bunun Yahudi ekonomi ahlakı olarak kalmış olması kaçınılmaz bir sonuçtu çünkü Antikite'de dahi Yahudiler neredeyse her zaman düşmanlar olarak görüldüler. Hahamların özellikle Yahudi olmayanlara karşı adaleti emreden ünlü öğütleri dinsel yasanın dindaş Yahudilerden faiz almayı

yasaklamasını ancak Yahudi olmayanlarla yapılan muamelelerde buna müsaade etmesini değiştiremedi. Hahamların nasihatleri, yine Sombart'ın doğru biçimde ifade ettiği gibi, yasanın bir yabancı, yani düşman ile alışverişte, diğer tarafın yaptığı bir hatadan faydalanmak gibi bir meselede, başka bir Yahudiyle ticarete olduğundan daha az derecede örnek bir yasaya uygunluğu talep ettiği gerçeğini de değiştiremedi. Kısacası, Yahudilerin içinde bulunduğu ve Yahve'nin vadelerinin sonucu olduğunu gördüğümüz parya durumunun ve sonuçta Yahudilerin Yahudi olmayanlar tarafından sürekli aşağılanmalarının, Yahudi halkının yabancılarla olan ilişkileri açısından dindaş Yahudilerle olduğundan farklı bir ekonomik ahlakı sürdürmesine kaçınılmaz olarak neden olduğunu göstermek için hiçbir kanıt gerekmez.

2. Püriten Asketizmine Karşı Yahudi Rasyonalizmi

Katolikler, Yahudiler ve Protestanların ekonomik kazanım açısından kendilerini içinde buldukları karşılıklı ilgililik durumunu özetleyelim. Dindar bir Katolik ekonomik meseleler söz konusu olduğunda, kendini sürekli papalık emirlerini ihlal eder ya da ihlalin eşiğinde bir tutum sergiler halde buldu. Onun ekonomik davranışı günah çıkarmada sadece *rebus sic stantibus* prensibine dayanarak göz ardı edilebiliyordu ve ona sadece gevşek, olasılıkçı bir temelde müsaade edilebilirdi. Dolayısıyla belli bir dereceye kadar, iş yaşamının kendisi ayıp ya da, en iyi ihtimalle, pozitif olarak Tanrı'nın rızasına uygun olmayan bir şey olarak görülme zorundaydı. Bu Katolik durumunun kaçınılmaz sonucu, dindar Yahudilerin Yahudiler arasında icra edildiğinde Yahudi cemaati tarafından kat'i biçimde Yahudi yasasına aykırı ya da en azından Yahudi geleneğinin bakış açısından şüpheli olarak görülecek ekonomik faaliyetleri Hristiyanlar arasında icra etmeye teşvik edilmeydi. En iyi ihtimalle bu gibi muameleler, Yahudi dinsel hukukunun gevşek bir yorumu temelinde ve o zaman da sa-

dece yabancılarla olan ekonomik ilişkilerde müsaade edilebilirdi. Asla pozitif ahlak değeriyle donatılmadılar. Dolayısıyla, Yahudilerin ekonomik davranışı; Yahudilerin dinsel yasasına herhangi bir biçimsel aykırılık yokluğunda Tanrı tarafından müsaade edilmiş, fakat bu tür davranışın toplum ekonomisindeki ortalama kötülüklerle ilişkisi nedeniyle ahlaki olarak kayıtsız görünüyordu. Bu Yahudiler arasındaki ikinci dereceden ekonomik meşruiyet standardıyla ilgili gözlemlerde var olan her fiili hakikatin temelidir. Tanrı'nın böyle başarılı bir ekonomik faaliyeti taçlandırması, Yahudi işadamına bu alanda açıkça itiraz edilebilir ya da yasak hiçbir şey yapmamış olduğu ve gerçekte diğer alanlarda da Tanrı'nın emirlerine sıkı sıkıya bağlı kalmış olduğunun bir işareti olabilir. Fakat Yahudi için kendi ahlaki meziyetini ayırt edici biçimde modern iş davranışıyla göstermek yine de zor olacaktı.

Fakat bu, kesinlikle dindar Püritenin durumuydu. Püriten dinsel meziyetini ekonomik faaliyetiyle gösterebiliyordu; çünkü o ahlaki olarak kınanacak hiçbir şey yapmıyor, dinsel kanunların gevşek yorumlamalarına ya da çifte ahlak sistemlerine başvurmuyor ve ahlaki geçerliğin genel alanında kayıtsız hatta ayıplanacak biçimde davranmıyordu. Aksine, Püriten dinsel meziyetini tam olarak ekonomik faaliyetinde gösterebiliyordu. İş yaşamında mümkün olan en vicdanlı tavrı sergiliyordu, çünkü ekonomik faaliyetindeki rasyonel ve meşru davranışı vasıtasıyla bütünsel yaşam modelinin rasyonel metodolojisini fiilen somutlaştırıyordu. Ahlaki modelini kendi gözlerinde ve aslında cemaatinin çevresinde, ekonomik davranışı—göreceleştirilmiş değil—mutlak değiştirilemezliği tartışmasız kılacak derecede meşrulaştırıyordu. Hiçbir gerçek dindar Püriten —bu en önemli noktadır—faizcilikten, (Yahudilere izin verilen) başkasının hatasından çıkar sağlama, pazarlık ve hileli ticaret ya da politik veya kolonyal sömürüye katılmakla elde edilen herhangi bir kazancı Tanrı'nın rızasına uygun telakki edemezdi. Quaker'lar ve Baptistler dini meziyetlerinin, sabit fiyatları ve herkesle koşulsuz olarak yasal ve tamahsız, mutlak anlamda güvenilir iş iliş-

kileri gibi uygulamalarla tüm insanlık önünde onaylanacağına inanıyordu. Tam olarak bu gibi uygulamaların dinsizleri kendi cinslerinden ziyade onlarla ticaret yapmaya ve paralarını kendi halkırunkilerden ziyade dinsel mezhep üyelerinin tröst şirketleri ya da sınırlı sorumlu teşebbüslerine bağlamaya teşvik etti. Tüm bunlar, kendi iş uygulamaları onları Tanrıları huzurunda makbul kılarken dahi dinsel mezhepleri zengin yaptı.

Buna karşın, uygulamada Yahudilerin parya yasası olan ve yabancılar için geçerli olan Yahudi yasası onların, sayısız çekinceye rağmen, Püritenlerin Yahudi olmayanlarla tüccarın açgözlülüğünün göstergesi olarak şiddetle reddettiği alışverişe girmesini sağladı. Ancak dindar Yahudi, böyle bir tutumu katı yasallıkla, kanunların tam icrasıyla, dininin tüm maneviyatıyla, kendi ailesi ve cemaatine yönelik en fedakârca sevgiyle ve aslında Tanrının bütün mahlûkatına yönelik şefkat ve merhametle birleştirebilirdi. Çünkü yabancılarla ilişkin kanunların işleyişi nedeniyle Yahudi dindarlığı, izin verilen ekonomik davranış alanını gerçek uygulamada hiçbir zaman bir kimsenin Tanrı'nın emirlerine itaatinin samimiliğinin gösterilebildiği bir alan olarak görmüyordu. Dindar Yahudi iç ahlaki standartlarını ekonomik bağlamda izin verilebilir gördüğü şeyle asla ölçmüyordu. Konfüçyüsçünün gerçek yaşam idealinin dinsel tören estetiği ve edebiyatta kapsamlı bir eğitim görmüş ve ömrünü klasiklere çalışmaya adanmış soylu olması gibi, Yahudi de kendi ahlaki idealini yasa ve vaka çözümlenmede eğitilmiş bilge, çok sık olarak karısının yönetimine terk ettiği işi pahasına kendini kutsal yazmalara ve yorumlara kaptırmış entelektüel olarak oluşturdu.

İsa'nın başkaldırdığı, otantik geç Yahudiliğin edebi irfanına ilgisiyle birlikte işte bu entelektüel karakteriydi. Eleştirisinin arkasında bazılarının ona atfettiği "proleter" güdüler değil, daha ziyade her ikisi de küçük bir kent sakinine uygun ve onun Kudüs kent-devletinin toprağında yetişmiş hukuk bilgisi virtüözlerine yönelik temel muhalefetini teşkil ediyordu. Bu gibi yasacı kent çevrelerinin üyeleri, "Nasıra'dan iyi

bir şey çıkabilir mi?" diye klasik dünyada herhangi bir seyyah tarafından yöneltilebilecek türde bir soru soruyordu İsa'nın yasa bilgisi ve ona riayeti, Şabat Günü'nde dahi koyunlarının kuyularda yatmasına izin veremeyecek, gerçekte pratik işlerle meşgul olan insanlar tarafından kanıtlanan ortalama yasacılığın temsiliydi. Öte yandan gençlerinin yasacı eğitimlerinin yanı sıra gerçek anlamda dindar Yahudiler için zorunlu olan yasa bilgisi, hem nicelik hem de nitelik olarak Pürütenlerin İncil karakteristiği ile fikri meşguliyyete baskın gelmişti. Bilgisi dindar Yahudiler için zorunlu olan dinsel yasanın faaliyet alanı sadece Hindular ve Persler arasındaki ritüel yasanın faaliyet alanı ile karşılaştırılabilir, ancak Yahudi yasası bunları ahlaki emirleri salt ritüel ve tabucu normların ötesinde kapsamı açısından çok fazla aşmıştı.

Yahudilerin ekonomik davranışı, ancak bu yasacı ahlaki normların kendilerine izin verdiği en az direnç doğrultusunda hareket etti. Bu uygulamada farklı derecelerde bütün gruplarda ve uluslarda bulunan kazanç güdüsünün burada öncelikle çoğu kez düşman olarak görülen yabancılarla ticarete yönelmiş olduğu anlamına geliyordu. Yeşu zamanı ve şüphesiz sürgün sonrası dönemde dahi dindar Yahudi bir kent sakiniydi ve tüm Yahudi yasası bu kent statüsüne yönelikti. Ortodoks Yahudiler bir kurban töreni ibadetlerini talep ettiği için, tek başına değil mutlaka topluluk içinde yaşamak zorundaydı. Bugün dahi örneğin Birleşik Devletler'de olduğu gibi, Reform grubu Yahudileriyle karşılaştırıldığında kentsel yerleşim Ortodoks yahudilerin karakteristiğidir. Benzer biçimde, bugünkü biçimiyle muhtemelen yasada bilgili sürgün sonrası kentli bilginlerin bir ürünü olan Şabatik yıl, Yahudilerin sistematik olarak yoğun toprak tarımını sürdürmesini imkânsız kılmıştı. Günümüzde dahi, Alman hahamlar Şabatik yıl emrini Filistin'deki Siyonist kolonizasyona uygulama çabasında ki, bu sayede ortadan kaldırılacaktı. Ferisiler asrında bir köylü Yahudi yasaya sıkı biçimde uymadığı ve uyamadığı için ikinci sınıf idi. Yahudi yasası ayrıca Yahudilerin lonca ziyafetlerine

katılmalarını, gerçekte ise Yahudi olmayanlarla aynı masada yemek yemesini tamamıyla yasaklıyordu; Orta Çağ larda olduğu gibi Antikite’de de aynı masada yemek yeme, çevre dünyada herhangi türden bir kentsel bütünleşmenin kaçınılmaz temeliydi. Öte yandan, Doğu’ya özgü ve aslen kızları mirastan mahrum etmeye dayanan Yahudi drahoma kurumu Yahudi damadı evlilikte küçük bir dükkancı olmasını destekliyordu. Bu olgunun izleri Yahudi tezgahhtarların gelişmemiş sınıf bilincinde hâlâ görülmektedir.

Yahudi, daha önce tartışıklarımızın yanı sıra bütün diğer alışverişlerinde –dindar Hindu gibi– Yasa’dan kaynaklanan tereddütlerle kontrol ediliyordu. Guttman’ın doğru biçimde vurguladığı gibi, özgün bir Yasa incelemesi, en kolay biçimde görece az sürekli emeği gerekli kılan faizcilik mesleğiyle birleştirilebilirdi.⁴ Yahudi yasacı ve entelektüel eğitiminin sonucu, Yahudinin metodik yaşam modellemesi ve rasyonalizmiydi. “İnsan bir uygulamayı asla değiştirmemelidir.” bir Talmud buyruğudur. Gelenek yaşamın başka hiçbir sahasında değil, sadece yabancılarla ekonomik ilişki alanında ahlaki olarak görece kayıtsız bir davranış alanı bıraktı. Gerçekte, Tanrı huzurunda tüm ilişkili şeylerin alanı, tabii hukuktan doğan ve daha fazla varsayım olmadan metodik eylem planlarına yönelen rasyonel amaçlarca değil gelenek ve onun yorumuyla ilgili sistemli vaka çözümleme yöntemi ile belirlendi. Yahudinin Tanrı’nın Yasası’ndan korkusunun “rasyonelleştirici” etkisi her yöne nüfuz etmişti fakat tamamen dolaylı idi.

Genellikle uyanıklık, dengelilik ve dinginliğin eşlik ettiği kendini kontrol Yahudilerin yanı sıra Konfüçyüsçüler, Püritenler, Budistler ve diğer türden keşişler, Arap şeyhleri ve Romalı senatörler arasında da bulunuyordu. Fakat kendini kontrolün temeli ve önemi her durumda farklı idi. Püriten’in kendini kontrolü, kendi kurtuluş kesinliğini sağlayabilmek için tüm hayvani dürtülerini rasyonel ve metodik bir davranış planına tabi kılma zorunluluğundan kaynaklanıyordu. Kendini kontrol Konfüçyüsçü için, onun avam irrasyonelli-

ğini hor görmesinden kaynaklanan kişisel bir gereklilik olarak görünüyordu; bu, klasik eğitim almış ve onur ve asaletten beslenen eğitilmiş birinin hor görmesiydi. Öte yandan antik zamanların dindar Yahudisinin kendini kontrolü, zihninin içinde eğitilmiş olduğu Yasa'yla meşgul olmasının ve Yasa'nın kesin biçimde icrasıyla sürekli ilgilenmesinin gerekliliğinin bir sonucuydu. Dindar Yahudinin kendini kontrolü Yasanın icrasıyla dindar biçimde meşgul olma durumundan karakteristik bir renk ve etki aldı. Yahudi sadece kendisinin ve halkının bu yasaya sahip olduğunu düşünüyordu; dünyanın onlara zulüm etmesi ve onları aşağılaması bu yüzdendi. Ancak bu yasa bağlayıcıydı ve bir gün, herhangi bir zamanda aniden gelebilecek fakat kimsenin hızlandırmayacağı bir eylemle Tanrı, Yasa'sına sadık kalanlar için bir Mesih krallığı yaratarak dünyanın sosyal yapısını dönüştürecektir. Dindar Yahudi sayısız kuşağın tüm alaylara rağmen bu Mesihsel olayı beklediğini ve onu beklemeye devam ettiğini biliyordu. Bu, dindar Yahudide huzursuz bir uyanıklık duygusu üretti. Fakat boşuna beklemeyi sürdürmek onun için gerekli olmaya devam ettiği için, tek başına yasaya titizlikle riayet ederek kendine saygı duygularını besledi. Sonuncu ama çok önemli olarak, dindar Yahudi güçlü ve merhametsiz düşmanlara karşı tutkularının özgür ifadesine hiçbir zaman imkân vererek sürekli tetikte kalmaya devam etti. Bu baskı kaçınılmaz olarak ,yukarıda Yahve'nin vaadlerinden ve bu halkın sonuçta ortaya çıkan benzersiz acılarından kaynaklanan *hınç* duygusunun kaçınılmaz etkisiyle birleşiyordu.

Bu koşullar aslen Yahudiliğin rasyonalizmini belirliyordu, ancak bu kullandığımız anlamda "asketizm" değildir. Tabii ki Yahudilik'te asketik nitelikler vardır ancak bunlar merkezde değildir. Bunlar daha çok yasanın yan ürünleridir ya da Yahudi dindarlığının kendine özgü gerilimlerinin ürünleridir. Her halükarda, Yahudilikte gelişmiş mistik özellikler gibi bu dindeki asketik özellikler de ikinci dereceden önemlidir. Burada, Yahudi mistisizmi hakkında başkaca bir şey söylemeye gerek yoktur; çünkü ne

Kabalizm, Hasidizm ne de onun başka bir formu –Yahudiler için ne kadar semptomatik öneme sahip olursa olsun– ekonomik alanda pratik davranışa yönelik önemli güdüler üretmiyordu.

Dindar Yahudilerin estetik olan her şeyden asketik nefreti aslen, Yahudilerin bir zamanlar çok iyi geliştirilmiş Melek Bilimi'nin artistik biçim almasını engelleyen On Emrin ikinci emrine dayanıyordu. Fakat estetik şeylere yönelik hoşnutsuzluğun diğer nedeni Tapınak kültürünün bozulmasından çok önce Diaspora'da uygulandığı şekliyle dahi Sinagog'taki dinsel ibadetin salt pedagojik ve emir kipinde olmasıdır. O zamanda bile, Yahudi peygamberliği orgiastik, orkestral ve dansla ilgili faaliyetleri etkin biçimde yok ederek plastik unsurları kültürden fiilen kaldırmıştı. Roma dini ve Pürütenizm'in, Yahudilikten oldukça farklı nedenlerle olsa da estetik unsurlara ilgili olarak benzer yolları izlemesi ilgi çekicidir. Bu yüzden, Yahudiler arasında plastik sanatlar, resim ve drama başka yerde oldukça normal olan din ile temas noktalarından yoksundu. Bunun nedeni (Süleyman'ın) Ezgiler Ezgisi'nin belirgin tenselliğiyle karşılaştırıldığında seküler lirisizmin ve özellikle cinselliğin erotik yüceltilmesinin çarpıcı biçimde azalmasıydı. Tüm bunların temeli Yahudiliğin cinselliğe yönelik ahlaki tutumunun natüralizminde bulunacaktır.

Yahudiliğin tüm bu özellikleri genel bir tema ile karakterize edilmiştir: Hayatın, Tanrı tarafından seçilmiş (mevcut statülerine rağmen mutlak biçimde seçilmiş) halka dayatılan cehennem karakterinden kurtarılmayla ilgili sessiz, inançlı ve sorgulayıcı beklentinin dinin eski vaadleri ve yasalarına nihai olarak yeniden odaklanması. Diğer taraftan, bu dünyanın artistik ya da romantik olarak yüceltilmesine serbestçe teslimin tamamıyla boş olduğu ve Yahudileri Tanrı'nın yol ve gayelerinden saptırma eğilimi olduğu savunuluyordu. Hahamların bu konuyla ilgili sözleri vardır. Sonuç olarak, bu dünyanın yaratılma gayesi bile zaman zaman geç Makkabi dönemi Yahudileri için de sorunsal olmuştu.

Hepsinden önemlisi, Yahudilikte eksik olan, içsel dünyaya ait bir asketizmin belirleyici niteliği idi: Bireyin başka her şeyi besleyen kurtuluş inancının (*certitudo salutis*) bakış açısından dünya ile bütüncül ilişkisi. Yine bu önemli meselede Yahudilik için nihai anlamda belirleyici olan şey dinin parya karakteri ve Yahve'nin vaadleri idi. Bu dünyanın Calvinizme özgü olan gibi asketik bir idaresi geleneksel bakımdan dindar olan bir Yahudinin aklından geçireceği en son şeydi. Çünkü o İsrail'in günahları yüzünden allak bullak olmuş ve herhangi bir insan eylemi ile değil, sadece Tanrı'nın zamanı geldiğinde bazı açık mucizeleriyle düzelebilecek mevcut dünyayı kontrol etmeyi metodik olarak düşünemezdi. O Tanrı'nın şanı için ve kendi kurtuluşunun tanımlayıcı bir işareti olarak, bu dünyayı ve onun günahlarını tecelli etmiş kutsal iradenin rasyonel normları altına sokmayı "misyonu", dinsel "mesleği" olarak alamazdı. Dindar Yahudinin öteki dünyada seçilmişler arasında olmaktan emin olabilen Püritene göre üstesinden gelmek zorunda olduğu çok daha zor bir kaderi vardı. Tanrı dünyanın olduğu gibi kalmasına müsaade ettikçe, dünyanın Tanrı'nın vaadlerine itaatsiz kalmaya devam edeceği gerçeğiyle barışık olmak Yahudi bireyin göreviydi. Yahudinin sorumluluğu, hahamların emirlerine uyarak kendisine karşı sabırlı ve yasalarına uygun davranmak zorunda olduğu Tanrı'nın kendisine halkının düşmanlarına karşı mücadelede lütuf ve başarı göndermesinden memnuniyet duyarken dünyanın bu itaatsizliğiyle de barışık olmaktı. Bu Yahudi olmayanlara objektif ya da kişiler üstü biçimde, sevgi ve nefret olmadan, sadece izin verilene uygun davranmak anlamına geliyordu.

Yahudiliğin Yasaya sadece zahiri olarak uyulmasını talep ettiği yaygın görüşü doğru değildir. Bu doğal olarak genel eğilimdir; fakat dinsel olarak gerçek takvanın koşulları çok daha yüksek bir düzlemde duruyordu. Her halükarda, Yahudi yasası, kendi takipçilerinde bireysel eylemleri birbiriyle karşılaştırma, hepsinin net sonucunu hesaplama eğilimini teşvik etti. İnsanın Tanrı ile belirsiz bir toplama sahip sade bir sevap ve gü-

nah muhasebesi ilişkisiyle ilgili bu anlayış (Püritenler arasında da ara sıra bulunabilecek bir anlayış olarak) Yahudiliğin hâkim resmi görüşü olmamış olabilir. Ancak, Yahudiliğin çifte standart ahlakı ile birlikte Yahudilik içerisinde böyle bir yönelimin Püritanizm’de geliştiği ölçekte yaşam idaresine metodik ve çileci bir yönelimi engellemek yeterli idi. Yahudilikte, Katoliklikte olduğu gibi bireyin belirli dinsel emirleri uygulamadaki eylemlerinin kendi kurtuluş fırsatlarını garanti etmesine eşdeğer olması da önemlidir. Bununla birlikte hem Yahudilik hem de Katoliklik’te, Tanrının lütfuna olan bağımlılık Yahudilik’te Katoliklik’te olduğu gibi evrensel olarak kabul görmemekle birlikte, Tanrı’nın lütfuna insanın yetersizliğinin tamamlayıcısı olarak ihtiyaç duyuluyordu.

Dinsel lütuf statüsü Yahudilik’te, Filistin *Teşvasının* (pişmanlık) bozulmaya uğramasından sonra, Katoliklik’te olduğundan daha az gelişmişti. Uygulamada bu Yahudinin kendisi için daha büyük bir sorumluluk üstlenmesiyle sonuçlandı. Kişinin bu sorumluluğu ve aracı bir dinsel kurumun yokluğu Yahudi yaşam modelini zorunlu olarak, benzer Katolik yaşam modelinden daha sistematik ve kişisel olarak daha sorumlu kıldı. Yine de, yaşamın metotlu kontrolü Yahudilik’te, Püritenlere özgü ayırt edici asketik güdülenmenin yokluğu ve aslen bozulmamış olan Yahudi içsel ahlak geleneğinin sürekli varlığı tarafından sınırlanmıştı. Hiç kuşkusuz, Yahudilik’te asketik olarak adlandırılacak uygulamalara yönelik çok sayıda bağımsız uyarıcı mevcuttu; fakat temelde asketik bir dinsel güdünün birleştirici gücü eksikti. Yahudi dindarlığının en yüksek formu fiili davranışta değil dinsel ruh halinde (*Stimmung*) bulunur. Bir Yahudi için bu dünya tümüyle çelişkili, düşman ve—Hadrian zamanından beri bildiği gibi—insan eylemiyle değiştirilmesi imkânsız iken, dünyaya yeni bir rasyonel düzen dayatmakla Tanrı’nın iradesinin insan icracısı olacağını düşünmesi nasıl mümkün olabilirdi? Bu dindar Yahudi için değil, özgür düşünceli Yahudiler için mümkün olabilmıştır.

Püritenlik Yahudiliğe her zaman içsel bir benzerlik his-

setti, ancak bu yakınlığın sınırlarını da hissetti. Hristiyanlık ve Yahudilik arasındaki prensip benzerliği, tüm farklılıklarına rağmen, Aziz Paul'un Hristiyan takipçilerinde için olduğu gibi Püritenler için de aynı kalmıştı. Hem Püritenler hem de ilk Hristiyanlar Yahudilere her zaman bir zamanlar Tanrı tarafından seçilmiş bir halk olarak tepeden baktı. Fakat Aziz Paul'un benzersiz eylemlerinin erken Hristiyanlık için şu önemli etkileri oldu. Bir taraftan Aziz Paul Yahudilerin kutsal kitabını Hristiyanların kutsal kitaplarından biri ve başlangıçta tek kitap haline getirdi. Bu sayede, Paul Wernle'nin özel olarak belirttiği gibi, Yunan özellikle Gnostik Entelektüalizminin tüm saldırılarına karşı güçlü bir engel oluşturdu.⁵ Fakat öte yandan, Aziz Paul sadece bir hahamın sahip olabildiği bir diyalektiğin yardımıyla ara sıra Yahudi yasasındaki en karakteristik ve etkili olan şeyleri, yani tabucu normları ve Mesih'in benzersiz vaadlerini aşıyordu. Bu tabu ve vaadler Yahudilerin tüm dinsel değerini parya konumlarına bağladığı için Aziz Paul'un atılımı etkisi açısından çok önemliydi. Aziz Paul bu atılımı, bu vaadleri İsa'nın doğumuyla kısmen uygulamış ve kısmen kaldırılmış olarak yorumlayarak başardı. O İsrail atalarının, kutsanmışlığı Tanrı'nın seçiminin teminatı olan inançla bulduklarını göstererek Yahudi tabularının ve Mesihçi vaadlerin ortaya çıkışından çok önce Tanrı'nın iradesine uygun yaşadıklarına ilişkin son derece etkileyici kanıtı başarıyla kullandı.

Aziz Paul'un benzersiz misyoner emeklerinin arkasındaki dinamik güç, onun yahudilere parya statüsünden kurtulma bilinci tarafından sağlanan muazzam bir kurtuluş teklifiydi. Böylece bir Yahudi, Yahudiler arasında bir Yahudi olabildiği gibi Grekler arasında bir Grek olabiliyor ve bunu dine yönelik aydınlanmış bir düşmanlık vasıtasıyla değil inanç paradoksu içerisinde başarabiliyordu. Bu, Aziz Paul tarafından getirilen tutkulu özgürleşme hissiydi. Yahudi gerçekte bu gerçek Tanrı tarafından çarmıhta terk edildiğine inanan yeni kurtarıcıya inanarak kendisini Tanrısının antik vaadlerinden kurtarabiliyordu.

Yahudileri parya konumlarına sıkıca bağlamış olan bu dayanıklı zincirlerin parçalanmasıyla çeşitli sonuçlar ortaya çıktı. Bunlardan biri, Diaspora Yahudilerinin bu tek adama, Aziz Paul'e olan yoğun nefretiydi ki bunun doğruluğu yeterince kanıtlanmıştır. Diğer sonuçlar arasında ilk Hristiyan cemaatinin dalgalanmaları ve mutlak belirsizliğinden; havarri James ile "büyük havarilerin" İsa'nın kendi seküler hukuk anlayışıyla uyumlu, herkes için geçerli ve bağlayıcı olacak minimum ahlaki bir hukuk tesisi çabalarından ve son olarak Yahudi Hristiyanlarının açık düşmanlığından söz edilebilir. Aziz Paul'ün yazdığı her satırda, Mesih'in kanı vasıtasıyla umutsuz "köle hukuku"ndan özgürlüğe kavuşmadaki çok güçlü hazzı hissedebiliriz. Genel sonuç bir Hristiyan dünya misyonu olasılığıydı.

Aziz Paul gibi Püritenler de Tanrı'nın iradesinin eski Ahit'te şahit olunan çeşitli diğer ifadelerini –tüm esnekliklerine karşın- benimsemelerine ve bağlayıcı olarak kabul etmelerine rağmen Talmut hukukunu ve hatta Eski Ahit'in karakteristik ritüel hukukunu reddettiler. Püritenler bunları benimsedikçe ayrıntılı meselelerde dahi Yeni Ahit'ten elde ettikleri normları daima birleştirdiler. Püriten uluslar, özellikle de Amerikalılar tarafından gerçekten hoş karşılanan Yahudiler, dindar Ortodoks Yahudiler değil, daha ziyade Ortodoksluğu bırakmış, Educational Alliance'da eğitim almış ve son olarak vaftiz olmuş zamanımızın Yahudileri gibi reforma uğramış Yahudilerdi. Bu Yahudi grupları başta hiçbir tartışma olmadan kabul edildiler, hatta şu an dahi oldukça içten kabul edilmektedirler. Öyle ki herhangi bir farklılık işareti dahi görünmeyecek şekilde özümsemektedirler. Püriten ülkelerdeki bu durum; Yahudilerin -uzun kuşaklardan sonra dahi –"asimile edilmiş Yahudiler"– olarak kaldığı Almanya'daki durumla mukayese edilebilir. Bu olaylar açık biçimde Püritenizmin Yahudilikle olan fiili akrabalığını ortaya koyar. Ancak Püritenizm'deki kesin biçimde Yahudi olmayan unsur Püritenizm'in modern ekonomik ruh halinin oluşumunda

özel rolünü oynamasını ve din değiştirmiş Yahudilerin –Püriten yönelimlerden başka yönelimleri sahip başka uluslar tarafından başarılamayan– yukarıda sözü geçen özümsemesini gerçekleştirmesini olanaklı kıldı.

3. İslam'ın Dünyeviliği ve Ekonomik Ahlakı

Yakın Doğu monoteizminin görece geç ürünü olan ve içinde Eski Ahit ve Yeni Ahit unsurlarının çok önemli bir rol oynadığı İslam, kendini Yahudilikten çok farklı bir biçimde dünyayla “uyumlu kıldı.” İslam'ın birinci Mekke döneminde Muhammed Peygamber'in eskatolojik dini, dünyadan çekilme eğilimi sergileyen dindar gizli kent cemaatlerinde gelişti. Fakat Medine'deki sonraki gelişmelerde ve erken Müslüman toplulukların oluşumunda din kendi saf formundan bir ulusal Arap savaşçı dinine ve hatta daha sonra, çok güçlü statü vurgusuna sahip bir dine dönüştü. İslama dönmeleri Peygamberin kesin başarısını sağlayan takipçiler sürekli biçimde güçlü ailelerin üyeleri idi.

Kutsal savaşla ilgili dinsel emirler ilk planda din değiştirmeye yönelik değildi. Daha ziyade, temel amaç, “(kitap sahibi yabancı dinlerin takipçileri) alçakgönüllülükle vergi (*cizye*) verinceye”, yani İslam, başka dinlerden vergi alarak dünyanın sosyal skalasının zirvesine yükselene kadar savaş idi. İslam'ı bir efendiler dini olarak damgalayan tek faktör değildir. Askeri ganimet, buyruklarda, vaatlerde ve hepsinden önemlisi özellikle dinin en antik dönemini karakterize eden beklentiler de önemlidir. İslam'ın Ekonomik ahlakının nihai unsurları dahi salt feodal idi. Dinin, ilk kuşağındaki en dindar bağlıları en zengin hale geldiler, ya da daha doğrusu, kendilerini –en geniş anlamda– askeri ganimetle inancın diğer üyelerinden daha çok zenginleştirdiler.

Savaş ganimetleri ve İslam'daki siyasal büyüme vasıtasıyla artan zenginlik tarafından oynanan rol, Püriten dinindeki

zenginliğin oynadığı rol ile taban tabana zıttır. Müslüman geleneği, dindarın gösterişli kıyafetini, kokusunu ve özenli sakal biçimini memnuniyetle tasvir eder. Hadise göre Muhammed tarafından pejmürde bir kılıkla huzurunda bulunan varlıklı birine söylenen – “Allah bir kuluna ihsanda bulunduğunda, onu üzerinde görmeyi ister.” -sözü Püriten ekonomik etiğine son derece zıttır ve bütünüyle feodal statü kavramlarıyla ilişkilidir. Bu söz, dilimizde, varlıklı bir insanın “statüsüne uygun yaşamaya” mecbur olması anlamına gelecektir. Kuran’da Muhammed Peygamber, her tip manastır hayatını (*rahbaniye*) tümüyle reddeder şekilde temsil edilir. Bununla birlikte asketizmi bütünüyle reddetmez; çünkü oruç, yakarış ve riyazette saygı gösteriyordu. Muhammed’in bekarlığa karşı olması Luther’in güçlü biçimde tensel doğasını ifade eden ünlü ifadelerinde açıkça görülenlere benzer kişisel güdülerden, yani Talmud’da da bulunan, “belli bir yaşa geldiğinde evlenmeyen kişinin günahkâr olduğu inancından kaynaklanmış olabilir. Fakat Muhammed’in kırk gün et yemekten sakınan birinin ahlaki karakteri hakkında şüphe ifade eden hükmünü; ayrıca, antik İslam’ın bazıları tarafından bir Mehdi olarak göklere çıkarılan ünlü bir destekçisinin babası Ali’nin aksine neden saçında güzellik malzemesi kullandığı sorusuna “kadınlar konusunda daha başarılı olmak için” cevabını ahlaki bir kurtuluş dininin azizler edebiyatında (hagiology) eşsiz olarak telakki etmeliyiz.

Fakat İslam, gerçekte hiçbir zaman bir kurtuluş dini değildi; kurtuluşla ilgili ahlaki kavram gerçekte İslam’a yabancıydı. Onun öğrettiği tanrı merhametli olmasına, emirlerinin yerine getirilmesi insanın gücünün ötesinde olmamasına rağmen, mutlak güce sahip bir Tanrıydı. İslam’ın en önemli bütün emirlerine temelde siyasal bir karakter damga vuruyordu : Dış düşmanlara karşı grubun savaş gücünü artırmak adına şahsi kan davalarını kaldırma, cinsel davranışın gayri meşru formlarının yasaklanması ve meşru cinsel ilişkilerin güçlü ataerkil çizgilerde düzenlenmesi (boşanma imkânı ve kadın

kölelerin cariyeler olarak korunması göz önüne getirilecek olursa, bu gerçekte sadece zenginler için cinsel ayrıcalıklar yaratıyordu), faizciliğin yasaklanması; savaş için vergi düzenlemesi ve yoksulların desteklenmesi emri. Karakter olarak aynı derecede siyasi olan, İslam'daki karakteristik dinsel yükümlülük, onun tek zorunlu dogması idi: Allah'ı tek ilah ve Muhammed'i onun peygamberi olarak tasdik etmek. Ayrıca, bir müslümanın hayatında bir kez Mekke'ye yolculuk etmesi, ramazan ayında oruç tutması, haftada bir kez toplu ibadet yapması, günlük ibadetlerini yerine getirmesi yükümlülükleri vardı. Son olarak İslam günlük yaşamda (bugün dahi medeniyetten uzak kabilelerin İslam'a döndüklerinde önemli ekonomik sonuçları olan bir gereklilik olarak) kendine özgü giyim biçimi ve temiz olmayan belli yiyeceklerden, şaraptan ve kumardan sakınma gibi koşulları dayattı. Kumarın yasaklanmasının dinin spekülatif iş girişimlerine yönelik tutumu açısından önemli sonuçları olduğu açıktır.

Antik İslam'da ne bireysel bir kurtuluş arayışı ne de mistik bir yönelim vardı. İslam'ın en erken dönemindeki dinsel vaatler bu dünyayla ilgiliydi. Servet, güç ve şeref tamamen askeri vaatlerdi ve öteki dünya dahi İslam'da bir askerin tensel cenneti olarak tasvir edilir. Dahası orijinal İslami günah kavramı benzer bir feodal yönelime sahiptir. İslam Peygamberinin günahsız olarak tasviri, Muhammed'in güçlü nefsi tutkuları ve çok küçük provokasyonlara karşı öfke patlamalarının gerçek doğasıyla pek de tutarlı olmayan geç teolojik bir yorumlamadır. Aslında böyle bir tasvir, aynen Peygamberin Medine'ye hicretinden sonra herhangi bir trajik günah duygusundan yoksun olması gibi Kuran'a dahi yabancıdır. İlk feodal günah kavramı Ortodoks İslam'da egemen kaldı; İslam için günah dinsel açıdan bozulmuşluk, küfür (*şirk*, yani politeizm) Peygamber'in kesin emirlerine itaatsizlik ve sözleşme ya da adaba aykırı davranarak statü hükümlerini ihlalin bir karışımıydı. İslam ayırt edici bir feodal ruhun başka niteliklerini de sergiler: Köleliğin, serfliğin ve çok eşliliğin açık biçimde sorgusuz kabulü; kadınların hor görülmesi ve bağımlı

kılınması; dinsel yükümlülüklerin temel törensel karakteri ve son olarak, dinsel yükümlülüklerin büyük sadeliği ve mütevazı ahlaki emirlerin daha da büyük sadeliği.

Teolojik ve hukuki vaka çözümleme yönteminin doğuşu sayesinde elde edilen kapsamlı bir başarı, (Hindistan kaynaklı Fars Sufizmi'nin nüfuzunu izleyen) hem mistik hem de aydınlanmacı felsefi ekollerin ve (bugün hala güçlü biçimde Hint etkisi altında olan) Dervişler tarikatının oluşumu gibi gelişmeler İslamı nihai meselelerde Yahudilik ve Hristiyanlığa yakalştırmadı. Yahudilik ve Hristiyanlık özellikle medeni burjuva-kent diniydi; fakat kent, İslam için sadece siyasal öneme sahipti. Yaşam idaresindeki belirli bir ciddiyet, İslam'daki resmi kültürün doğası ve onun cinsel ve ritüel buyrukları tarafından üretilmiş olabilir. Küçük burjuva sınıfı büyük oranda neredeyse her yerde yayılmış ve gücü tedrici olarak artmış, son olarak resmi kurumsal dini aşan derviş dininin taşıyıcısı idi. Bu tip din, orgiastik ve mistik unsurlarıyla, temelde irrasyonel ve sıra dışı karakteriyle ve resmi ve bütünüyle gelenekçi gündelik yaşam ahlakıyla, büyük sadeliği dolayısıyla İslam'ın yayılma girişiminde etkili oldu. Yaşam idaresini, Püritenlerde ve gerçekte dünyanın kontrolüne yönelik her tür asketizmde bulunan metodik yaşam denetimine zıt yollara soktu.

İslam, Yahudiliğin aksine kapsamlı bir yasa bilgisi gerekliliğinden ve Yahudiliğin rasyonalizmini besleyen vaka çözümlemesi yönteminde entelektüel eğitimden yoksundu. İslam dinindeki ideal kişilik tipi, fıkıh bilgini (*Literat*) değil savaşçıydı. Ayrıca, İslam İsrail'de yasaya titiz bağlılıkla ilişkili ve – tarih, seçim, günah, ve Yahudilerin dağılmasıyla ilgili ruhban doktriniyle birlikte – Yahudi dininin kaçınılmaz parya karakterini belirleyen dünya üzerindeki Mesih krallığının tüm bu vaatlerinden yoksundu.

Hiç şüphesiz, Müslümanlar arasında asketik mezhepler vardı. Antik İslam'ın geniş savaşçı grupları sadeliğe yönelik bir eğilimle karakterize ediliyordu; bu onların başından iti-

baren Emevi saltanatına muhalefet etmelerine neden oldu. Bu, sonrakilerin dünyanın zevkini çıkarmaları Ömer'in İslam savaşçılarını fethedilmiş topraklarda topladığı ordugâh kalelerinin katı disiplinine en güçlü karşıtlığı sunuyordu; onların yerinde şimdi bir feodal aristokrasi yükseliyordu. Fakat bu keşişlerin değil, askeri bir kastın, savaşçı bir şövalyeler tarikatının asketizmiydi. Bu kesinlikle, yaşam idaresinin bir orta sınıf asketik sistemleşmesi değildi. Ayrıca, sadece periyodik olarak etkiliydi ve o zaman dahi kaderciliğe karışmaya eğilimliydi. Bu gibi koşullarda ilahi takdire inanç tarafından ortaya çıkarılan oldukça farklı bir etkiden daha önce söz etmiştik. İslam azizler kültürünün ortaya çıkışı ve son olarak büyü tarafından herhangi bir gerçek yaşam kontrolünden tamamen başka yöne saptı.

4. Budizmin Öte Dünyacılığı ve Bunun Ekonomik Etkileri

Dünyadaki ekonomik meselelerin kontrolüyle meşgul dinsel ahlak sistemlerinden ortaya çıkan karşıt uçta (Budizm'in Tibet, Çin ve Japon popüler dinlerinde kazandığı tamamıyla değişmiş görünümleri değil) değişikliğe uğramış antik Budizm'in mistik aydınlanmacı yoğunlaşması olan dünya-redci nihai ahlak yer alır. Dünyayı en çok reddeden bu ahlak dahi amaçları bakımından iç dünyacı asketizmlerden tamamen farklı olmasına rağmen, tüm doğal içgüdüsel dürtülerin sürekli bir uyanık kontrolünü üretmesi anlamında "rasyonel"dir. Yalnızca günahtan ve acı çekmekten değil, aynı zamanda fanilikten de kurtuluşa çalışılır; bunun için *karma* nedensellik çarkından ebedi huzura hedefi izlenir. Bu arayış belirli bir insanın son derece bireyselleşmiş görevidir ve böyle olabilir. Kader yoktur; ancak herhangi bir lütuf, dua ya da herhangi bir dinsel ibadet de yoktur. Her iyi ya da kötü davranış için mükâfat ve cezalar, kozmik telafi mekanizma-

sının *karma* nedenselliği ile otomatik olarak kurulur. Bu ceza daima orantılıdır ve dolayısıyla zamanla sınırlıdır. Birey yaşam arzusuyla eyleme itildikçe, her yeni insan varlığında davranışının meyvelerini tam anlamıyla tecrübe etmelidir. Anlık durumu ister hayvani, ister ilahi isterse şeytani olsun, zorunlu olarak kendisi için gelecekte yeni şanslar yaratır. En soylu coşku ve en alçak şehvet bu bireyleşme zincirinde eşit olarak yeni varlığa neden olur (bu süreci ruh göçü olarak tanımlamak oldukça yanlıştır), zira Budist metafiziği ruh hakkında hiçbir şey bilmez. Bu bireyleşme süreci bu dünyada ya da öteki dünyada, yaşam arzusu mutlak biçimde tükenmediği sürece devam eder. Süreç, bireyin tüm yanılısamlarıyla özellikle de karakteristik bir ruh ve kişilik yanılısamasıyla birlikte kişisel varlığı için gösterdiği zayıf mücadelesiyle sürdürülür.

Tüm rasyonel amaçlı eylemlerin, ruhu yaşam tutkusundan ve dünyevi ilgilerle her türlü bağlantıdan arındıran yoğunlaşmış tefekkürücü öznel eylem dışında kurtuluştan uzaklaştırdığına inanılır. Kurtuluş başarısı çok az insan için; ve hatta yoksulluk, bekarlık ve işsizlik (çünkü emek amaçlı eylemdir) ve dolayısıyla dilencilik içinde yaşamaya karar verenler için dahi mümkündür. Bu seçilmiş azınlık, aile ve dünyayla tüm kişisel bağlardan bağımsız, doğru yola (*dharma*) ilişkin emirleri ifa etmekle mistik aydınlanma hedefini gözeterek -yoğun yağmurlar zamanı dışında- durmaksızın dolaşmak zorundadır. Böyle bir kurtuluş kazanıldığında, böyle bir aydınlanmayı karakterize eden derin haz ve yumuşak başkalaşmamış sevgi, hiçbir değişimin olmadığı tek durum olan *Nirvana*'nın ebedi rüyasız uykusuna dalamayan bu varlıkta en yüksek kutsamayı sağlar. Bütün diğer insanlar, yaşam kuralı buyruklarına yaklaşarak ve bu varlıktaki büyük günahlardan kaçınarak gelecekteki varlıklarda kendi durumlarını iyileştirebilirler. Bu gibi gelecek varlıklar, *karma* nedensellik doktrinine göre kaçınılmazdır; ahlaki sebep açıklığa kavuşturulmadığı için yaşam arzusu, deyim yerindeyse, "dinginliğe ulaşmamıştır." Dolayısıyla çoğu insan için mevcut yaşam

sona erdiğinde yeni bireyleşme kaçınılmazdır ve gerçek anlamda ebedi kurtuluş erişilmez olarak kalır.

Dünyadan kaçışın bu yalnızca gerçekten tutarlı konumundan herhangi bir ekonomik ahlaka ya da rasyonel bir sosyal ahlaka giden bir yol yoktur. Tüm yaratıklara uzanan evrensel merhamet hali herhangi bir rasyonel davranışın taşıyıcısı olamaz ve gerçekte ondan uzaklaştırır. Bu evrensel merhamet hali kontemplatif mistisizmin tüm canlı ve dolayısıyla fani varlıkların dayanışma durumunun mantıksal sonucudur. Bu dayanışma bütün canlı varlıklara hâkim olan ortak *karma* nedenselliği sonucu ortaya çıkar. Budizm'de, bu evrensel merhametin psikolojik temeli dinin mistik, manevi, evrensel ve akozmik aşkıdır.

Budizm eğitilmiş Hintli katmanların entellektualizmi tarafından önce ve sonra üretilen kurtuluş doktrinlerinin en sistematığıdır. Bireyi, etkisi bakımından kendi ayakları üzerinde durmasını sağlayan, böyle bir yaşamdan sakın ve gururlu biçimde özgürleştirmesi – ki bu etkisi bakımından onun kendi ayakları üzerinde durmasını sağlıyordu – asla popüler bir kurtuluş inancı olmadı. Budizm'in eğitilmiş çevrenin ötesindeki etkisi, büyüsel ve tanrısal bir karizmaya sahip *shramana*, yani asketik tarafından geleneksel olarak sahip olunan muazzam prestij nedeniyleydi. Budizm yayılmacı bir popüler din haline gelir gelmez kendini beklendiği gibi, ibadet teknikleri, kültik ve sakramental lütuf ve merhamet davranışlarıyla garanti altına alınan öteki dünya umutlarıyla, *karma* telafisine dayanan bir kurtarıcı dine dönüştürdü. Doğal olarak, Budizm salt büyüsel kavramları olumlu karşılamaya da eğimliydi.

Budizm Hindistan'da, üst sınıflar arasında Vedalara dayanan yeniden canlanan bir kurtuluş felsefesine boyun eğdi; ayrıca Hinduist kurtuluş dinlerinin, özellikle Vişnuizm'in çeşitli formlarının, Tantristik büyüünün ve orgiastik gizem dinlerinin, en önemlisi *bhakti* (tanrı aşkı) inancının rekabetiyle karşılaştı. Lamaizm'de; Budizm bütünüyle büyüsel nitelikte dinsel güç-

leriyle ruhban olmayan kesimi kontrol eden bir teokrasinin saf manastırcı dini haline geldi. Budizm, Doğu'da yayıldığı her yerde Çin Taoizmi ile rekabet ettikçe ve onunla çeşitli bileşimlere girdikçe ayrık karakteri çarpıcı bir dönüşüm yaşadı ve dolayısıyla bölgenin öte dünyaya ve ata kültlerine işaret eden ve lütuf ve kurtuluş dağıtan tipik kitle dini haline geldi.

Her halükarda Budist, Taocu ya da Hindu dininden yaşamın metodik kontrolü için rasyonel bir sisteme yönelik hiçbir güdü kaynaklanmadı. Özellikle Hinduizm, daha önce ileri sürdüğümüz gibi, en güçlü olası gelenek gücünü korudu; çünkü Hinduizmin varsayımları organik toplum görüşünün en tutarlı dinsel ifadesini teşkil ediyordu. Mevcut dünya düzeni, güç dağıtımında orantılı bir cezalandırmanın mekanik işleyişi ve bireylerin ilk varlıklarında meziyetleri ve başarısızlıkları temeline dayanan mutluluk açısından kesinlikle koşulsuz biçimde doğrulanıyordu.

Asya'nın tüm bu popüler dinleri tüccarın kazanç güdüsüne, zanaatkarın geçim kaygısına (*Nahrungs-Interesse*) ve köylünün gelenekçiliğine yer bıraktı. Bu popüler dinler, hem felsefi düşünüşe hem de imtiyazlı grupların statü yönelimli geleneksel yaşam kalıplarına dokunmadı. İmtiyazlıların bu statü yönelimli kalıpları Japonya'daki feodal karakterleri; Çin'deki patrimonyal-bürokratik ve dolayısıyla güçlü biçimde faydacı özellikleri; ve Hindistan'daki bir soylu, patrimonial ve entelektüel niteliklerin bir karışımını ortaya çıkardı. Ancak, Asya'nın bu kitle dinlerinin hiçbiri yaratılmış bir dünyanın ilahi buyruklara uygun olarak rasyonel ahlaki dönüşümüne ilişkin güdüler ve yönelimler sağlamadı. Daha ziyade, hepsi bu dünyayı ezeli olarak belirlenmiş ve dolayısıyla tüm mümkün dünyaların en iyisi olarak kabul etti. En yüksek tipte dindarlığa sahip bilgelere açık tek tercih ya kendilerini kişilik üstü dünya düzeni ve spesifik anlamda kutsal tek şey olan Tao ile uyumlu kılmak ya da tek sonsuz varlığa, *Nirvana*'nın rüyasız uykusuna geçerek kendilerini amansız nedensellik zincirinden kurtarmaktı.

“Kapitalizm” tüm bu dinler arasında Batı Antikitesi’nde ve Orta Çağ dönemindeki olduğu gibi var oldu. Fakat modern kapitalizme yönelik bir gelişme ve hatta o yönde herhangi bir kıpırtı dahi yoktu. Daha da önemlisi, asketik Protestanlığa özgü olan türde bir “kapitalist ruh” da gelişmedi. Fakat Hindu, Çin ya da Müslüman tüccar, esnaf, zanaatkâr ya da vasıfsız işçinin asketik Protestan’dan daha zayıf bir “kazanç güdüsü” ile yaşadığını varsaymak hakikatleri hiçe saymaktır. Aslında aksinin gerçek olduğu görülecektir, çünkü Püritenizm’e özgü olan şey kâr arayışının rasyonel ve ahlaki olarak sınırlandırılmasıdır. Bu anlamdaki gerçek farklılıktan daha zayıf bir doğal teknik ekonomik rasyonalizm “yeteneğinin” sorumlu olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Hâlihazırda tüm bu irsanlar bu “malı” Batı’nın en önemli ürünü olarak ithal etmektedirler ve var olan engeller herhangi bir yetenek ya da irade eksikliğinden değil, Orta Çağlar’da aramızda var olanlar gibi katı geleneklerden kaynaklanmaktadır. Rasyonel ekonomik gelişmeye yönelik bu gibi engeller daha sonra ele alacağımız salt siyasal koşullarda, egemenlik yapılarında aranmaması gerektiği kadarıyla, öncelikle dinin alanında araştırılmalıdır.

En yüksek formu entelektüel ve tefekkürî aydınlanma olan büyü ve doğaüstü kurtuluş arayışını sadece asketik Protestanlık tam olarak ortadan kaldırdı. Tek başına, bir kimsenin öncelikle kendini dünyevi mesleğine (*Beruf*) adanması yoluyla kurtuluş arayışına yönelik dinsel güdüler yarattı. Kişinin mesleki sorumluluğunun metodik olarak rasyonelleştirilmiş yerine getirilmesi üzerindeki bu Protestan vurgu Hinduizm’in mesleklerle ilgili güçlü biçimde geleneksel kavramına taban tabana zıttı. Dünya asketik Protestanlığın aksine Asya’nın çeşitli popüler dinleri için büyük büyümlü bir bahçe olarak duruyordu. Bu bahçede kişinin kendini bu ya da öteki dünyaya yönlendirmesinin ve onlarda güven bulmasının pratik yolu ruhları kutsamak ya da onları zorlamak ve ritüelist, putperes ya da sakramental prosedürler yoluyla kurtuluş aramaktı. Asya’nın entelektüel olmayan sınıflarının dindarlığından ras-

yonel, metodik bir yaşam kontrolüne giden bir yol yoktu. Bu metodik kontrole Konfüçyüsçülüğün dünyayla uyumundan, Budizm'in dünyayı reddinden, İslam'ın dünyayı fethinden ya da Yahudiliğin mesihçi beklentilerinden ve ekonomik parya yasasından da herhangi bir yol gitmiyordu.

5. İsa'nın Dünyaya Karşı İlgisizliği

Terimin bizim kullandığımız özel anlamı içerisinde dünyayı reddeden ikinci büyük din, beşiğinde büyü ve kötü ruhlarla inancın hala mevcut olduğu erken Hristiyanlıktı. Kurtarıcısı öncelikle, büyüsel karizması eşsiz bireylik duygusunun kaçınılmaz kaynağı olan bir büyücüydü. Fakat Yahudiliğin mutlak biçimde eşsiz dinsel vaadleri erken Hristiyanlığın ayrıksı karakterinin belirlenmesine katkıda bulundu. İsa'nın en yoğun mesihçi beklentiler döneminde ortaya çıktığı hatırlanacaktır. Hristiyanlığın özgün mesajına katkıda bulunan bir diğer faktör de Yahudi dindarlığına özgü olan, Yasa'da bilgelige eşsiz ilgi idi. Hristiyan müjdesi, entelektüel olmayanın entelektüel olmayanlara, "ruhları yoksul olanlara" yönelik ilanı olarak bu yasacı bilgelige muhalefet olarak ortaya çıktı. İsa bir harf dahi çıkarmayı arzu etmediği "yasa"yı, Helenleşmiş, zengin ve üst sınıf insanların ve engin bilgi sahibi bilgilerin ve vaka çözümlemesi yönteminde eğitim almış Ferisilerin aksine, Yasa'yı kendilerine göre ve mesleki ihtiyaçlarına uygun olarak anlayan kırsal kesimin düşük sınıftan ve eğitimsiz, dindar halkına özgü biçimde anladı ve yorumladı. İsa'nın Yahudi yasasıyla ilgili yorumu ayin yönergeleri özellikle de Şabat'a uyma açısından daha ılımlı, fakat diğer açılardan, örneğin boşanma sebepleriyle ilgili olarak daha katıydı. Burada Yahudi yasasının koşullarının yüzeysel olarak dindar olanların günahkarlığı tarafından belirlendiği şeklindeki Aziz Paulcü görüşün öngörüsü görünmektedir. Her halükarda, İsa'nın antik geleneğin spesifik emirlerine doğrudan karşı olduğu örnekler vardı.

İsa'nın ayrıksı onuru "proleter bir içgüdüye" benzer bir şeyden değil Tanrı'ya giden yolun –kutsal Baba ile birliğinden dolayı – zorunlu olarak kendinden geçtiği bilgisinden geliyordu. Onun onurunun temelinde bilgin olmayan biri olarak hem kötü ruhların kontrolü için gerekli karizmaya hem de bir bilginin ya da Ferisininkini fazlasıyla aşan muazzam bir tebliğ kabiliyetine sahip olduğu bilgisi vardı. Bu onur şeytanları çıkarma gücünün memleketinde ve kendi ailesinde, ülkenin zengin ve soyluları, bilginler ve yasa virtüözleri arasında değil – bunların hiçbirinin arasında ona mucizeleri gösterecek büyüsel gücü verecek inancı bulamadı– dinsiz bile olsalar sadece ona inananlar arasında işlevsel olduğu kanaatini içeriyordu. O böyle bir imanı yoksullar ve ezilenler, meyhaneciler ve günahkârlar ve hatta Roma askerleri arasında buldu. Bu çeşitli karizmatik güçlerin İsa'nın Mesihliğiyle ilgili duygularında mutlak biçimde belirleyici bileşenler olduğu asla unutulmamalıdır. Bu güçler Galiçya kentlerini kınaması ve meyvesiz incir ağacına yönelik öfke dolu bedduasında temel meseleydi. Onunkendi güçleriyle ilgili duyguları, Ferisiler ve bilgelerin reddi onun için gittikçe kesin hale gelmekle beraber, İsrail'in seçiminin onun için neden her zamankinden daha problemlili hale geldiğini ve Tapınağın öneminin neden her zamankinden daha belirsiz olduğunu da açıklar.

İsa iki mutlak ölümcül günah kabul ediyordu. Biri, karizmaya ve onun taşıyıcılarına saygısızlık eden kutsal kitap bilginleri tarafından "ruha karşı işlenen günahı". Diğeri, entelektüel kendi kardeşine "Seni ahmak!" nidasıyla hakaret savurduğunda, entelektüelin ruhen yoksullara yönelik kibri gibi kardeşçe olmayan kibirdi. Bilgine ait bu kibrin ve Helen ve haham irfanının antientelektüel bu reddi – çok ayrımsı olmasına rağmen– İsa'nın mesajının tek "statü unsuruydu". Genel olarak İsa'nın mesajı her Tom, Dick ve Harry, dünyanın tüm zayıfları için basit bir bildiri olmaktan çok uzaktır. Doğru, boyunduruk ışıktır, fakat sadece bir kez daha küçük çocuklar gibi olabilenler için. Gerçekte İsa kurtuluş için çok muazzam koşullar ileri sürmüştür; onun doktrini gerçek aristokratik niteliklere sahiptir.

İsa'nın zihninden hiçbir şey, ilahi lütfun evrenselliği kavramından daha uzak değildi. Aksine, o tüm tebliğini bu nosyona karşı yöneltti. Dar kapıdan geçebilecek, nedamet getirecek ve ona inanacak olanlar azdır. Tanrı bizzat diğerlerinin kurtuluşunu engeller ve kalplerini katılaştırır ve doğal olarak bu kadere maruz kalacakların çoğu mağrurlar ve zenginlerdir. Tabii ki bu unsur yeni değildir, çünkü eski peygamberliklerde de bulunabilir. Eski Yahudi peygamberleri, yüksek sınıfların kibirli davranışları dolayısıyla, Mesih'in yoksulların kullandığı yük hayvanı üzerinde Kudüs'e girecek bir kral olacağını öğretmişlerdi. Bu hiçbir "sosyal eşitlikçilik" ima etmez. İsa, yasa virtüözlerinin gözünde ritüel olarak kınanması gereken şekilde zenginler tarafından ağırlanmıştı; fakat o kendisini ağırlayan zengin gence servetini bağışlamasını teklif ettiğinde, İsa bu eylemi sadece genç adam "mükemmel", yani havari olmayı dilerse açık bir şekilde emretmişti. Tüm dünya bağlarından, mal ve mülkün yanı sıra aileden, Buda ve benzer peygamberlerin öğretilerinde bulacağımız gibi bir bağımsızlık sadece havarilerden talep ediliyordu. Ancak, Tanrı için her şey mümkün olmasına rağmen, servete sürekli bağlılık Tanrı'nın Krallığı'nda kurtuluş önünde en zor engellerden birini oluşturur. Çünkü servete bağlılık, bireyi dünyadaki en önemli şey olan kurtuluştan saptırır.

İsa, servetle meşgul olmanın kardeşliğe zarar vereceğini hiçbir yerde açıkça vurgulamaz, fakat bu anlayış meselenin özüdür; çünkü kanunla belirlenmiş emirler, daha yoksul insanların komşuluk birliklerine özgü olan temel karşılıklı yardımlaşma ahlakını içerir. En önemli fark, İsa'nın mesajında karşılıklı yardımlaşma eylemlerinin kardeşçe bir sevgi duygusunu içeren bir *Gesinnungsethik*'de sistemleşmiş olmasıdır. Karşılıklı yardım emri de evrensel olarak yorumlandı, herkese genişletildi. "Komşu" en yakında bulunandır. Aslında, karşılıklı yardım anlayışı Tanrı'nın tek başına mükâfat verebildiği ve vereceği aksiyomuna dayanan akozmik bir paradoks biçiminde genişletilmiştir. Koşulsuz bağışlama, koşulsuz ha-

yırseverlik, düşmanlara dahi koşulsuz sevgi, kötülüğe güçle karşılık vermeden adaletsizlikten koşulsuz acı çekme— bu dinsel kahramanlık taleplerimiz olarak belirlenmiş bir sevgi aközminin ürünleri olmuş olabilir. Fakat İsa'nın aközminik sevgi ile Yahudilerin ceza kavramını birleştirdiği, çoğu zaman olduğu gibi, göz ardı edilmemelidir. Tanrı tek başına bir gün telafi sağlayacak, oç alacak ve mükafatlandıracaktır. İnsan, yukarıda sözü geçen sevgi eylemlerinin herhangi birisini ifa etmede kendi erdemiyile övünmemelidir; çünkü övünmesi sonraki mükafatı önceden ayırır. Bir kimse Cennetteki hazineleri toplamak için bu dünyada kendilerinden geri ödeme beklenmeyecek insanlara borç para vermelidir; aksi halde eylemde bir meziyet yoktur. İsa tarafından Lazarus efsanesinde ve başka yerde kaderlerin adil biçimde eşitlendiğine yapılan güçlü bir vurgu ifae edildi. Sadece bu açıdan bakılınca, servet zaten tehlikeli bir hediyedir.

Fakat İsa genel olarak, kurtuluş için en belirleyici şeyin dünyaya ve onun kaygılarına mutlak bir kayıtsızlık olduğunu savundu. Göksel krallık, yeryüzündeki neşe âlemi, mutlak anlamda acısız ve günahsız olarak tamamen yanı başımızdadır; aslında bu kuşak onu görmeden ölmeyecektir. Geceleyn bir hırsız gibi gelecektir; zaten insanlar arasında ortaya çıkma aşamasındadır. Bırakın insan servet tanrısının zenginliğine sımsıkı sarılmak yerine, onda serbest olsun; bırakın insan Sezar'ın hakkını Sezar'a versin [Matta 22:21]—yoksa bu gibi meselelerde nasıl bir kâr vardır? Bırakın insan günlük ekmeği için Tanrı'ya dua etsin ve ertesi gün için endişelenmesin. Hiçbir insan eylemi krallığın gelişini hızlandıramaz, fakat insan kendini onun gelişine hazırlamalıdır. Bu mesaj yasayı resmi olarak feshetmemesine rağmen, vurguyu baştan sona dinsel duyguya yaptı. Yasanın ve peygamberlerin esasları, kişinin Tanrı'yı ve akranını sevmesiyle ilgili basit emir şeklinde yoğunlaştırılmıştır; buna gerçek dinsel ruh halinin meyveleri ve inançlı gösterimi (*Bewährung*) tarafından yargılanacağı şeklindeki kapsamlı anlayış ilave edildi.

Yeniden-doğuş görüşleri, hiç kuşkusuz geniş ölçüde yayılmış soteriolojik mitlerin etkisi altında; karizmanın ruhani tezahürlerinde, İsa'nın kendi ailesiyle başlayan, aslen İsa'nın inancını paylaşmamış olan cemaatlerin oluşumunda ve dinsizler arasındaki misyonerlik faaliyetinde muazzam bir gelişme üretti. Yeni oluşan Hristiyanlık, Aziz Paul'un hayati önemdeki din değiştirmesinin parya dininden kopuşla sonuçlanmasından sonra dahi, daha eski Yahudi peygamberlikleriyle devamlılığı korudu. Bu gelişmeler sonucunda Hristiyan misyoner cemaatlerinde dünyaya yönelik iki tutum belirleyici oldu. Biri İkinci Geliş beklentisi ve diğeri ruhun karizmatik kabiliyetlerinin muazzam öneminin tanınması idi. Dünya Efendi, yeniden gelene kadar olduğu gibi kalacaktı. Bireyden, yerinde ve çağrıldığı durumda (κλήσις), ölümcül bir günah işlemesini emrettikleri durum dışında otoritelere bağlı, kalması isteniyordu.⁶

NOTLAR

1. Wagner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism* (London: Fischer Unwin, 1913), 230 vd.
2. Bkz. Weber, *Protestant Ethic*, 175.
3. *Commenda ve commandite* ile ilgili olarak bkz. Weber, *Handelsgesellschaften* (1889), 1924 GAzSW'de yeniden basım, 339 vd. ve *Economic history*, bölüm 17, "Forms of Commercial Enterprise." *Maona* İtalyan şehirlerinde bir donanmanın işletilmesi ya da deniz aşırı bir koloninin sömürülmesi için kullanılan çeşitli türlerde birliklerden oluşuyordu.
4. Bkz. Julius Guttmann, "Die Juden and das Wirtschaftsleben" AfS, cilt.36,1913,149 vd. bu Sombart'ın kitabının bir eleştirisidir.(W)
5. Paul Wernle, *The Beginnings of Christianity* (New York: Putnam, 1904), cilt II, bölüm IX, özellikle 192 vd.
6. El yazmasındaki notlara göre, bu kısım daha çok genişletilmiş olmalıydı. (W)

Mütercim Ephraim Fischhoff tarafından yapılan İLAVELER

İlave I. Max Weber'in Yaşamının Kronolojik Özeti

1864 (Nisan 21) Erfurt'da doğar

1882 Berlin-Charlottenburg'da *Gymnasium*'u bitirir.

1882-6 Heidelberg, Strassburg, Berlin, Göttingen'i kapsayan Hukuk, Tarih ve Teoloji'ye yönelik özel ilgiyle, Üniversite tahsili.

1886-9 Berlin'de Yüksek lisans tahsili; Prof. Ludwig Goldschmit'in Ticaret Hukuku Semineri ve August Meitzen'in Tarım Tarihi Semineri'ne katılır.

1889 Berlin Üniversitesi'nde Felsefe Doktorası, Orta çağ Ticari Birlikleri (The Medieval Commercial Associations-Zur Geschichte der Handelsgesellschaften Mittelalter). Berlin Üniversitesi, Hukuk Fakültesi'nde ders vermeye başlar. O'nun Yüksek doktora (Habilitation) tezidir. Roma Tarım Tarihi'ni , kamu ve özel sektöre ilişkin implikasyonları ele alır.

1891-2 Sözde bir "Kürsü Sosyalistleri" (Socialist of the Chair) organizasyonu olan, Sosyal Politika Derneği (*Verein für Sozialpolitik*) için "Doğu Elbe Bölgesi'ndeki Tarım İşçilerinin Durumu" (The Condition of Agrarian Workers in the East Elbe Area) üzerine bir araştırma yürütür. Bu araştırma; gelecek beş yıllık dönem esnasında Weber tarafından Alman tarım problemleri üzerine yayımladığı bir dizi çalışmanın ilki idi.

1893 Berlin'de Hukuk Profesörlüğü.

1892-7 Berlin’de Hukuk alanında çalışır. *Handwörterbuch für Sozialwissenschaften* (Sosyoloji Üzerine Elkitabı, ilk baskıya ilave cilt olarak, 1897) için “Borsengesetz” üzerine bir makaleyi de ihtiva eden, *Die Börse* konusuna dair muhtelif denemelerin yayımlandığı Alman borsasına ilişkin resmi ulusal bir araştırmada hukuki uzman olarak görev üstlenir. Doğu Almanya’daki tarım işçilerinin durumu üzerine yeni ve daha kapsamlı bir incelemeyi üstlenir, 1893-4. Sosyal politika ile ilgili çeşitli Evanjelik-Sosyal Konferanslar’a aktif olarak katılır ve Hıristiyan-Sosyal Parti’nin lideri (1892-7) Friedrich Maumann çevresinde aktiftir.

1893 Berlin Üniversitesi’nde Ticaret ve Alman Hukuku Profesörlüğü.

1893-4 Evanjelik-Sosyal Kongre için Doğu Almanya’daki tarım işçilerinin durumlarına ilişkin yenilenmiş ve genişletilmiş bir inceleme yürütür.

1894 Freiburg Üniversitesi’nde Siyasal Ekonomi Profesörlüğü.

1897 Heidelberg Üniversitesi’nde Karl Knies’in halefi olarak Siyasal Bilimler (*Staatswissenschaften*) Profesörlüğü. Sinirsel rahatsızlığının başlaması.

1899 Alldeutscher Verband (Pan-Alman Birliği)’tan tarım meselesine yönelik tutumları, bilhassa büyük arazi sahiplerinin bencil ekonomik menfaatleri lehine ulusal refahı ihmallerinden dolayı çekilir.

1903 Sinirsel bozukluk ve hastalığın müzminleşmesi. Öğretim görevinden istifa eder ve Heidelberg’de fahri profesör olur.

1904 Sağlığına kavuşur ve özel araştırmacı olarak bilimsel eserler ortaya koymada yoğun olarak faal dönem başlar. Werner Sombart ve Edgar Jaffe ile birlikte *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Toplumbilim ve Sosyal Politika Arşiv dergisi)’in editörlüğünü üstlenir. St. Louis Sanatlar ve Bilim Kongresi’ne, “Kırsal Toplumun Diğer Sosyal Bilim Dallarıyla Münasebeti” (Almanca orijinal adı, “Deutsche Agrarprobleme in Vergan-

genheit und Gegenwart" -"Geçmişte ve Günümüzde Alman Tarım Problemi" idi) üzerine hitapta bulunmak için Birleşik Devletler'i ziyaret eder. *Archiv* için, "Sosyal bilimler ve Sosyal Politika Alanlarında Bilgi'nin Nesnelliği" ("Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis") üzerine en önemli denemelerinden birini yayımlar.

1905 "Protestan Ahlak ve Kapitalizmin 'Ruhu' " ("Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus") üzerine ünlü denemesini yayımlar.

1906 Rus Devrimi'nin teşvik etmesiyle, Rusya üzerine hızlı bir araştırma (on dört gün içinde) yapar ve *Archiv* için, Rusya politik koşulları ve anayasal hükümetin ortaya çıkışı üzerine iki önemli çalışma yayımlar. Friedrich Naumann'ın politik faaliyetine olan desteğini tazeler. Kiliseler ve mezhepler üzerine denemeler yazar.

1907 Rudolf Stammler'in "Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung" u üzerine denemede tarihsel materyalizm ve sosyal bilim metodolojisi analizi. Protestan Ahlak tezine ilişkin eleştirilere cevap verir.

1908 İlgisini klasik zamanlardaki antik tarım tarihine yöneltir ve *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* (3. Basım I.Cilt, 1909) için "Antikçağ'da Tarım Koşulları" ("Agrarverhältnisse im Altertum") üzerine âlimane tarihi-sosyolojik denemesini yayımlar.

1908-9 Sosyal Politika Derneği ile ilgilenmeye ve faal olmaya devam eder. Onlar için "The Adjustment and Selection of Workers in Large Scale Industrial Establishments" ("Büyük Ölçekli Endüstriyel Kurumlarda İşçilerin Islahı ve Seçimi") üzerine bir araştırma yürütür. Sonuçları 1908 ve 1909 süresince *Archiv*'de basılan endüstriyel psikoloji üzerine başka araştırmalar yürütür ("On the Psycho-Physics of Industrial Labor," v.s) .

1909 Sosyal bilimler üzerine, *Foundations of Social Economics* (*Grundris der Sozialökonomik*) geniş ölçekli ansiklopedik proje-

nin editörü olur ve bu dizi için, *Economics and Society (Wirtschaft und Gesellschaft)* başlıklı bir cilt yayımlamayı üstlenir. Alman Sosyoloji Cemiyeti'ni kurar.

1910 Protestan Ahlak etrafında oluşan tartışma üzerine (*Archiv*'deki) son yorumunu yazar. Alman Sosyoloji Cemiyeti'nin ilk toplantısında başrol oynar.

1911 Dünya dinlerinin ekonomik ahlakı üzerine (ölümünden sonra *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*'nin üç cildinde derlenen) din sosyolojisi alanında en kapsamlı çalışmalarına başlar.

1911-13 "Economics and Society" başlıklı, derleme eser *Foundations of Social Economics*'e vaat ettiği katkının orijinal müsveddesini yayımlar. Bu, o'nun dünya savaşı öncesi aktivite kabarmasını teşkil eder ve o'nun, tümü Economics and Society üzerine olan eserinin parçaları olarak tasarlanan, "Hukuk Sosyolojisi" (Sociology of Law)'ni, ("Sistemik Din Sosyolojisi"-*Systematic Sociology of Religion*), 1919-20'de yeniden yazılıp genişletilen "Ekonomi Sosyolojisi" (Sociology of Economics)'ni ve "Müzik Sosyolojisi" ("The Sociology of Music")'ni ihtiva eder. Ayrıca, önemli metodolojik deneme "Yorumlamalı Sosyoloji Kategorileri" ("Categories of Interpretive (*verstehenden*) Sociology")'ni yazar. Aktif olarak Alman Sosyoloji Cemiyeti'nin yıllık toplantılarına katılır.

1914 Viyana Cemiyeti himayesi altında Sosyal Politika için değer yargıları problemine ilişkin önemli bir tartışmaya katılır. Savaş girişimine katılır ve Heidelberg Hastanesi'ni yönetmesi için atanır.

1915 Savaş görevlerinden ayrılır. Dünya Dinlerinin Ekonomik Ahlakları'na ilişkin incelikli incelemelerine döner. Politik basın yazarlığına başlar. Askeri politikanın, kötüleşen denizaltı savaşçılığı ve Hohenzollern'lerin beceriksiz politikası gibi, çeşitli tezahürlerini eleştirir.

1916-17 Konfüçyüsçülük, Hinduizm, Budizm'in ekonomik

ahlakı, bunlar ve diğer dünya dinlerinin felsefi antropolojisi üzerine Archiv'de denemeler.

1917 Almanya'nın yenilgisini önceden görür ve Almanya'da parlamenter ve yönetsel reform için yeni bir çağrıda bulunur. 1903'ten itibaren ilk defa kaldığı yerden öğretime dönüşü olarak, Yaz süresince Viyana Üniversitesi'nde ziyaretçi profesörlük. "Materyalist Tarih Yorumunun Pozitif Eleştirisi" ve "Devlet Sosyolojisi" üzerine konferanslar. Aralık'ta, Berlin'de Anayasal hukuk üzerine en büyük otorite olan Hugo Preuss'un liderliği altında İçişleri Bakanlığı'nda önemli müzakerelere katılır. Benimsenen kararlar, Alman İmparatorluğu'nun (*German Reich*) başkanının halkoyuyla seçimini kapsadı.

1918-19 Alman Demokratik Parti adına konferanslar verir, Ulusal Meclis'teki görevini bırakır. Antik Yahudilik üzerine denemeleriyle, dünya dinlerinin ekonomik ahlakı üzerine araştırmalarına devam eder.

1919 Politik ve milletler hukuku yazarlık faaliyetlerine devam eder. Fransa'nın Saar üzerine hak iddia etmesi ve Almanya'ya yönelik savaş suçu ithamı ile mücadele eder. Münih Üniversitesi'ndeki öğrenciler organizasyonu (*Freistudentischer Bund*) huzurunda en büyük söylevlerini verir: "Bilimin Görevi" ("Wissenschaft als Beruf") ve "Politika Sanatı" ("Politik als Beruf"). Alman Dışişleri Bakanı Kont Brockdorff-Rantzahu beraberinde Versay Barış Delegasyonu Uzmanlar Komitesi üyeliği. Almanya'ya yönelik savaş suçu ithamını protesto eden memorandum yazar. Lujo Brentano'nun halefi olarak Münih Üniversitesi'ne atanma. Sunum konferansı olarak, "The Most General Categories of the Science of Society" ("Toplumbilim'in En Genel Kategorileri") üzerine söylev verir. Kış sömestrinde, "Universal Social and Economic History" ("Evrensel Sosyal ve Ekonomik Tarih") ve "Fundamental Categories of Sociology" ("Sosyolojinin Temel Kategorileri") üzerine konferans verir.

1920 Devlet Sosyolojisi üzerine konferanslar verir. "Categories of Sociology" ("Soziologische Kategorienlehre") eserinin ilk parçasının basım tashihini tamamlar. *Collected Essays in the Sociology of Religion* eserinin I.Cildi'nde basılması için tahsis edilen (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*), din sosyolojisi üzerine çeşitli denemelerini yeniden ele alır.

1920 14 Haziran'da, Münih'te zatürree'den ölür.

İlave II. Weber'in "Wirtschaft und Gesellschaft"

Eserinin Arka Planı ve Kaderi

Weber; kendi planlaması ve sosyal bilimler alanında büyük bir işbirliği ile oluşturulan *Grundriss der Sozialökonomik (Foundations of Sociological Economics)* eserin yazımına katılımı ile bağlantılı olarak, elinizdeki kitabın müstakil parçası olan¹, yekpare (ve asla tamamlanmamış) *Wirtschaft und Gesellschaft (Ekonomi ve Toplum)* eserine yazmaya girişti. Weber, I.Dünya Savaşı'ndan önce, bu işbirliği projesi planlarının çizmeye yardım ettiğinde, zaten, ya da daha kesin bir ifadeyle, önemli bilim dergisi *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*'i yeniden organize etmek için yardım bulmuştu, ve ulusal Alman sosyoloji cemiyetini organize etmede etkili olmuştu. Yeni serilerin bir parça mütevazı başlığı; çalışmaya katılanların, fiilen bir sosyal bilimler ansiklopedisine² tekabül edecek olan, sosyoloji ve iktisat sosyolojisi üzerine çok kapsamlı bir eser üretmeye ilişkin fiili niyetini saklama eğilimindeydi.

¹*Religionssoziologie: Typen der religiösen Vergemeinschaftung (The Sociology of Religion: Types of Religious Association)*, 1921-22, 1925 ve 1948'de yayımlanan *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın ilk üç Almanca yayımının II. Kitab'ın IV. Kısım olarak çıkar. Dördüncü yayımda söz konusu madde II. Kısım, V. Bölüm, 245-381 s.'da görünür ve *Typen der religiösen Vergemeinschaftung (Religionssoziologie)*, *Types of Religious Association (The Sociology of Religion)* başlığı taşır.

²*Grundriss der Sozialökonomik*. Planlaması ve yayımlanmasında Weber'in önemli bir rol oynadığı tüm seriler, on dört cilt halinde sekiz kısımdan oluştu:

I.Cilt, Kısım I: *Wirtschaft und Gesellschaft (Economics and the Science of Economics)*, K.Bücher, J. Schumpeter ve E.v. Philippovich, 2. B., 1924. Kısım I, C. 2: *Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft (The Theory of Economy and Society)* F. v. Wieser, 2. B., 1924.

I. Cilt, Kısım II: *Wirtschaft und Natur (Economy and Nature)* A. Hettner, P. Mombert, R. Michels, K. Oldenberg ve H. Herkner, 2. B., 1923.

Karl Bücher, J. Schumpeter ve E. v. Philippovich gibi çok ciltli serilere katılmaya davet edilen Alman bilim adamları topluluğu, aslında Birleşik Devletler’de “kurumsal ekonomi” olarak tanımlana gelen kavramı yayımlamaktaydılar.

Weber; *Wirtschaft und Gesellschaft* adlı sosyolojik bakımdan ekonomi (ya da bir ekonomi sosyolojisi) amaçlı bir tür elkitabı olan, ekonomi ve sosyoloji üzerine bir inceleme dizisi hazırlamaya kendini adadı.³ Kitap uzunluğunda birçok parçadan oluşan ve gerçekte kendi temel sosyolojisini ortaya koyan dizilere bu katkıyı kaleme almaya başladı; ve 1913’ten ölüm tarihi olan 1920’ye kadar söz konusu bölümü eklemeyi sürdürdü. Eser, Weber’in zamansız ölümü sebebiyle tamamlanamadı ve ölümü sonrası eşi tarafından iki cilt halinde yayımlandı. Bu bilimsel inceleme; Weber’in temel sosyoloji kavramlarını, örneğin sosyal eylem, kanuni düzen, karizma, bürokrasi, v.s. ve asli gruplar, politik yapılar, hukuk, din ve hatta müzik gibi sosyal yaşamın çeşitli alanlarının tanımlayıcı fonksiyonlarını ihtiva etti.

³II. Cilt. Kısım II: *Wirtschaft und Technik (Economy and Technology)* F. v. Gottl-Ottilienfeld, 2. B., 1923.

Kısım III: *Wirtschaft und Gesellschaft (Economy and Society)* M. Weber, 1922. 4. B., 1956.

Kısım IV: *Spezifische Elemente modernen kapitalistischen Wirtschaft (The Distinctive Elements of the Modern Capitalistic Economy)* W. Sombart, A. Leist, H. Nipperdey, C. Brinkmann,

E. Steinitzer, F. Leitner, A. Salz, F. Eulenburg, E. Lederer, O. v. Zwiedineck-Südenhorst, 1925.

I.Cilt, Kısım V: *Entwicklung, Wesen, und Bedeutung des Handels (The Evolution, Nature, and Importance of Commerce)* H. Sieveking, 2. B., 1925.

II. Cilt, Kısım V: *Der moderne Handel (Modern Commerce)* J. Hirsch, 2. B., 1925.

III. Cilt, Kısım V: *Transporwesen (The Transportation Industry)* K. Widenfeld, 1930.

Kısım VI: *Industrie, Bauwesen, Bergwesen (Manufacturing, The Building Trades and Mining)* H. Sieveking, E. Schwiedland, A. Weber, F. Leitner, M. R. Weyermann, O. v. Zwiedineck-Südenhorst, Ad. Weber, E. Gothein, ve T. Vogelstein, 2. B., 1923.

Kısım VII: *Land-und forstwirtschaftliche Produktion, Versicherungswesen (Agriculture, Foresty, and Insurance)* T. Brinkmann, J. B. Esslen ve diğerleri, 1922.

Kısım VIII: *Aussenhandel und Aussenhandelspolitik (Foreign Trade and Foreign Trade Policy)* F. Eulenburg.

I.Cilt, Kısım IX: *Die gesellschaftlichen Schichtung in Kapitalismus (Social Stratification under Capitalism)* C. Brinkmann, L. Pesl, G. Albrecht, E. Lederer, G. Briefs, R. Michels, G. Neuhaus, ve J. Marschak, 1926.

II. Cilt, Kısım IX: *Die autonome und staatliche soziale Binnenpolitik im Kapitalismus (Social Policy under Capitalism)* K. Schmidt, O. Swart, W. Wygodzinski, V. Totomianz, E. Lederer, J. Marschak, T. Brauer, R. Wilbrandt, ve Ad. Weber, 1927.

³ *Grundriss der Sozialökonomik*, K. III, 2. B.

Tümü, asla tamamlanmamasına rağmen, kavramsallaştırma inceliği ve tarihsel analizlerinin enginliği bakımından eşit derecede etkili, olağanüstü bir sosyolojik sistemi temsil eder. Weber akademik şöhretini Marksist determinizmin ekonomik

indirgemeciliğine hücumuyla ve tüm yaşamı boyunca sosyal eylem ve sosyal değişimde ekonomik faktöre yönelik herhangi bir şeyleştirilmeye (reification) direnmesine rağmen, sosyal yaşamda ekonomik faktörlerin fonksiyonel önemini vurgulayan ruhla üretildi.

Weber öldüğünde *Wirtschaft und Gesellschaft*; Weber'in tamamlayıp basım için yeniden gözden geçirdiği başlangıç metodolojik bölüm dışında, tamamlanmamış, düzenlenmemiş ve tahminen başlangıç aşamasındaydı. Weber tarafından tasarlanan sistematik sosyolojinin bazı parçaları hiç yazılmadı ve diğer parçalar sunumun ortasında koparıldı. Metnin her yerinde Weber'in asla başvurmadığı müteakip tartışma konularına yapılması taahhüt edilen çok sayıda referans vardır.

Sosyal refah problemleri üzerine yazan biri olan eşi Marianne tarafından yazılan devasa biyografi⁴, ünlü eşi Weber'in seçkin entelektüel bir tarihini sağlar. Buna rağmen bu izahat; yaşamı ve başarısı hakkında Weber'in kendi bilgi evrakı ile birlikte, Weber'in amaçları ve bu çalışmadaki niyetleri ya da organizasyonun prensiplerine ışık tutmaz. Erken basımların metni, belli ki çok sayıda, yerde yapılan birçok hata ve düzeltme ile bozulmuştur ve Weber'in orijinal dipnotları görünüşe göre kaybedilmiştir.⁵ Dahası, konu başlıkları ya da ana hatlar yoktu; ve Weber, eserin düzenlenmesine ilişkin hiçbir net yönelim bırakmadığı için, söz konusu materyal dul eşi ve yayımlama girişimindeki yardımcılarının kararlarına göre düzenlendi. Uzun zamandır şu açıktır ki; metin kusurludur, fakat bu kusurun, müsvedde eserin tamamlanmamış durumu ya da başka nedenlerden dolayı mı böyle olduğu açık değildi. Örneğin, Almanca metnin Bölüm I'in teorik formülasyonları ve politika, hukuk ve din gibi, sosyal yaşamın somut alanlarına ilişkin müteakip bölümler arasında açık tezatlar olduğu fark edildi.

⁴ Marianne Weber, *Max Weber, Ein Lebensbild*, 1926; 2. b., 1952

⁵ Bkz. Johannes Winckelmann'ın *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın 4.baskısına yazdığı *Vorwort* (Önsöz)'una, s.xiv.

Son zamanlarda kolay işlenemez bir metnin sunduğu bu yorum problemleri; Weber tarafından *Wirtschaft und Gesellschaft*'ta verimli bir biçimde tartışılan bazı problemler, bilhassa meşruiyet problemi⁶, üzerine çalışmasıyla Weber'in metin çalışmalarına yakın olan Alman bilim adamı Johannes Winckelmann'ın araştırmalarıyla kısmen çözülmüştür. Winckelmann, basılmış Almanca metnin ilk üç basımının bilimsel ve titiz analizine dayanan, fakat orijinal müsvedde metne girmeksizin, Weber metnine ilişkin yeniden bir düzenleme önerdi. 1948'de; sadece tüm basılmış *Wirtschaft und Gesellschaft* metnini değil, yanı zamanda çeşitli makaleler ya da diğer kitap parçalarıyla ekleme önererek, 1922 baskısındaki düzenleme hatalarını ikna edici bir biçimde gösteren, yeni ve daha tatmin edici bir metin planı ortaya koyan bir makale⁷ yayımladı. Bu makale; Weber'in bu eseri yazmadaki asli niyetinin, metnin belirgin biçimde tamamlanmamış parçalar—Winckelmann'ın, Weber'in değil, ilk üç baskının yayımında görevli olanların sorumluluğunu gösterdiği söz konusu bir kusurluluk-- halinde olmasına rağmen, aşikâr biçimde ortaya konulabilmesi için, Winckelmann'ın önerilerine dayanan yeni bir *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın yeni bir baskısının yapılma savunmasını onaylıyordu. Yeni baskı savunmasında Winckelmann, metnin dikkatli bir redaksiyon ve çok sayıdaki baskı hatasının, zaman zaman vahim yanıltıcı niteliğinin, düzeltilmesi ihtiyacını da ortaya koydu.

Bunun üzerine, itibarları uyarınca Weber'in Tübingen'deki yayımcıları J. B. Mohr (Siebeck), editör olarak Dr. Johannes Winckelmann ile birlikte, yeni bir basım için vazifelendirildi. Bu yeni baskı, yine iki çeyrek ciltte, 1956'da yayımlandı.⁸

⁶ Johannes Winckelmann, *Legimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, 1952. Daha sonra, Winckelmann, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*'ta, 1956 (112),

s.164-175, görülen “De erfassungsrechtliche Unterscheidung vom Legimität und Legalität” makalesinde olduğu üzere yasal problemlere ilişkin bu yaklaşımın uygulanması üzerine çalıştı.

⁷ Johannes Winckelmann, “Max Webers Opus Posthumum: Eine literarische Studie”, (105), 1948-49, s.368-387, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*'ta.

⁸ Aradaki zaman diliminde Winckelmann Weber'in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*'sinin tekrar gözden geçirilmiş bir baskısını redakte etti, 1951. *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın yeni baskısının yayımlanma yılı olan 1956'da, Winckelmann Weber'in asli eserlerinin yararlı iki antolojisini de yayımladı: *Max Weber: Soziologie, Weltgeschichtliche, Politik* (Weber'in, *Kroners Taschenausgaben* serilerindeki çalışmalarının bir cep antolojisi) ve *Staatssoziologie: Soziologie des rationalen Staates und die modernen politischen Parteien und Parlamente* (Weber'in devlet ve siyaset sosyolojisi üzerine bir antolojisi).

Winckelmann'ın metnin yeniden düzenlenmesi ve geliştirilmesine yönelik planı, o'nun yukarıda sözü edilen makalesinin kabataslağı idi ve yeni dördüncü basıma önsözünde özetlenmiştir.⁹ Bizim burada; metindeki ekonomik, etnik, ve dini ilişkiler ve birlikler üzerine olan bölümleri eski baskılarda-- otorite ve hâkimiyet sosyolojisi üzerine olan materyali sona koyarken-- daha baş kısma koyduğunu not etmemiz yeterli olacaktır. Yeni baskıdaki başlık; bir zamanlar büyük bir işbirliği serisi *Grundriss der Sozialökonomik*'in bir parçası olan tez başlığındaki her belirti atlanarak, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie (Economics and Society: Foundations of Interpretive Sociology)* olarak da değiştirilmiştir. Winckelmann, titiz bir biçimde yazım hatalarının tam bir ayrıntılı yazımını¹⁰ derlediği tüm metni redakte de etti ve metindeki baskı hataları ve yanlışları düzeltti; öyle ki, hâlihazırda mevcut önceki metinlerden çok daha güvenilir metinlere sahibiz. Ayrıca, muhtelif baskılardaki materyallerin mukaye-

seli sıralamasını gösteren bir tablo hazırlamış ve bu hacimli tez notlar sağlayan devasa hizmette bir başlangıç yapmıştır. Diğer taraftan, devlet sosyolojisi (Bölüm IX, Kısım 8) üzerine olan uzun kısmı, Weber'in--bilhassa *Parliament und Regierung im neugeordneten Deutschland, Wirtschaftsgeschichte ve Politik als Beruf* denemesi, sistematik bir üsluptan daha ihtilafli olmasına rağmen—aynı problemleri ele aldığı diğer yazılarından çıkardığı materyaller ile doldurmuştur. Sonuç olarak, indeksi genişletmiş ve geliştirmiştir.¹¹

⁹ Krş. Weber'in Hukuk Sosyolojisi'ni ele alan (Max Rheinstein tarafından redakte edilen, *Max Weber: On Law in Economics and Society*) *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın o parçasının İngilizce tercümesine ilişkin görüşü *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 1956 (112), s.180-184.

¹⁰ Winckelmann Weber'in eserlerinin aşağıdaki gözden geçirilmiş baskılarını ya da onlardan antolojiler yayımladı: *Wirtschaftslehre*, 3. genişletilmiş bas., 1958. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2. b., 1951. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, 4. ve gözden geçirilmiş baskı. ¹¹*Staatssoziologie: Soziologie des rationalen Staates und der modernen politischen Parteien und Parlamente*, 1956. Eduard Baumgarten sunumuyla (*Kröners Taschenausgaben*, No.220) J. Winckelmann tarafından redakte edilip ilaveler yapılan *Max Weber: Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, 1956; 2. b., 1959. *Gesammelte Politische Schriften*, Theodor Heuss'un sunumuyla 2. ve genişletilmiş baskı, 1958. *Rechtssoziologie*, J. Winckelmann sunumuyla Weber el yazmalarından, *Soziologische Texte*, İlahiyat Fak. 2, 1960. *Soziologische Grundbegriffe: Wirtschaft und Gesellschaft*'ın yeni baskısı, Kısım I, 1960.

Buna rağmen yeni baskının editörü, metne ait düzeltme ve geliştirmeleri tartıştıktan sonra, metnin tamamlanmamışlığına tekrar dikkat çekerek bitirir.

Wirtschaft und Gesellschaft'ın geliştirilmiş yeni dördüncü baskısı dahi metne ait anlaşılması güç ve yorumsal zorluk-

lar ortaya koyar. Tipografi, son bölümlerde büyük hacimdeki tanımlayıcı materyalin başlangıcı ve anlaşılması güç sunumdaki kompleks teorik bölümlerin okunma külfetini pek kolaylaştırmamaktadır. Tarihsel örnekler ve düzensiz arasözlerin artması, hacimli çeyrek boy sayfalarda, çok az paragraf setleriyle kesilen lâfzî bir ağdalığı teşkil eder. Materyalin çoğu; din sosyolojisi üzerine zengin dokümanlı denemelerin aksine (şimdi *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*'de toplandı), tezde neredeyse hiç bulunmayan layıkıyla düzenlenmiş notlar içinde kaybolmuş olabilir. Aslında, *Wirtschaft und Gesellschaft* –hem dini müsveddelerden yapılan alıntılar hem de sosyal bilimcilerin yazılarına referanslar bakımından-- hiçbir alıntı ya da tanımlama ihtiva etmez.

Ayrıca, başlangıçtaki metodolojik bölümler ve tezin tanımlayıcı sonraki bölümleri arasındaki tutarsızlıklar dördüncü baskıda devam etti. Tanımlayıcı bölümler; ilk defa 1913'te çıkan, önemli metodolojik deneme derlemesinden önce ya da ona eşlik ederek, genel olarak 1911 ve 1913 yılları arasında düzenlendi.¹² Bununla birlikte, *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın ilk birkaç bölümünde görünen kategoriler 1918'den sonra ayrıntılı bir biçimde hazırlandı; ve Weber, din sosyolojisi üzerine olan bölüm dâhil, yeni kategorilere gereğince tanımlayıcı materyalleri yeniden ele alacak kadar yaşamadı.

Winckelmann'ın metin ve onun parçalarının çeşitli hazırlık bölümlerine ilişkin analizlerinden, Weber'in gelecek bölümlere ilişkin beyanlarından, tez üzerine çalışırken Münih Üniversitesi'nde verilen Weber derslerinin ana hatlarından ve Marianne Weber'in *Lebensbild*'deki belirli referanslarından Weber'in, tezini iki özgün parçaya bölmeye niyetlendiği anlaşılıyor. Söz konusu parçaların ilki; kavramlar ya da kategorilerin tipolojik sosyolojik bir özet olacaktı. İkinci bölüm; toplumsal ya da sosyal eylemlerin yapısal formlarını analiz eden ve somut sosyal kurumlar ve güçlerin, özellikle ekonomi ile ilişkisi bakımından, evrimini yorumlayan bir tanımlayıcı kısım olacaktı. Ancak, mevcut eser, bir sosyal formardan zi-

yade ampirik olarak davranan sosyal insan üzerine odaklanır.

¹² Max Weber, "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie," *Logos (IV)*, 1913, s. 253 ve dev. Hâlihazırda *Wissenschaftslehre*, 2. b. S. 427 ve devamında.

Eser, Weber'in kolektif sosyal kişilikler olabileceğine dair görüşü reddini yansıtır. Düzenlenmiş yeni baskıda; tezin ana parçası ekonomik fenomenin bir analizi ve onların sosyal kurumlar ve güçlerle karşılıklı ilişkileri iken, tezin ilk parçasının sosyolojik kategorilerin bir özeti olduğu çok açık biçimde görülmektedir. Sosyal eylemlerin "yorumlayıcı" bir incelemesi olarak, Weber sosyolojisinin merkezi ilgisi; ekonomik faktör ve sosyal kurumlar arasındaki ilişkilerdir. Sonraki kavramsal-laştırma, *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın tanımlayıcı parçaları, Weber'in yukarıda sözü geçen metodolojik 1913 denemesinde ifade edilen konumlara tekabül eder. Fakat bu tanımlayıcı bölümlerde, tıpkı burada İngilizceye tercüme edilen din sosyolojisinin ele alınmasında olduğu üzere, terminoloji Weber tarafından basitleştirildi.

DİN SOSYOLOJİSİ

Max Weber

Weber, Hristiyan ve Hristiyan olmayan dinlere yönelik sosyal analiz teşebbüsü için "Religionssoziologie" terimini ilk bulan/kullanan kişi olmakla kalmadı; Joachim Wach'ın işaret ettiği üzere, aynı zamanda-dostları Ernst Troeltsch ve Werner Sombart ile birlikte-fiilen Din Sosyolojisi disiplini yarattı. Din sosyolojisinin bu üç kurucusu arasında Weber; mantığı, sistematik çalışması, olağanüstü bilgeliği ve berrak düşünce metodu ile mukayese götürmeyecek bir biçimde öne çıktı.

Elinizdeki kitapta, 20. yüzyılın en seçkin sosyoloğunun Toplum ve Ekonomi adlı ana eserinin bir bölümü olan din sosyolojisi Türk okuyucusuna sunulmaktadır.



Yarın

Topkapı.Mh. Kahalbağı Sk. No: 49 Topkapı-İSTANBUL
Tel: [0212] 524 7 524 • Fax: [0212] 521 90 86
www.yarinyayinlari.com

ISBN 978-605-4533-38-1



online sipariş:
www.kidap.com.tr